



Wat is wijs ?



Voor de kleinkinderen, Elise en Amke,
in de hoop dat zij
filosofierend door het leven zullen gaan



WAT IS WIJS?

Pleidooi voor een wijsgerige wijze van leven

Gerard Koek



"De mens is maar een riet,
het zwakste in de natuur,
maar hij is een denkend riet"
(Pascal)

Gerard Koek
Wat is wijs?
Pleidooi voor een wijsgerige wijze van leven

ISBN 90 5573 269 9
NUGI 611
Trefw.: filosofie

Copyright c 2002 Uitgeverij DAMON Budel

Alle rechten voorbehouden. Niets van deze uitgave mag worden verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder de voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

...

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (art.16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Omslag: naar een ontwerp van Leni van Lopik
Realisatie: Uitgeverij DAMON bv



Inhoudsopgave

Woord vooraf	7
Inleiding	9
DEEL I. LEVEN EN FILOSOFIE	19
Hoofdstuk 1. Leven	20
Hoofdstuk 2. Filosofie	26
Hoofdstuk 3. Een wijsgerige wijze van leven	38
DEEL II. FILOSOFIE EN LEVEN	47
Hoofdstuk 4. Realiteitsbesef	50
Hoofdstuk 5. Troost en geborgenheid	56
Hoofdstuk 6. Een korte tijd van leven	64
Hoofdstuk 7. Vergankelijkheid	70
Hoofdstuk 8. Persoonlijke identiteit	78
Hoofdstuk 9. Dialoog met je zelf	85
Hoofdstuk 10. Toeval	91
Hoofdstuk 11. Illusies	106
Hoofdstuk 12. Ernst en humor	116
Alternatieve leesroutes	128
Geraadpleegde literatuur	138
Personenregister	143





WOORD VOORAF

Dit boek gaat van het standpunt uit, dat de 'wakkere momenten' in ons leven van groot belang zijn voor een 'onderzocht leven'. De mens zal deze momenten moeten aangrijpen om diepgang in zijn leven te krijgen, om tot een wijsgerige wijze van leven te komen. Hierbij kan de hulp van de filosofie als 'liefde voor de wijsheid' een belangrijke rol spelen. Dat is het thema van het eerste deel van dit boek. In het tweede deel wordt een aantal fundamentele problemen geschetst die de mens in zijn leven kan tegenkomen en waar hij - met hulp van de westerse filosofie - over na kan denken. Het zijn problemen, die de mens in verlegenheid brengen, omdat ze meestal uitkomen bij het soort onwetendheid, welke in de filosofie de naam heeft gekregen van het 'geleerde niet-weten'. Er is een groot verschil tussen onwetendheid zonder meer en geleerde onwetendheid. Deze laatste bestaat niet naast en ondanks, maar juist in en door de geleerdheid. Het is een weten, dat zich op ongewone wijze bewust is geworden van zijn principiële ontoereikendheid. Deze ontoereikendheid valt niet samen met de nuchtere constatering dat er nog van alles te ontdekken en te leren valt in het leven. Ze komt overeen met het inzicht, dat onwetendheid de onvermijdelijke keerzijde is van alle menselijk weten, hoever dat ook gevorderd is. Dit is een vruchtbaar inzicht, omdat het de enige manier is om ontvankelijk te blijven voor nieuwe inzichten, om zich vrij te maken van vooringenomenheid en voorbarigheid. Ze maakt de menselijke geest ontvankelijk voor levensvragen, waar de mens heel zijn leven mee bezig blijft, zonder ooit het definitieve antwoord te kunnen vinden.

Dit boek is het resultaat van het samenspel tussen de auteur en zijn levenspartner Jifke. De inhoud van het boek ging - om in huiselijke termen te spreken - dikwijls 'over de tong' en 'over de tafel'. Daarbij kwamen alle kwesties aan de orde, die voor het schrijven van dit boek belangrijk waren: de helderheid van de opzet en de geschetste problemen, de waarde van de gebruikte argumenten, de leesbaarheid van de tekst voor lezers, die niet geschoold hoeven te zijn in het filosofisch denken. Wie inzage zou hebben in de eerste ontwerpen van dit boek, zou de waarde van dit samenspel voor ogen krijgen.

De lezers die willen weten op basis van welke bronnen ik mijn gedachten ontwikkeld heb, vinden achterin het boek een overzicht van gebruikte literatuur. Daarnaast heb ik op het eind van ieder hoofdstuk een aantal suggesties gedaan voor boeken ter verdere studie. Zij geven soms ook standpunten weer, die ik zelf niet deel, maar die de rijkdom of de ingewikkeldheid van het vraagstuk op een andere wijze belichten. Soms zal een speurtocht in bibliotheken nodig zijn om deze boeken te kunnen vinden.

Aan het eind van het boek heb ik geprobeerd om enkele alternatieve leesroutes aan te geven, waarmee de lezer zijn eigen weg kan gaan in de tekst. Het boek wordt besloten met een personenregister.





INLEIDING

In de trilogie van zijn roman *De slaapwandelaar* beschrijft Hermann Broch (1886-1951) het leven van drie mannen: Pasenow, Esch en Huguenau. Hoe verschillend deze personen ook in karakter en levensgeschiedenis zijn, zij hebben alle drie gemeen, dat zij 'slaapwandelaars' zijn. Zij lopen door een werkelijkheid waarvan de samenhang en de historische noodzakelijkheid hen ontgaat. Zij worden volkomen beheerst door de gang van hun banale gedachten. Ze slagen er altijd in hun eigen gelijk te beredeneren. Daardoor zijn zij blind voor andere dimensies van het leven. Zij hebben iets weg van virtuoze dansers op het slappe koord van het ogenblik, zonder enig idee van de afgronden waarboven zij zich bewegen.

Deze typering van mensen, die hun leven doorbrengen met slaapwandelen, is niet alleen een belangrijk thema in de moderne literatuur, maar behoort tot één van de oude thema's in de filosofie. Het komt voor bij een groot aantal filosofen, die deze thematiek vanuit verschillende perspectieven bekijken.

Socrates

Socrates (469-399 v. Chr.) staat in de filosofie bekend als een zeer scherpzinnig man, die niets liever deed dan onrust stoken in de wereld van zijn toehoorders. Zijn doel was hen ervan te overtuigen dat al hun weten uiteindelijk uitloopt op een niet-weten. Hij werkte vanuit het persoonlijke motto: "Ik wil liever niet leven dan mij niet bewust te zijn van mijn menselijke situatie en ik verkies daarom een eventuele onrust boven een volle, maar ongefundeerde zekerheid". Het begrip, dat Socrates gebruikte om deze houding aan te geven is 'onderzoeken van je leven'. Iemand die zijn leven niet onderzoekt leidt in zijn ogen geen menswaardig leven. Uit de manier waarop hij als filosoof bezig was, valt heel duidelijk af te leiden, wat hij met het onderzoeken van het leven bedoelde. Socrates hoorde nog tot het slag filosofen dat zich onder het gewone volk mengde, uit idealistische motieven. Hij was te vinden op de markt en stelde daar allerlei vragen aan mensen over hun manier van leven en van denken. Hij was pas tevreden, als mensen onzeker werden en tot de ontdekking kwamen, dat ze over belangrijke levensvragen ofwel nog nooit hadden nagedacht, ofwel vastgeroeste meningen hadden. Hij had niet de bedoeling om met zijn methode van ondervragen mensen de grond in te boren. Hij probeerde hen alleen bewust te maken van het feit, dat hun leven tot dusver weinig diepgang had en dat hierdoor hun leven aan menswaardigheid inboette. Hij voerde een pleidooi voor het 'wakkere weten' in plaats van 'slapen' of 'slaapwandelen'.

Socrates had nog een zeker vertrouwen in het feit, dat gewone mensen kunnen nadenken over hun eigen leven. Maar zowel in zijn eigen tijd als later waren er al filosofen, die hierover minder optimistische ideeën hadden. Zij geloofden meer in hun blijvende domheid dan in hun 'wakkere weten'. In de loop van de tijd zijn verschillende argumenten voor deze domheid aangevoerd. Het gewone volk ziet niet wat er écht te zien is in het



leven, het slaapwandelt. Mensen hebben een broertje dood aan denken, ze willen alleen maar vertier. Het volk is onmondig en gebruikt zijn verstand niet. De massa leeft niet-authentiek en verschuilt zich achter de heersende mening. Door zo de onnozelheid en domheid van het volk te benadrukken stelt de filosoof zich aan de verleiding bloot zichzelf als de enig 'wakkere' te profileren. Hij kan wat anderen niet kunnen: zichzelf wakker houden met denken.

Heraclitus

Heraclitus (540-480 v. Chr.), één van de eerste grote Griekse filosofen, maakt een onderscheid tussen mensen die in het dagelijks leven oppervlakkig zien - 'de slapers', en mensen die écht zien - 'de wakers'. De slapers zien slechts met hun fysieke ogen. "Ze lijken wel te slapen", zegt Heraclitus, "en zien niet waar ze dagelijks mee te maken hebben". De wakers zien met de ogen van de geest. Zij zien meer dan de oppervlakkige kijker gewoonlijk ziet. Dit 'meer' bestaat uit inzicht in de ware werkelijkheid, waarin de mens leeft. Achter de dagelijkse werkelijkheid zit een andere werkelijkheid verborgen, die niet met onze gewone ogen gezien kan worden. Dat is de wáre werkelijkheid. Heraclitus poneert hier allerlei tegenstellingen: tussen lijken en blijken, tussen schijn en werkelijkheid, tussen zien met de fysieke ogen en zien met de ogen van de geest.

Hiermee heeft Heraclitus de toon gezet voor alle latere filosofen die metafysica bedreven. In hun ogen mag de mens zich niet tevreden stellen met de gewone wereld der verschijnselen waarin hij leeft, dus met wat hij ziet, hoort, ruikt, aanraakt en voelt. Hij moet oog krijgen voor wat zich achter deze wereld van de verschijnselen openbaart: de ware wereld, die alleen door bewustheid en denken te achterhalen is. Hoe die ware wereld er precies uitziet, daarin verschillen de metafysici onderling. Maar ze komen overeen in de overtuiging dat alleen door denken en contemplatie deze ware werkelijkheid te ontdekken valt. Het gewone volk stelt zich tevreden met de wereld van de verschijnselen. Uiteindelijk zijn het slechts de denkers of filosofen, die zich door hun denken uit de gewone wereld kunnen terugtrekken en hierdoor kijk krijgen (hoe onvolmaakt ook) op deze verborgen werkelijkheid.

Plato

Bij Plato (428-348 v. Chr.) is de zintuiglijke wereld waarin de mens leeft onbestendig, vol schijn en waan. De aardse werkelijkheid is slechts een beweeglijke en gebrekkige afschaduw van de ware en onveranderlijke wereld, die in 'het rijk der Ideeën' is gelegen. Om deze visie te verduidelijken maakt Plato gebruik van de gelijkenis van de grot. De mens leeft in een grot of in een kerker en staat met zijn rug gekeerd naar het vuur. De gewone mens 'slaapt' of 'slaapwandelt'. Wat hij ziet, zijn slechts de schaduwen van het vuur op de muur. De grot of gevangenis is het evenbeeld van ons gewone denken. Onze omgeving, zoals die zich aan onze zintuigen voordoet, heeft de waarde van een schaduw. Pas bij het uittreden uit de grot is de menselijke ziel in staat het licht te zien, in de vorm van de Ideeën. Zij vormen de ware wereld, de echte werkelijkheid.



De afzonderlijke dingen vergaan, de Ideeën zijn onvergankelijk als oerbeelden. Het doel van het leven is volgens Plato: de inkeer van de mens tot zichzelf, zij het ook door bestudering van wat er in de gewone, dagelijkse wereld doorschemert aan ideeën. Deze inkeer betekent een zich losmaken uit dit aardse leven, een loslaten van het lichaam waarin de ziel opgesloten zit als in een kerker. Het betekent zelfbevrijding door inzicht. Wat aldus in de mens vrij komt, is het goede of 'de ziel', die met de eeuwige wereld der ideeën verwant is. Deze zelfbevrijding is meestal niet weggelegd voor de gewone burger. Alleen de professionele filosoof kan zich richten op het licht. Hij kan het licht schouwen, ook al gebeurt dit nog op een aardse wijze. De alledaagse activiteiten, die in de stadsstaat moeten gebeuren en waarin de gewone actie en onderlinge gesprekken van mensen plaats vinden, houden de gewone mensen van het zicht op de ware wereld af.

Pascal

Blaise Pascal (1623-1662), een christelijk denker, ziet de mens als een wezen, dat de ervaring van zijn eigen eindigheid niet kan verwerken en zich daarom 'eindeloos' probeert te verstrooien. Hij stort zich in de drukte van het zaken doen, in de onstuimige bezigheden van het vertier. Op deze wijze weet hij zichzelf te ontlopen. Hij kiest voor de afleiding uit angst voor de zelfbespiegelende meditatie. De drang naar verstrooiing is een vlucht voor het denken over het leven. In het dagelijkse leven van de mens wordt alles in het werk gesteld om maar te verhinderen, dat de mens nadenkt over zichzelf, over zijn lotsbestemming, over zijn eindigheid, zijn niet-zijn. In zijn neiging tot luidruchtigheid en beweging ontvlucht hij de eenzaamheid. Hierin zou immers aan het licht kunnen komen hoe ongelukkig zijn bestaan als mens eigenlijk is. Dat is natuurlijk onverdraaglijk. Zou dit echt tot hem doordringen, dan stond hij open voor de verlossing die hem met zijn eindigheid kan verzoenen.

Kant

Immanuel Kant (1724-1804) schetst het ideaal van de Verlichting. "Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. Men heeft deze onmondigheid aan zichzelf te wijten, wanneer de oorzaak ervan niet ligt in een gebrek aan verstand, maar in een gebrek aan vastberadenheid en aan moed. Sapere aude! Heb de moed, je van je eigen verstand te bedienen! is derhalve de zinspreuk van de Verlichting". Kant gooit het over een andere boeg dan de filosofen die de ware werkelijkheid achter de wereld der verschijnselen poneren. Hij drukt een veel algemener ideaal voor de mens uit: laat je door niemand iets wijs maken zonder het zelf getoetst te hebben. Voor Kant is dit het beeld van de mondige mens: de mens die zich noch door religie, noch door filosofie, noch door welke autoriteit ook de les laat lezen. Maar het ideaal van mondigheid is, volgens hem, niet erg in trek. Luiheid en lafheid zijn er de oorzaak van, dat een groot deel van de mensen graag een leven lang onmondig blijft. "Het is zo gemakkelijk onmondig te zijn. Heb ik een boek dat voor mij verstand



heeft, een zielzorger die voor mij geweten heeft, een arts die voor het dieet beoordeelt, enzovoort, dan hoef ik mij daar niet zelf mee te bemoeien. Ik heb het niet nodig te denken, als ik maar betalen kan; anderen zullen de onaangename taak wel van mij overnemen". "Dat veruit het grootste deel van de mensen (waaronder het gehele schone geslacht) de stap naar de mondigheid, behalve dat hij lastig is, ook voor zeer gevaarlijk houdt: daarvoor zorgen wel die bevoogders, die het oppertoezicht over hen in alle goedheid op zich genomen hebben".

Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) ziet het menselijk leven als een 'zijn-ten-dode'. Pas als de mens zich hiervan bewust is en dit in zijn levensontwerp opneemt, leeft hij authentiek. De meeste mensen leven echter op een niet-authentieke wijze. Zij zijn bang om de eindigheid van hun leven in ogenschouw te nemen en schermen zich hiervoor af. Zij kruipen weg in het 'men', waardoor het persoonlijke verdwijnt. Het 'men' conformeert zich aan wat in doorsnee zo hoort, wat men al dan niet laat gelden, waarmee men wel of niet succes heeft. Alles wat afwijkt van het normale wordt afgewezen. Al het oorspronkelijke wordt gladgestreken. Alles wat men de moeite waard vindt in het leven, wordt in geld uitgedrukt. De niet-authentiek levende mens mengt zich overal in, maar laat het afweten op het moment dat het er op aan komt en er persoonlijke beslissingen over zijn leven genomen moeten worden. Hij volgt dan slaafs het oordeel en de beslissing die hem voorgekauwd wordt. Op deze wijze ontloopt hij zijn eigen verantwoordelijkheid. Alles gebeurt in de sfeer van het 'men', wat in feite 'niemand' is.

De wakkere momenten in het leven

Het zou mijns inziens te eenvoudig zijn om Socrates tegen al de bovengenoemde filosofen uit te spelen als de meest democratische filosoof. Het probleem begint er al mee, dat in zijn tijd het 'gewone' volk niet bestond. De maatschappij van Socrates was hiërarchisch geordend. Handwerklieden, boeren en zeker slaven namen hier geen belangrijke plaats in. Uiteindelijk richt Socrates zich slechts tot zijn eigen klasse: de vrije burgers die zich aan de slafelijke arbeid konden onttrekken en de tijd hadden om over hun eigen leven na te denken. Maar zelfs voor deze groep mensen is het maar de vraag, of de methode van Socrates zijn doel heeft bereikt. Ook al was zijn methode van ondervragen didactisch gezien voor iedereen geschikt, ik heb nergens gelezen dat hij veel mensen tot het niet-weten heeft gebracht.

Dat verbaast mij niet. Het levensideaal dat hij stelde, en door vele filosofen na hem in andere bewoordingen werd gepropageerd, is een veel te hoog gegrepen ideaal. Het ideaal van het 'onderzochteleven' ligt buiten de mogelijkheden van het gros van de mensen. Zelfs Hannah Arendt (1906-1975), in haar commentaar op het 'onderzochte leven' bij Socrates, kan dit ideaal niet loslaten. Zij wijst er op dat de afwezigheid van denken (denken gezien als een noodzakelijk instrument om het leven te onderzoeken) de gewone toestand in het leven van de meeste mensen is. De mens heeft geen tijd of geen zin bij zijn eigen leven stil te staan. Hij vertrouwt op gewoonten en gebruiken, dat wil



zeggen, op elementen die hij zelf niet heeft onderzocht en die hij min of meer klakkeloos aanvaardt. Zijn gewone wijze van leven kan men volgens Arendt heel goed weergeven met de metafoor 'slapen' of 'slaapwandelen'. Hij leeft meestal 'op de automatische piloot'. Deze relativerende opmerkingen van Arendt over de afwezigheid van denken zijn voor haar echter geen reden om van de noodzaak van het denken af te zien. Ook zij houdt een ideaal hoog, waarin de reflectie op het eigen leven een belangrijke rol speelt. "Een leven zonder denken is heel goed mogelijk; het ontwikkelt dan zijn eigen essentie niet -het is niet alleen zinloos, het leeft niet helemaal. Mensen die niet denken zijn als slaapwandelaars".

Wat is er op tegen om het 'slaapwandelen' als de normale situatie van ons, mensen, te zien, af en toe onderbroken door 'wakkere momenten'? Meestal zijn dat de momenten, die de mens zelf niet kiest, maar die hem overkomen en hem dwingen om over zichzelf na te denken. Zij zijn beslissend voor een 'onderzocht leven'. Wie ze laat passeren, blijft oppervlakkig leven. Men moet er hier niet bij voorbaat van uitgaan, dat oppervlakkig leven altijd gelijk staat met een ongelukkig leven. Het is hier geen vraag van ongelukkig of gelukkig zijn, maar van oppervlakkig of intens leven. Het verschil tussen beide is vloeiend. Ieder mens maakt momenten mee in zijn eigen leven, waar hij 'teruggeworpen' wordt op zichzelf. Hij wordt gedwongen zijn rol als vanzelfsprekende deelnemer aan het leven even te onderbreken en toeschouwer te worden van zijn eigen leven. Wie deze momenten aangrijpt als momenten van reflectie in de oorspronkelijke zin van het woord: een terugbuigen naar zichzelf en denken over zichzelf, heeft de mogelijkheid zijn leven beter te begrijpen. De wakkere momenten kunnen dan een springplank vormen naar een wijsgerige wijze van leven. Vaak kan daarbij de filosofie een nuttige hulp bieden.

Een onderzocht leven

Het beeld dat Socrates schetst van het 'onderzochte leven' is tweezijdig. Aan de ene kant zegt hij, dat het een zoektocht is naar het stadium van het niet-weten als hoogste wijsheid. Aan de andere kant volgt hij Plato in het idee, dat het onderzoek uiteindelijk moet leiden tot een zicht op het 'goede leven', dat in de theoria (de contemplatie) bestaat. Het gaat bij hem dus niet alleen om het bewustworden van de vele vooroordelen waarmee de mens leeft, waardoor het besef van het niet-weten ontstaat, maar ook om de vraag wat de moeite van het leven waard is. Het is opvallend, hoe de visie van Socrates op het 'onderzochte leven' gedragen wordt door het idee dat kennis automatisch leidt tot deugd (hoe te leven en hoe te sterven). Dat staat ver af van onze moderne maatschappij, waarin kennis en deugd van elkaar losgekoppeld zijn. Dat maakt het voor ons moeilijk om uit de grote hoeveelheid aan kennis datgene te selecteren wat voor een onderzoek naar ons leven van belang is. Een onderzoek naar ons eigen leven is een veel ingewikkelder proces geworden dan het was ten tijde van Socrates.



Groei in kennis en kennisgebieden

Wij leven in een cultuur waarin een enorme rijkdom aan kennis en inzicht opgeslagen is. Het verleden als de belangrijkste bron van kennis is op alle mogelijke manieren toegankelijk gemaakt. Als iemand het wil en de tijd hiervoor vindt, kan hij zich verdiepen in de wijsheid van het voorgeslacht. Hij kan lezen wat andere mensen en volkeren hebben meegemaakt en wat zij met hun leven hebben gedaan. Hij kan zich verdiepen in de stand van zaken van de huidige wetenschappen. De rijkdom aan kennis uit verleden en heden is enorm en de mogelijkheden om zichzelf geestelijk te verrijken zijn onuitputtelijk. De tijd ligt echter ver achter ons, dat het mogelijk was, een 'homo universalis' te zijn, een mens die zowel een overzicht heeft van de actuele stand van de wetenschap als een diep inzicht in de rijkdom van het verleden. In de afgelopen eeuwen waren er enkelen, die dit konden. Voor ons doemen namen op als: Montaigne, Kant, Goethe. Hoe meer echter de wetenschappen zich ontwikkelen tot eigen specialismen en het een leerproces van jaren vraagt om inzicht in een bepaalde materie te krijgen, des te duidelijker wordt het, dat dit de hedendaagse mens niet meer gegeven is. De moderne mens is gedwongen - op basis van toevallige factoren of door eigen keuze - zich te beperken tot bepaalde terreinen. Persoonlijke interesse speelt hierbij een belangrijke rol. De éne mens is meer geïnteresseerd in natuurwetenschappen, de andere in psychologie of sociologie. De éne mens duikt in de muziek, de andere in de filosofie. Het betekent, dat we op bepaalde terreinen kennis van zaken hebben en op andere terreinen weinig of niets weten.

Zo is er ook geen filosoof meer die zijn eigen vakgebied kan overzien. Wat moet iemand, die een overzicht wil hebben over het brede terrein van wat de filosofie te bieden heeft, niet allemaal weten? Wat en wie moet hij allemaal gelezen hebben? Met bewondering en een zekere afgunst lees ik in *Bekentenissen van een filosoof* van Bryan Magee, wat hij aan literatuur verslond om inzicht te krijgen in de denkwereld van grote filosofen. Een kleine bloemlezing: de werken van Plato en Aristoteles, van Augustinus, van Thomas van Aquino, van Descartes, van Kant, van Hobbes, van Hume, en ga zo maar door. Hij wilde alles in het origineel lezen en besteedde daarom uren aan het uitpluizen van moeilijke en soms ontoegankelijke teksten. Hij heeft wellicht gelijk als hij zegt, dat men een filosoof pas kent als men diens eigen werk gelezen heeft en zich niet alleen laat leiden door secundaire literatuur. Maar wie heeft daar nog de tijd en de kennis voor? Zelfs op één gebied: in dit geval de filosofie, is het niet meer mogelijk om het geheel te overzien, tenzij in oppervlakkigheid.

Het probleem, waar wij als moderne mensen mee worstelen is dus tweeledig. Wij hebben een bijna onbeperkte toegang tot de rijkdom van onze eigen cultuur en die van andere culturen. Heel de wereld ligt voor ons open. Via internet, reizen, lezen kunnen we ons deze rijkdom toeëigenen. Maar gezien het feit, dat onze levenstijd maar van korte duur is en onze opname-capaciteit beperkt, moeten wij uit deze veelheid keuzes maken. Uit het



bijna onbeperkte aanbod moeten wij datgene kiezen dat voor ons eigen leven betekenis heeft.

Kennis en betekenis

"Alle mensen hunkeren van nature naar het kennen", schrijft Aristoteles (384-322 v. Chr.). Zonder kennis zijn ze hulpeloos overgeleverd aan de wereld om hen heen en aan de lotgevallen die hen overkomen. Zonder kennis krijgen ze geen inzicht en greep op het leven. Ik zou deze uitspraak van Aristoteles willen aanvullen: alle mensen verlangen van nature niet alleen naar kennis, maar ook naar betekenis. Willen ze niet verdwalen in de groeiende hoeveelheid kennis, dan moeten ze deze kennis kunnen betrekken op de vormgeving van hun eigen leven. Vandaar dat er een spanning is tussen enerzijds onze dorst naar kennis die op zich niet te lessen is, anderzijds ons verlangen naar betekenis die zich toespitst op het belang hiervan voor ons leven.

Deze spanning tussen kennis en betekenis komt tot uiting in de wijze, waarop Kant en na hem vele andere filosofen een onderscheid gemaakt hebben tussen verstand (Verstand) en rede (Vernunft). Ik beperk mij hier tot de visie van Arendt op dit onderscheid. In haar boek *Denken* gebruikt zij de termen: kennen en denken. Kennen behoort tot de wereld van kennisneming; denken tot de wereld van betekenis. Haar gedachtengang is als volgt. De kennisneming, waarvan het hoogste criterium de waarheid is, leidt deze waarheid af uit de wereld der verschijnselen. Hierin oriënteren wij ons met zintuiglijke waarnemingen, welke niet door redeneren aan het wankelen te brengen zijn, maar alleen door andere evidenties vervangen kunnen worden. Het verstand verlangt datgene te bevatten wat door de zintuigen te weten is. Dat ligt heel anders bij het denken en het zoeken naar betekenis. Wordt het bestaan van de dingen als vanzelfsprekend aangenomen, de rede (het denken) wenst de betekenis van de verschijnselen te begrijpen. Hier wordt gevraagd naar 'wat het voor iets betekent dat het is'. Dit onderscheid tussen waarheid en betekenis is beslissend voor ieder onderzoek naar de aard van het menselijk denken.

Onze dorst naar kennis komt voort uit onze nieuwsgierigheid naar de wereld, ons verlangen om alles te zien, te horen, aan te raken, te proeven en te ruiken wat zich maar aan onze zintuigen voordoet. De vragen die hierdoor worden opgeroepen kunnen in beginsel allemaal vanuit de ervaring en de argumenten van het gezond verstand beantwoord worden. De antwoorden zijn niet vrij van dwalingen en illusies zodat ze steeds verbeterd kunnen worden. De verfijnde vorm van het gezond verstand is de wetenschap. In de wetenschap worden dwalingen gecorrigeerd en daarmee worden voortdurend zintuiglijke illusies vernietigd. De bakermat van de waarheid is de wereld van de verschijnselen. Aan die wereld blijft de wetenschap gebonden. Wat de wetenschap en de zoektocht naar kennis najagen is de waarheid. Er zijn hiervan twee soorten: rationele waarheden en feitelijke waarheden. Hun voornaamste verschil is gelegen in de mate van hun dwingende kracht. De rationele waarheden zijn noodzakelijk en hun tegendeel is onmogelijk. De zuiverste vorm van een rationele waarheid is de wiskundige



redenering. Feitelijke waarheden daarentegen zijn onzeker, hun tegendeel blijft mogelijk. Wij mensen zoeken dus naar waarheid, zelfs al is deze waarheid, zoals in de wetenschappen, nooit een bestendige waarheid maar een voorlopige getrouwheid aan de werkelijkheid, die wij tegen andere, nauwkeuriger getrouwheden verwachten in te ruilen naarmate onze kennis vordert.

De wereld zoals wij die door de vijf zintuigen leren kennen, krijgt betekenis door de 'sensus communis', een gemeenschappelijk, overkoepelend zintuig dat ons in de wereld der verschijnselen onze plaats geeft, op ons gemak stelt. De sensus communis maakt ons vertrouwd met de wereld, waarin wij leven.

We kunnen het 'verstand' niet missen, als we naar betekenis zoeken. Arendt wijst hiervoor op de dialectiek van Hegel (1770-1831), waarin het verstand in het denken moet worden 'opgeheven', dat wil zeggen, zowel bewaard als overstegen. Het zoeken door het verstand naar de feitelijke waarheid heeft de macht, onze interpretatie van de werkelijkheid in iedere fase van ons leven te veranderen. Als we het over het denken hebben, verlaten we het terrein van de dorst naar kennis, gericht op waarheid. Wetenschap en gezond verstand stellen weliswaar onophoudelijk de vragen of 'iets is' en 'wat iets is', maar ze vragen nooit wat het 'betekent, dat dit is zoals het is'. Het denkvermogen stelt deze vraag wel. Het vraagt naar de betekenis die ontsnapt aan de 'gemeenschappelijke zin' (de sensus communis) en aan de wetenschap die in die vragen helemaal niet geïnteresseerd is.

'Kennen' en 'denken' zijn echter niet levensvatbaar zonder elkaar. Zij behoren een gelijkwaardige en complementaire rol in het leven te vervullen. Er is verband tussen onze dorst naar kennis en ons verlangen naar betekenis. In ons zoeken naar kennis, gericht op vraagstukken die door het gezond verstand of door de wetenschap in beginsel op te lossen zijn, stoot de mens onophoudelijk op vragen die zich aan de kennis onttrekken, omdat ze tot een andere categorie behoren en in beginsel onoplosbaar zijn. Het zijn vragen die met de geheimen van het leven en met de zingeving aan het leven te maken hebben. Als het verstand deze vragen als onbelangrijk terzijde schuift, loopt de mens de kans (en dat geldt voor een hele beschaving) het eigen zoeken naar kennis uit te hollen en de wereld van verbeelding, religie, kunst en filosofie als onbelangrijk te bestempelen. Denken roept een wereld van vragen op, die tot de motor van het leven behoren. Het zijn vragen die betrekking hebben op God, de vrijheid van de mens, de onsterfelijkheid van de ziel en de zin van het leven. Vooral deze laatste kwestie is van belang voor een onderzoek naar het menselijk leven, waarin woorden als betekenis, wijsheid en wijsbegeerte een rol spelen.

De informatiemaatschappij

Wij leven in een maatschappij, waarin de balans verstoord is tussen onze dorst naar kennis en ons verlangen naar betekenis. Dat is niet verwonderlijk, als men bedenkt, dat onze maatschappij gekenmerkt wordt door informatie en kennis als de belangrijkste ontwikkelingsfactoren. Zowel in ons dagelijks leven als in het functioneren van de eco-



nomie heeft kennis een andere functie gekregen dan vroeger het geval was. In de 'oude' economie van techniek, chemie en elektriciteit staat kennis in dienst van de fabricage van producten, productiemiddelen en infrastructuur. In laboratoria wordt iets bedacht en dat wordt vervolgens gebruikt om betere radio's te maken, de olieraffinage te verfijnen of plastics te ontwikkelen. In de 'nieuwe' economie staat de kennis zélf centraal. Kennis en informatie zijn het product.

Naast vele enthousiaste verhalen over de bijna onbeperkte mogelijkheden van deze kennismaatschappij zijn er ook kritische kanttekeningen geplaatst. Een aantal critici stelt de vraag, of onze maatschappij - met haar accent op kennis en deskundigheid - andere belangrijke aspecten niet uit het oog verliest. Wij mogen dan leven in een maatschappij van deskundigheid (weten hoe), we leven niet in een maatschappij van betekenis en wijsheid (weten waarvoor). Vooral de socioloog Anton Zijderveld (1937) benadrukt de schaduwzijden van onze maatschappij. Hij waarschuwt de moderne mens tegen een steeds verder afglijden naar een wereld waarin informatie en kennis de boventoon voeren, maar waarin wijsheid en wijsbegeerte steeds meer uit het zicht verdwijnen. Volgens hem ontbreekt het in de wereld van de kennis aan samenhang, waardoor er een gefragmentariseerde werkelijkheid ontstaat en het zicht op de maatschappij als geheel ontbreekt. Als schrikbeeld ziet Zijderveld voor zich de 'zappende mens', die geen rust meer heeft, geen concentratie meer kan opbrengen om naar samenhangende betogen, redeneringen of uiteenzettingen te luisteren. Hij citeert hierbij de dichter Eliot (1888-1965) met zijn dichtregels: "Where is the Life we have lost in living/ Where is the wisdom we have lost in knowledge/ Where is the knowledge we have lost in information?" Zijderveld is van mening, dat de samenhang tussen de wereld van de kennis en die van het leven is verdwenen, met als gevolg dat er een menstype ontstaat dat geen idee meer heeft wat wijsheid en wijsbegeerte is. Wijsheid is immers van een heel andere orde dan waar 'infomakelaars' en de kennisklasse zich druk om maken.

Ofschoon ik het pessimisme van Zijderveld niet deel, volg ik wel zijn analyse over het conflict tussen onze dorst naar kennis en ons verlangen naar betekenis. Heel veel informatie en kennis verrijken onze horizon, maar hebben soms weinig betekenis voor de wijze, waarop wijzelf leven. Pas op de momenten van het 'wakker worden' worden we gedwongen een individuele selectie te maken, vanuit de vraag: wat is de moeite waard voor mijn leven?



Literatuur voor verdere studie:

Kessels, J. *Socrates op de markt. Filosofie in bedrijf*. Amsterdam 1997.

Liessmann, K. *De grote filosofen en hun problemen*. Rotterdam 2000.

Meijsing, G. *De ongeschreven leer. Roman*. Amsterdam 1995.

Nelson, L. *De socratische methode*. Amsterdam 1994.

Plato. *Verdediging van Socrates*. Best 1997.

Plato, *Schrijver*. Teksten gekozen en vertaald door G. Koolschijn. Amsterdam 1991.

Verhoeven, C. *Vorbij het begin. De griekse filosofie in haar spiegel*. Baarn 1984.



Deel I.

Leven en filosofie

Dit deel is een pleidooi voor de 'wakkere momenten' in ons leven en het belang hiervan om tot een wijsgerige wijze van leven te komen. Een pleidooi is geen apologie. Een apologie gaat er van uit dat de waarheid van een denksysteem vast staat en dat deze waarheid verdedigd moet worden tegen 'aanvallers' van buiten. Iemand die een pleidooi voert, is overtuigd van zijn eigen gelijk totdat het tegendeel blijkt. Wanneer er betere argumenten aangevoerd worden, zal hij hiervoor zwichten. Dat sluit niet uit, dat er in de tekst af en toe het woord 'moeten' gebruikt wordt als teken, dat degene die het pleidooi voert zelf gehecht is aan zijn eigen mening en graag anderen hierin wil meeslepen. Op deze wijze wordt in dit deel een pleidooi gevoerd voor een wijsgerige wijze van leven. Het brengt argumenten aan om het zoeken naar betekenis, zin en wijsheid in het leven te stimuleren. Bij zo'n zoektocht kan de westerse filosofie een belangrijke stimulans zijn. Dat laatste veronderstelt echter wel, dat de filosofie zich nauw betrokken voelt bij het gewone menselijk bestaan.

In dit deel wordt aangegeven, hoe de relatie zou moeten zijn tussen leven en filosofie, wil ze vruchtbaar kunnen zijn voor een wijsgerige wijze van leven. Het eerste hoofdstuk bevat een korte filosofische analyse van de vraag, wat leven is. In het tweede hoofdstuk ga ik na, wat filosofie in de ogen van veel filosofen is en wat ik zelf hiervan vind. Het derde hoofdstuk probeert aan de hand van Kierkegaard een schets te geven van een wijsgerig leven en aan te geven onder welke voorwaarden de filosofie en de literatuur hierbij een rol kunnen spelen.



Hoofdstuk 1.

Leven

Iedereen weet uit ervaring, wat leven is. Men ondervindt het aan de lijve. Zo gauw iemand echter 'leven' probeert te omschrijven, valt het in vele betekenissen uiteen en ontglipt het hem. Soms weet een dichter of een romanschrijver in een paar zinnen het 'leven' op te roepen. Zo schrijft Jan Kjaerstad (1953) in zijn roman *De veroveraar*: "Alle verhalen gaan over dat wat niet gezegd wordt, niet geschreven. Tijd voor stilte. Tijd om het gewicht van je eigen lichaam te voelen. Tijd om naar het kloppen van het hart te luisteren. Dit wonder. Te leven. Een nieuwe seconde te krijgen. En nog een. Nog een. Nog een".

Het woordenboek van de Nederlandse taal geeft een scala aan betekenissen. Als iemand zegt 'Het leven is verrukkelijk' of 'Ik heb geen leven' of ik moet 'met iets leren leven', heeft hij het over iets anders dan als iemand zegt: 'Ik voel leven' of 'Zolang er leven is, is er hoop'. De eerste uitdrukkingen hebben betrekking op het feit, of het leven als waardevol of waardeloos beleefd wordt, de tweede benadrukken het puur biologische feit, dat iemand niet dood is, maar leeft. Het woord 'leven' lijkt te vol, te bont en te overdadig om er ook maar enige greep op te krijgen. Wellicht kan de filosofie hierin helderheid verschaffen.

Drie dimensies van leven

Mensen voelen zich in hun eigen leven niet opgesloten. Zij leggen verbanden met allerlei einders waarbinnen hun leven zich afspeelt. Zo beschrijft Václav Havel (1936) de onderlinge relatie tussen de verschillende horizonnen, die hij in zijn leven ontdekt heeft. In de brieven die hij in de gevangenis schreef aan zijn vrouw Olga denkt hij na over de zin van zijn leven. Hij voelt zich in de gevangenis 'uit zijn verband gerukt'. Belangrijk is voor hem de eigen, persoonlijke, existentiële horizon van het bestaan. Hierin onderscheidt hij echter allerlei dimensies: de wonderlijke horizon van de omgeving waarin hij geplaatst is en zich geïnstalleerd heeft (zijn 'pseudo-thuis'). Daarachter de werkelijke horizon van zijn leven (zijn werkelijke 'thuis') en daar weer achter de abstracte horizon als zodanig ofwel de laatste horizon. Van dit laatste zegt hij: "en het is deze horizon - metafysisch vluchtpunt van het leven dat de zin ervan bepaalt - die velen als God ervaren".

De filosofie, in haar analyse van wat leven is, maakt gebruik van een driedeling die van algemeen naar bijzonder gaat. Zij spreekt van kosmos, gemeenschap en individuele levensloop. Deze onderscheidingen, waarin de kosmos het overkoepelende geheel is, hebben in de filosofie tot zeer verschillende richtingen geleid. Er zijn filosofieën, die de nadruk leggen op de plaats van alle levende wezens binnen de kosmos. In andere filosofieën valt de nadruk op het feit, dat de mens een sociaal wezen is, dat bijna alles te danken heeft aan de gemeenschap. In wéér andere wordt het individuele leven van de mens centraal gesteld. Er zou een hele geschiedenis van de filosofie geschreven kunnen



worden vanuit de vraag, in welke context de mens geplaatst wordt: in de kosmos, in de geschiedenis van de mensheid, in het individuele leven.

De kosmos

De mens heeft van oudsher het gevoel gehad, dat hij een onderdeel is van een groot kosmisch geheel, dat hij de natuur noemt. Hij neemt deel aan het cyclische gebeuren van geboorte, groei en dood. Zijn leven staat in het teken van overleven van zichzelf als individu en als lid van de soort. De mens ervaart de macht van de natuur, zowel in zijn lieflijke als in zijn afschrikwekkende vorm, en probeert deze macht gunstig te stemmen door middel van allerlei rituelen en gebruiken. Omdat de natuur hem 'overheerst', streeft de mens naar een houding van berusting in en overgave aan de wetten van de natuur. Het stoïcisme (336 v. Chr. - ca. 200 na Chr.) is hier een voorbeeld van. Deze filosofie gaat uit van een diepe band tussen de mens en de kosmos. Ze heeft als uitgangspunt dat het hele wereldbestel redelijk in elkaar zit, dat wil zeggen, dat het verloopt volgens redelijke normen en wetten (de algemene Logos). De mens kan met zijn eigen verstand (specifieke logos) inzicht in de algemene wetmatigheid van de kosmos verwerven. Hij moet zich deze wetten en normen eigen maken in zijn eigen leven. Op deze wijze voegt hij zich in een kosmisch geheel, waarin hij met alles verbonden is. Het doel van het menselijk leven is, in de ogen van de stoïcijnen, het laten samenvallen van de mens als microkosmos met de macrokosmos. Door te leven volgens de wetten die in de kosmos heersen leeft de mens redelijk. Zijn deugdzaamheid bestaat in de berusting in de onvermijdelijke gang van de natuur.

In een filosofie, waarin de kosmos gezien wordt als de schepping van een onpersoonlijke of van een persoonlijke God (de traditionele metafysica), krijgt de mens als bijzonder schepsel zijn plaats toegewezen in een hiërarchische zijnsorde, waarvan het goddelijke of God het sluitstuk vormt. De mens participeert aan deze zijnsorde en vindt hierin zijn definitieve bestemming. Hij is, zoals metafysici zeggen, geborgen in het Zijn (dat wat al het zijnde draagt, de oergrond, het fundament, het blijvende). Een uitgesproken voorbeeld hiervan is de christelijke filosofie. Hierin wordt de hele kosmos gezien als de schepping van een persoonlijke God, die zich met deze schepping blijft bezig houden tot aan de voltooiing. De mens is hierin een onderdeel van een groot religieus of godsdienstig bestel, waarin God zijn heilsplan met de mensheid en de wereld ten uitvoer brengt. Door geloof in en vertrouwen op de voorzienigheid van God krijgt de mens deel aan dit heilsplan, dat zijn voltooiing vindt in een leven na dit aardse leven. Het einddoel van de mens bestaat in de uiteindelijke deelname van de mens aan de goddelijke werkelijkheid. Er is hier geen sprake meer van berusting in de onvermijdelijke gang van de natuur, zoals in de stoïcijnse filosofie, maar van de hoop op de toekomstige voltooiing van de geschiedenis, waaraan de mens door rituelen en sacramenten reeds in deze wereld deel heeft. "Reikhalzend toch smacht de schepping naar de openbaring der kinderen Gods", zegt het Nieuwe Testament (Rom. 8,19).

Het is vooral de middeleeuwse theoloog en filosoof Thomas van Aquino (1225-



1274), die deze christelijke visie uitgewerkt heeft in een 'natuurlijke' theologie. Hij laat zien, dat ons natuurlijk kennen (gebaseerd op de menselijke rede) niet in tegenspraak is met het bovennatuurlijk kennen (gebaseerd op het geloof). Ze liggen in elkaars verlengde. Om dit te kunnen bewijzen maakt hij gebruik van de filosofie van Aristoteles. De hiërarchische opbouw van de werkelijkheid, zoals Aristoteles die zag, wordt door hem overgenomen en in een christelijk kader geplaatst. God is hier niet de Onbewogen Albeweger, maar een persoonlijk wezen dat de wereld schept, in stand houdt en naar zijn einddoel leidt. Alle wezens gaan van Hem uit en keren tot Hem terug. Op deze wijze overstijgt Thomas van Aquino radicaal het denken van Aristoteles door het invoeren van het specifieke christelijk Godsbegrip en van het idee van de schepping van al het eindige, zelfs van het louter geestelijke. Hij ontvouwt een 'panoramische kijk op het universum'. Aan de top staat God als de zuivere act en subsisterend zijn, volkomen enkelvoudig en oneindig volmaakt. Daaronder volgt de geschapen werkelijkheid, beginnende bij de eindige zuivere geesten en lopend naar de stoffelijke substanties, waarvan de mens met zijn geestelijke ziel het hoogtepunt vormt. Transcendentie en participatie worden kernbegrippen van de klassieke metafysica. De 'ware' werkelijkheid is transcendent aan de aardse werkelijkheid. De aardse werkelijkheid participeert echter aan deze 'ware' werkelijkheid. In deze hiërarchie neemt de mens een bijzondere plaats in. Zijn einddoel ligt in het zien van God als voltooiing van zijn eigen wezen. De mens heeft daarom van nature het verlangen om God te zien in een verheerlijkte schepping.

De geschiedenis van de mensheid

Men kan de mens ook zien als een onderdeel van een maatschappelijk en historisch proces, dat naar zijn eindvoltooiing streeft. Mensen zijn hierin niet passief overgeleverd aan het lot of de voorzienigheid. Zij maken hun eigen geschiedenis. In dit historisch proces hebben mensen elkaar nodig om alle vormen van 'vervreemding' op te heffen en met elkaar een toekomst op te bouwen, zonder overheersing van de ene mens door de andere. In deze filosofie is het doel van het leven niet te vangen in categorieën, zoals genot, geluk, nut. Deze bevatten te veel individualistische elementen, die het bereiken van het einddoel in de weg kunnen staan. Het gaat hier om een boven-individueel ideaal: een rechtvaardige maatschappij. De volledige ontplooiing van alle mogelijkheden van de mens zal plaatsvinden binnen het verband van het algemeen maatschappelijk belang.

Dit ideaal vindt men terug bij Karl Marx (1818-1883). Hij bekijkt de menselijke geschiedenis vanuit oorsprong en vanuit bestemming. Er was aan het begin van de mensheid een maatschappij waarin geen uitbuiting van de ene mens door de ander bestond. Deze maatschappij is verloren gegaan, maar zal eens, aan het eind van de geschiedenis, opnieuw geboren worden. Het is de droom van elke communistische maatschappij. Binnen deze visie wordt de mens niet gezien als individu dat voor zijn eigen persoon een levensvervulling zoekt en op de oplossing van zijn persoonlijke problemen gericht is. Het leven van de individuele mens is alleen van belang, in zoverre



hij een sociale rol vervult, een maatschappelijke functie uitoefent. Dat is zijn persoonlijke levensvervulling. Zijn leven staat in dienst van de gemeenschap.

Het individuele leven

Leven is het leven van een individuele mens. Dat is het uitgangspunt van dit boek. In deze visie valt het accent op de eigen levensloop van de mens tussen geboorte en dood. Dit sluit de verbondenheid met alle andere levende wezens en met de eigen medemensen niet uit. Het onderscheid dat Aristoteles heeft gemaakt kan deze verbondenheid verduidelijken. Het eerste waar men bij het 'leven' van ons, mensen, aan kan denken, is het biologisch aspect hiervan. Wij leven in de verbondenheid met alle levende wezens die in de cirkelgang van geboren worden, groeien en sterven zijn opgenomen. De mens hoort tot de grote wereld van levende wezens. Dit is het onmisbare uitgangspunt, op basis waarvan men pas iets specifieker over het individuele menselijk leven kan zeggen. Het geeft aan waar de mens thuis hoort in de natuur. Maar dit biologische is opgenomen in het historische leven van de individuele mens. Arendt geeft deze samenhang en dit verschil heel duidelijk weer. Binnen de kringloop van de natuur neemt de enkeling een aparte plaats in. De geboorte en dood van menselijke wezens zijn niet simpelweg natuurlijke gebeurtenissen. Ze hebben hun plaats in een wereld, waarin enkelingen als unieke, onverwisselbare en onherhaalbare levende wezens verschijnen en waaruit zij weer verdwijnen. Geboorte en dood veronderstellen een wereld die niet voortdurend in beweging is, maar waarvan de duur en betrekkelijke bestendigheid het mogelijk maken er in te verschijnen en er uit te verdwijnen. Deze wereld was er al, voordat de enkeling binnentreedt en zal er zijn, wanneer hij haar tenslotte weer verlaat. Door de uniciteit van iedere mens is er meer dan de eindeloze kringloop waarin mensen slechts bestaan als exemplaren van een diersoort en zich in onsterfelijke eeuwigdurendheid voortplanten.

Het woord 'leven' krijgt een heel andere betekenis, wanneer het betrekking heeft op de mensenwereld en de tijdsduur tussen geboorte en dood aangeeft. Leven in deze zin, begrensd door een begin en een einde, dat wil zeggen door de twee belangrijkste gebeurtenissen van verschijning en verdwijning binnen het kader van de wereld, verloopt in een strikt rechte lijnige beweging, die niettemin haar stuwkracht ontleent aan datzelfde biologische leven, dat de mens met andere levende wezens gemeen heeft en waarin de eeuwige kringloop van de natuur zich voltrekt. Het voornaamste kenmerk van dit specifiek menselijke leven is, dat het zelf altijd vol is van gebeurtenissen, die tenslotte kunnen worden samengevat in een verhaal. Zij leveren stof voor een levensbeschrijving. Deze individuele levensloop van een mens voltrekt zich in de gemeenschap met anderen, in de pluraliteit. Het is een netwerk waarin de taal een beslissende rol speelt. Het handelen van de mens is ingevoegd in een netwerk van inter-individuele relaties, die in eerste instantie worden overgeërfd en vervolgens worden hernieuwd door het onophoudelijke verschijnen van nieuwkomers.



Dubbelheid van leven

De bijzondere aard van het menselijk leven blijkt wanneer men mens en dier vergelijkt. Helmut Plessner (1892-1985) probeert de samenhang en het verschil tussen mens en dier weer te geven met de woorden 'centrisch' en 'excentrisch'. Dieren vallen wel niet helemaal samen met hun omgeving, maar hebben toch weinig afstand ten opzichte van de omgeving waarin zij leven. Ze reageren op prikkels van buiten en hebben hierdoor een zekere zelfstandigheid. Het leven van dieren is georganiseerd vanuit een centrum (centrisch). Dat geldt evenzeer voor de mens. Maar hij heeft de gave om op een grotere afstand te gaan staan van zijn omgeving (excentrisch). Daardoor schept hij veel meer speelruimte dan bij dieren het geval is. Hij kan afstand nemen van zijn omgeving, van zijn medemensen en van zichzelf. Hij kan een afstand ervaren tussen hemzelf en de werkelijkheid waarin hij leeft, ook al wil hij die afstand steeds weer overbruggen en de wereld dichtbij halen. Men kan 'de menselijke omgang met de werkelijkheid beschouwen als een proces van thuisraken in een vreemde wereld dat nooit tot een eind komt'. Onophoudelijk ligt hij met zichzelf overhoop, op zoek naar een evenwicht dat hij nooit zal bereiken. Wie zo leeft, vervreemdt van de natuur waartoe hij niettemin blijft behoren, schept zich een nieuw milieu, de cultuur. Hij zou eigenlijk aan de onverdraaglijke excentriciteit willen ontkomen en een geborgenheid en thuis willen vinden, zoals de leliën van het veld, maar dat is hem ontzegd. Hij bevindt zich op een lange weg, niet meer geborgen in het hier-en-nu, zoekend naar een vaste grond in het nergens-nooit, dat hem iedere geborgenheid ontnemt. Datzelfde proces van vervreemding en poging tot opheffing van deze vervreemding ziet men in de relatie van de mens met zijn medemens. Mensen kunnen zich losmaken uit de groep waarin zij leven en andere groepen zoeken. Maar ze willen toch ergens bijhoren. Het belangrijkste is echter, dat de mens afstand kan ervaren tot zichzelf. Dieren kunnen een zekere macht verwerven over zichzelf, maar ze hebben geen besef van zichzelf. Mensen hebben dat wel en kunnen hierdoor 'zichzelf worden'.

Deze beschrijvingen van de complexe structuur van het menselijk leven verwijzen naar een eigenaardige dubbelheid van leven die uitgedrukt wordt in de termen leven en leren. De mens heeft 'te zijn', heeft 'te leven'. Het naakte mens-zijn is nog maar een begin. We zijn mens-als-uitgangspunt, maar weten dan nog weinig van onszelf. Hegel gebruikt hiervoor de termen 'op zichzelf' en 'voor zichzelf'. Het kind is op zichzelf mens, maar moet het voor zichzelf nog worden. Het weet nog amper, dat het mens is. Bewustzijn en zelfbewustzijn komen pas in het groeiproces van het leven tot volle ontplooiing. Vanuit dit gegeven komen in de filosofie allerlei woorden naar voren, die dit groeiproces weergeven. Het leven is een proces tussen geboorte en dood, een levensgeschiedenis. Aan deze persoonlijke geschiedenis kunnen eisen gesteld worden, zoals 'menswaardigheid', 'eigenlijkheid', 'authenticiteit'. Er worden allerlei ethische normen gesteld, waaraan het menselijk leven moet beantwoorden, wil het echt menselijk zijn.



Literatuur voor verdere studie:

Arendt, H. *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*. Meppel 1994.

Augustinus. *Belijdenissen*. Baarn 1985.

Koek, G. *Op het spel gezet: een speurtocht naar de zin of zinloosheid van ons leven*. Best 1993.

Plessner, H. *Hoe de mens bestaan kan. Inleiding in de wijsgerige antropologie*. Alphen a/d Rijn 1978.



Hoofdstuk 2

Filosofie

Eerst leven en dan filosoferen?

Volgens de uit de 19e eeuw stammende opmerking: 'Eerst leven en dan filosoferen' komt filosofie niet op de eerste plaats. Deze slogan geeft een duidelijke volgorde in belangrijkheid aan. Wie van honger dreigt om te komen, wie moet vechten om in zijn dagelijks levensonderhoud te voorzien, heeft geen tijd om zich met 'verheven bespiegelingen' bezig te houden. Hij heeft wel iets beters te doen.

De journalist R. Kapuchinski (1932) schrijft in zijn boek *Ebbenhout*: "Ik denk aan het bivak waar we voorbijkwamen toen we Dakar verlieten, aan het lot van de bewoners. Het voorlopige van hun bestaan, de vraag naar het doel, de zin van zo'n bestaan, een vraag die zij overigens aan niemand stellen, zelfs niet aan zichzelf. Als er geen vrachtwagen met voedsel komt, gaan ze dood van de honger. Als er geen tankwagen met water komt, gaan ze dood van de dorst. In de stad hebben ze niets te zoeken, in hun dorpen is er niets om naar terug te keren. Ze verbouwen niets, houden geen vee, produceren niets. Gaan nergens naar school. Ze hebben geen adres, geen papieren, geen geld. Ze hebben allemaal hun huis verloren, velen hun familie. Ze kunnen naar niemand toe om zich te beklagen, er is niemand van wie ze iets kunnen verwachten". Hier lijkt filosoferen een luxe bezigheid, ware het niet, dat juist hier één van de oervragen van de filosofie om de hoek komt kijken: waarom juist wij en niet anderen?

De opmerking 'Eerst leven en dan filosoferen' wordt ook wel eens als een excuus gebruikt om nadenken uit te stellen tot later. Voor hen die de pest hebben aan nadenken, is filosoferen een luxe bezigheid. Zolang ze zich nog moeten bekommeren om alledaagse zaken als huishouden en werken, laat staan met overleven, zijn zij gevrijwaard van deze bezigheid, die immers een aparte wijze van werken en een gespecialiseerde taal vereist. Filosoferen is, zo redeneren zij, een intellectueel spelletje voor vakmensen. Niet iedereen kan zich zomaar filosoof noemen. Hiervoor is een opleiding nodig, die iemand bekwaam maakt om wijsgerige teksten uit heden en verleden te lezen en te interpreteren, om wijsgerige systemen in hun historische context te plaatsen en te verklaren. Mocht hij heel creatief zijn op zijn vakgebied, dan voegt hij nog een eigen systeem van denken aan de filosofie toe.

Zelf interpreteer ik de opmerking 'Eerst leven en dan filosoferen' geheel anders. Wie niet leeft, dat wil zeggen wie geen levenservaring opdoet, komt nooit aan filosoferen toe. Deze uitleg veronderstelt, dat er een wezenlijke band is tussen leven en filosoferen, waarbij de professionele filosoof en de 'gewone leek' - als het over filosoferen gaat - iets met elkaar te maken hebben. Filosoferen is een intellectueel zoeken naar de betekenis en zin van het leven en ligt binnen ieders mogelijkheden. Of deze opvatting ook strookt met de omschrijving die de bestaande filosofie van zichzelf heeft gegeven in de loop van haar



geschiedenis, is maar de vraag. Voordat ik hierop een antwoord geef, is het van belang eerst enig inzicht te hebben in de grote lijnen van de geschiedenis van de westerse filosofie.

2.1. Een kleine geschiedenis van de westerse filosofie

De westerse filosofie heeft een lange geschiedenis achter de rug, die zelfs voor een vakman nauwelijks nog te overzien is. Om het geheel wat inzichtelijk te maken, heeft men deze geschiedenis in een aantal periodes verdeeld: de Griekse en Romeinse filosofie, de middeleeuwse filosofie en de Moderne Filosofie. Om de verschillende filosofen en filosofische stromingen, die in dit boek ter sprake komen, enigszins te kunnen plaatsen volgt hier een korte typering van elke periode.

De Griekse filosofie

Het tijdperk van de Griekse filosofie beslaat ongeveer de periode van de zesde eeuw vóór Christus tot de zesde eeuw na Christus. In deze periode krijgt de filosofie haar naam en beleeft een aantal hoogtepunten. Ze maakt zich los van de medicijnman, de regenmaker en de mytheverteller en concentreert zich op de mogelijkheden van haar eigen denken. Het begint met de periode van de oudste Griekse filosofen (de pre-socratici), die in hun denken nog uitgingen van elementaire verschijnselen als lucht, water en vuur. Van hun filosofische beschouwingen zijn slechts fragmenten overgeleverd, zodat het voor het nageslacht soms moeilijk te achterhalen is wat zij precies bedoelden. Daarna komt de periode van grote bloei van de filosofie, waarin Plato met zijn dialogen en Aristoteles met zijn tractaten de boventoon voerden. De filosofie wordt verrijkt met teksten waarin woorden als Zijn, God, Natuur, Mens, Idee, enz. in hoofdletters worden geschreven. Zowel het platonisme als het aristotelisme infiltreren in het vroege christendom. God blijkt niet alleen joods van gedaante, maar ook platoons, zoals te merken was aan grote theologen als Origenes (185-254) en Augustinus (354-430).

De rijkdom van deze eerste periode is echter niet uitgeput met het ontstaan van metafysische systemen. Er is een hele beweging die weinig wil weten van de grote 'systeemdenkers'. Zij laat zich op zeer verschillende manieren leiden door het beginsel van het niet-weten. Deze stroming wordt gedragen door het besef, dat al ons denken en handelen grenzen heeft en meestal op niets uitloopt. Er is een bonte traditie van scepticisme en cynisme, die in de hele verdere traditie van de filosofie voortdurend een tegenwicht vormt tegen overspannen verwachtingen van de macht van het kennen en denken. De hoogste wijsheid bestaat uit het zich onthouden van ieder oordeel, aangezien voor iedere stellingname zowel vóór- als tegenargumenten zijn aan te dragen.

De Romeinse filosofie

Het tijdperk van de Romeinse filosofie begint in de tweede eeuw vóór Christus en wordt in de ogen van veel latere filosofen als een slap aftreksel gezien van de Griekse filosofie.



De Romeinen, zo zeggen zij, waren goede militairen, politici en juristen, maar ze waren te nuchter om een diepzinnige filosofie te scheppen. Zelfs van de belangrijkste Romeinse filosofen, Cicero (106-43 v. Chr.) en Seneca (5 v.Chr. - 65 na Chr.), was de betekenis beperkt en relatief. Ze vertaalden en verklaarden de oorspronkelijke Griekse denkbeelden en haalden, in hun op effect en retorische vormgeving gerichte tractaatjes, het niveau van het Griekse denken omlaag. Het waren schoolse geesten. De sprankelende zoektocht van de grote Griekse filosofen verwerd tot een Latijnse discipline die onderricht werd. In de middeleeuwse scholastieke filosofie versteende ze verder. Volgens deze opvatting begon de echte filosofie pas weer in de Renaissance.

Inmiddels is deze negatieve beeldvorming over het Latijnse denken weer bijgesteld. Bij nadere bestudering blijkt het Latijnse denken immers ongewoon sprankelend. Filosofen als Cicero, Seneca of Marcus Aurelius (121-180) geven een eigen kleur aan de filosofie en zijn geenszins een klakkeloze aanpassing aan het Griekse denken. Het gaat hier om een heel eigenzinnige en soms ook diepzinnige omvorming.

De middeleeuwse filosofie

De periode van de middeleeuwse filosofie loopt vanaf ongeveer de zevende eeuw tot de twaalfde eeuw na Christus. In deze periode, waarin het christendom tot bloei komt en de leer van Christus in dogma's wordt vastgelegd, blijkt ook hoe ambivalent het christendom tegenover de kracht van het menselijk denken staat. Men kan dit illustreren aan twee bekende uitspraken van theologen, één uit het vroege christendom en één uit de middeleeuwse periode zelf. Aan Tertullianus (160-220) wordt de uitspraak toegeschreven: 'Credo, quia absurdum' ('Ik geloof, omdat het dwaas is'). Letterlijk zegt hij: "De Zoon van God is gestorven. Dat is juist geloofwaardig, omdat het dwaas is". Hij plaatst hiermee de christelijke heilsleer heel scherp tegenover de Griekse wereldwijsheid. De waarheid van het geloof ligt in een heel andere sfeer dan die van de filosofie. Zijn uitspraak herinnert aan de mening van Paulus (10 v.Chr. - 64 na Chr.) over de wijsheid van God en de dwaasheid van de wereld.

De tweede uitspraak komt van Anselmus van Canterbury (1033-1103) en luidt: 'Credo, ut intelligas' ('ik geloof, opdat ik inzicht krijg'). De geloofswaarheden zijn hier niet helemaal voor ons redelijk denken afgesloten. De filosofie kan helpen om het geloof te verduidelijken. Dat is de teneur van de middeleeuwse filosofie. De filosofie is de dienaar van de theologie. Als dienstmaagd van de theologie mag zij spitsvondig zijn, zij het in nederigheid. Het is een periode waarin over de dromen van de Griekse filosofie aangaande de Idee, het Zijn, het Ene, God, een rationeel-theologisch kleed wordt gegooid. De filosofie wordt ingepast in een heilsleer, die meer troost beloofde dan de filosofie ooit had kunnen bieden. Het is een tijdperk waarin de God van de filosofen en de God van de theologen eindeloos met elkaar in de clinch liggen. Als de onenigheid te hoog opliep, was het kerkelijk leergezag, met de Inquisitie achter de hand, er altijd nog om het intellectueel gevecht te beslissen. Het is het tijdperk, waarin de dwarsverbindingen van de aarde naar



de hemel heel toegankelijk waren voor het gewone menselijke denken, mits dit zich uiteindelijk maar voegde binnen de voorschriften van kerk en theologie. 'Gratia non destruit naturam, sed perficit eam' ('De genade vernietigt de natuur niet, maar vervolmaakt haar'). Grote middeleeuwse denkers waren Anselmus, Bonaventura (1217-1274), Thomas van Aquino, Duns Scotus (1265-1308). Zij lieten hun licht schijnen over mens en wereld, geloof en rede, in een taal die men scholastiek noemt, dat wil zeggen balancerend op de rand van de rede en zoekend naar inzicht in het geloof.

In deze tijd is er ook veel invloed geweest van de arabische filosofie, die in haar geschiedenis veel elementen van de Griekse filosofie in zich had opgenomen. Zo werden de werken van Aristoteles niet alleen uit het Grieks vertaald, maar ook uit het Arabisch. Vooral Averroës (1126-1198) was een groot kenner van de werken van Aristoteles. In de strijd tussen geloof en rede verdedigde hij tegenover de islamitische theologie de voorrang van de wijsbegeerte in de uitleg van de Koran. Veel middeleeuwse filosofen hebben zich door hem laten beïnvloeden.

De Moderne Tijd

De Moderne Tijd begint tegen het eind van de Middeleeuwen en loopt tot in onze tijd. Het is de periode waarin de filosofie zich langzaam losmaakt van de heerschappij van het christelijk geloof en zich concentreert op zichzelf en op de kracht van haar eigen denken. Het is niet langer God, maar de mens zelf, die als vertrekpunt van het filosoferen wordt genomen. Het idee van God verdwijnt langzaam uit zicht en maakt plaats voor de heerschappij van de mens en zijn wil om de wereld te beheersen. De wereld verandert van Gods schepping in een constructie van het menselijk denken. In deze periode buigt men zich over de mogelijkheden en grenzen van het eigen denken. De filosofie heeft haar naïviteit verloren en ziet overal mogelijkheid tot twijfel. Ze heeft argwaan tegen iedere vorm van metafysica als ontoelaatbare overschrijding van de grenzen van de rede. Het vertrekpunt van de Moderne Filosofie kan men leggen bij twee denkers: Descartes en Kant. Van René Descartes (1596-1650) stammen de bekende zinnen "ik denk, dus ik besta" en "de mens is meester en bezitter van de natuur". Kant formuleert de filosofie van de Verlichting, waarin het accent ligt op de mondigheid van de mens, die op eigen benen moet leren staan, los van iedere autoriteit ('durf te kennen'). De verdere ontwikkeling loopt via grote abstracte denksystemen, o. a. van Leibniz, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, waarin het leven van het concrete subject nauwelijks meer herkenbaar is, naar filosofieën, die dit subject weer in het middelpunt plaatsen, naar Nietzsche, Kierkegaard, Sartre, Wittgenstein, Heidegger, Levinas, e.a. In de vage term 'postmodernisme' staat heel het 'project van de moderniteit', geïnspireerd vanuit de Verlichting, weer ter discussie.

In de Moderne Tijd is de positie van de filosofie als belangrijke bron van kennis fundamenteel veranderd. Ze is in de schaduw komen te staan van de wetenschap, die op meer en betere resultaten kan bogen. De filosofie heeft zoveel gebieden aan de wetenschap moeten prijsgeven, dat ze in haar bestaansrecht is aangetast. In wat 'rest' van het eens zo grote gebied van de filosofie zijn nog enkele, duidelijk onderscheiden gebie-



den te onderscheiden. Er zijn filosofen die het accent leggen op het logisch leren denken en argumenteren. Zij doen onderzoek naar de grondslagen van de wetenschap. Dat sluit nauw aan bij de mentaliteit van de wetenschappen, waarbinnen de filosofie soms alleen maar gezien wordt als 'dienstmaagd van de wetenschap'. Anderen benadrukken het belang van het kennismaken met de traditie van de filosofie, met de ideeënwereld van de grote filosofen, in de hoop dat niet-filosofen hierdoor zelf leren filosoferen. Tenslotte zijn er filosofen, die een bijdrage willen leveren aan de zoektocht naar de zin van het leven.

De grootste tegenstelling heeft lange tijd gelegen tussen de analytische filosofie met haar nadruk op taal en logica en de meer continentale filosofie die in de ban blijft van de grote vraagstukken uit het verleden van de filosofie. De eerste richting ziet geen heil in het zoeken naar verheldering van levensvragen (dat is een privé-kwestie), terwijl de tweede dit juist als uitgangspunt neemt. In deze veelheid van meningen over de taak van de filosofie voel ik mij verwant met deze laatste keuze: mensen bijstaan in hun pogingen om zichzelf en hun leven te begrijpen. Ook als er geen antwoorden op bepaalde levensvragen te geven zijn, is het de taak van de filosofie: zo precies mogelijk aan te geven waarom er geen antwoorden mogelijk zijn. Het niet-weten blijft een belangrijk onderdeel van deze filosofie.

2.2. De precare band tussen leven en filosofie

De centrale doelstelling van de filosofie was vanaf het begin: zoeken naar wijsheid. 'Filosofie' betekent niet voor niets 'liefde voor of verlangen naar wijsheid'. Deze omschrijving veronderstelt, dat de bestaande filosofie de band met het leven niet verloren heeft. Dat is lang niet altijd het geval geweest in de filosofie. Ze heeft zich soms ver van het gewone leven verwijderd.

Dicht bij het leven

In de oude Griekse filosofie had men een duidelijk beeld welke plaats de filosofie als verlangen naar wijsheid had. Ze nam een bescheiden positie in. Wijsheid in de volle zin van het woord, als de meest volkomen vorm van weten, kennen en inzicht, komt immers alleen aan de goden toe. De filosofie is niet meer dan een streven naar wijsheid. De filosoof kan op dit terrein wel vorderingen maken, maar de volheid zal hij nooit bereiken. Plato was daarom van mening dat filosofen het midden houden tussen goden en dwazen. Goden hebben aan zichzelf genoeg. Zij zijn niet meer op inzicht en wijsheid uit, want die hebben zij al in hun volheid. De dwazen of de domme mensen denken niet na en verlangen ook niet naar inzicht en wijsheid. Zij missen dit alles ook niet. Zij zijn tevreden met zichzelf, ook al hebben zij geen niveau. Het kenmerk van de mens als filosoof is dat hij verlangt naar inzicht en wijsheid.

Vele filosofen in de Griekse Oudheid beschouwden de filosofie als 'therapie van de ziel'. Ze zagen een analogie tussen geneeskunde en filosofie. Epicurus (342-271 v. Chr.) drukt



dit als volgt uit: "Leeg is het argument van de filosoof waarbij geen menselijk lijden therapeutisch is behandeld. Want zoals er geen behoefte bestaat aan een geneeskunde die er niet in slaagt om ziekten uit het lichaam te verjagen, zo bestaat er geen behoefte aan de filosofie, tenzij zij het lijden uit de ziel verdrijft". Zoals een geneesheer een keuze maakt uit vele geneeswijzen en er één kiest die werkt, zo zal een filosoof de goede en overtuigende argumenten vinden om de ziekte van de ziel te genezen. Filosofie is therapie van de ziel. Filosofie geneest menselijke kwalen die veroorzaakt worden door valse overtuigingen. Ze is niet minder dan de 'levenskunst van de ziel'. Net als de geneeskunde is ze een belangrijk werktuig zowel van ontdekking als van rechtvaardiging. Uiteindelijk is ze gericht op zelfgenezing. Zij moet de mens helpen om hem in staat te stellen met al zijn hulpbronnen en al zijn krachten zichzelf te genezen. Volgens Martha Nussbaum (1947) gaan alle stromingen in de Griekse filosofie van de gemeenschappelijke overtuiging uit, dat de centrale motivatie om te filosoferen 'de nood van het menselijk lijden' is en dat het doel van de filosofie is het menselijk 'geluk' te vergroten. Het woord voor geluk (eudaimonia) betekent hier meer dan ons idee van subjectief welbevinden. Men kan het vertalen als welzijn of een bloeiend leven.

In deze opvatting van de filosofie is er niet alleen ruimte voor de menselijke rede, maar ook voor menselijke emoties en motivaties. De filosofie probeert hier het juiste midden te vinden tussen logische gestrengheid en compassie. Onze cognitieve activiteit voert een emotionele lading mee, die niet aan de marge staat van onze verstandelijke beschouwingen, maar een wezenlijk onderdeel hiervan vormt. De mens ontdekt wat hij denkt gedeeltelijk door aandacht te schenken aan hoe hij zich voelt. Het onderzoek van de emotionele geografie is een belangrijk onderdeel van het zoeken naar zelfkennis. Emoties zijn niet eenvoudigweg blinde golven van affect, niet-rationele krachten die het denken in de weg staan bij het onderscheiden van dingen. Integendeel, zij helpen juist om inzicht te krijgen in wat mensen waardevol vinden en wat niet.

Verwijdering tussen leven en filosofie

De nauwe band tussen filosofie en leven was al in de beginfase van de filosofie in gevaar. Door te streven naar wijsheid in het leven door middel van reflectie gaat de filosoof toch iets 'goddelijks' krijgen, ook al weet hij, dat hij het niveau van de wijsheid van de goden nooit zal bereiken. Er valt een bijzonder licht op hem. Dat wordt nog versterkt door het idee, dat hij het monopolie van de reflectie opeist. Het gaat hier immers niet meer over het gewone nadenken van de mens als een vorm van praktische vaardigheid, maar over een diepgaand theoretisch nadenken, dat alleen voor de professionele filosoof toegankelijk is. De gewone mens met zijn zoeken naar praktische levenswijsheid verdwijnt langzaam uit het zicht van de filosofie.

Dit proces ziet men al terug in het verschil van mening tussen Plato en Aristoteles over de verhouding tussen het dagelijks leven (de praxis) en de filosofie (theoria). De worsteling



gaat over de plaats die het denken in het leven inneemt. In de ogen van Plato trekt het denken zich zo ver uit het leven terug, dat het de wisselvalligheden van het leven achter zich kan laten en zich kan richten op wat onveranderlijk is: de Ideeën. Hiermee komt het accent op de metafysica te liggen. De gewone praxis verbleekt hierbij of is alleen maar springplank naar het Eeuwige. Op deze wijze is het denken het voorrecht van de filosoof, die zich uit het gewoel van de wereld terugtrekt en op eenzame hoogte gaat leven. Hij kan hiermee de hoogste wijsheid (sophia) bereiken en 'gode-gelijk' worden.

Aristoteles daarentegen ziet het denken als een van de mogelijkheden van de mens, naast het maken van werk, het handelen, het willen en het oordelen. Het denken heeft hier geen bevoorrechte positie. Denken moet men volgens hem in relatie blijven zien tot de gemeenschappelijke wereld, waarin menselijke wezens elkaar beïnvloeden, zelf initiatieven nemen en over bepaalde gebeurtenissen hun oordeel uitspreken. Dat bepaalt hun individuele bestaan, hun eigen gezicht. De denker maakt deel uit van de gemeenschappelijke wereld van de verschijnselen, in weerwil van het feit, dat hij zich uit de wereld terugtrekt. De spanning tussen toebehoren aan de wereld en zich terugtrekken uit de wereld moet men niet wegwerken, maar juist aan het licht brengen.

Uit het voorbeeld van Plato en Aristoteles wordt al duidelijk, hoe moeilijk het voor de filosofie is (geweest) om het dagelijks leven niet te verketteren en de band hiermee gaande te houden. Als het dagelijks leven geen inspiratiebron meer is voor reflectie, dan ligt het voor de hand, dat de filosoof om zijn eigen as gaat draaien en zichzelf als het beste uitgangspunt voor een beoordeling van de wereld gaat zien, ver weg van de wisselvalligheden van het leven en het 'geklets' van mensen. Hij wijdt zich volledig aan de activiteit van het denken om het denken en zondert zich af van zijn medemensen. Hij neemt niet langer deel aan het pluriforme en dialogische verkeer dat de gemeenschappelijke wereld van mensen kenmerkt. Dat is namelijk de wereld van het geruis, waar de echte filosoof alleen maar last van heeft. Hiermee is ook zijn eigen levensgeschiedenis van weinig of geen belang voor zijn filosoferen. Ze wordt van alle gebeurtenissen ontdaan, zodat ze uiteindelijk kan worden samengevat in de paar woorden waarmee bijvoorbeeld Heidegger de biografie van Aristoteles presenteerde: hij werd geboren, hij werkte en hij stierf.

Poging tot herstel van de band

Er zijn in de loop van de geschiedenis van de filosofie steeds filosofen geweest, die deze tendens tot steeds grotere afstand van het dagelijkse leven bestreden hebben. Kant is wel de laatste van wie men zou verwachten, dat hij een pleidooi zou voeren voor een evenwichtig samengaan van denken en leven. Hij staat immers bekend om zijn diepzinnige speculaties over de mogelijkheden en onmogelijkheden van de menselijke rede. Toch voert hij een pleidooi voor de uiteindelijke gerichtheid van de filosofie op het menselijk leven. Hiervoor maakt hij een onderscheid tussen twee soorten filosofie: een filosofie op de school gericht (een 'schoolfilosofie') en een filosofie op de wereld gericht (een 'wijsheidsleer'). De 'schoolfilosofie' draait om zichzelf, om haar eigen begrippen en



argumentaties. Zij is kennis om de kennis. De filosoof die dit soort filosofie bedrijft is een 'verstandskunstenaar'. Hij is in staat grote denksystemen te ontwikkelen, zonder zich te bemoeien met de vraag naar de doeleinden van het menselijk denken. De filosofie als 'wijsheidsleer' stelt het denken in dienst van het menselijk bestaan. De filosoof die deze vorm van filosoferen beoefent is een praktische filosoof, een leraar van de wijsheid door leer en voorbeeld. In de ogen van Kant is hij de 'echte' filosoof. Het denken is geen doel op zich, maar een instrument om te streven naar het oplossen van de belangrijkste levensvragen die de mens zichzelf kan stellen. De voornaamste hiervan is de vraag naar zichzelf.

Kant beargumenteert dit alles vanuit de paradox van verbondenheid met en terugtrekking uit het leven. Hij vindt, dat het denken niet mag inhouden, dat men zich de houding aanmeet van een bevoorrecht toeschouwer of ziener. Hij is een toeschouwer die zich niet geheel uit de gemeenschappelijke wereld terugtrekt, maar alleen op afstand gaat staan om scherper het nieuwe en het bijzondere aan de fenomenen en voorvallen te kunnen zien en hierover een oordeel te kunnen uitspreken. De filosoof is in de ogen van Kant geen geïsoleerde denker. Hij hoort thuis in de wereld van medemensen met al hun meningen en discussies. Er bestaat dus voor hem geen tegenstelling tussen het lijfelijk behoren tot de wereld en het theoretisch leven van de geest. Wat hij doet, is opheldering geven over ervaringen die iedereen kent. Hij beweert niet, zoals Plato doet, dat de filosoof Plato's grot kan verlaten of met Parmenides naar de hemelen der goden kan reizen. Evenmin is hij van mening, dat de filosoof lid moet worden van een kleine kring van uitverkorenen. Voor Kant blijft de filosoof een mens als u en ik die onder zijn medemensen leeft en niet onder zijn collega-filosofen.

Ook acht Kant ieder gewoon mens, die ooit over het leven heeft nagedacht en over een dosis gezond verstand beschikt, in staat het leven in termen van zin en onzin te beoordelen (deze mogelijkheid wordt volgens hem echter maar weinig geactualiseerd; zie blz. 12). Hij onderstreept de verwantschap tussen het kritisch denken en de werkwijze van Socrates, waarin de mens zelf zijn eigen ideeën en vooroordelen ontdekt. Naar het voorbeeld van de socratische 'bevrijdingsleer' breekt het kritisch denken niet met het publieke domein, maar is daar wezenlijk mee verbonden. De rede is niet voorbestemd om zichzelf af te zonderen, maar om met anderen in gemeenschap te treden. Kant spreekt daarin van een 'onpartijdigheid', die niet boven de massa staat, maar 'vanuit de standpunten van anderen' oordeelt en daarmee iemands gezichtsveld van een microscopische visie tot een algemene visie verruimt, opdat hij alle denkbare standpunten kan innemen en de waarneming van ieder afzonderlijk aan de hand van de waarnemingen van anderen kan verifiëren.

In de huidige filosofie leeft bij vele filosofen het bewustzijn, dat de filosofie ten dienste moet staan aan het leven. Vandaar dat er door professionele filosofen allerlei pogingen ondernomen worden om de filosofie naar 'amateur-denkers' te vertalen. Het wemelt van de 'inleidingen in de filosofie', waarin vakfilosofen in gewone taal leken proberen ver-



trouwd te maken met de geschiedenis van de filosofie en met het filosofisch denken. Soms wordt een poging ondernomen om ook qua vorm dicht bij de lezers te komen en wordt zo'n inleiding verpakt als roman. Het boek *De wereld van Sofie* van Jostien Gaarder is hier een uitstekend voorbeeld van. Maar al deze inleidingen, in welke vorm ook gegoten, gaan nog steeds uit van eenrichtingsverkeer tussen filosofie en leven. Zij willen het gedachtegoed van de filosofie vertalen naar het leven van de geïnteresseerde leek.

Tweerichtingsverkeer tussen filosofie en leven

Een tegenovergestelde tendens zien we in de kinderfilosofie, zoals die in de laatste decennia wordt beoefend. Hierin wordt het eenrichtingsverkeer doorbroken. Niet het filosofisch gedachtegoed wordt hier als uitgangspunt genomen, maar de vragen van de kinderen. Kinderen, onbevangen als ze zijn, worden niet gehinderd door allerlei zogenaamde vaststaande feiten. Kinderen zijn creatievere filosofen dan volwassenen. Volwassenen zijn dat vermogen om onbevangen vragen te stellen al lang kwijt. Het doel van deze filosofie is om kinderen aan te zetten tot denken en om hen zelfvertrouwen te geven. Dat kan ze alleen maar helpen om zich te redden in een steeds complexere samenleving.

In de kinderfilosofie heeft dus een verrassende ontwikkeling plaats. Filosoferen wordt weer gezien als een combinatie van samen vragen stellen en extra ruimte scheppen voor het individuele denken. Dat is de socratische methode. Voorop staat het naar elkaar luisteren, zin van onzin kunnen onderscheiden. Hier is geen sprake meer van een inleiding in de filosofie, maar van leren filosoferen als helderheid van denken en spreken. De geschiedenis van de filosofie is hier, als inspiratiebron voor het denken, minder belangrijk dan bij voorbeeld romans en korte verhalen. Als de bestaande filosofie al ter sprake komt, dan is het vanwege haar methoden voor een bepaald onderzoek van denken: nooit afgerond, altijd vragend, altijd op zoek naar een nieuwe taal om de dingen aan de rand van ons begrijpen op een bepaald moment tot uitdrukking te brengen. De filosofische traditie wordt hier gezien als hulp bij het vragenderwijs denken, niet als bron van ideeën, van levenswijsheid.

Er zijn wel enkele vraagtekens te plaatsen bij de 'verstening' van het denken van volwassenen, waar sommige aanhangers van de kinderfilosofie van uitgaan. Volwassenen hebben over het algemeen meer levenservaring opgedaan dan kinderen. Dat kan tot gevolg hebben, dat hun vragen anders gericht zijn dan die van kinderen. Ze hebben hun eerste naïviteit verloren. Hun denken verloopt dikwijls volgens bepaalde, voorspelbare patronen. Dat zou juist een reden moeten zijn om met volwassenen te filosoferen over hun ervaringen in het leven en over het gevaar, 'versteend' te raken in het denken. Zij hebben er wellicht behoefte aan om zich te confronteren met andere manieren van kijken naar het leven, zodat hun eigen horizon verbreed wordt. Daarin kan de bestaande filosofie een belangrijker rol spelen dan bij de kinderfilosofie.



2.3. Zoeken naar levenswijsheid

Filosofie en wijsheid

In mijn ogen is filosofie nog steeds 'liefde voor of verlangen naar wijsheid' die iedereen in zijn leven kan activeren. Maar uit de geschiedenis van de filosofie blijkt dat er geen overeenstemming is over wat wijsheid eigenlijk is. Wel zijn er in de vele omschrijvingen twee tendensen te onderscheiden die volgens mij wezenlijk zijn voor iedere vorm van wijsheid: de sceptische en de eudemonistische tendens. De sceptische kant van wijsheid bestaat volgens G. Brugman in 'expertise in onzekerheid'. Wijsheid houdt volgens hem verband met een toenemende twijfel aan de kenbaarheid van de werkelijkheid, met als gevolg dat men geen vaste overtuigingen heeft. Toch verstoort dit de innerlijke rust niet. Maar wijsheid bestaat ook in het zoeken naar het 'goede leven' (eudemonie). De vertalingen van dit woord wisselen in de loop van de eeuwen: van een objectieve staat van harmonie met zichzelf naar subjectieve gevoelens van gelukkig zijn. Er zit een grote spanning tussen beide tendensen. Scepticisme heeft de neiging zich van iedere vorm van toewijding aan en inzet voor het leven te onttrekken, terwijl het streven naar eudemonie kan leiden tot het dogmatisch vasthouden aan bepaalde overtuigingen over het goede leven. Maar volgens mij wordt wijsheid juist getypeerd door een zeker evenwicht tussen scepticisme en het streven naar eudemonie. De mens weet, dat er geen vast beeld is van het goede leven, maar dat hij er steeds naar moet streven om zijn eigen leven een 'ideale' gestalte te geven, gebaseerd op een eigen levensfilosofie die voortdurend fundamenteel kan veranderen.

Levenswijsheid

Wijsheid is geen aangeboren eigenschap. Niemand wordt wijs geboren. Het is het resultaat van een proces van verwerking van de levenservaring, die de mens tussen geboorte en dood opdoet. Het vraagt een essayistische wijze van leven, waarbij door uitproberen de weg naar de wijsheid gevonden wordt, een soort 'op proef leven'. Dit groeiproces verloopt niet automatisch. Het kan stagneren en in zijn tegendeel omslaan. Daarmee heeft niemand de wijsheid in pacht. Het is geen bezit of kwaliteit die een mens onverstoortbaar zijn hele leven kan meedragen. Niemand noemt zichzelf wijs, anderen zeggen dit over hem. Wijsheid is nooit afgerond, vandaar dat het verlangen naar wijsheid altijd blijft. Wijsheid is het best te begrijpen, als we het Latijnse woord voor wijsheid letterlijk nemen: sapientia. Sapientia komt van het werkwoord 'sapere': proeven of smaken. Wijsheid is: proeven hoe het leven smaakt en hierop reflecteren. Wijsheid is levenswijsheid. Voor een omschrijving van het begrip wijsheid zou de levensvisie een belangrijke knooppunt moeten zijn, dat wil zeggen: een persoonlijk, door levenservaring, door 'schade en schande' verworven geheel van inzichten.

In deze korte aanduiding zijn de volgende elementen van belang: de levensloop van de mens, de levenservaring die iemand tijdens deze levensloop opdoet en verwerkt, het ideaalbeeld (de levensvisie) waarmee hij deze levenservaring beoordeelt. De levensloop van de mens is de tijd tussen geboorte en dood. In deze tussentijd gebeurt van alles. Hij



kiest van alles en hem overkomt van alles. In dit proces doen zich ervaringen voor, die uitsteken boven datgene wat hij normaal meemaakt. Het zijn ervaringen, die hij van betekenis acht voor de opbouw van zijn leven. Ze bepalen zijn kijk op het leven en de manier waarop hij hieraan gestalte wil geven. Iets gaat pas onderdeel van iemands levenservaring uitmaken, als het wordt geselecteerd uit de stroom van gebeurtenissen en voorvallen, als het wordt opgeslagen in de herinnering en het hiermee wordt toegevoegd aan zijn kijk op het geheel van zijn leven. Er ontstaat zo een innerlijke eenheid, die niet tot stand komt door het opeenstapelen van ervaringen, maar door het proces van betekenisgeving.

Het ideaalbeeld, of de levensvisie die de mens heeft, is iets waar een mens heel zijn leven naar wil streven. Het heeft te maken met de vraag : 'Hoe te leven en hoe te sterven?' Het is, om een romantische term te gebruiken, een poging tot het realiseren van het 'volle leven'. Hij droomt hiervan. Het is volgens Isaiah Berlin (1909-1997) "het eigen innerlijke visioen, dat schept en niet kopieert". Hierin liggen zijn verwachtingen van het leven vervat. Het is de bron van waaruit het feitelijk verloop van zijn leven beoordeeld wordt. Dit is echter geen eenrichtingsverkeer. Iedere levensvisie wordt gedragen door het uiteindelijk niet-weten, waarbij iedere vorm van fundamentalisme afgewezen wordt. De ervaring met zichzelf en met anderen laat steeds nieuwe aspecten van het leven zien, waardoor ook de levensvisie verandert. Er blijft een voortdurende uitwisseling tussen verwachtingen en feitelijkheid.

Het is ook een bron van spanningen, als de kloof tussen verwachtingen en feitelijkheid te groot is. Dit uit zich dikwijls in spanningen in het eigen lijf. Wijsheid houdt daarom nauw verband met het lichamelijke leven. Er bestaat zoiets als 'de wijsheid van het lichaam', waarin volgens Plessner de harmonie tussen hebben en zijn van een lichaam een belangrijk gezondheidselement is. Wijsheid heeft daarom niet alleen iets met het ik en het innerlijk te maken, maar ook met de lichamelijke weerslag van onze innerlijke strijd om eenheid en harmonie in ons lichamelijke bestaan. In de oosterse filosofie is hier veel meer aandacht voor dan in de westerse filosofie, waar het dualisme van Descartes - met zijn scheiding van ziel en lichaam - een grote rol heeft gespeeld. De wijsheid van het lichaam bestaat erin, dat het signalen geeft als het evenwicht van het systeem verstoord wordt. Bij de mens wordt dit evenwicht niet alleen verstoord door deficiënties in het systeem, zoals bij voorbeeld bij ziekte en ouderdom, maar vooral door te hoog gegrepen levensidealen, die ver boven de macht van de mens uitgaan.

Literatuur voor verdere studie:

Armstrong, K. *Een geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam.* Amsterdam 2000.

Bodegraven, N. van. *Kinderen en filosoferend ontdekken.* Hilversum 2000.

Bor, J., Petersma, E. (red.). *De verbeelding van het denken. Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie.* Amsterdam 1995.



Doorman, M., Pott, H. *Filosofen van deze eeuw*. Amsterdam 2000.

Gaarder, J. *De wereld van Sofie. Roman over de geschiedenis van de filosofie*. Antwerpen 1994.

Koek, G. *Verlangen naar wijsheid*. Best 1996.

Winkelaar, P. *Zingeving en wereldbeschouwing*. Leusden 2000.

Winkelaar, P. *Bouwstenen voor filosofie*. Leusden 2001.



Hoofdstuk 3.

Een wijsgerige wijze van leven

Een wijsgerig leven is een 'reflexief leven'. Het wordt geleid door de reflectie in de oorspronkelijke betekenis van het woord: een zich buigen over zichzelf. Dit vereist dat men het deelnemen aan het leven kan onderbreken om even toeschouwer te zijn. Door deze positie van 'buitenaf' is men in staat zijn eigen leven te verbreden. Op deze wijze is reflectie geen navelstaren, maar de wereld binnen halen. Een goed beeld van dit proces van reflectie is het leven en denken van Kierkegaard. Deze wijsgerige reflectie kan zowel door de filosofie als door de literatuur gestimuleerd worden.

3.1. Reflectie bij Kierkegaard

Søren Kierkegaard (1813-1855) heeft een groot wantrouwen tegen het abstracte, de veralgemenisering, zoals dit met name in de filosofie van Hegel vorm gekregen heeft. In de ogen van Hegel en veel van zijn tijdgenoten hebben algemene vragen, bij voorbeeld naar het doel van het leven, naar de waarheid, naar algemeen geldige beginselen voor het handelen een hogere rang dan gewone, praktische vragen uit het dagelijks leven. Zij zijn er van overtuigd, dat uit de beantwoording van die algemene vragen vanzelf de juiste oplossing van die praktische vragen zal volgen. Wie de algemene zin van het leven kent, zal ook de zin van zijn eigen leven kennen. De enkeling hoeft alleen maar voor elk concreet geval de juiste gevolgtrekkingen af te leiden uit de algemene beginselen. Kierkegaard vindt dit een illusie. Praktische, concrete vragen worden niet met algemene beginselen opgelost. Het gaat hier volgens hem niet over wat 'men' moet doen in een bepaalde situatie, maar wat 'ik' moet doen. Abstractie is hier zonder enig belang. De mens heeft te maken met existentiële problemen, dat wil zeggen problemen die de concrete existentie van deze mens in deze situatie raken. Niemand wordt geholpen met algemene waarheden en ideeën, wanneer die hem doen afzien van het concrete bestaan van de mens met alle belangen die daar aan vastzitten. Existentie en belang liggen aan de werkelijkheid ten grondslag. De filosoof mag daarvan niet abstraheren. Hij moet integendeel een 'subjectief denker' worden, die zich inlaat met de existentiële momenten in het leven van de mens: angst, twijfel, keuze, schuld, liefde en geloof. Kierkegaard plaatst deze begrippen in een religieus kader.

Kierkegaard geeft aan de reflectie een bijzondere plaats in het leven. Hij neemt dit woord in zijn oorspronkelijke betekenis: een denken, dat zich terugbuigt op zichzelf. Hiermee geeft hij aan, dat de basis van het leven gevormd wordt door de affectieve deelname hieraan. Deze deelname manifesteert zich in een diep en intens beleven van situaties: van het lichaam, van lust, pijn, herinneringen, voorkeur en afkeur, twijfel, angst en hoop. Het leven moet beleefd worden, zodat er een grote mate van invoelen ontstaat van het eigen



leven en dat van anderen. Maar deze affectieve deelname kan niet zonder de distantie van het denken, van de reflectie. De mens moet op afstand gaan staan van zijn eigen leven. Hij moet naast deelnemer ook toeschouwer kunnen zijn. Pas door afstand te nemen is hij in staat te reflecteren op zijn eigen leven en hierdoor dieper te leven.

Maar er kan een vorm van afstandelijkheid ontstaan, die volgens Kierkegaard het proces van reflectie kan verstoren en waardoor deze zich niet meer terugbuigt naar zichzelf. Hij noemt dit een afstandelijkheid in objectief-wetenschappelijke zin, die niet geïnteresseerd is in het concrete leven. Wat de mens nodig heeft, is een subjectief-ethische reflectie, die gericht is op de zelfwording van de mens. Hoever het denken zich ook mag verwijderen van het eigen leven, het moet betrokken blijven op het eigen wel en wee hiervan. Juist door de afstand die het schept is het in staat met grote verwondering naar de vreemdheid en onbegrijpelijkheid van het eigen wezen te kijken. Wie dit doet, is een 'subjectief denker'. Dat woord roept bij ons direct het beeld op van iemand, die in zijn eigen kringetje ronddraait. Maar dan begrijpt men Kierkegaard verkeerd. Door het proces van distantie wil hij juist de gesloten cirkel van de eigen wensdromen en ideaalbeelden doorbreken. Hij gaf daar zelf het voorbeeld van. Zo waren zijn angst en twijfels het uitgangspunt van zijn denken. Als Kierkegaard over angst en vertwijfeling filosofeert en op deze wijze toeschouwer wordt van zijn eigen angst en vertwijfeling, dan worden daardoor deze belevenissen voor iedereen voelbaar en inzichtelijk. Maar hij is ook in staat structuur en logische samenhang in het belevingsproces aan te brengen en ze hierdoor uit te tillen boven het autobiografische. Door zichzelf als 'proefkonijn' te gebruiken voor verschillende standpunten kon hij doordringen in de levens van andere mensen en hun een spiegel voorhouden.

Uit het beeld dat oprijst uit het leven en denken van Kierkegaard kan men twee elementen halen, die het proces van reflectie bepalen. Het eerste is de paradox tussen deelnemen aan het leven en op afstand staan. Hij benadrukt de noodzaak van een affectieve deelname aan het leven (intensiteit van leven) en de noodzaak om deze deelname steeds te doorbreken door afstand te nemen van het eigen leven. Het tweede element is het proces van terugbuigen naar zichzelf. Door toeschouwer te worden van zijn eigen leven is de mens in staat van zichzelf los te komen, zijn horizon te verbreden en met de rijkdom van deze verbreding naar zichzelf terug te keren (diepgang van leven). Op deze wijze ontstaat er een vruchtbare band tussen het particuliere en het universele.

3.2. De paradox: deelnemer en toeschouwer

De positie van deelnemer

Men kan de paradoxale stelling verdedigen, dat hoe meer iemand op afstand leert staan van zijn eigen leven, des te meer hij vertrouwd kan raken met zijn leven. De balans tussen



deelnemer en toeschouwer kan voortdurend van accent veranderen. Er komen momenten in het leven voor, waarbij het affectief betrokken zijn op het leven de boventoon voert. Het manifesteert zich in een diep beleven van situaties: van het lichaam, van lust, pijn, herinneringen, wensen, voorkeur en afkeur, angst en hoop. De mens laat zich in het leven onderdompelen, waarbij het gevoel van tijd en het verstrijken van de tijd min of meer afwezig is. De hoogste vormen van dit ondergedompeld-zijn beleeft hij bij voorbeeld in de momenten van intens geluk, in het vrijen of in poëtische, religieuze of mystieke ervaringen.

Deelnemen heeft de onmiddellijke ervaring tot doel, een opgaan in de werkelijkheid. Het toeschouwen onttrekt de mens aan de onmiddellijkheid van de ervaring en maakt hem los van de werkelijkheid. De spontane voorkeur van de mens gaat uit naar het eerste. Hij blijft graag in de onmiddellijkheid van de beleving hangen. Dat geeft een gevoel van veiligheid. Hij verlangt samen te vallen met zijn handelingen en zijn woorden, met de dingen en de mensen die hem omringen. Dat is de droom van een complete vereenzelviging met zijn eigen leven. Maar wil de mens verder komen in zijn leven, iets van het leven leren, dan moet de vertrouwdheid met zijn eigen leven en de onmiddellijkheid van de ervaring regelmatig doorbroken worden om plaats te maken voor een blik op afstand. Hij moet zijn leven af en toe 'verliezen'. Alleen vanuit een positie van op-afstand-staan van zichzelf is het mogelijk de dingen van waarde dichterbij te halen en te selecteren.

De positie van toeschouwer

De reflectie op het eigen leven vereist een moment van rust te midden van de vluchtigheid van het alledaagse. Het is wel een eigenaardig soort rust, getekend door de afwezigheid van actie en beroering. Het is de onttrekking aan de betrokkenheid en aan de partijdigheid van directe belangen die de mens op de een of andere manier tot een onderdeel van de werkelijke wereld maken. Onttrekking aan actie is de oudste voorwaarde voor het leven van de geest: het denken. Het is een daad van onthouding van de door onze dagelijkse noden geregeerde werkelijkheid, dus een weloverwogen, actieve niet-deelneming aan de dagelijkse bedrijvigheid van het leven. Een standpunt buiten het spel is niet alleen voorwaarde om de betekenis van het schouwspel te kunnen begrijpen, maar ook om te kunnen oordelen en scheidsrechter te kunnen zijn in de voortdurende competitie. Toch is het geen zich terugtrekken in een hogere sfeer, in de ijle sfeer van het denken. De plaats van de mens is in de wereld en zijn adel bestaat hierin, dat hij er niet alleen naar kijkt alsof het een schouwspel is, maar ook aan de gebeurtenissen deelneemt.

De positie van toeschouwer geeft de mens niet de mogelijkheid om zich boven tijd en plaats te verheffen. De mens is geen supervisor, die alles overziet, zoals in de christelijke traditie het 'alziende oog' van God werd beschreven. Ook in zijn denken blijft de mens gebonden aan de historische plaats die hij inneemt. Vandaar dat hij geen meta-standpunt kan innemen. Dat heeft grote consequenties voor het onderzoek naar het eigen leven. Iedere vorm van terugtrekken uit de werkelijkheid draagt de sporen van deze



werkelijkheid. De mens blijft in alles een historisch wezen, dat zich wel boven het leven kan verheffen, maar toch getekend blijft door tijd en plaats. Het perspectief van het heden mengt zich in zijn denken en verandert daarmee ook de visie op de werkelijkheid. Misschien zal het leven morgen weer anders zijn. Hiermee is het onderzoek zelf aan tijd en plaats gebonden. Ze zal voortdurend herhaald moeten worden, wil de mens enige lijn in zijn leven kunnen ontdekken. De zin, die hij in het leven meent gevonden te hebben, glipt iedere keer weer tussen uit zijn vingers door. Dat maakt, dat een onderzocht leven, zoals Socrates dit formuleerde, een voortdurend proces is, dat slechts kan eindigen met de dood.

Een van de bezwaren tegen reflectie is, dat zij het einde zou zijn van iedere vorm van spontaneïteit van leven. Ze zou het leven verarmen in plaats van verrijken. Men gaat hier uit van het idee, dat men precies weet wat een spontaan leven is. Dat is echter zeer moeilijk te omschrijven. Bij de mens wordt door zijn levenservaring en door de reflectie, die hierop plaats heeft, steeds de oude spontaneïteit doorbroken om tot een nieuwe vormgeving over te gaan. Men spreekt hier over 'een tweede natuurlijkheid', die door de mens veroverd moet worden. Reflectie verarmt pas het leven, als de afstand te groot wordt en de mens het gevoel kwijt raakt dat hij met het eigen leven bezig is. Het denken incorporeert zich niet meer. De mens wordt dan toeschouwer van zijn eigen leven, alsof het over een vreemde gaat. Hij heeft hiermee de weg naar zichzelf verloren.

3.3. Verbreding van horizon

Het particuliere en het universele

In de ethiek van Aristoteles vindt men een poging om het particuliere en het universele op vruchtbare wijze met elkaar te verbinden. Hij gebruikt hiervoor niet het woord 'reflectie', zoals Kierkegaard dit doet, maar het woord 'phronèsis', te vertalen als: praktische wijsheid of bedachtzaamheid. Phronèsis zoekt naar een subtiele balans tussen waarneming van het particuliere (het eigen leven) en het universele (het algemene leven van mensen). De mens komt tot algemene beginselen (theoria) via het gewone handelen (praxis). Het leven zelf opent de mens de ogen voor het algemeen-menselijke, waarin alle mensen delen. In het bepalen van de relatie tussen concrete situaties en algemene beginselen maakt Aristoteles een onderscheid tussen 'praktische wijsheid' en 'theoretische wijsheid'. Deze laatste mist door haar theoretisch karakter de betrokkenheid op het concrete en individuele, omdat zij helemaal opgaat in het systeem van algemene beginselen. De praktische wijsheid steunt op de perceptie, dat wil zeggen op inzicht door ervaring. Zij is een subtiel aanvoelen van de concrete situatie, waarin mensen verkeren en waarin de perceptie trekken zichtbaar maakt die in de algemene beginselen geen plaats kunnen krijgen. Mensen met praktische wijsheid ontdekken nieuwe inzichten aan het individuele en concrete, omdat zij de situatie tegemoet treden met verantwoordelijkheid en ver-



beeldingskracht. Zij zijn in staat te 'improviseren', als de algemene regels te kort schieten. Het zijn geen solitaire figuren, die zich alleen maar in hun privé-leven bewegen. In de ogen van Aristoteles zijn het burgers, die op de maatschappij betrokken zijn en daarin op zoek zijn naar het goede leven, zowel persoonlijk als maatschappelijk. Zij kunnen luisteren naar de ervaring en de kennis van andere mensen, die via gesprekken, literatuur, biografie en geschiedenis aan het licht komen.

De kunst van de omweg

Er zijn ook andere beelden, die het proces van reflectie weergeven. In een beschouwing over de relatie tussen leven en filosofie spreekt Cornelis Verhoeven (1928-2001) over 'universalisering van het ego'. Hij past dit toe op het filosoferen van hemzelf. "De filosofie is voor mij één van de wijzen waarop het ego een omweg op gestuurd en uit zijn gevangenis bevrijd wordt, een noodzakelijk gebeuren waarin aan 'ik' en 'wereld' recht gedaan wordt. Zij is een proces waarin het ego zich universaliseert". Men kan dit zien als een circulair proces: uit deze verwijding van het ego door het contact met het leven van andere mensen wordt het eigen leven verantwoord en hiermee verdiept.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) spreekt hier over de kunst van de transfiguratie (gedaanteverandering). Hij vindt, dat het materiaal van het eigen leven hierdoor wordt omgevormd tot iets wat boven de particulariteit van dat gegeven uitgaat. In zijn ogen is filosofie noodzakelijk autobiografisch, maar blijft hier niet bij stil staan. Het autobiografische, de eigen ervaringen in het leven, worden bewerkt en omgevormd tot inzichten, die ver boven het eigen leven uitgaan en de mogelijkheid bieden om met anderen in discussie te gaan en zo de eigen visie te verdiepen. Hiermee is de weg naar het subjectivisme afgesloten. De hoogste verwerkelijking van het mens-zijn bestaat er juist in, dat de mens in staat is de hele geschiedenis van de mensheid als zijn eigen geschiedenis te voelen. Hiermee is de universele geschiedenis een extrapolatie van de autobiografie. Door deze transfiguratie wordt het eigen leven herschapen. Leven wordt steeds getransfigureerd in denken, dat boven het eigen leven uitgaat, maar - rijker geworden - toch weer naar het eigen leven terugkeert. De transfiguratie van je eigen leven tot een 'universeel leven', waarin alle andere dimensies van het leven betrokken zijn (zie 20-23), is alleen mogelijk op basis van een grote mate van distantie, die de mens tegenover zijn eigen leven inneemt.

3.4. De stimulans van filosofie en literatuur

Wijsgerig leven kan op vele manieren gestimuleerd worden. In de ogen van Aristoteles, zoals we zo juist gezien hebben, speelde het luisteren naar de ervaring en de kennis van andere mensen een belangrijke rol. Ik geef hierbij een bijzondere plaats aan de filosofie en de literatuur (dichtkunst, romankunst).



Filosofie

Het zoeken naar praktische wijsheid ofwel zingeving ligt in het statuut van de filosofie besloten. In de *Mythe van Sisyfus* heeft Albert Camus (1913-1960) scherp onder woorden gebracht, wat hij van de filosofie verwacht. "Oordelen of het leven wel of niet de moeite waard is geleefd te worden, is antwoord geven op de fundamentele vraag van de filosofie. Al het andere - of de wereld drie dimensies, de geest negen of twaalf categorieën heeft - komt pas daarna. Dat is maar spel; eerst moet men antwoord geven".

Ik vind, dat Camus hiermee geen goed beeld van de filosofie schetst. Hij verwacht te veel van haar als hij denkt dat ze een antwoord op de vraag naar de zin van het leven zou kunnen geven. Ook de scheiding die hij tussen ernst en spel maakt, tussen de zin van het leven en andere vraagstukken, is veel te scherp. Ernst en spel zijn in de filosofie moeilijk van elkaar te scheiden. De filosofie mag van alles overhoop halen, als ze zich maar bewust blijft dat al haar 'denkspelen' uiteindelijk ten dienste moeten staan aan het beantwoorden van de vraag naar de zin of onzin van het menselijk leven.

In de lijn van Kierkegaard zouden voor een wijsgerige manier van leven alleen die filosofen in aanmerking komen, die 'subjectieve denkers' zijn, betrokken op de concrete existentie van de mens. Vooral voor diegenen die in de filosofie geïntroduceerd willen worden, lijkt me dit van belang. Zij zijn gebaat bij die stukken uit de bestaande filosofie, die het concrete leven beschrijven. De oude Griekse filosofie levert veel bruikbaar materiaal voor een reflectie op het menselijk leven en confronteert de lezer vanuit een 'andere wereld' met zijn eigen wijze van denken en leven. Socrates, Plato, Aristoteles, Seneca, Marcus Aurelius e.a. zijn hier voorbeelden van. In de christelijke filosofie kan men denken aan Augustinus, Pascal en Montaigne, die heel concreet over het wel en wee van het menselijk leven nadenken. In de Moderne Filosofie met zijn accent op het 'concrete subject' als uitgangspunt van filosoferen kan men denken aan filosofen als Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas en vele andere filosofen. Maar het zou jammer zijn om de rol van de filosofie tot 'subjectieve denkers' te beperken. Niet iedere abstractie van het concrete bestaan is onvruchtbaar voor een wijsgerige wijze van leven.

De filosofie heeft zich in vele graden van het concrete menselijke leven verwijderd, zoals Charles Vergeer (1947) beschreven heeft. Hij geeft van deze verwijdering ook de uiterste grens aan, waardoor de filosofie onvruchtbaar wordt voor een wijsgerige wijze van leven. Op het moment, dat de reflectie zo in zichzelf gaat geloven, dat ze de werkelijkheid probeert te vervangen, is het zicht op het menselijk leven verdwenen. Het denken valt dan samen met de werkelijkheid, waardoor iedere distantie onmogelijk wordt. Maar er zijn veel graden van abstractie, die een noodzakelijke achtergrond kunnen vormen voor het begrijpen van het menselijk leven. Op het eerste gezicht lijken sommige gedachten vreemde speculaties die ver van het dagelijks leven staan. Maar schijn bedriegt. Als belangrijk voorbeeld van dit soort speculaties kan men denken aan een vraagstuk, dat Kant zijn hele leven bezig hield: Wat is denken? Hoe is zijn verhouding tot



de werkelijkheid? Wat zijn de grenzen? Wat zijn hier de gevolgen van voor het menselijk leven? Iemand die voor de eerste keer met filosofie begint zal hier nog geen feeling voor hebben. Maar met iets meer inzicht in de filosofie kan het besef groeien, dat dit belangrijke kwesties zijn voor het begrijpen van ons eigen leven en dat van anderen. Nog een ander voorbeeld: de lichamelijke van de mens. Uit een concrete analyse van het menselijk bestaan, zoals Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) deze gegeven heeft, blijkt, hoe belangrijk de lichamelijke is voor de wijze, waarop de mens leeft en denkt. Wil men hier zicht op krijgen, dan zal men zich bezig moeten houden met de verhouding ziel-lichaam en alle mogelijke manieren, waarop in de filosofie met deze kwestie is omgegaan. De conclusie is dan ook, dat niet alleen de concrete analyses, die dicht bij het menselijk bestaan blijven, van belang zijn, maar ook de meer speculatieve kwesties die hier om heen zweven. Het didactische probleem hierbij is dikwijls niet de graad van abstractheid, maar de soms ingewikkelde en onbegrijpelijke taal, waarin filosofen zich hullen. Hiermee roepen ze een barrière op, waardoor deze kwesties ontoegankelijk worden voor niet vak-mensen.

Literatuur

Men is geneigd te denken, dat een wijsgerige wijze van leven zijn inspiratiebronnen eerder zal zoeken bij de filosofie dan bij de literatuur. Toch doet men hiermee de literatuur te kort. De filosofie zelf maakt al een onderscheid. Ze heeft in de loop van haar geschiedenis meer verwantschap gevoeld met de romankunst dan met de dichtkunst. Buiten de hoge waardering voor de schoonheid van haar taal en de grote overredingskracht van haar beelden heeft de poëzie, tot aan Nietzsche, geen echte plaats kunnen veroveren in de filosofie. De romankunst daarentegen, zoals die in de 17^e eeuw haar moderne gestalte heeft gekregen, heeft veel meer waardering gevonden in het filosofisch denken. Zij kon een eigen plaats krijgen in het zoeken naar de betekenis van het menselijk leven.

De romanliteratuur is proza en zoekt naar de betekenis van het menselijk leven. In die zin heeft ze verwantschap met het streven van de filosofie. Beide zijn betrokken op menselijke ervaringen en de verheldering hiervan. Het verschil komt te voorschijn in de wijze, waarop filosofie en literatuur met autobiografische gegevens omgaan. De filosofie probeert langs rationele weg vanuit het singuliere naar het universele te komen, zodat er algemene uitspraken mogelijk zijn over bepaalde menselijke problemen. Literatuur houdt zich bezig met het singuliere, maar laat hierin alle mogelijkheden zien, die de mens in zich draagt. Ze laat in het verhaal drama, handeling en ontwikkeling een hoofdrol spelen.

Terwijl de filosofie juist het beginsel van identiteit huldigt: de mens is gelijk aan zichzelf, wordt de literatuur geleid door het beginsel van niet-identiteit, dat wil zeggen, de mens is niet gelijk aan zichzelf. De literatuur laat zien, dat de mens vele gezichten heeft en daarom moeilijk in algemene begrippen te vangen is. Een literaire benadering opent het rijk van de 'meer-zinnigheid' van het leven, van zijn vele mogelijkheden, van het



'wilde denken' waarin de ervaring niet wordt opgeofferd aan het idee, noch aan de logica. Op deze wijze worden de hoogte en diepte van het mens-zijn opgeroepen in de beschrijving van individuele levens, zonder dat de nadruk wordt gelegd op rationele argumentaties of conclusies. De lezer ziet het voor zich en neemt er aan deel, zonder logisch te kunnen verantwoorden waarom. Dat laatste is een van de taken van de filosofie, die daarmee de rijkdom van het individuele leven terugbrengt tot inzicht in de grote lijnen. Beide zijn belangrijk voor een wijsgerige wijze van leven.

Er is een groot verschil tussen poëzie en proza. Volgens J.H. de Roder (1958) kan men het onderscheid tussen beide het beste vergelijken met het verschil tussen de dans en het lopen. In tegenstelling tot het lopen, dat een bepaald doel voor ogen heeft – een stad, een geliefde, een winkel –, is de dans een doel in zichzelf. “Zo dient ook het proza een bepaald doel en met het bereiken van dat doel, het begrijpen van de betekenis, is ook de taal ervan verbruikt. De vorm van het proza overleeft dus het begrijpen ervan niet. In poëzie is dit precies andersom. Het begrijpen van poëzie overleeft haar vorm niet: 'Het gedicht daarentegen sterft niet aan bewezen diensten; het is speciaal gemaakt om uit zijn as te herrijzen en tot in het oneindige opnieuw te worden wat het zojuist was'. Poëzie wil dus herhaald worden, proza niet, of alleen voor zover het nog niet begrepen is”. Poëzie wordt volgens De Roder gekenmerkt door een neiging tot betekenisloosheid en wel als gevolg van het lichamelijke effect van de betekenisloze patronen waarin zij is ingebed.

Volgens mij heeft de poëzie wel degelijk betekenis. Heidegger duidt dit al aan met zijn uitspraak: “Dichters en denkers wonen elkaar nabij op ten diepste gescheiden bergen”. Voor Heidegger is het dichterlijk woord een eigen oord van waarheid, van ontsluiten van de werkelijkheid, waarbij het de taak van de denker is denkend te bewaren wat in het dichterlijk woord ontsloten wordt. Het gedicht heeft een betekenis in zichzelf. Het schept een wereld die in zichzelf ronddraait. Om bij de vergelijking tussen dansen en lopen te blijven: poëzie is geen lopende tekst die iets wil meedelen en tot een afronding komt, zoals in een roman gebeurt. Ze wil geen verhaal vertellen met een goede of slechte afloop. Ze is een dansende tekst, waarin het ritme een centrale rol speelt en waarin het lichamelijke en het affectieve in het spel zijn opgenomen. Om een woord te gebruiken dat in het vervolg van dit boek een belangrijke rol speelt: iemand die een gedicht leest gaat ‘verwijlen’ in de sfeer die het gedicht oproept. De mooiste uitdrukking hiervan vond ik bij Patricia de Martelaere (1957) in haar beschouwing over de stoïcijnse filosofie. Zij spreekt over ‘de gelukzaligheid van het moeiteloze functioneren’. Het is het ronddwalen in de woorden van een gedicht, waarin men zonder bijbedoelingen het leven in al zijn aspecten affectief kan ervaren: de verwondering, twijfel en verbijstering over het leven. Gedichten lezen is een vorm van ‘dichterlijk wonen in een tekst’, waarin het leven nog niet gefragmentariseerd is, maar in zijn volheid op de mens afkomt. Het voert de mens in een leefwereld binnen, waarin de reflectie zijn wortels en inspiratiebron heeft.



Literatuur voor verdere studie:

Boey, K. (e.a.). *Om de waarheid te zeggen. Over filosofie en literatuur*. Kampen 1992.

Camus, A. *De mythe van Sisyfus*. Amsterdam 1964.

Kierkegaard, S. *Of / Of: een levensfragment*. Amsterdam 2000.

Meeuse, P. *De jacht op Proteus*. Amsterdam 1992.



Deel II

Filosofie en leven

In dit tweede deel gaan vooral de 'subjectieve denkers' uit de filosofie een belangrijke rol spelen. Zij worden te hulp geroepen om belangrijke thema's die we in ons leven tegenkomen en die ons tot nadenken stemmen uit te diepen. Wil dit proces vruchtbaar zijn, dan zullen we in onszelf een aantal 'gevoeligheden' moeten aankweken waarin ook de filosofie zelf haar wortels heeft: verwondering, twijfel en verbijstering over het leven.

Verwondering, twijfel en verbijstering

Zich verwonderen over het leven lijkt iets kinderlijks te hebben. Het denken is nog niet vastgeroest in de gewone patronen van alledag. Het leven is nog spel van de verbeelding. Zich verwonderen geeft de mogelijkheid om de vanzelfsprekendheden van ons leven even op te schorten. Ons gewone wijze van doen, met zijn afspraken en conventies over hoe de wereld er uit ziet en hoe we over de wereld moeten denken, maakt ons blind voor het ongewone en het mysterieuze. De verwondering haalt ons even weg uit het veilige gevoel dat alles in orde is (tot in alle eeuwigheid). Ze verschaft ons nieuwe ogen, waarmee we zien dat het leven ondoorgrondelijk en toevallig is. Ze roept allerlei vragen op die we gewoonlijk niet stellen. Waarom zijn mens en wereld er eigenlijk en waarom zijn ze, zoals ze zijn en niet anders? In dit vragenderwijs leven krijgt de twijfel de kans om zich te nestelen. De twijfel is de inherente waakzaamheid van de geest tegen de dwalingen van ons denken en tegen de begoochelingen van onze zinnen. Ze maakt ons sceptisch tegenover alles wat ons meegegeven en soms aangepreft is. Wat is de moeite van het vasthouden waard en wat niet?

Maar het zijn niet alleen de verwondering en de twijfel die ons tot denken aanzetten en tot een eigen levenshouding dwingen. Verwondering en vooral twijfel over de loop van ons eigen leven en over de loop van de geschiedenis kan ons ook een alarmerend gevoel geven. Er gebeuren dingen, die ons verbijsteren en waar we met al ons denken geen greep op hebben. Vooral het lijden dat we elkaar aandoen en aangedaan hebben en het kwaad waardoor de mens en de mensheid zich soms laat leiden kunnen onze ogen openen voor de afgrond van het menselijk bestaan. Dit zijn cruciale momenten, waarin het denken in wanhoop kan omslaan. Arthur Schopenhauer (1788-1860) is een voorbeeld van een filosoof, bij wie de filosofische verwondering omslaat in ontzetting. "De filosofische verwondering is welbeschouwd vervuld van ontzetting en droefenis: de filosofie begint, net als de ouverture tot Don Giovanni, met een accoord in mineur". Een wijsgerige wijze van leven kan ons hiervoor niet behoeden. Ze leeft van de spanning tussen hoop en wanhoop.



Levensvragen

"Op het midden van ons levenspad gekomen,
Kwam ik bij zinnen in een donker woud,
Want ik had niet de rechte weg genomen. " (Dante)

De romanschrijver Péter Nadas (1942) refereert aan bovenstaande zinnen van Dante (1265-1325), als hij schrijft: "Ik hield me met essentiële levensvragen bezig, vragen nopens mijn lotsbestemming, die steeds nieuwe vragen oproepen, zonder dat ik kon hopen ooit een antwoord te krijgen. Dit was het donkere woud, waarin ik van het rechte pad afdwaalde en op talrijke drassige, glibberige, aanlokkelijke en verleidelijke slingerpaden geraakte".

Een wijsgerige wijze van leven, geboren uit en gevoed door verwondering, twijfel en verbijstering, stelt ons voor allerlei levensvragen. Het grootste gedeelte hiervan is van praktische aard. Met ons gezond verstand of met de hulp van de wetenschappen kunnen we hier een oplossing voor bedenken. Maar er komen ook vragen in ons leven op, die theoretisch van aard en uiteindelijk onoplosbaar zijn. Volgens Berlin behoren juist dit tweede type vragen tot het domein van de filosofie. Ze hebben als gemeenschappelijk kenmerk, dat ze noch door observatie noch door calculatie, noch door inductieve noch door deductieve methoden beantwoord kunnen worden. Zij leiden tot verwarring en zijn een bron van ergernis voor praktisch ingestelde mensen, juist omdat ze niet leiden tot heldere antwoorden of bruikbare kennis van welke aard dan ook. Dit soort vragen bevat geen aanwijzing, waar men het antwoord kan vinden. Toch kunnen mensen niet leven, zonder dat zij hierop een antwoord willen vinden. Als er geen antwoord mogelijk is, dan zal de filosofie minstens duidelijk moeten maken waarom er geen antwoord mogelijk is. Voor Berlin is daarom het doel van de filosofie: mensen bijstaan om zichzelf te begrijpen, zodat ze in alle helderheid en niet volkomen in het duister kunnen handelen.

Dit type vragen is existentieel van aard. Karl Jaspers (1883-1969) zegt hiervan, dat zij met de grenssituaties van de mens te maken hebben. Het zijn situaties die de mens tot op de bodem raken. Met het woord 'grenssituatie' wordt de suggestie gewekt, dat het alleen maar zou gaan over de grens van geboorte en dood, dus over oorsprong en bestemming van de mens. Dat is echter niet de opvatting van Jaspers. Hij spreekt hier over dood, toeval, lijden, schuld en liefde.

In plaats van 'grenssituaties' kies ik liever voor het woord 'aporieën' van het bestaan. Zij hebben te maken met situaties, waar de mens mee verlegen zit, waar hij geen doorzicht in heeft en geen uitweg in kan vinden. Zij hebben niet alleen betrekking op vragen over de oorsprong en de bestemming van de mens, maar ook over allerlei gebeurtenissen uit het verloop van dit leven zelf. Aporieën hebben betrekking op ons verlangen naar geborgenheid en troost, op vergankelijkheid en waarde van het leven, op de vraag wie wijzelf zijn, op onze kwetsbaarheid in het leven, op de rol van het toeval, op ons verlangen naar een bovenzinnelijke wereld en op ons gevoel voor humor. Voor mij



zijn dit de belangrijkste thema's in het leven. Ofschoon alle vragen een eigen lading hebben, is het onvermijdelijk dat ze in de discussie elkaar voortdurend raken en overlappen. Uit het geheel van deze discussies rijst een bepaald beeld van het leven op, dat niet vrij is van de contradicties die aan ieder leven eigen is.

Opbouw van Deel II.

Alle hoofdstukken van dit deel hebben eenzelfde opbouw. Ze beginnen met een korte omschrijving van het thema waar het hoofdstuk zich mee bezig gaat houden. Daarna wordt er gekeken, hoe bepaalde filosofen of filosofische stromingen met dit thema zijn omgegaan en welke oplossingen ze bedacht hebben. Dit tweede gedeelte heeft niet de pretentie een volledig overzicht te geven van filosofische ontwikkelingen in een bepaalde thematiek. Het zijn slechts persoonlijke grepen uit een grote rijkdom aan filosofisch materiaal. Tenslotte volgt op basis van dit filosofisch materiaal mijn persoonlijk oordeel over een bepaalde problematiek, met als doel de lezer uit te dagen om tot een eigen oordeelsvorming te komen.

Literatuur voor verdere studie:

- Blackburn, S. *Denk! Filosofie en de grote vragen van het leven*. Rotterdam 2000.
Groenewoud, G. (red.). *Tussen de regels van de filosofie. Spiritualiteit bij grote filosofen*. Zoetermeer 2000.
Schmid, W. *Filosofie van de levenskunst. Inleiding in het mooie leven*. Amsterdam 2001
Schopenhauer, A. *Bespiegelingen over levenswijsheid*. 3e druk. Amsterdam 2000.
Solomon, R. *Filosofie. Het plezier van het denken*. Rotterdam 1999.
Verhoeven, C. *Inleiding tot de verwondering*. Best 1999.
Verhoeven, C. *Het alziend oog. Essays over spiritualiteit en tijdgeest*. Best 1999.



Hoofdstuk 4 Realiteitsbesef

In zijn roman *De man zonder eigenschappen* beschrijft Robert Musil (1880-1942) twee manieren om met de werkelijkheid om te gaan. Dat leidt bij hem tot twee typen mensen: de werkelijkheidsmensen en de mogelijkheidsmensen. Werkelijkheidsmensen zijn mensen mét eigenschappen. Zij weten zich in het geruststellende bezit van de gewenste maatschappelijke deugden. Ze vertrouwen op de werkelijkheid van wat is. Ze hebben een hekel aan mensen met mogelijkheidszin, dus zónder eigenschappen.

“Maar als werkelijkheidszin bestaat, en niemand zal er aan twijfelen dat deze bestaansrecht heeft, dan moet er ook iets bestaan dat je mogelijkheidszin kunt noemen. Wie die bezit zegt bijvoorbeeld niet: hier is dit of dat gebeurd, zal gebeuren, moet gebeuren; maar hij bedenkt: hier zou, moest, of had iets kunnen gebeuren, en als je hem dan van het een of ander uitlegt dat het is zoals het is, dan denkt hij: ach, het zou waarschijnlijk ook anders kunnen zijn. Aldus zou de mogelijkheidszin welhaast te definiëren zijn als het vermogen om alles te denken wat evengoed zou kunnen zijn, en om aan wat is geen grotere betekenis te hechten dan aan wat niet is. Men ziet dat de gevolgen van een dergelijke creatieve aanpak opmerkelijk kunnen zijn, en betreurenswaardig genoeg laten ze niet zelden verkeerd voorkomen wat de mensen bewonderen en wat ze verbieden als toegestaan, of ook wel beide als niet ter zake doend. Zulke mogelijkheidsmensen leven, zegt men, in een fijner spinsel, in een spinsel van nevel, verbeelding, dromerijen en conjunctieven; bij kinderen die deze neiging vertonen bant men deze met alle macht uit en tegen hen zegt men dat zulke mensen fantasten, dromers, zwakkelingen en betweters of muggezifters zijn”.

4.1. Een nuchtere kijk op het leven

Het is in onze cultuur een aanbeveling, als men van iemand zegt dat hij zich geen illusies maakt over het leven, dat hij niet met zijn hoofd in de wolken loopt en de realiteit niet uit het oog verliest. Hij heeft realiteitsbesef. In onze waardenschaal hebben nuchtere mensen meer aanzien dan dromers. Men gaat er gemakkelijk van uit dat de dromer het moeilijk heeft met de werkelijkheid. Hij ontvlucht de werkelijkheid. Zo kan hij het slachtoffer worden van zijn eigen wensen en fantasieën. Deze 'onwerkelijke' houding wordt in onze maatschappij niet gewaardeerd. Nuchtere mensen passen zich aan het leven aan zoals het is.

Bij volwassen mensen verwacht men werkelijkheidszin of realiteitsbesef. In het *Groot Nederlands Woordenboek* van Van Dale staan uitvoerige omschrijvingen van beide woorden. Realiteitsbesef wordt omschreven als het bewustzijn, dat het beleefde met de



werkelijkheid overeenstemt. Wat wij beleven beantwoordt aan de werkelijkheid, aan datgene wat in feite gebeurt. Werkelijkheidszin is het vermogen of de gesteldheid zijn houding te laten bepalen door hetgeen werkelijk is, niet door wensen of fantasieën. De mens houdt rekening met de werkelijkheid, met de zintuiglijk waarneembare wereld. In de omschrijving van beide woorden valt het accent op de wereld, die in feite bestaat en die de mens met zijn zintuigen zo goed mogelijk moet benaderen. De mens, die zo min mogelijk zijn eigen ideeën over de werkelijkheid volgt, wordt als een nuchter mens gezien. Iedere buitenstaander kan hem volgen, omdat we allemaal in dezelfde werkelijkheid leven. Leren leven is in deze opvatting zich steeds beter aanpassen aan de eisen van de werkelijkheid.

4.2. Filosofie en realiteitsbesef

Kan de filosofie ons helpen de werkelijkheid onder ogen te zien en met 'met beide benen op de grond' te blijven staan? Maar zijn we voor die vraag naar hulp niet aan het verkeerde adres? In de ogen van veel mensen heeft de filosofie zelf weinig realiteitswaarde. In de volksmond zijn filosofen juist mensen, die werkelijkheidsvreemd zijn en van abstracte speculaties leven. Hier staat tegenover, dat de vraag naar de werkelijkheid één van de eerste vragen van de filosofie is. Ze gooit ons meteen in het diepe wanneer ze vraagt: wat ik zie, is dat de werkelijkheid of is dat maar schijn? Heb ik een ongedwongen toegang tot de wereld om mij heen of zit mijn denken over de werkelijkheid hier voortdurend tussen?

Realisme

Het vraagstuk van onze relatie met de werkelijkheid buiten ons of binnen ons is één van de belangrijkste onderdelen van de filosofie, de kenleer of epistemologie. In de loop van haar geschiedenis heeft de filosofie veel tijd en aandacht besteed aan het probleem wat de werkelijkheid buiten ons is en of de mens die kan kennen, aan het vraagstuk van realisme versus idealisme. Eeuwenlang was haar uitgangspunt heel simpel. De mens staat tegenover de werkelijkheid en moet proberen via de zintuigen en het verstand een beeld te krijgen van de werkelijkheid zoals die buiten ons aan ons verschijnt. Kennen is dus: je aanpassen aan de werkelijkheid. Een uitstekend voorbeeld van deze wijze van denken is Thomas van Aquino. Onze zintuigen: zien, voelen, horen, proeven en ruiken, verkennen de wereld, ieder vanuit hun eigen perspectief. Ze zijn gevoelig voor dwaling en illusie. Aan deze uiterlijke vijf zintuigen voegt Thomas een zesde zintuig toe, dat hij 'algemeen zintuig' (sensus communis) noemt. Dit zesde zintuig maakt ons vertrouwd met de wereld waarin wij leven (zie blz. 16). Het is een innerlijk zintuig dat verband schept tussen alle zintuigen onderling, hoe verschillend de uiterlijke zintuigen ook zijn. Ieder zintuig, apart genomen, kan dit niet. Deze samenhang brengt in de mens een werkelijkheidsbesef te weeg. Ze maakt ook dat men, hoezeer ook iedereen een eigen beleving van de werkelijkheid heeft, toch het besef heeft van een gemeenschappelijke wereld, waarin



mensen leven en elkaar herkennen. Dit algemeen zintuig is volgens Thomas de wortel en het beginsel van de uiterlijke zintuigen. Wat ons denken verder ook moge doen, het gaat steeds uit van de werkelijkheid, zoals zij in haar naakte gegevenheid zich aan ons voordoet. De mens is primair op de werkelijkheid betrokken. Dat is realisme in de oorspronkelijke filosofische zin van het woord.

Idealisme

Met de komst van de Moderne Filosofie wordt deze visie op de werkelijkheid als naïef ter zijde geschoven. Volgens haar moet het denken zich niet aanpassen aan de werkelijkheid, maar de werkelijkheid aan het denken. De mens staat niet passief tegenover de buitenwereld, maar herschept deze in het denken. In plaats van realisme hangt de Moderne Filosofie idealisme aan. Vooral Descartes heeft dit uitvoerig beargumenteerd. Hij legt de nadruk op de twijfel als ondergrond van alle filosoferen. Hij heeft het hier niet over de twijfel als inherente waakzaamheid van de geest tegen begoochelingen van de zintuigen of de dwalingen van het denken. Het is hem ook niet te doen om het scepticisme ten aanzien van de moraal en de vooroordelen van mensen in alle tijden en culturen. Hij heeft zelfs niet de twijfel als kritische methode in wetenschappelijk onderzoek en wijsgerige bespiegelingen op het oog. De cartesische twijfel grijpt veel dieper in. Heel de werkelijkheid waar de mens in leeft wordt op losse schroeven gezet. Nergens kan de mens meer op vertrouwen, niet op zijn zintuigen, zelfs niet op zijn 'sensus communis'. De werkelijkheid zou in de ogen van de mens best een droom kunnen zijn. Alle vertrouwen in de werkelijkheid is verdwenen. "Aan alles moet men twijfelen". Nergens kan de mens meer op steunen, tenzij op zijn eigen denken.

Hiermee is volgens sommige critici van deze visie in de Moderne Filosofie de nachtmerrie van de niet-werkelijkheid geboren. De kritiek richt zich op het feit, dat op deze wijze de mens geïsoleerd raakt van de wereld om zich heen. Hij zal daarmee de neiging hebben om alle ervaringen zowel met de wereld als met andere mensen te herleiden tot ervaringen met zichzelf. Er is hier sprake van 'wereldvervreemding'. Het vertrouwen op de zintuigen en op de rede is ondermijnd. De mens is met zichzelf bezig, hij doet aan introspectie. Er blijft slechts één zekerheid over: "Ik denk, dus ik besta". Heel de werkelijkheid wordt herleid tot subjectieve, geestelijke processen. De vanzelfsprekendheid van een gemeenschappelijke wereld, waarin wij met elkaar leven en het gevoel, dat wij bewoners zijn van de aarde, zijn verdwenen. De dingen, zoals ze in werkelijkheid zijn, zijn voor ons onkenbaar. Ze zijn ons vreemd. We kennen ze slechts als dingen, die wij bedacht hebben.

4.3. Vertrouwd en toch vreemd

Primaire aanwezigheid

Zonder terug te vallen in het naïeve realisme van de filosofie vóór Descartes heb ik mijn twijfels, of de werkelijkheid ons in eerste instantie wel zo vreemd is. Leeft de mens al



niet in de werkelijkheid, voordat hij door het denken tot een gevoel van vervreemding komt? Het woord 'realiteitsbesef' had ons al op dat spoor kunnen zetten. De woorden 'besef' en 'beseffen' worden gebruikt in de analyse van het gewone dagelijkse leven en blijven daarom dichtbij de realiteit. Ze drukken de onmiddellijkheid van de beleving uit, waar de afstand die het denken meebrengt, nog geen rol speelt. Beseffen heeft te maken met gewaarworden, waarnemen, tot zich door laten dringen van wat zich buiten ons voordoet en van wat wij met onze zintuigen constateren. Het is een aanvoelen van de buitenwereld die aangetroffen wordt en er zonder meer 'is', zo goed als onaangeraakt door ons denken. Daardoor is het grootst mogelijk contact met de werkelijkheid binnen bereik. De werkelijkheid openbaart zich hier in haar aanwezigheid, met alle eisen die hieraan vastzitten. Ze spreekt voor zichzelf. Beseffen is het bewustzijn, bij iemand of iets aanwezig te zijn. Om een wat romantisch woord te gebruiken: het is het verwijlen bij mensen en dingen, in de zin van 'zich ophouden bij', 'stil blijven staan', 'vertoeven'. Dit is het startpunt van het denken.

De lichamelijke van de mens

Het woord 'verwijlen' brengt mij bij de filosofie van Merleau-Ponty die deze oorspronkelijke vertrouwdheid met de wereld in kaart heeft gebracht. Heel zijn filosofie is een poging om het standpunt van Descartes met zijn suprematie van het denken en hiermee van de vervreemding van de wereld te overwinnen. Merleau-Ponty baseert zich op de lichamelijke van de mens. Voor hem zit er in eerste instantie geen kloof tussen mens en wereld, die door het denken overbrugd moet worden. Mens en wereld horen in eerste instantie bij elkaar. In de onmiddellijkheid van de beleving krijgt de mens enerzijds oog voor de werkelijkheid van de wereld waarin hij leeft en die zich zonder uiterlijke betrekking, zonder middelaar, aan hem kenbaar maakt. Anderzijds wordt hij zichzelf gewaar op een heel elementair niveau. Er is hier nog geen duidelijk onderscheid tussen subject (mens) en object (wereld), iets waardoor juist het denken gekenmerkt wordt.

Merleau-Ponty spreekt hier van een primaire vertrouwdheid met de wereld. De mens is verankerd in de wereld door zijn lichamelijke. Op lichamelijke wijze bewoont hij de wereld. Rondom deze kern organiseert de mens de wereld als dichtbij en veraf, als zinvol en zinloos. In dit geheim wortelt de oorsprong van alle dingen. Het lichaam begrijpt de wereld, voordat de mens hierover na gaat denken. Er is (in filosofische termen gesproken) een zijnsrelatie die aan de kenverhouding vooraf gaat. Merleau-Ponty illustreert dit aan het zien. Hij, die ziet, kan wat hij ziet slechts bezitten als hij er door in bezit genomen is, als hij er bij hoort. Dit 'er bij horen' betekent geen samenvallen. Integendeel, de mens kan de dingen pas zien, als hij zich op een bepaalde afstand daarvan bevindt. Deze afstand is geen tegenstelling tot nabijheid. Hier horen afstand en nabijheid nog bij elkaar. In de waarneming heeft de mens een onmiddellijke toegang tot de wereld in een wederzijdse samenhang. Het lichaam verstaat de wereld en vindt daar spelenderwijs zijn weg in, nog voordat de mens de wereld bewust denkend gaat bekijken. Het 'kunnen' gaat vooraf aan het 'kennen'. Het kunnen is de eerste vorm van bewustwording, ook al heeft die bewust-



wording nog niet de diepte en afstand die het denken meebrengt. Merleau-Ponty noemt dit het 'perceptief geloof'. Door het perceptief geloof heeft de mens toegang tot en is hij betrokken op de werkelijke dingen van de werkelijke wereld. Geloof heeft nog niets met 'weten' te maken, wel met 'besef'. Het geeft de naïeve zekerheid aan de mens, dat hij in een werkelijkheid leeft, die hem in eerste instantie niet vreemd is. Het perceptieve kenniveau is het meest fundamentele, het meest beslissende, het meest oorspronkelijke, dat geen verdere reductie meer toelaat. Het denken vindt zijn oorsprong in een ervaring die aan elke reflectie voorafgaat.

Reflectie

Pas in de reflectie (zie blz. 13, 38) wordt de directe betrokkenheid van de mens op de wereld en op zichzelf doorbroken. Het perceptieve geloof maakt plaats voor het denken. Het 'kunnen' loopt uit op 'kennen' en vraagt daar ook om. In het kennen wordt de rijkdom aan betekenissen, die in de primaire omgang verscholen ligt, zichtbaar. De anonimiteit wordt doorbroken, waardoor het primaire 'ik' steeds meer subject en de 'wereld' steeds meer object wordt. Hiervoor is een steeds grotere afstand nodig, zodat de mens de wereld en zichzelf beter kan bekijken. Dat is het proces van reflectie in de oorspronkelijke betekenis van het woord. Het is een 'buigen over zichzelf en de wereld', waardoor er een vermoeden ontstaat van de onuitputtelijke rijkdom, die in de mens zelf en in de wereld verborgen ligt. Door denken en spreken plaatst de mens zich tegenover zichzelf en de wereld. Hij zet door een zekere vorm van vervreemding steeds zijn primaire verbondenheid op het spel. Het is een proces dat niet zonder risico is. De vervreemding kan zo groot worden, dat hij zichzelf en de wereld kwijt raakt. Hierdoor wordt het proces van toeëigening verstoord. Juist de voortdurende toeëigening maakt, dat de primaire verbondenheid uit kan groeien tot steeds nieuwe vormen van verbondenheid. Op deze wijze wordt de mens steeds meer vertrouwd met zichzelf en met de wereld. Om in de termen van Verhoeven te spreken: het 'dat' wordt uitgediept door het 'wat', het 'hoe' en het 'waarom'. Dat is het proces van identificatie en differentiëring. Mens en wereld krijgen door de reflectie steeds meer een eigen gezicht.

Werkelijkheid en mogelijkheid

Realiteitsbesef heeft te maken met het spel tussen realisme en idealisme, tussen vertrouwdheid en vreemdheid. Het is het besef, dat men met de werkelijkheid verbonden is en toch alleen door vervreemding de rijkdom van dit primaire contact kan ontdekken en verder ontwikkelen. Dit geeft een ander beeld van een nuchter iemand dan waarmee we dit hoofdstuk begonnen zijn. Nuchtere mensen worden in eerste instantie getypeerd door het feit, dat zij voldoende hebben aan de werkelijkheid waarin ze leven en waar ze diep mee verbonden zijn. Dat is de kant van 'met beide benen op de grond' staan, waar de werkelijkheidsmensen van Musil door getekend worden. Maar zij willen zich niet bij de werkelijkheid neerleggen. Nuchtere mensen willen meer uit de werkelijkheid halen dan er in eerste instantie in zit. Zij willen de mogelijkheden uit de bestaande werkelijkheid



halen. Zo worden werkelijkheidsmensen mogelijkheidsmensen. Realiteitsbesef is daarmee tweeledig: de werkelijkheid zoals die is niet loslaten in dromerijen, maar er zich ook niet bij neerleggen. De reflectie is hierbij wezenlijk. Reflectie is dansen op de werkelijkheid zonder de grond onder de voeten te verliezen.

Literatuur voor verdere studie:

Merleau-Ponty, M. *Voorwoord tot de fenomenologie van de waarneming*. Kampen 1986

Merleau-Ponty, M. *Lof der wijsbegeerte*. Meppel 1979.

Merleau-Ponty, M. *Essays*. Utrecht 1970.

Verhoeven, C. *Het dat, het wat en het waarom*. Best 1996.



Hoofdstuk 5

Troost en geborgenheid

"Ik heb geen geloof en kan daarom nooit een gelukkig mens worden want een gelukkig mens zal nooit hoeven te vrezen dat zijn leven een zinloze dwaaltocht is naar de zekere dood. Ik heb noch een god noch een vast punt in de wereld geërfd van waaruit ik de aandacht van een god zou kunnen trekken; ook heb ik niet de welverborgen razernij der sceptici geërfd, het woestijngemoed van de rationalisten of de brandende onschuld der atheïsten. Daarom durf ik geen stenen te gooien naar haar die in dingen gelooft waar ik aan twijfel of naar hem die een twijfel vereert, alsof ook die niet was omgeven door duisternis. Die steen zou mijzelf treffen want van één ding ben ik vast overtuigd: de behoefte van de mens aan troost is onverzadigbaar".

Er zijn romanschrijvers die maar één alinea nodig hebben om ons de wereld van moderne mensen en hun behoefte aan troost vóór te toveren. Zo laat Stig Dagerman (1923-1954) de hoofdpersoon in de roman *Natte sneeuw* de algemene stelling formuleren: onze behoefte aan troost is onverzadigbaar. Dit staat aan het eind van een analyse van het eigen leven door de hoofdpersoon.

5.1. Verdriet en troost in het leven

Iemand die blij is, heeft geen behoefte aan troost. Pas als hij verdriet heeft, kan hij getroost worden. Verdriet en troost horen bij elkaar. Troost is nodig op de momenten, waarop de mens geestelijke of lichamelijke pijn, lijden of gemis ervaart. Er zijn veel verdrietige momenten in het leven, te veel en te gevarieerd om ze hier op te sommen. Mensen zijn kwetsbare wezens. Hen kan van alles overkomen. Er zijn gewone, alledaagse 'verdrietigheden' in het leven. Door een enkel woord of gebaar kan dit verdriet weggenomen of minstens verminderd worden. Met een zoen op de zere plek is het verdriet van een kind te bezweren. Een woord of een gebaar van troost als een vorm van meelevens kan soms wonderen doen en ons verdriet doen verzachten of vergeten.

Maar er zijn situaties in ons leven, die een verdriet meebrengen waar op het eerste gezicht geen kruid tegen gewassen is. Dood, toeval, lijden, schuld zijn zulke situaties. Zij roepen een verdriet op, dat ons hele bestaan raakt en in wanorde brengt. Vooral de dood speelt hierin een fundamentele rol. Zij is het definitieve verlies van het leven en vindt haar voorafschaduw in alles wat de mens in het leven aan waardevols verliest. De pijn van het verlies wordt al gevoeld bij het kwijt raken van verworvenheden die de inhoud van een leven uitmaakten: van een thuis, familie en vrienden, bezit, status, van dagelijkse gewoonten, van het decor waarin men zijn leven als zinvol beleefde.

Men troost een mens, die verdriet heeft, vooral iemand die een verlies heeft geleden.



Men probeert hem over zijn verdriet heen te helpen. Troost heeft te maken met opbeuring, bemoediging, hoop, hulp, vertrouwen. Troost probeert de mens weer bij het leven te betrekken, zodat verder leven mogelijk is. Vooral troost men iemand bij een sterfgeval in zijn naaste familie. Men betuigt hem zijn deelneming en medeleven (het woord condolere betekent 'mee-lijden', de smart meevoelen). Naast echte troost wordt er ook veel valse troost gegeven. Een dokter, die een ernstig zieke hoop geeft, terwijl die hoop er niet is, is hier een voorbeeld van.

Elke troost draagt de verleiding in zich om te zeggen, dat alles niet zo erg is als het zich in eerste instantie laat aanzien. Op deze wijze wordt het verdriet gebagatelliseerd en van zijn scherpste ontdaan. Soms wijzen mensen in hun smart daarom de troost af als een krenking. Zij willen niet worden getroost. Zij willen het unieke van hun verlies geheel zelf doorleven. De dichter Rilke heeft in zijn brieven telkens weer bewust geweigerd troost te geven bij sterfgevallen. "Wee degenen, die getroost zijn" of "Alle troost is troebel". Een mens, die zich laat troosten, laat de diepte van zijn ellende verdoezelen. Hij laat zich maar wat voorspiegelen. Troost berust op een innerlijke onwaarachtigheid, op iets wat Jean-Paul Sartre (1905-1980) 'mauvaise foi' (kwade trouw) genoemd heeft en dat te kort doet aan de authenticiteit van de mens. Het oordeel van Goethe over de troost is niet minder scherp. Hij zegt. "Elke troost is een gemeenheid, slechts vertwijfeling is plicht". Troost is mensionwaardig, omdat ze de hopeloosheid van zijn toestand voor de mens verbergt. Hij moet juist vertwijfelen en de hopeloosheid van zijn toestand eerlijk onder ogen zien.

Zelfs als men de troost in zijn leven toelaat, dan nog zijn er gevallen waarin de troost het verdriet niet kan wegnemen. Het verlies van een dierbare persoon kan niet gecompenseerd worden. Troost kan hier slechts een vorm van meelijden en meelevens zijn. Het is een ter zijde staan, zodat de persoon die lijdt het gevoel heeft er niet alleen voor te staan. Eigenlijk kan men in deze situaties niet veel voor elkaar doen. Woorden schieten te kort. De mens die troost wil geven voelt zich machteloos tegenover het diep verdriet van een ander. Uiteindelijk staat deze er alleen voor. Waar haalt hij de kracht vandaan om verder te leven?

5.2. Filosofie en troost

Filosofie valt niet samen met 'positief denken' of alles van de zonnige kant zien. Ze kan zelfs uitermate cynisch doen over alles wat in het leven of in de menselijke geschiedenis gebeurt of is gebeurd. Ze heeft ook de neiging schijnzekerheden te ontmaskeren, de mens in zijn hemd te zetten. Maar ze doet dit meestal niet zonder een gevoel van mededogen. Ze laat de mens nooit vallen, omdat ze begaan is met het lot van de mens. Daarmee krijgt de filosofie het karakter van een elegie: een lofprijzende klaagzang over het menselijk leven, zoals Pascal dit formuleerde in zijn analyse van de ellende en de grootheid van de mens. De elegie roept de herinneringen op aan de goede dingen die de mens meegemaakt heeft, de aangenaamheden van het leven. Maar tegelijkertijd heeft ze aandacht voor het verlies hiervan.



De Griekse Oudheid

Vanaf haar ontstaan heeft de filosofie de pretentie gehad troost te kunnen bieden in de wederwaardigheden van het leven, vooral bij het sterven van mensen. Zij heeft zich nooit geschaamd aan 'stervensbegeleiding' te doen. Haar pretentie is gebaseerd op het geloof in de genezende kracht van woorden. Deze houden een boodschap in: laat u niet door de dood overvallen, maar bereidt u er op voor. Op deze wijze treft de dood u minder op het moment, dat het u overkomt. Deze boodschap doet een beroep op de zelfkennis, het 'ken-u-zelf'. Men moet aanvaarden dat men sterfelijk is en hiermee leren leven. Als men al tijdens zijn leven over de dood mediteert, is men hierop voorbereid en zal de droefheid minder om zich heen grijpen. Op basis van deze uitgangspunten ontstond er in de Griekse Oudheid een praktijk van 'consolatio' (vertroosting), waarin de filosoof optrad als heelmeeester van de ziel, die gezuiverd moet worden van alle vertroebelende emoties (katharsis). Het geneesmiddel dat aangeprezen wordt bestaat in het vooruitzien van lijden en dood. Deze praktijk van de vertroosting past bij een beschaving waarin lijden en verdriet niet als vanzelfsprekend worden ervaren. Zij kunnen bestreden worden door woorden van troost. Men heeft een groot vertrouwen in het gesproken en geschreven woord als tegenwicht tegen het lijden. Het denken heeft de macht om de wisselvalligheden van het leven te overwinnen.

Toch waren de oude Griekse filosofen zich er heel goed van bewust, dat de woorden van troost, hoe intelligent ook bedacht en uitgesproken, schraal en ontoereikend waren in vergelijking tot het verdriet, dat de mens heeft bij het vooruitzicht van de dood en het verwerken van verlies van dierbaren. Daarom zijn sommige filosofen een stap verder gegaan. Ze hebben geprobeerd een uitweg te vinden uit het verdriet dat eindigheid en sterfelijkheid meebrengt. De grootste troost die zij konden bedenken, was de overtuiging dat de sterfelijkheid, met de dood als eindpunt, een voorbijgaande fase is en (eens) overgaat in de onsterfelijkheid. In hun ogen kan alleen de onsterfelijkheid de mens met de dood verzoenen. Vandaar dat bij voorbeeld Plato heel de filosofie ziet als een 'oefening in het sterven', in het losraken van geest en lichaam. Hij wil de eeuwige obsessie met de dood bezweren. Plato's poging om de dood te overwinnen is het uitgangspunt geworden voor een lange, metafysische traditie in de filosofie, die tot aan de Moderne Tijd de belofte van de onsterfelijkheid van de ziel gaande heeft gehouden.

Vrouwe Philosophia en Boëthius

Het is vooral Boëthius (480-525), Romeins filosoof, neoplatonicus, christen, die in zijn boek *Over de vertroosting van de filosofie* deze gedachte van Plato verder heeft uitgewerkt. Boëthius is ter dood veroordeeld en wacht op zijn berechting. Hij zit ontredderd en troosteloos in zijn cel. Wat de filosofie hem vroeger geleerd heeft over de ware aard van de ziel en over haar bestemming in een onvergankelijk goed: dat alles heeft voor hem zijn betekenis verloren. Hij voelt zich slachtoffer, niet alleen van het onrecht



dat hem aangedaan wordt, maar vooral ook van zijn eigen onmacht zichzelf te hervinden in zijn situatie en deze moreel te beoordelen. Zijn belangrijkste klachten zijn: waar komt het kwaad vandaan, als God bestaat? Hoe laat zich de morele wanorde in de wereld, het succes van de bozen en het ongeluk van de goede mensen, rijmen met het bestaan van een goede God? Eist het goede niet de beloning van het geluk, en het kwaad niet de straf van het ongeluk? In deze situatie verschijnt aan hem vrouwe Philosophia, zijn vroegere leidsvrouw. Zij bemerkt de geestelijke verwarring waarin Boëthius verkeert. Zijn heftige emoties en innerlijke verscheurdheid zijn voor haar een teken dat hij het zicht op zijn ware zelf verloren heeft. Genezing is hier geboden en wel een therapie in de platoonse zin, waarin de ziel uit haar verstrikking wordt verlost en omhoog wordt gevoerd naar het heldere licht van de waarheid.

De filosofische therapie die Boëthius ondergaat leidt hem via een aantal etappes naar de genezing van zijn kwaal. De troost die vrouwe Philosophia hem biedt ligt in het doorzien van de wereld, waarin de mens leeft. Ook als alles verkeerd lijkt te gaan, dan zal het toch goed aflopen. De mens moet het tijdelijke leven wegdenken en zich richten op het eeuwige ofwel op de aanwezigheid van het echte zijn. Boëthius put uiteindelijk troost uit het idee van de eeuwigheid. Voor hem is de eeuwigheid "het totale en volmaakte bezit van het onbepaalde leven" ofwel "het enkelvoudig tegenwoordig zijn tegenover de beweging van de tijdelijke dingen".

Metafysica en troost

De visie van Boëthius is een inspiratiebron geworden voor het metafysisch denken na hem. Hoe verschillend de metafysische systemen na Boëthius ook geweest zijn, de kern hiervan is steeds gebleven de troost van het eeuwige als tegenpool van dit aardse leven, de belofte van een eeuwig leven na de dood. Wie het eindige in het licht van het oneindige, het tijdelijke in het licht van het eeuwige, het veranderlijke in het licht van het blijvende kan zien, voelt zich getroost in alle wisselvalligheden van het leven. Niet dat de wederwaardigheden van het leven de mens niet raken, maar ze zijn in het perspectief geplaatst, dat alles uiteindelijk goed zal komen. De dood is in beginsel overwonnen. Dat brengt een gevoel van veiligheid en geborgenheid mee.

Volgens Otto Bollnow (1903-1991) is het woord 'troost' etymologisch verwant aan begrippen als 'gerustheid' en 'vertrouwen'. Gerustheid op de toekomst en vertrouwen in het leven. Dit geeft een levenskracht die de mensen in staat stelt stand te houden tegenover de bedreiging van zinloosheid van het leven. De troost is er altijd op uit om de mens, ondanks de bedreiging die uit de eindigheid voortkomt, bewust te maken van een diepe geborgenheid in het Oneindige. Als de mens zich ervan bewust is, dat hij in deze geborgenheid leeft, dán is hij getroost. Hij leeft dan in de overtuiging, dat de ontwikkeling van de gebeurtenissen, die zich rondom hem voltrekken, zich altijd ten goede zal keren. In de metafysisch getinte woorden van Bollnow luidt dit: "Getroost is de



mens dankzij een groot geloof in het Zijn, een reddend, gaaf Zijn, dat helend werkt en vertrouwen geeft in de toekomst. De ware werkelijkheid is ons ten troost. De ware troost zit hem dus in het zich voegen in het geheel, de totaliteitservaring, en het doorzien van de feitelijke werkelijkheid in zijn verscheurdheid naar een ware werkelijkheid".

Einde van de metafysische troost en geborgenheid

Tot aan de Moderne Tijd kan men van de filosofie zeggen, dat ze een rituele klacht is geweest over de ellende van het bestaan van de mens tegen de achtergrond van zijn grootheid. De filosofie - net als de theologie - heeft uit deze ellende een oplossing bedacht om de menselijke grootheid in al haar glorie te laten uitkomen. De onsterfelijkheid van de ziel, de eeuwigheid, de ware wereld achter deze wereld van verschijnselen: het zijn allemaal rituele woorden om de betrekkelijkheid van het bestaan te bezweren. Het is één van de kenmerken van de Moderne Filosofie, dat zij deze woorden van troost heeft afgezworen en de zin van het menselijk bestaan probeert te situeren binnen de eindigheid van de mens. Eindigheid loopt niet meer uit op verlossing, maar moet in dit leven gedragen worden. De Moderne Filosofie probeert te schetsen wat een mens aan wijsheid nodig heeft om dit bestaan 'uit te houden' zonder zich te beroepen op een troost van buitenaf.

In eerste instantie worden alle positieve woorden, die de metafysica gebruikte, in hun tegenpolen omgedraaid. De zin van het leven wordt nu bedreigd door zinloosheid, geborgenheid door ongeborgenheid, getroost-zijn door ongetroost-zijn. Het schrikbeeld dat aan de horizon verschijnt is dat van Sisyfus, die de absurditeit van het bestaan verbeeldt. Hij is degene die steeds opnieuw de steen naar boven moet sjouwen, waar bij aankomst de steen onmiddellijk weer uit zijn handen valt en hij opnieuw moet beginnen. Camus die de absurditeit van het bestaan uitvoerig beschrijft in zijn boek *De mythe van Sisyfus*, is gebiologeerd door het oude metafysische beeld, dat het leven een voltooiing moet hebben, maar dat deze nooit bereikt kan worden. Het bestaan krijgt dan iets heroïsch. De mens moet het leven op zich nemen in volstrekte illusieloosheid. Het is de wereld, waarin Jaspers de moderne mens situeert. Hij benadrukt het feit dat de moderne mens tot zichzelf moet komen in een ondoorzichtige en niet-harmonische wereld, een wereld waarvan de zin steeds problematischer wordt. Niet langer leeft de huidige mens in een gesloten kosmos waarvan hij bestek en bestemming kent en waarin hij zich geborgen voelt. De geestelijke situatie van de moderne mens is volgens Jaspers al in vroegere tijden zichtbaar geworden in het filosoferen van Pascal, Kierkegaard en Nietzsche. Ook in hun denken wordt het besef van ongeborgenheid vertolkt. De mens staat voor het niets. Hij heeft geen vaste grond onder zijn voeten, maar zweeft boven een bodemloze afgrond. Hij leeft in een ontgoddelijkte wereld. In volstrekte illusieloosheid dient de mens onder ogen te zien, dat dit zijn geestelijke situatie is. Troost wordt hier niet geboden.



5.3. Ongeborgen en toch getroost

De troost die de religie en de metafysica hebben geboden hield verband met een wereld waarin de mens maar weinig was opgewassen tegen natuurrampen, ziekten, natuurlijke gebreken en maatschappelijke machten. De wijsheid die hierbij gepredikt werd was die van de berusting in het onvermijdelijke, al dan niet verbonden met de berusting in de goddelijke wil of orde en met het vooruitzicht op verlossing in een hoger bestaan. Op het moment dat de kennis over de natuur en over de mens zelf toenam verdween de behoefte aan dit soort troost. Iemand die een wijsgerig leven nastreeft gaat in mijn ogen van dit feit uit. Hij doorziet de troost, waarbij mensen iets voorgespiegeld wordt, waar de menselijke rede alleen maar over kon zwijgen, als 'valse troost'.

Met het wegvallen van deze metafysische troost staat het leven zelf weer in het middelpunt van de belangstelling. Daarmee is niet iedere behoefte aan troost en geborgenheid verdwenen. Jasper's idee van een volstrekt illusieloos leven, waarin geen enkele troost mogelijk is, zet zich nog te veel af tegen een metafysisch tijdperk en is te heroïsch van aard. Er blijft veel verdriet in het leven, waarin de mens getroost kan worden.

Zelftroost en troost door anderen

Het is opvallend, dat Dagerman met zijn sombere analyse van de ongeborgenheid van de moderne mens door het verlies van het geloof en daarmee van iedere vorm van troost, aan het eind van zijn verhaal tot de conclusie komt, dat er maar één werkelijke troost bestaat in dit leven. Het is de troost die de mens doet beseffen dat hij een vrij mens is, een onkreukbaar individu, een binnen zijn grenzen soeverein persoon. Deze troost geeft een reden om te leven. Hetzelfde ziet men bij Camus. Op het eind van zijn boek over Sisyfus zegt hij iets wat men gezien het verloop van zijn verhaal niet zou verwachten. "We moeten ons Sisyfus als een gelukkig mens voorstellen". Hij legt niet uit, hoe dat mogelijk is. Maar het is heel invoelbaar, dat de mens onderweg de steen (de steen van de voltooiing) van zich af gooit en zich niet meer bezig houdt met het einddoel van zijn leven, maar met het leven zelf. In zijn boek *De pest* suggereert Camus, dat het gelukkig-zijn samenvalt met de solidariteit met het lijden van anderen.

Er zijn volgens mij twee belangrijke vormen van troost in het leven: de 'zelftroost' en 'de troost aan en met elkaar'. De eerste vorm van troost heeft als kern, dat men een unieke persoon is. Ze bestaat in het opzoeken en genieten van de dingen, die de mens met de korthed en de eindigheid van het leven kan verzoenen. Muziek, literatuur, religie, filosofie en kunst bieden, ieder op hun eigen wijze, momenten van rust en concentratie, van harmonie met zichzelf, waar hij heel even het leven kan 'vergeten'. Ze geven moed en inspiratie om weer verder te leven. Zelfs op momenten van groot verdriet kunnen ze hem met het leven en met de dood verzoenen. Maar geen van al deze dingen kunnen de eigen dood bezweren of het verlies van dierbare personen vergoeden. Tegen de dood is geen kruid gewassen.



De andere vorm van troost ligt in het feit, dat iedere mens leeft temidden van anderen en daarmee in het levenslot van anderen kan delen. De filosofie gebruikt hiervoor het woord 'compassie' met de ander. Zij is een vorm van meelijden en meelevens met de ander, die het leed weliswaar niet wegneemt en het verlies niet kan vergoeden, maar (meestal woordeloos) een vorm van affectieve nabijheid kan scheppen, die troostend is. De affectieve nabijheid laat de ander in zijn waarde, zodat er geen sprake is van een neerbuigend medelijden dat zichzelf buiten spel zet. Compassie met de ander heeft vele gedaanten. Ze kan bestaan in een hand om de schouder, een opbeurend of troostend woord, een moment van extra zorg. Soms is er niet meer nodig dan zwijgend aanwezig te zijn bij de ander vanuit een diepe verbondenheid met elkaar. Deze verbondenheid wordt gedragen door het besef, dat we allemaal eindige mensen zijn die op belangrijke momenten het leven niet in eigen hand hebben. Zo delen we in elkaars lot.

De achtergrond van alle verdriet

Sommige filosofen spreken niet alleen over klein en groot verdriet in het leven en over het zoeken naar troost hiervoor. Achter deze vormen van verdriet ligt voor hen iets wat zij omschrijven als 'lijden aan het leven' of als 'oer-verdriet'. Het bestaan, zegt Verhoeven, is een verward kluwen, dat men maar tot op zekere hoogte kan verhelderen. De donkere rest is de melancholie. Wij zijn geneigd melancholie te zien als zwartgalligheid. Het leven is een last, die maar moeilijk te dragen is. Verhoeven stelt melancholie gelijk aan zwaarmoedigheid en pessimisme: een blijvende stemming dat het leven uiteindelijk onbegrijpelijk blijft. Hij ziet deze stemming in allerlei cultuuruitingen meespelen, bij voorbeeld in de volksmuziek. De muziek van het volk is niet sentimenteel, maar pessimistisch. Dit woord lijkt me te zwaar gekleurd. Wie ooit fado's heeft horen zingen, weet wat melancholie is. Fado's brengen een stemming over van vergankelijkheid, van 'de dingen die voorbijgaan'. Dat is de tragiek van het leven, een oer-verdriet.

William Desmond (1951) ziet dit oer-verdriet of 'metafysisch verdriet' als iets dat ons hele bestaan raakt. Het is een gevoel van verlorenheid. Alle 'zijn' is doortrokken van verlies: zijn is verloren zijn. Het leven wordt hierdoor als tragisch ervaren, omdat de mens niets in het leven kan vasthouden en uiteindelijk ook het leven zelf verliest. Dit gegeven zal ons in de volgende hoofdstukken voortdurend bezig houden. Het heeft te maken met de overpeinzing van Clarissa in de roman *De uren* van M. Cunningham (1952) als ze denkt aan de mogelijke dood van haar vriendin Sally: "Wat ze wil zeggen heeft niet alleen met vreugde te maken, maar met het indringende, voortdurende verdriet dat de keerzijde van vreugde is".



Literatuur voor verdere studie:

Berger, H. *Over de dood heen. Filosoferen over eeuwig leven*. Budel 2000.

Boëthius. *Over de vertroosting van de filosofie*. Amsterdam 1953.

Cunningham, M. *De uren*. Amsterdam 1999.

Desmond, W. *Het tragische en het komische*. Amsterdam 1998.

Kayzer, W. *Het boek van de schoonheid en de troost*. Amsterdam 2000.



Hoofdstuk 6

Een korte tijd van leven

Lof van de tijd

Over vluchtlingwegen henen

- Voorwaarts, sneller, geen verwijl! -

Snelt het wiel in allerijl.

Tijd! Je bent niet bij te benen.

In kronieken en in kussen

Lig je vast... maar onderhand

Ruis je als een stroompje zand...

Tijd, zo neem je mij ertussen!

.....

(Marina Tsvetajeva)

6.1. Een vinger lang

Onze levensduur, de tijd tussen geboorte en dood, is maar kort. Ook al worden wij veel ouder dan de mensen van enkele eeuwen geleden, toch blijven wij maar ééndagsvliegen, gemeten aan andere en grotere tijdseenheden. In het licht van de eeuwigheid als 'eindeloze tijd' stelt de duur van ons leven niets voor. Tegenover de ruimte en tijd van het heelal zijn we onbeduidende momenten, een 'stip', zoals Marcus Aurelius zegt. Bekeken vanuit het perspectief van de hele menselijke geschiedenis komen we maar even op en gaan dan weer af.

Voor onszelf speelt de meetmethode aan eeuwigheid, heelal en geschiedenis maar een beperkte rol. Bovenstaande strofen uit het gedicht *Lof van de tijd* van de Russische dichteres Marina Tsvetajeva (1892-1941) beschrijven, hoe 'subjectief' zij de tijd beleeft, als eigen tijd. Maar ook in dat opzicht ervaren we het leven als kortstondig. Een invoelbare aanduiding (hoe tragisch ook) is de veel voorkomende tekst op rouwadvertenties: 'Hij (het is altijd een 'hij') had nog zoveel willen doen'. Ons leven is kort, omdat er zoveel te doen valt binnen de beperkte tijdsruimte tussen geboorte en dood. Het is een leerproces dat slechts met de dood eindigt. Vandaar dat ons taalgebruik vol is van de korthed van de tijd van leven. 'Waar blijft de tijd?' 'Ze glipt door je vingers'. 'Je bent oud, voordat je het weet'. 'Je jeugd vervliegt'. Toch hoort men ook andere geluiden. Oudere mensen spreken over: 'Ik heb mijn tijd gehad'. 'Mijn leven is voltooid'. Bij sommige mensen duurt het leven zelfs te lang, als ze het gevoel hebben, dat er niets meer te beleven valt of als hun mogelijkheden zijn uitgeput. We meten de tijd dus af aan de verwachtingen die we van het leven hebben en aan de taken die we onszelf in het leven stellen.



6.2. Filosofie en levensduur

Theologie en filosofie hebben eeuwenlang de kortheid van het leven bekeken vanuit de eeuwigheid, waarin alle tijd opgaat of vanuit de kosmos, waarvan de mens slechts een klein onderdeel is. De vraag hierbij is steeds: Hoe moet een mens zijn leven inrichten, als het leven zo kort is? Een opvallend theologisch antwoord op die vraag geeft de apostel Paulus. Bij hem speelt de heilstijd een beslissende rol. De romeinse filosoof Seneca geeft een filosofisch antwoord, waarbij het menselijk leven als onderdeel van de kosmos zich concentreert in het 'nu'.

Eeuwigheid en kosmos

In de oud-christelijke cultuur leeft nog de verwachting, dat de wederkomst van Christus nabij is en dat hiermee het einde van de tijden is aangebroken. Tegen deze eschatologische achtergrond geeft Paulus aan de christenen de raad "Laten daarom zij die een vrouw hebben, zijn als hadden zij ze niet". (Kor. I, 7: 29). Deze uitspraak geeft haarscherp aan, hoe ambivalent de eerste christenen in de wereld stonden. Zelfs het huwelijk, het meest aardse instituut, staat in het teken van 'instorten'. De bovengenoemde uitspraak van Paulus vindt men tussen twee verklarende zinnen. De passage begint met de zin: "De tijd is kort" (de wederkomst van Christus is aanstaande). De passage eindigt met: "Het wezen van de wereld vergaat" (de wereld biedt geen houvast). Door de belofte van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, die ieder ogenblik kunnen doorbreken en waarin de tijdelijkheid in de eeuwigheid wordt opgenomen, is deze wereld en deze tijd reeds 'ontwerkelijk'. Het besef van kortheid van het leven in het licht van het komende heil is een aansporing om met verlangen uit te zien naar de dingen die komen gaan. De aardse tijd is geen tijd van genieten, maar een tijd van onthechting, waarin de christen zich zo min mogelijk aan de wereld moet binden. De kortheid van leven wordt hier nog geaccentueerd door de verwachting van de 'volheid der tijden'.

Seneca, Romeins filosoof, gaat uit van een diepe band tussen mens en kosmos. Door zijn verstand is de mens in staat de wetmatigheden van de kosmos op te sporen en in zijn eigen leven vorm te geven. Hij schreef een boek met als titel: *Over de kortheid van het leven*. Waar mensen vooral machteloos tegenover staan is de voortgang van de tijd, de naderende ouderdom, de nakende dood. Het leven is een aflopende zaak. Vanaf de geboorte zijn wij op weg naar de dood en wij glijden onontkoombaar het duister tegemoet. Elke dag sterven wij, want elke dag wordt een stukje van ons leven afgenomen en ook dan wanneer wij groter worden, wordt ons leven kleiner. Wij hebben onze kinderjaren verloren, daarna onze jongensjaren, daarna onze jeugdijaren. Tot op de dag van gisteren is alles wat aan tijd voorbijgegaan is, verloren gegaan. Ook deze dag zelf, die wij nu doorbrengen, moeten wij met de dood delen.

Seneca heeft een lege tijdsopvatting. De tijd wordt hier als het ware uitgekleeft. Ze heeft geen verleden en geen toekomst en daarmee geen herinnering en geen verwachting. Alles concentreert zich op het heden. Het verleden is verloren, want eenmaal voorbij stelt



het niets meer voor. De toekomst staat in het licht van de dood, waarbij alles ophoudt. Door het accent op het heden te leggen moet men volgens Seneca niet klagen over de kortheid van het leven, maar proberen het vluchtige vast te houden. Zijn devies is: maak aanspraak op je eigen leven, tracht jezelf te vinden en in de greep te krijgen. Je bent immers geboren om bezielde en enthousiast te leven. Leef nu en verlang niet naar de dag van morgen. Leg je elke avond te slapen, alsof het einde van deze dag tevens het einde van alle dagen is. Hier komt bij Seneca het fundamenteel onvermogen aan de oppervlakte om in de vliedende tijd iets duurzaam te bewerkstelligen.

De onmetelijkheid van het heelal

Soms wordt de tijd van een mensenleven gemeten zowel aan de duurzaamheid van de eeuwigheid als aan die van het heelal. Pascal is niet alleen een christelijk denker, maar hij is ook een 'fysicus', die nadenkt over de oneindigheid van het heelal. "Wanneer ik de korte duur van mijn leven beschouw, verdwijnend in de eeuwigheid die vooraf gaat en volgt, het kleine stukje ruimte dat ik besla en zelfs dat mijn blik omvat, verzonken in de eindeloze onmetelijkheid van de ruimten die ik niet ken en die mij niet kennen, sta ik versteld en verbaas ik mij, dat ik mij hier bevind en niet daar, want er is geen reden waarom ik eer hier dan daar, eer nu dan toen zou zijn". "Het eeuwige zwijgen van die eindeloze ruimten ontstelt mij". De psychische plaats van de mens verdwijnt, het thuis-zijn, dat hierin bestaat dat men weet waar men is en waarom men hier is, is verdwenen. Het heelal staat onverschillig tegenover de mens. Het menselijk leven verdwijnt in de oneindige onmetelijkheid van de ruimten, in de 'wereldtijd'.

De wetenschap heeft in haar vorderingen de onmetelijkheid van het heelal, waar Pascal zich al over verbaasde, steeds meer blootgelegd. Ze heeft er toe bijgedragen wereldtijd en levenstijd steeds verder uit elkaar te halen. Alleen al het gebruik van het woord 'lichtjaren' is hier een teken van. De mens is steeds meer een contingent en onbeduidend product van het universum geworden. De wereldtijd staat onverschillig tegenover de levenstijd van de mens. Hoe meer de mens teruggaat in de tijd via de kennis van het evolutieproces en van het ontstaan van het heelal, des te langer wordt de wereldtijd en des te onbeduidender de levenstijd van de mens. De mens raakt de weg kwijt in de onmetelijkheid van de tijd. Dat grijpt ons wellicht nog dieper aan dan verdwalen in de onmetelijkheid van de ruimte. Met dit laatste is alleen de centrale positie van de aarde en van de mens in het geding. Met de onmetelijkheid van de tijd verliest de menselijke geschiedenis haar zin. Niet de betekenis van de wereld voor de mens wordt hierdoor gereduceerd, maar die van de mens tot de wereld.

Levenstijd en haar tekort

Door het wegvallen van de heilstijd en van de wereldtijd als maatstaven voor de duur van een mensenleven komt de eigen waarde van de levenstijd volledig naar voren. Alles moet gebeuren tussen geboorte en dood. Maar hoe groter de verwachtingen en wensen over dit



leven zijn, des te schrijnender wordt de beperktheid aan tijd ervaren. Het tekort aan tijd staat in schril contrast tot de mateloze behoefte aan zelfverwerkelijking. Er is geen doel meer buiten de mens, waarin zijn leven is opgenomen en waaraan hij de zin van zijn leven kan ontlennen. Hij moet zelf zijn eigen leven vullen in de weinige tijd die hiervoor beschikbaar is. Odo Marquard (1928) trekt uit de kortheid van leven drie consequenties. De mens moet snel leven, zich haasten. Hij moet de dood vóór blijven, anders heeft hij niets bereikt in het leven. Hij kan echter toch niet alles bereiken, wat hij zou willen. Hij moet dus zuinig zijn op dat wat hij bereikt heeft, dus op zijn verleden. Dat vraagt van hem, dat hij langzaam leeft. Tenslotte moet hij weten, dat hij tussen snelheid en langzaamheid geen keuze heeft, wil hij geen halve mens zijn. Hij moet 'een temporaal dubbelleven' leiden, waarin hij zowel gericht is op het nieuwe en op de toekomst (verandering) alsook op het oude en het verleden (stilstand).

Volgens Marquard is de snelheid van leven voor de moderne mens geen probleem. Hij wordt er bijna toe gedwongen. Techniek, economie, informatietechnologie jagen de mens op. In deze snelheid is weinig ruimte om aan het verleden te denken en het te bewaren. Alles is immers voor verbetering vatbaar. Op deze wijze wordt de traditie verwaarloosd en vergeten. De individuele en maatschappelijke voordelen van deze snelheid zijn duidelijk. Maar het levert toch maar een halve mens op, als hij zich niet richt op het verleden. In een steeds snellere wereld moet de mens verlangzamen, dat wil zeggen betrokken blijven op zijn eigen verleden en op zijn vertrouwde verhoudingen. Eén van de voorbeelden, die Marquard hiervan geeft, is het meenemen van je lievelingsboeken en lievelingsmuziek in de veranderingsprocessen. De moderne maatschappij helpt trouwens mee om het verleden vast te houden. Hoe meer de mens weggooit, des te meer wordt er bewaard. Zo blijft er een zekere continuïteit met het verleden.

Marquard sluit zijn betoog af met de opmerking, dat de mens een wezen is dat lijdt aan tijdgebrek, gezien de kortheid van zijn leven. Maar door zijn deelname aan het leven van anderen, door wie hij omsloten is en die hij nodig heeft om te leven, breidt hij zijn tijd uit. Door communicatie met anderen neemt hij deel aan vele levenstijden.

6.3. Omgaan met beperkte tijd

Velen van ons zien de kortheid van hun leven niet meer in het licht van de heilstijd met zijn accent op de volheid der tijden in een andere wereld. Maar de oneindigheid van het heelal en de onbeduidenheid van de duur van een menselijk leven blijven ons, als moderne mensen, boeien en ons eigen leven relativieren. Ook het inzicht dat we deel uitmaken van de menselijke geschiedenis is ons niet vreemd. Als unieke personen zijn wij 'één van de velen', die samen de menselijke geschiedenis vormen. Dit bewustzijn is de motor tot communicatie met anderen en met andere tijden. Deze verbondenheid maakt ons duidelijk, hoezeer wij aan tijd en plaats gebonden zijn voor onze mogelijkheden tot zelfverwerkelijking. Sommige mensen voelen zich nog nauw verbonden met de duur van



de generaties. Als ze kinderen hebben groot gebracht en (misschien) hun kleinkinderen hebben gezien, is in hun ogen het leven voltooid. De korthed van het leven wordt hierdoor verlengd in de duur van de generaties.

De eigen tijd

Toch neemt dit gevoel van verbondenheid met andere mensen en andere tijden en met de duur van de generaties niet weg, dat ons eigen leven als kort ervaren wordt. Het probleem dat Marquard geschetst heeft over haasten en verlangzamen stelt zich juist hier. Zonder afbreuk te doen aan zijn benadering van het tekort aan tijd dat wij hebben kies ik voor een ander uitgangspunt. Zijn oplossing blijft in mijn ogen te veel hangen in een kwantitatieve benadering van de tijd. Tijd is voor hem een economische waarde, welke de mens goed moet besteden. Tijd mag niet verspild worden, niet omdat 'tijd geld is', maar omdat tijd behoeftevervulling is. Ik mis hierin een criterium, waarmee de tijd gemeten wordt aan de kwaliteit van het leven. Leven is leren leven en dat vraagt noodzakelijkerwijze tijd. Niets komt ons zo maar aanwaaien. Iets wordt ons pas eigen, als het de kans krijgt te wortelen en een deel van onszelf te worden. Ieder gevoel van haast werkt hier frustrerend. Zo vraagt het verwerven van zelfkennis, dat wij de tijd nemen voor onszelf, voor reflectie op wat we gedaan hebben (ons verleden), op wat we doen en meemaken (ons heden) en op wat we (nog) verwachten van ons leven (de toekomst). De uitdrukking 'Ik heb geleefd' klinkt anders dan een opsomming van alles wat we in ons leven gedaan hebben. Op deze wijze wordt het idee 'zelfontplooiing' gezuiverd van overspannen verwachtingen en frustraties.

Terecht wijst Marquard er op, dat dit 'tekort aan tijd' aan ons blijft knagen. Niet alleen omdat er veel tijd verloren gaat aan dingen die niet de moeite waard zijn. We kunnen onze tijd verdoen. Ook niet alleen omdat een gedeelte van onze tijd opgaat aan dingen die weinig met onze zelfontplooiing te maken hebben. Slapen, het huishouden runnen, werken, zorgen voor anderen behoren tot de algemene instandhouding van het eigen leven of tot het gaande houden van het maatschappelijk leven. Deze functies vragen tijd, ook al zijn ze niet altijd in te passen in het criterium van zelfontplooiing. Maar zelfs de tijd waarover we wel kunnen beschikken is soms te kort voor alles wat we zouden willen en voor de mogelijkheden die er zijn. Reizen maken om de wereld te verkennen, boeken lezen over verleden en heden (cultureel erfgoed), mensen ontmoeten die ons leven kunnen verrijken: dit alles vraagt om een zekere snelheid van leven. Maar voor iemand die een wijsgerige wijze van leven nastreeft ligt hier een grens. Deze wordt bepaald door onze opnamecapaciteit, die maar eindig is. Ook hier valt het accent op het proces van toeëigening. Willen de dingen bekliven, willen ze een stuk van onszelf worden, dan hebben wij tijd van verwerking nodig. De momenten van rust en reflectie, van aandachtig luisteren naar anderen, van kijken naar het schone, geven ons het gevoel dat wij leven. Het 'verwijlen bij mensen en dingen' is geen verloren tijd. Zij geven hun geheim pas prijs na lang kijken, luisteren en nadenken. Voor diepgang en genieten speelt de tijd eigenlijk



geen rol. Zij verzoenen ons met het feit, dat we niet alles uit het leven kunnen halen wat misschien tot onze mogelijkheden had behoord.

Literatuur voor verdere studie:

Seneca, Korte duur van het leven. In: *Dialogen*. Amsterdam 2001: 306-335.

Vergeer, Ch. *Een verlies van vleugels. De filosofie in het oude Rome*. Nijmegen 1995.



Hoofdstuk 7

Leven in vergankelijkheid

In een interview dat de schrijver en cabarettier Kees van Kooten (1941) eens weggaf kwam in de loop van het gesprek een gedachte naar voren, die ieder van ons kent. De interviewer zegt tegen hem:

"Maar intussen wel permanent het besef van de eindigheid van alles". Dan antwoordt Van Kooten:

"Het is de mens niet vergund om één emotie tegelijkertijd te hebben. Er zit altijd die ene schaduwgedachte achter: het is allemaal tijdelijk en morgen kan het afgelopen zijn. En wie zal er als eerste van ons tweeën doodgaan? Ik moet er niet aan denken, en toch moet ik er aan denken" (zwijgt, vervolgt dan op laconieke toon:) "Maar je kunt het in bepaalde gezonde roezen wel vergeten. Als ik in Frankrijk in mijn eentje door de bergen fiets, en de brem bloeit, en je valt bijna van je zadel door de zoete lucht, dan plaats ik daar niet zo snel een komma achter".

7.1. Besef van eindigheid

Het woord 'eindig' met zijn nadruk op 'einde' kan ons heel gemakkelijk op het verkeerde been zetten. 'Einde' wijst ondubbelzinnig naar het einde van het leven, naar sterfelijkheid en doodgaan. Het menselijk leven is eindig, de mens is sterfelijk. Maar hiermee hebben wij de zaak versmald tot het naderend einde. Er is echter geen einde zonder een begin en zonder een fase tussen begin en einde. Het woord 'eindigheid' roept de tijd op, waarin iets ontstaat, groeit en weer vergaat. Een goede omschrijving van eindigheid zou daarom altijd drie woorden moet insluiten: een begin (geboorte), een einde (dood) en de weg hiertussen (levensloop). Een eenzijdige nadruk op eindigheid als sterfelijkheid kan van ons angstige mensen maken. Er komt dan een doem boven ons leven te hangen, waardoor de aandacht voor de andere mogelijkheden van het leven verstikt wordt. Als alles in het licht van de dood wordt gezien, blijkt niets van waarde te zijn. Eindigheid is echter breder dan sterfelijkheid en vergankelijkheid. Een bredere opvatting over eindigheid legt zowel het accent op de sterfelijkheid als op de mogelijkheden die zich binnen de grenzen van leven en dood aan ons voordoen. De sterfelijkheid benadrukt niet alleen dat ons leven aan een zijden draadje hangt, maar tevens dat het waardevol is, juist vanwege zijn sterfelijkheid. Ze benadrukt het feit, dat ons leven tussen geboorte en dood het énige leven is dat wij hebben. De Duitse filosoof Wilhelm Dilthey (1833-1911) gebruikt twee woorden, als hij wil aangeven, wat eindigheid is: vergankelijkheid (corruptibiliteit) en creativiteit. Alles vergaat. En juist dat feit maakt ons leven waardevol, in de zin van: uniek, individueel, oorspronkelijk.



7.2. *Filosofie en vergankelijkheid*

De filosofie heeft in de loop van haar geschiedenis twee motto's gepropageerd: het 'memento mori' ('gedenk te sterven') en het 'memento vivere' ('gedenk te leven'). De eerste zou men aan Plato en aan de hele metafysische traditie kunnen toeschrijven, de tweede aan Nietzsche en aan zijn vele volgelingen.

Gedenk te sterven

Volgens Plato geeft de filosofie de mens inzicht in zijn bevangenheid in het rijk van de schaduwen (blz. 10). Alleen door zich bewust te worden van de beperkingen van deze situatie zal hij zich kunnen openstellen voor het onbeperkte en de schaduw als schaduw leren zien. Er is geen weg naar de onsterfelijkheid zonder het verblijf in het rijk van de schaduwen. Het inzicht hierin leidt niet zozeer tot een vrees voor de dood als wel voor een te grote afhankelijkheid van het lichaam en de zintuigen. De filosofie helpt de mens om reeds tijdens het leven dood te zijn en hiermee de dood te overwinnen. "Ware filosofen oefenen zich dan ook werkelijk in het sterven; en dood zijn is voor hen veel minder een verschrikking dan voor welke andere mens dan ook". Gedurende hun hele leven leggen zij zich erop toe hun ziel te scheiden van het lichaam; zo oefenen ze zich waarlijk in het sterven.

"Wij moeten", zegt Verhoeven, "bij deze hele uiteenzetting niet vergeten, dat Plato dit alles zegt in de zeer gevoelige context van de *Phaedo*. Daarin voert Socrates in de uren voordat hij de gifbeker moet drinken, gesprekken met zijn trouwe vrienden en behalve op argumenten komt het in die gesprekken uiteraard vooral aan op het gehalte aan vertroostende waarde die de gesproken woorden hebben in de situatie waarin het gesprek plaats heeft en waarover de dood zijn schaduw werpt. De *Phaedo*, genoemd naar degene die het verhaal vertelt en die toegeeft, dat hij zijn tranen niet kon inhouden, past op die manier in een wijsgerig genre dat ' vertroosting ' heet: in de wijsbegeerte wordt een troost gezocht tegen het verdriet en de dood." Verhoeven relateert hier het idee, dat de troost zou bestaan uit de belofte van de onsterfelijkheid na de dood. "Er wordt op zijn minst een voorzichtig 'maar' geformuleerd tegen het onontkoombare besef van eigen nietigheid en vergankelijkheid".

In de *Phaedo* spreekt Plato uitvoerig over de onsterfelijkheid van de ziel. Hierin komt duidelijk zijn dualisme over ziel en lichaam te voorschijn. De ziel kan los van het lichaam gedacht worden en vormt ook geen eenheid met het lichaam. De ziel is in het lichaam als in een kerker opgesloten. De dood is een bevrijding van de ziel uit de gevangenis van het lichaam. Maar ondanks de overweging dat het beter is niet aan een lichaam gebonden te zijn, mag de ziel zich daaruit niet vrijmaken zonder de toestemming van de goden. Het bestaan na de dood wordt blijkbaar niet alleen bepaald door de substantie van de onsterfelijke ziel op zich, maar ook door de kwaliteit van het aardse bestaan waaraan zij heeft deelgenomen. Dat is voor Socrates een reden om tegen zelfdoding te zijn en die niet



te beschouwen als een snelle en gemakkelijke overgang naar een beter en van aardse slakken gezuiverd bestaan. Wie de filosofie beoefent, is al bij zijn aardse leven bezig zich van het ten dode opgeschreven lichaam los te maken als een soort oefening in het sterven. De ascese die voor het leven van een filosoof noodzakelijk is, de concentratie op wat van wezenlijk belang is en de soberheid die daarbij hoort, heel die stijl van een onthecht leven die Plato met zoveel nadruk en zo tevergeefs aan de tiran Dionysius wilde aanbevelen, wordt hier door Socrates, op het einde van zijn leven, in verband gebracht met de bevrijding van de ziel uit de gevangenis van het lichaam.

Deze theorie van Plato over de bevrijding van de ziel en over het perspectief van de onsterfelijkheid is in alle toonaarden terug te vinden in de geschiedenis van de filosofie. Bij Michel de Montaigne (1535-1592) vindt men in zijn boek *Essays* een hoofdstuk over 'filosoferen is leren sterven'. Hij zegt daarin: "Cicero (Romeins filosoof en staatsman) zegt dat filosoferen niets anders is dan zich voorbereiden op de dood. Dat is zo, omdat studie en contemplatie onze geest in zekere zin uit ons zelf halen en buiten ons lichaam bezighouden, een toestand die enigszins lijkt op de dood en die een leerschool vormt om te sterven; of omdat alle wijsheid en redeneringen van de wereld uiteindelijk hierop neerkomen: ons te leren niet bang te zijn om te sterven. Inderdaad, of de rede is een farce, of haar doel moet wel zijn ons gelukkig te maken; al haar streven moet er in 't kort op gericht zijn dat 'wij ons verheugen en te goed doen in dit leven', zoals de Heilige Schrift zegt. Alle denkrichtingen ter wereld stemmen hierin overeen dat het doel is te genieten, ook al kiezen ze daartoe verschillende wegen. Anders zou men ze direct verwerpen, want wie luistert er nu naar iemand die pijn en ongemak voor ons als doel stelt?"

Alle denkrichtingen, schrijft Montaigne, zijn eensgezind in de mening, dat pijn, armoede en andere onheilen waaraan het menselijk leven onderworpen is, veracht moeten worden. Maar ze leggen niet allemaal dezelfde nadruk. Er is echter één onheil, dat onvermijdelijk is: de dood. Als wij daarvoor bang zijn, is dat een permanente bron van lijden, dat op geen enkele manier verlicht kan worden. Omdat ons leven gericht staat op de dood, moeten wij onvermijdelijk hierop onze blik gevestigd houden. De massa is geneigd hier niet aan te denken, maar dat is een dierlijke stompzinnigheid. Voortdurend komen ons gevallen voor ogen die ons met de dood confronteren. Wij kunnen de dood niet ontwijken. Willen wij niet in grote verwarring raken, dan moeten wij ons tijdig voorbereiden. Waar en wanneer de dood ons wacht is onzeker. Laten wij hem overal verwachten. Je instellen op de dood is je instellen op de vrijheid. Wie geleerd heeft te sterven heeft afgeleerd om slaaf te zijn. Kunnen sterven bevrijdt ons van alle onderwerping en dwang. Er is niets ergs meer in het leven voor wie goed begrepen heeft dat het niet erg is het leven te verliezen. Wij moeten altijd, voor zover het in onze macht ligt, toegerust klaar staan om te vertrekken en er vooral voor zorgen dat we dan alleen met onszelf te maken hebben. Over zichzelf zegt Montaigne: "Ik maak me los van al mijn bindingen; ik heb van iedereen, behalve mijzelf, al half afscheid genomen. Nooit heeft iemand zich er zo onvoorwaardelijk en volledig op voorbereid de wereld te verlaten en



zich totaler van haar losgemaakt als ik probeer te doen".

Ook in onze tijd hoort men nog steeds dezelfde metafysische geluiden. Zo ontwikkelt de Tsjechische filosoof Jan Patočka (1908-1977) het idee, dat de zorg om de ziel zowel het begin van de filosofie vormt als van de eigenlijke geschiedenis. Deze platoonse filosoof triomfeert over de dood in die zin dat hij er niet voor wegvluicht, dat hij hem onder ogen ziet. Zijn filosofie is 'melèthè thanatou', 'zorg om de dood'. De zorg om de ziel is niet te scheiden van de zorg om de dood, die tot de eigenlijke zorg om het leven wordt. Het (eeuwige) leven ontstaat vanuit de rechtstreekse blik op de dood, vanuit de triomf over de dood, misschien is het niets anders dan deze triomf. Omdat degenen die slechts oog hebben voor het zintuiglijk waarneembare de overtuiging (doxa) hebben dat uiteindelijk alles vernietigd zal worden, zijn ze bang voor de dood. Diegene echter die ervaart hoe men in het denken afstand van zijn lichaam doet, ontdekt in die oefening zelf de onsterfelijkheid en onvergankelijkheid van de ziel en treedt op die manier tot het ware leven toe. Beter nog kan men zeggen, zoals Patočka suggereert, dat deze blik zelf het eeuwige leven voortbrengt. De blik van de denker die misschien een 'oog teveel' heeft, zoals Oedipus volgens Hölderlin had, laat het eeuwige leven ontstaan uit de 'zorg' om de dood voor zover die samenvalt met de 'zorg' om de ziel.

Gedenk te leven

De filosoof die het meeste verzet gepleegd heeft tegen de platoonse en christelijke visie op het leven als een oefening in het sterven is Nietzsche. Hij beschimpt het platonisme en het christendom ('het platonisme voor het volk') om hun wereldverachting, schuldgevoelens, angst voor het lichaam en voor de vreugden van het leven. Zijn aanval richt zich vooral op het christendom, waarin het 'memento mori' diep verankerd is. Het is de verwachting van het naderend einde en de vrees voor het Laatste Oordeel. Hij schrijft in zijn boek *Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven*: "Een godsdienst die van alle uren van een mensenleven aan het stervensuur het meest belang hecht, die een einde van al het leven op aarde voorspelt en alle mensen veroordeelt in de slotacte van een tragedie te leven, roept ongetwijfeld de meest verborgen en edele krachten op, maar tegenover elke nieuwe aanplant, elk moedig pogen, elke vrije keuze staat hij vijandig. Tegen elke sprong in het onbekende verzet hij zich, omdat hij het hoop en liefde ontzegt, elk worden laat hij zich alleen tegen zijn wil opdringen, om zich er op het juiste moment van te ontdoen door het als een verleiding om te leven, als een leugen over de waarde van het aardse bestaan aan de kaak te stellen. Wat de Florentijnen deden door, onder invloed van de boetepreken van Savonarola, schilderijen, handschriften, spiegels en maskers op de brandstapel te gooien, dat wil het christendom doen met elke cultuur die met het 'memento vivere' in het vaandel opwekt om naar iets te streven".

Nietzsche propageert geen filosofie van het zijn, van het bovenhistorische, het eeuwige, maar van het 'worden', van het historische, van het tijdelijke. Bij hem staat de levenskunst



voorop met alle uitbundigheid die hier bij hoort. De mens scheidt zijn eigen leven als een 'kunstwerk'. Maar juist vanuit de filosofie van het 'worden' stelt hij zichzelf een aantal fundamentele vragen. Staat het besef van eindigheid de gewone vreugden van het leven niet in de weg? Grijpt het besef van het 'worden' en van de vergankelijkheid de mens niet zo diep aan, dat hij hiermee niet aan leven toekomt?

Hoewel Nietzsche een groot voorstander is van een historische opvatting van de werkelijkheid, toch is hij bang, dat de moderne mens hierop een te zwaar accent legt. Volgens hem is een teveel aan historisch bewustzijn schadelijk voor de gezondheid van de mens, voor een volk en een cultuur. Stel je maar eens voor, zegt Nietzsche, dat een mens veroordeeld is om het leven als een voortdurend wordingsproces te zien. Zo iemand gelooft niet meer in zijn eigen bestaan, gelooft niet meer in zichzelf, ziet alles in bewegende punten uiteenvloeiën en verliest zich in de stroom van het worden. Hij zal tenslotte nauwelijks nog een vinger durven verroeren. Het bewustzijn, dat alles tijdelijk is en voorbijgaat, zou de mens in zijn activiteiten verlammen. De mens moet een beschermende horizon om zich heen trekken, anders kwijnt hij weg in het luchtledige van het historische.

Een overmaat aan historisch bewustzijn kan men, volgens Nietzsche, met twee medicijnen bestrijden: met de medicijn van het bovenhistorische en met dat van het onhistorische. Het bovenhistorische medicijn bestaat uit het afwenden van de blik van het worden in de richting van het eeuwige en gelijkblijvende. Doe maar alsof het leven oneindig is. Het metafysisch bewustzijn van de mens helpt hierbij een handje. Vooral de kunst en de religie zijn in staat de reflexieve 'illusie' te scheppen, dat er in het leven, in de nooit eindigende stroom van het worden, iets blijvends te ontdekken valt. Op deze wijze kunnen kunst en religie een belangrijke bijdrage leveren aan het menselijk geluk. Het onhistorische medicijn gaat er van uit, dat men kan vergeten dat alles historisch is en voorbijgaat. Het woord 'vergeten' heeft hier de betekenis van: de herinnering aan eindigheid verliezen, ervaringen van eindigheid niet in het bewustzijn toelaten. Vergeten is de eindigheid 'met de mantel van de liefde bedekken'. Men sluit zich hiermee op binnen een begrenzend horizon van het heden. Zonder de kunst van het vergeten is geluk onmogelijk. Wie zich niet op de golf van het ogenblik kan laten meevoeren, die zal nooit weten, wat geluk is. En wat nog erger is: hij zal nooit iets doen wat anderen gelukkig maakt.

Nietzsche is zich ervan bewust, dat het vergeten van de eindigheid een spanning met zich meebrengt tussen de ervaring van de nietigheid van het bestaan en de levenslust van de mens. De levenslust van de mens of de Dionysische roes, waarin men de tijdelijkheid van het leven kan vergeten, duurt namelijk niet eeuwig. Zodra de mens zich weer van de alledaagse werkelijkheid bewust wordt, wordt het absurde van zijn bestaan zichtbaar. Vandaar dat Nietzsche kan zeggen, dat het allerbeste voor de mens is "niet geboren te zijn, niet te zijn, niets te zijn; en het op één na beste is spoedig te sterven". De mens lijdt aan het bestaan. De tragiek van het bestaan is niet te ontlopen.



7.3. *Leven in de vergankelijkheid*

Het is van belang om even terug te keren naar de fundamentele vragen, die Nietzsche zich over de eindigheid van de mens stelde. Staat het besef van eindigheid de gewone vreugden van het leven niet in de weg? Grijpt het besef van het 'worden' en van de vergankelijkheid de mens niet zo diep aan, dat hij hiermee niet aan leven toekomt? Verlamt het bewustzijn, dat alles tijdelijk is en voorbijgaat, de mens niet in zijn activiteiten? Zijn eigen antwoord is eigenlijk 'ja'. Vandaar zijn pogingen om medicijnen te vinden voor het besef van eindigheid.

Men raakt echter in verwarring, als men beide emoties: besef van vergankelijkheid en van het leven genieten, als twee gelijktijdige, actuele momenten laat plaats vinden. Ze lijken elkaar uit te sluiten. Wie van de vreugden van het leven geniet, kan niet op hetzelfde moment denken, dat het maar tijdelijk is. Dat tast de waarde van het genieten aan. Men ziet dit bij Vladimir Jankélévitch (1903-1985), die zich uitvoerig met het thema vergankelijkheid heeft bezig gehouden. Hij gaat er van uit, dat ieder genoeg in het leven doortrokken is van het bewustzijn, dat dit weer voorbij gaat en slechts tijdelijk is. Dit weten alleen al verheft het geluk, maar haalt het tevens onderuit. Het is volgens hem het dubbele leven van het bewustzijn: een voldaan en een ontevreden bewustzijn. Hij noemt dit: het ongeluk gelukkig te zijn.

Hoe prachtig deze formulering mij ook in de oren klinkt, ze brengt een onmogelijke situatie voor de mens mee: twee gevoelens die elkaar uitsluiten. Hier valt niet mee te leven. Wel is het mogelijk om vanuit een blijvende grondstemming van vergankelijkheid en eindigheid actuele momenten van geluk te beleven. Men kan zelfs zeggen, dat door deze grondstemming het actuele moment van geluk verhevigd wordt.

In de vergankelijkheid zijn

Er zijn verschillende manieren om de paradox van een blijvende, basale, stemming en een actueel gevoel onder woorden te brengen. Kristien Hemmerechts (1955) schetst in haar boek *Taal zonder mij* een beeld van haar overleden man Herman de Coninck. Hierin spreekt zij over de paradoxale vrijheid die verlies oplevert. Bij de Coninck is het aanwezige altijd afwezig. "En ik wist dat je eerst alles moet hebben verloren om dat te begrijpen. Dat alles je moet zijn afgenomen om te zien hoeveel je hebt. Heel jouw obsessie met 'hebben' en 'zijn' en het 'weinig' dat 'veel' is, het 'niets' dat 'alles' is, viel op zijn plaats". "Er was altijd het gevoel dat hij er niet was, dat je hem niet kon grijpen, zoals je dat met water ook niet kan doen. Ooit noteerde ik over hem: 'ik heb hem omdat ik hem niet heb! Het gevoel voortdurend te moeten loslaten, hem te hebben doordat je aanvaardt dat je hem niet hebt, niet kunt hebben".

Dit gevoel van hebben - niet hebben openbaart zich soms bij het ouder worden. Ouder worden betekent in dit verband: het leven leren relativiseren. Door de verschillende, soms tegenstrijdige ervaringen in het leven wordt het gemakkelijker de betrekkelijkheid van alles, wat men meegemaakt heeft, in te zien. Men heeft het verleden leren kennen als



verlies, maar ook als winst. Naast de vergankelijke kanten bood het verleden ook ervaringen die onvergetelijk en onvergankelijk waren. Het verleden is niet alleen lijden, maar ook liefde, vreugde, genot, schoonheid. Relativeren betekent niet, dat alles wat voorbij is zijn waarde verloren heeft. Relativeren is de beide levenservaringen van winst en verlies bij elkaar houden, een evenwicht vinden tussen vergankelijkheid en onvergankelijkheid. Een treffende formulering hiervan vond ik bij Conny Stuart (1913). Terugkijkend op haar leven, zegt ze in een interview: "Ik ben in de vergankelijkheid". Dit valt niet samen met het terugvallen in het verleden, alsof men alleen nog maar in het verleden leeft. Het wil zeggen, dat het leven in zijn vergankelijkheid de ogen heeft gescherpt voor mensen en dingen die waardevol zijn en hierdoor 'aan de tand des tijds' ontsnappen.

Een weemoedige kijk op het leven

De theoloog en filosoof Romano Guardini (1885-1968) ziet de overgang van rijpe volwassenheid naar ouderdom als een belangrijk stadium, waarin dit besef van vergankelijkheid de kans krijgt zich te ontwikkelen. Hij noemt deze fase 'de fase van de onthechting'. Hij schrijft hierover: "Die 'onthechting' kunnen we in verband brengen met een groeiend besef van vergankelijkheid; er vindt een verandering plaats in de manier waarop gebeurtenissen worden beleefd. Niet dat er minder gebeurt of dat gebeurtenissen hun waarde verliezen, maar het beleven wordt anders. Er komt meer 'ruimte' voor bezinning en besef van relativering. Die fase van 'onthechting' kunnen we daarom ook 'de fase van de reflectie' noemen, een fase waarin men meer contemplatief is ingesteld dan voorheen, maar tegelijkertijd midden in het leven staat, afstand neemt en toch geëngageerd is, zich bezint en ook kan optreden, innerlijke rust verwerft en toch actief is". Deze levenshouding zou ik weergeven met het woord 'weemoed'.

Weemoed wordt meestal omschreven als een zacht-treurige stemming over mensen en dingen die voorbijgaan. Maar die stemming gaat veel dieper. Ze strekt zich niet alleen uit over wat voorbij is (het verleden), maar over het voorbijgaan zelf. Ze opereert vanuit het besef, dat alles verloren is en er dus niets meer te verliezen valt. Dát bewustzijn opent de ogen voor het nieuwe en onverwachte. Het zijn vooral de dichters die dit samengaan van verlies en winst onder woorden hebben gebracht. Een prachtig voorbeeld hiervan is voor mij de poging van Ida Gerhardt (1905-1997) om de paradoxale figuur van Eros, zoals deze door Plato is beschreven, te schetsen. Eros is van alles tegelijk. Hij is goed en slecht, mooi en lelijk, rijk en arm, sterfelijk en onsterfelijk. Gerhardt ziet Eros als symbool van de innerlijke drang het geleefde leven op te geven en vanuit de onvervulbare leegte en het onstilbaar verlangen dat hieruit ontstaat het leven ten volle en met graagte te leven zonder er ooit genoeg van te krijgen. Met dit beeld van Eros speelt Gerhardt in op het proces van de erotiek van het ouder worden. De mens zal alles kwijt raken: bezit, prestige, vrienden, dierbaren, gezondheid, leven. Wie zich los maakt van al deze zaken verwerft zich het privilege van de vrijheid. De oudere mens hoeft niets meer te behouden, niets te



verwerven, niets zeker te stellen. Hij hoeft zich niet waar te maken, niemand naar de ogen te zien. Hij hoeft niet bij de tijd te zijn, aan de mode mee te doen of de publieke opinie te volgen. Op deze wijze ontstaat er een ruimte, waarin zich ongekennde mogelijkheden aandienen.

Literatuur voor verdere studie:

Dastur, Fr. *De mond van de dood*. Amsterdam 1999.

Hemmerechts, K. *Taal zonder mij*. Amsterdam 1998.

Koek, G. *Tussen twee grenzen. Filosofische meditatie over de eindigheid van ons bestaan*. Best 1999.

Montaigne, M. de. *Essays*. Amsterdam 1993.

Nietzsche, Fr. *Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven*. Groningen 1983.

Nietzsche, Fr. *Ecce homo*. Amsterdam 2000.

Schaap, S. *Het onvermogen te vergeten. Nietzsche's herwaardering van de waarheidsvraag*. Budel 2001.



Hoofdstuk 8

Persoonlijke identiteit

In het laatste deel van de romancyclus *Op zoek naar de verloren tijd* beschrijft Marcel Proust (1871-1922) situaties, waarin hij na jaren allerlei mensen tegenkomt die uiterlijk en innerlijk zoveel veranderd zijn, dat hij ze amper nog herkent. Soms schijnt door de actuele gestalte nog iets door van het verleden, waarin hij deze mensen gekend heeft, soms ook helemaal niet. Ze zijn zo veranderd, dat hij hun vroegere persoon er niet meer mee in verband kan brengen. Hij brengt deze indrukken als volgt onder woorden:

"Steeds verder teruggaande, vond ik allens beelden van één zelfde persoon door een zo lange tussentijd van elkaar gescheiden, bewaard door zulke verschillende ikken, beelden die zelf elk zo iets anders inhielden, dat ik ze wanneer ik de hele loop van mijn betrekkingen ermee meende te omvatten meestal wegliet, dat ik zelfs niet langer dacht dat het dezelfde waren die ik vroeger had gekend, en dat er een toevallige flits van aandacht voor nodig was, om ze, als het ware etymologisch, te verbinden met wat ze oorspronkelijk voor mij hadden betekend".

"Iemand 'herkennen', en meer nog, na daarin niet te zijn geslaagd, iemand identificeren, is dan ook onder één benaming twee tegenstrijdige dingen denken, is aanvaarden dat wie er wás, iemand die men zich herinnert, er niet meer is, en dat wie er is, iemand is die je niet kende; het betekent je een haast even verwarrend mysterie te moeten indenken als dat van de dood, waar het overigens als het ware inleiding en voorbode van is. Want wat die veranderingen inhielden, waar ze op vooruitliepen, wist ik".

8.1. Identiteit en identiteitsverlies

Het is gemakkelijker onze identiteitspapieren aan een ander voor te leggen dan te zeggen wat onze persoonlijke identiteit is. Naam, geslacht, geboortedatum, woonplaats, recente foto en handtekening zijn hiervoor niet voldoende. Wij moeten zelf kunnen aangeven, wie we zijn in een leven, waarin we voortdurend geestelijk en lichamelijk veranderen. Lichamelijk groeien we uit tot volwassen personen en kijken met verbazing naar foto's uit onze kinderjaren. Geestelijk bouwen we een eigen persoonlijkheid op met een eigen verleden, waarin we van gedachten en levenswijze kunnen veranderen. En toch zeggen we, dat we dezelfde persoon zijn. Daar zit iets tegenstrijdigs in: we veranderen door de tijd en blijven toch dezelfde persoon. Ook hier openbaart zich de menselijke conditie: we hebben een eigen identiteit en moeten een eigen identiteit verwerven. We zijn iemand en moeten iemand worden.



In veel traditionele maatschappijen is het ik een onderdeel van een veel groter geheel. Men kijkt daar veel meer naar het 'wij' dan naar het 'ik'. Het accent valt hierbij op de opeenvolging van generaties en op het toebehoren aan een sociale groep. Iemand krijgt pas een identiteit, wordt pas in een gemeenschap opgenomen, bestaat pas echt, nadat hem een naam is gegeven. Het geven, zoeken en vinden van namen speelt bij veel culturen een beslissende sociale rol, die vooral voor de naamgever belangrijk is. In sommige maatschappijen werden mensen genoemd naar hun ambacht of beroep (smid, bakker) of naar hun vader (de zoon van....). Vandaar dat de vraag 'Wie is hij?' dikwijls een vraag is naar sociale relaties. Wat doet iemand? Waar werkt hij? Is hij de vriend van....? Dit soort identificatie is normatief. Het geeft aan wat een persoon behoort te doen, wat zijn verplichtingen zijn. Het heeft te maken met het accepteren van de toegewezen plaats (door geboorte) in de maatschappij.

In een moderne maatschappij ligt dit anders. Hierin is de mens in eerste instantie geen onderdeel meer van een groter geheel, maar hij is 'zichzelf'. Hij heeft een eigen identiteit. Voor een goed verstaan van het begrip identiteit kunnen we hier wellicht het beste uitgaan van een negatieve ervaring. Het gaat dan niet over identiteitsverwerving, maar over identiteitsverlies. De medemens verandert soms in de loop van de jaren lichamelijk zo, dat hij maar met moeite in verband gebracht kan worden met de tijd van vroeger. De ziekte van Alzheimer laat in bepaalde gevallen een geestelijke aftakeling zien, die weinig heel laat van de persoonlijke identiteit van iemand.

De ziekte van Alzheimer

Vooraf de ziekte van Alzheimer drukt ons met onze neus op het verschijnsel, dat mensen hun eigen identiteit langzaam verliezen en geen kijk meer hebben op zichzelf en op hun naasten. Enkele schrijvers over deze ziekte spreken over "Een vreemd land zonder paspoort, geen papieren. Eeuwige anonimiteit" (J. Bernlef), "muren die langzaam afbrokkelen" (K. van Zomeren). De levensvraag is niet meer filosofisch van aard, maar biologisch. Niet meer 'Wie ben ik?' maar 'Waar ben ik?'

In *Elegie voor Iris* beschrijft John Bayley (1925) het verloop van deze ziekte bij zijn vrouw, de romanschrijfster en filosofe Iris Murdoch. In de loop van zijn beschrijving komen allerlei tegenstrijdige elementen naar voren, die een goed beeld geven van de ingewikkeldheid van het probleem van de identiteit. Van de ene kant vindt hij, dat Iris de oude (haar oude zelf) blijft, ondanks verlies van concentratievermogen, van het feit dat ze geen samenhangende zinnen meer kan vormen en dat ze geen idee heeft waar ze is of geweest is. "Ik wist dat Iris altijd dezelfde zou blijven. Niets wat ze zou doen en niets wat er met haar zou gebeuren zou haar wezenlijk kunnen veranderen". Misschien was dit toch een wensdroom van hem. Hij moet immers toegeven, dat zijzelf zich het verlies van haar identiteit bewust werd, ofschoon bewustwording niet precies het goede woord is. Ze had het gevoel "weg te varen in de duisternis". In de ogen van Bayley komt het proces van Alzheimer het hardste aan bij mensen die hun eigen identiteit gekoesterd hebben, wat bij



Iris niet het geval was. "Doordat het Iris ontbrak aan een zelfgevoel is ze misschien heel ongemerkt die verstrooide wereld van leegte binnengedreven, waar ze het op haar eigen manier toch druk heeft". Tijdens haar leven had Iris eens gezegd, dat ze niets kon beginnen met het begrip identiteit. Als filosofe vond zij dit onderscheid waarschijnlijk veel te grof. "Wat het ook was, zij had het niet. Ik zei dat ze best wist hoe het aanvoelde jezelf te zijn, dat je je kon verlustigen in je eigen bewustzijn alsof het een andere geheime persoon betrof, iemand die niemand ooit te zien kreeg. Ze glimlachte, maar ze begreep er niets van. Ze vroeg zich gewoon niet af, wat haar identiteit was". Ze behoorde volgens Bayley tot de identiteitsloze geesten, voor wie bestaan niet te maken heeft met weten wie je bent, maar met ervaren en ontdekken.

8.2. *Filosofie en identiteit*

Een plaats in het geheel

De Griekse filosofie en het christendom zien de mens als een onderdeel van de kosmos of van de heilsgeschiedenis. De vraag van de Griekse wijsgeer Plotinus (204-270) "Wie zijn wij dan wel?" is geen vraag naar de persoonlijke identiteit van de mens, maar naar de onbeduidende plaats die de mens in de kosmos inneemt. De kosmos heeft immers veel meer eeuwigheidswaarde dan de veranderlijke mens. Hoe beter de mens zijn plaats veroverd in de kosmos, des te meer 'identiteit' krijgt hij.

In het christendom is de individuele mens een onderdeel van een heilsgeschiedenis, waarin heel de aarde met al zijn schepselen is betrokken. Hij is een bijzonder onderdeel, omdat in hem de schepping zijn voltooiing vindt. Maar zijn heil is niet los te maken van het verloop van de heilsgeschiedenis op weg naar het Rijk Gods. Juist door zijn ziel als het blijvende element in de mens neemt hij deel aan het goddelijke.

De droom van een autonoom ik

De Moderne Filosofie neemt radicaal afstand van de verbondenheid van de mens met de natuur en van de verbondenheid van de mens met God. De mens laat zich geen plaats meer toekennen door machten buiten hem, maar bepaalt autonoom zijn eigen plaats. Hiermee is de vraag naar de persoonlijke identiteit geboren. Alle zekerheid van het denken concentreert zich in het ik. Het "ik denk, dus ik besta", zoals Descartes dit formuleerde, is hiervan de meest treffende uitdrukking.

Dat onbetwifelbaar bestaan heeft geen betrekking op het lichaam van de mens, maar alleen op zijn geest. Descartes zag het 'ik' als een enkelvoudige, niet-uitgebreide, onherleidbare substantie, geschapen uit het niets of reeds van eeuwigheid bestaande en geassocieerd met het lichaam. De identiteit van de mens ligt in het denken, in de ziel. Het lichaam is een mechanische machine, noodzakelijk voor het menselijk leven, maar niet het belangrijkste. Hiermee heeft Descartes de vraag naar het ik en naar de persoonlijke identiteit op zijn eigen wijze beantwoord. In het poneren van een onsterfelijke ziel in de



mens blijft in het proces van verandering de kern van de zaak onaangetast. De identiteit van de mens bestaat in zijn ziel of in zijn geest, die ontheven is aan de tijd. De mens blijft altijd gelijk aan zichzelf, ondanks de lichamelijke veranderingen.

Pas na het 'verval van de ziel' is het antwoord van Descartes in de lucht komen te hangen. Het idee, dat de ziel een eigen substantie is wordt steeds meer aangevochten in de filosofie. De wezenlijke band tussen ziel en lichaam krijgt weer de volle aandacht. Hiermee wordt het ijle subject, dat bijna hoofdzakelijk uit denken bestaat, weer teruggebracht naar het 'empirisch subject', de mens van vlees en bloed. Daardoor is de vraag naar de identiteit uiterst actueel geworden. Met het wegvallen van de ziel als het gelijkblijvende, het continue in de mens staat de identiteit op losse schroeven. Dat wordt zichtbaar in de filosofie van Nietzsche, in het postmodernisme en in de hele moderne literatuur.

Vele 'ikken'

Wanneer in de filosofie de mens niet meer 'samenvalt met zichzelf', wordt de vraag actueel 'Wie ben ik?' 'Wat is mijn identiteit?' Dat is dan ook de vraag, die de filosofie gaat bezig houden. Het antwoord van Nietzsche is het meest radicale. Het ik bestaat helemaal niet. Het is slechts een fictie. Volgens Nietzsche zijn er nog altijd zelfobserveerders die geloven in het 'ik denk' of 'ik wil'. Maar dat is bedrog. Aan ons denken en aan ons bewustzijn in het algemeen ligt een veelheid van subjecten ten grondslag, die met elkaar strijd voeren. Onze persoon als een ondeelbaar, enkelvoudig 'ik' is een verzonnen verhaal over onszelf, dat in werkelijkheid niet bestaat. De mens gaat op in vele verhalen, in literatuur. Het 'ik' gaat zich vermenigvuldigen.

Het postmodernisme heeft deze lijn van Nietzsche verder uitgebouwd. Ilse Bulhof (1932) ziet een cultuur voor zich, waarin het besef van eigen identiteit, waardoor men wist wie men was en waarvoor men stond, niet meer aan de orde is. "In een cultuur waarin alles in beweging is, geven niet principes, waarheden en identiteiten bij beslissingen de doorslag, maar de min of meer toevallige omstandigheden, de context van het moment. Het spreekt vanzelf dat in zo'n sociale context ook de menselijke persoon een andere wordt: de eigen identiteit bindt het menselijk subject niet meer samen, er is geen continue zijnskern - een eigen zelf - die in het leven wordt gevormd en dan door de tijd heen blijft bestaan. Het subject fragmentariseert; het wordt een discontinue, tijdelijke configuratie gebonden aan voorbijgaande omstandigheden". Het menselijk bestaan wordt hiermee tot een 'fictief iets'.

In de moderne literatuur is dit gemeengoed geworden. Wat Proust onder woorden bracht over de vele 'ikken' is iets wat in veel romans beschreven wordt. Deze romans buigen zich over het probleem van het 'ik' en beschrijven de ontwikkelingen daarvan. Het probleem, dat hieruit naar voren komt, is dat van gedaanteverwisseling en vervluchtiging. Niets is ongrijpbaarder dan het ik. Het trotse Renaissancistische mensbeeld van een autonome zelfbewuste individualiteit, waarop het nieuwe Europa haar humanistische waarden



baseerde, begint halverwege de negentiende eeuw van buiten uit te verkrumelen. Het lijkt te vervluchten als een luchtspiegeling. Het vermenigvuldigt zich tot vele 'ikken'. Het houdt zich bij voorkeur daar op waar het niet is - buiten zichzelf, in de ander en in het andere. Het beste beeld, dat hierbij past, is dat van het theater, het theater als plaats van gedaanteverwisseling. Alleen in de ogen van anderen ben je een persoon met unieke trekken, of zelfs, als je een beetje indruk weet te maken, een 'persoonlijkheid'. Je hebt er je handen aan vol om degene te spelen die je denkt dat je bent of moet zijn. Die leegte achter het masker van de 'persoonlijkheid' is nog steeds een beetje taboe. Shakespeare schrijft: "Ik ben niet, die ik ben". Alleen iemand die niemand is, kan 'alles' zijn en alle verschijningsvormen van het zijn uitputten. Het 'ik' is zelf een theater: de plaats waar ruimte gemaakt kan worden voor andere 'ikken' en voor het 'niet-ik'. Het is het vermogen een metamorfose te ondergaan, als een roes om aan zichzelf te ontkomen.

Huidige filosofische discussie

In de huidige discussie over de persoonlijke identiteit zijn er twee richtingen te onderscheiden: die van de analytische en die van de hermeneutische filosofie. De analytische filosofie is formeel van aard en probeert een objectieve benadering te vinden. Ze kijkt als het ware de identiteit van buitenaf en niet vanuit de persoonlijke beleving. Ze wil een helder begripsmatig schema ontwikkelen om uit te maken op welk moment men nog wel of niet kan spreken van een persoonlijke identiteit en waar dit dan op berust. Haar aandacht gaat uit naar herinnering en de continuïteit van het lichaam. Door het stellen van veel hypothetische gevallen, waarin de herinnering en de continuïteit van het lichaam in het spel zijn, probeert ze te achterhalen, wat uiteindelijk de kern is van de persoonlijke identiteit. Deze benadering heeft veel weg van een 'anatomische les'. Wat kan men allemaal wegsnijden of weghalen, zonder dat de identiteit van de mens opgelost wordt? De richting waarin vele analytische filosofen het zoeken ligt niet in de herinnering (psychologische identiteit), maar in die van de lichamelijke van de mens (filosofische identiteit).

De hermeneutische filosofie is mening, dat men het vraagstuk van de persoonlijke identiteit in eerste instantie moet benaderen vanuit de beleving van de persoon zelf. Ze is daarom niet formeel, maar existentieel van aard. Haar uitgangspunt is de narratieve identiteit. Iedere mens ontvouwt in een verhaal de geschiedenis van zijn wisselende en veranderende identiteit. Op deze wijze construeert de mens 'een longitudinale versie van zichzelf', waarin de plot steeds kan veranderen en waarvan hij niet weet, hoe het eindigen zal. De meest uitgewerkte filosofische theorie hierover kan men vinden bij Paul Ricoeur (1913). Hij plaatst het vraagstuk van de persoonlijke identiteit in de context van de morele verantwoordelijkheid van de mens voor zichzelf.

Voor Ricoeur ligt de identiteit van de mens tussen vastigheid en vluchtigheid, tussen helderheid (een waarheid die zichzelf fundeert) en wantrouwen (een waarheid die in vele



waarheden opgaat), tussen overschatting en onderschatting van het ik. In de taal van de oude Griekse filosofen is dit een gevecht tussen epistèmè (heldere kennis en weten) en doxa (losse mening). Ricoeur betoogt, dat in de kwestie van de persoonlijke identiteit van de mens geen sprake is van heldere (wetenschappelijke) kennis en zekerheid, waarop het leven gebaseerd kan worden, maar ook niet van vele meningen, die alleen maar tot onzekerheid leiden en tot schijnwaarheid. Voor hem ligt hier een middenweg: de weg van het vertrouwen in zichzelf als handelend en lijdend wezen. Dat geeft meteen een sfeer van denken aan, die een andere zekerheid nastreeft dan de rationele zekerheid van Descartes. Het is veeleer een affectieve zekerheid, waar de mens op steunt voor zijn eigen leven en die hem het gevoel geeft, dat hij in de stroom van de tijd zichzelf blijft. Ricoeur gebruikt hiervoor het woord 'zelfhandhaving'.

Voor de analyse van de manier waarop men zijn identiteit verwerft gebruikt Ricoeur de trits gelijkblijvendheid, zelfheid en andersheid. Met deze begrippen probeert hij de gelaagdheid van de persoonlijke identiteit in kaart te brengen. Gelijkblijvendheid is in eerste instantie de primaire verbondenheid van de mens met de wereld, waarin een vaag bewustzijn van de wereld (de andersheid) en van zichzelf (zelfheid) aanwezig is. Deze gelijkblijvendheid krijgt in het proces van identiteitsverwerving de vorm van karakter ('wat ben ik') en van zelfbehoud ('wie wil ik zijn?'). De zelfheid die in het begin nog nauwelijks onderscheiden is van de wereld (de andersheid) wordt steeds meer 'subject', dat wil zeggen iemand met een morele verantwoordelijkheid voor zichzelf en voor de wereld.

8.3. Op weg naar eigenheid

Het probleem waar we hier mee worstelen wordt door Theo Oudemans (1951) uitstekend verwoord: "In ons omgaan met de menselijke identiteit verandert de aard van de wereld, maar we ontplooiën en wijzigen daarmee ook onze eigen identiteit. De omgang met dingen en andere mensen geeft inhoud aan onze levensontwerpen en verandert ze ook (soms zelfs, in crises, drastisch). Ondanks die veranderingen en doorbraken in onze levensuitingen blijven we het onze levensuitingen noemen: de menselijke identiteit is er een, die in de tijd verandert, en toch de identiteit van deze mens blijft".

De benadering van Ricoeur lijkt me uiterst vruchtbaar om dit proces van identiteitsverwerving te benaderen. Hij legt de nadruk op het vertrouwen in zichzelf als handelend en lijdend wezen, op de affectieve zekerheid, waar de mens op steunt voor zijn eigen leven en dat hem het gevoel geeft, dat hij in de stroom van de tijd zichzelf blijft. De benadering van Ricoeur past heel goed bij mijn eigen uitgangspunt van de verankering van de mens in de wereld door zijn lichamelijkeheid (zie blz. 53-54).

De oorspronkelijke, affectieve vertrouwdheid en zekerheid van de mens met zichzelf en de wereld, waarin subject en object nog niet scherp van elkaar gescheiden zijn, is nog



anoniem van aard. Het subject en het object moeten nog in de levensloop uit haar anonimiteit gehaald worden, dat wil zeggen, van naamloos moeten ze vele namen krijgen, waardoor zowel het zelf als de wereld een voortdurend veranderd gezicht krijgen. Dat is het proces van identificeren en differentiëren. Door steeds nieuwe ervaringen verandert de identiteit van de mens. Maar als het proces van identificatie slaagt en de mens zichzelf niet kwijt raakt, wordt hij steeds vertrouwder met zichzelf. Het blijft *zijn* leven, ook al waait het leven in vele verhalen uiteen.

Een dergelijke zienswijze kan misschien ook een antwoord geven op het identiteitsverlies van mensen die leiden aan de ziekte van Alzheimer. Men zou hier van een omgekeerde beweging kunnen spreken. Voor de persoon zelf en voor de buitenwacht gaat de verworven identiteit langzaamaan in de mist op. Wat de mens aan eigenheid, aan herkenbare persoonlijkheid heeft opgebouwd, wordt langzaam afgebroken. Uiteindelijk blijft alleen de vage, anonieme identiteit van het begin van het leven over. Voor een buitenstaander maakt dit iemand bijna onherkenbaar. Voor de persoon in kwestie blijft het zijn eigen vertrouwde, maar weinig gedifferentieerde ik. Hij gaat langzaam in anonimiteit ten onder.

Literatuur voor verdere studie:

Bayley, J. *Elegie voor Iris*. Amsterdam 1999.

Bulhof, I. *Van inhoud naar houding*. Kampen 1995.

Cuypers, S. *Persoonlijke aangelegenheden. Schets van een Analytische Antropologie*. Assen 1994.

Pessoa, F. *Het boek der rusteloosheid*. Amsterdam 1990.



Hoofdstuk 9

Dialog met jezelf

Demon

Het is een sport om driftig met de vinger
Te wijzen naar goeden en kwaden.
Ik houd het liever bij de binnendringer
Die in mij zelf verlangt naar euvel daden.

Twee zielen huizen in ons en ze heten
Ons meestal-kwade en soms-betere ik.
Ik hoor ze altijd. In mij woedt hun vete.
Straks klopt de slager weer. Vrees ik zijn tik?

De vrede om ons is maar schijn.
Ons eerste ik voert oorlog met ons tweede,
Ik word zó weer de ander die ik ben.

Zolang ik mijn gehate ik maar ken
En in de gaten houd ben ik niet bang
Elk uur van lauwheid is een uur te lang.
(Gerrit Komrij)

9.1. *Dialog versus monoloog*

Het woord 'dialog' komt van het Grieks en betekent letterlijk tweespraak, samenspraak. Het heeft betrekking op een literaire genre, waarin sprake is van een wederzijdse mededeling tussen twee personen. Tegen elkaar praten en naar elkaar luisteren zijn hierbij de belangrijkste componenten. Beroemd zijn de 'Dialogen' van Plato, waarin meerdere personen, o. a. Socrates, met elkaar het hoogste woord voeren over allerlei belangrijke kwesties. Een dialog heeft als tegenhanger een monoloog, een alleenspraak. Heeft een dialog een gunstige klank, een monoloog staat heel snel in een ongunstig daglicht. Men ziet dan mensen voor zich, die eindeloze verhalen afsteken zonder naar anderen te luisteren of anderen een kans van spreken te geven. In feite zijn deze mensen alleen met zichzelf bezig.

Maar niet iedere vorm van alleen met zichzelf bezig zijn is een monoloog in de negatieve zin van het woord. Er zijn monologen die dialogen genoemd worden, omdat ze in feite zich afspelen tussen twee gesprekspartners. Iedere mens heeft immers de



mogelijkheid met zichzelf een gesprek te voeren. Voor een wijsgerige wijze van leven is dit zelfs een onmisbaar element.

Uit het bovenstaande gedicht van Gerrit Komrij (1944), geschreven bij de Nationale Herdenking op 4 mei 2001, kan men lezen, hoe gecompliceerd de relatie met onszelf, met ons eigen innerlijk is.

9.2. Filosofie en de innerlijke dialoog

De opvatting dat de ziel, hoe nauw verbonden ook met het lichaam, de eigenlijke kern van de mens is, heeft een lange geschiedenis in de filosofie. Zij is het aanknopingspunt voor het eeuwige en voor het goddelijke. Op het moment dat de ziel verdween als het spirituele beginsel in de mens, bleef de vraag bestaan wat het verkeer van de mens met zichzelf is en hoe belangrijk dit is voor de voortgang en bloei van het menselijk leven.

Het twee-in-één bij Socrates

Socrates staat bekend als een filosoof die altijd tussen mensen te vinden is. Toch is dit maar één kant van zijn persoonlijkheid. Hij kan zich ook uit het gewoel van mensen terugtrekken op zichzelf. Buitenstaanders die Socrates niet goed kenden zeiden dan spottend: hij gaat thuis naar zijn 'kerel' die hem aan een kruisverhoor onderwerpt. Dit was geen toespeling op Xantippe, zijn vrouw, maar op iemand, die in hetzelfde huis woonde: zijn andere ik.

Socrates voelde zich - op paradoxale wijze - twee mensen in één. Naar buiten gedroeg hij zich als één, naar binnen als twee. Hij voelde af en toe de drang zich uit de wereld van de medemensen terug te trekken en een 'geluidloze dialoog' met zichzelf te voeren. Hij was steeds op zoek naar een goed evenwicht tussen de zichtbare buitenwereld, waarin hij met anderen verkeerde en met de onzichtbare binnenwereld, waarin hij met zichzelf verkeerde. Hij ging er van uit dat hij zichzelf tot vriend moest houden, in harmonie met zichzelf moest leven. Vandaar zijn uitspraak: "Liever in meningsverschil, ja in tegenspraak zijn met de grote hoop van de mensen dan, op mijn eentje, met mezelf in disharmonie te leven en mezelf tegen te spreken". Voor hem was denken niet op de eerste plaats redeneren, argumenteren en discussiëren met anderen, maar een innerlijke dialoog voeren met zichzelf. Wie wil denken, moet er volgens hem op toezien, dat het tweetal dat de dialoog voert niet in tegenspraak is met zichzelf, maar juist vrienden zijn. Dat is een moeilijke opgave. Er zijn mensen die niet denken, geen innerlijke dialoog voeren. Zij bouwen geen vriendschap met zichzelf op. Zij leven hiermee in tegenspraak met zichzelf. En er zijn mensen, die verdorven zijn en voor zichzelf weglopen. Arendt omschrijft deze innerlijke dialoog als volgt: "Denken is existentieel gesproken een eenzelvige, maar niet eenzame bezigheid; eenzelvigheid is die menselijke situatie, waarin ik mijzelf gezelschap houd. Eenzaamheid grijpt plaats wanneer ik alleen ben, zonder dat ik in staat ben in het twee-in-één op te splitsen, zonder mezelf gezelschap te kunnen houden". De mens bestaat wezenlijk in het meervoud, in de dualiteit, waarin men zowel degene is die vraagt als degene die antwoord geeft. Denken is



met zichzelf praten en naar zichzelf luisteren.

Het evenwicht dat Socrates zoekt tussen het verkeer met anderen en het verkeer met zichzelf slaat duidelijk door naar het laatste. Voor hem is de ziel de geestelijke ruimte, waar het gesprek plaats vindt. Het gesprek zelf heeft als doel door middel van kennis en inzicht een proces van zelfbevrijding op gang te brengen, waardoor de mens een deugdzaam leven gaat leiden. Wat door het tweegesprek in de mens vrijkomt is de verwantschap van de ziel met het eeuwige, gedragen door het verlangen naar het schouwen van het bovenzinnelijke.

Het gesprek van de ziel met God bij Augustinus

Het thema van de 'naar binnen gerichte blik', die zich uit het gewoel van de wereld terugtrekt is een karakteristiek element in de christelijke filosofie. Zo schrijft Augustinus zijn *Soliloquia*, zijn alleen-spraken. Maar dit zijn geen monologen. Het zijn dialogen van de ziel met God. Zich terugtrekkend uit de wereld, die de mens van God afhoudt, zoekt de mens de intimiteit van het bij-zichzelf-zijn. Dit is geen vorm van navelstaren, maar de doorgang naar de wereld van God. Wanneer Augustinus zich naar God wil keren, moet hij diep in zichzelf treden en luisteren naar zijn ziel, die hem in contact brengt met God. Het is een proces dat vertrekt van de uiterlijke wereld naar de innerlijke wereld en van de innerlijke wereld naar de superieure wereld van het goddelijke. Het tweegesprek voert de mens naar de nabijheid van God (zijn immanentie) en naar Gods ontoegankelijkheid (zijn transcendentie). God is intiemer in mijzelf dan ik in mijzelf ben, zegt Augustinus. Het gesprek gaat niet meer over de vriendschap van de mens met zichzelf, zoals bij Socrates het geval was, maar over de vriendschap met God, waar de gelovige mens in kan delen. Vooral de grote mystici in de christelijke traditie hebben dit gesprek gevoerd op zo'n diepgaande wijze, dat het leidde tot de mystieke vereniging met God, een opgaan in de Eeuwige. De buitenwereld, zelfs de kerkelijke buitenwereld met zijn dogma's en rituelen, waren hiervoor niet meer van belang, soms zelfs schadelijk. Hier staat, volgens de woorden van Kierkegaard, de mens onmiddellijk tegenover God.

De ontdekking van het innerlijk in de Moderne Filosofie

De Moderne Filosofie gaat er van uit, dat de weg naar het innerlijk van de mens, als toegang tot het eeuwige of het goddelijke, afgesloten is. Ze concentreert zich op het 'zelf' als een eigen innerlijke ruimte. Bij het invullen van deze ruimte gaan twee beelden een belangrijke rol spelen: het beeld van de rationele zelfaanwezigheid, zoals Descartes deze ontwikkeld heeft en het beeld van de affectieve zelfaanwezigheid, waarvan de uitgangspunten door Montaigne verwoord zijn.

Descartes ontwerpt in zijn filosofie een model van rationele zelfaanwezigheid. Bij hem gaat het niet meer om inzicht in de kosmische orde, waarin de mens geborgen is of om de overgave aan de goddelijke genade, maar om het onfeilbare, inwendige contact met het eigen ik. God is hier alleen nog nodig als waarborg, dat de kennis van het ik geen illusie is. Descartes is een voorstander van een directe introspectie, dat wil zeggen een verkenningstocht van het bewustzijn naar zijn eigen inhoud, op zoek naar de zekerheid van het 'ik-ben'. Het gaat hierbij om niets anders dan wat de geest zelf heeft voortgebracht (zie blz. 52). Niemand anders komt hier tussenbeide. De mens wordt met niets en nie-



mand anders geconfronteerd dan met zichzelf. Het eerste doel van deze introspectie is de rationele controle over zichzelf. De 'zachtheid' van de vriendschap met zichzelf, waar Socrates over sprak, krijgt hier iets van de 'hardheid' van het meesterschap over zichzelf. Het ik is de bron van rationele beheersing en morele zelfcontrole. Vanuit het transparante ik met zijn autonomie en meesterschap over zichzelf ontwerpt het vervolgens een wereld, waar het meesterschap en controle over wil krijgen. Het proces krijgt hier een rationeel en naar buiten gericht karakter. De mens verwerft macht over zichzelf en de buitenwereld.

Een heel andere kant van het innerlijk van de mens wordt belicht door Montaigne. De mens zoekt de weg naar binnen, niet zozeer om macht en controle over zichzelf en de wereld te krijgen maar om zichzelf te verkennen. De achterliggende gedachte hierbij is, dat de mens nog niet weet wie hij is. Deze zelf-exploratie is niet gericht op het vastleggen van zijn eigen natuur, maar op het opbouwen van zijn eigen identiteit. Montaigne leeft in een wereld, waarin er naarstig gezocht wordt naar een stabiele, onveranderlijke kern in zichzelf. In de wisselende lotgevallen van de uiterlijke wereld is er behoefte aan een onschokbaar fundament, dat aan geen verandering onderhevig is. Hij kent deze behoefte niet. Hij accepteert de veranderlijkheid van het menselijk leven, maar probeert om al zoekende de steeds veranderende menselijke conditie voor ogen te krijgen. De sleutel hiervoor is de zelfkennis, want zij leidt tot aanvaarding van zichzelf.

Montaigne gaat niet uit van het beeld van een algemene menselijke natuur, waaruit men voor iedereen de eisen van morele volmaaktheid kan aflezen. De mens is niet gericht op de universele natuur, die voor iedere mens gelijk is. Montaigne is van mening dat iedere mens de opdracht heeft zijn eigen vorm te ontdekken, waarbij de lichamelijke een belangrijke rol speelt. Hij opent hiermee een nieuw soort reflectie die intensief individueel is. Hij zoekt een zelf-uitleg, met de bedoeling te komen tot een vorm van zelfkennis die heen leert kijken door de schermen van de zelf-illusie, opgericht door de passie of de spirituele hoogmoed. Het is geheel en al een eerste-persoon studie, waarbij de steun van opmerkingen van mensen van buitenaf of van de observatie van de wetenschap bijna geen rol spelen.

De lijn van Descartes is dominerend geworden in het verdere verloop van de westerse filosofie. Het gesprek van de mens met zichzelf is een gesprek van controle en macht geworden, met alle rationele helderheid van dien.

9.3. Dialoog met jezelf

In de discussie tussen de mening van Descartes en die van Montaigne kies ik, met enige reserve, voor de kant van Montaigne. Ik vind dat er in de theorie van Descartes te weinig sprake is van een dialoog met zichzelf. Het 'ik' is het vaste uitgangspunt van denken.



Iedere interne dialoog zou dit maar wankel maken. De dialoog met de buitenwereld wordt vanuit het ik op een rationele wijze gevoerd, alsof de wereld een vreemde wereld is. Er is hier geen sprake van een 'twee-in-één', waar de affectieve relatie van het ik met zichzelf een belangrijke rol speelt, zoals in de visie van Socrates. In de theorie van Montaigne is er wel sprake van een dialoog met zichzelf, gezien als een ontdekkingsreis naar de rijkdom van het innerlijk van de mens. De affectieve vertrouwensrelatie speelt hierin een hoofdrol. Maar bij hem ontbreekt toch te veel de duidelijke band van het zelf met de buitenwereld. Het is net alsof de rijkdom als een verborgen schat in het innerlijk van de mens verborgen ligt en alleen maar ontdekt hoeft te worden.

Mijn uitgangspunt is de lichamelijkheid van de mens, waarbij hij reeds een primaire relatie met zichzelf en de wereld heeft. De dialoog heeft als doel dit 'zelf' steeds meer aan het licht te brengen. Op deze wijze wordt de mens steeds meer 'subject'. Maar dit proces kan niet losgemaakt worden van het contact en de omgang met de wereld. Beiden zijn op een bijzondere wijze in elkaar verstrengeld. Men moet het gevaar vermijden om de weg naar buiten (de wereld om ons heen) en de weg naar binnen (ons innerlijk zelf) uit elkaar te halen en de éne weg meer te waarderen dan de andere. Meestal valt dit ten nadele uit van ons verkeer met de buitenwereld, omdat deze ons af zou leiden van het verkeer met jezelf. Ook al geeft men niet toe aan dit gevaar, dan nog blijft de vraag staan, hoe dan de verhouding is tussen het in-de-wereld-zijn en het bij-zichzelf-zijn van de mens? Is hier sprake van een evenwicht tussen beide of geeft een wijsgerige wijze van leven met zijn accent op diepgang toch een zekere voorrang aan de dialoog met zichzelf? Ik neig naar het laatste en volg hierin de gedachtegang van Socrates.

Een wankel evenwicht

Socrates hanteert het uitgangspunt, dat alleen hij die weet hoe hij met zichzelf moet leven, met anderen kan leven. Op deze wijze is iemand in staat aan anderen te verschijnen, zoals hij zou willen verschijnen. Dat is het beginsel van niet-tegenspraak, niet als een logisch maar als een ethisch beginsel. Op deze wijze moeten de twee dialogen met elkaar in evenwicht zijn, ook al weet hij dat dit een wankel evenwicht is. Toch blijft het een gecompliceerde situatie, die hij oproept: naar buiten optredend als één persoon, naar binnen uiteenvallend in 'twee-in-één'. Het evenwicht wordt in zijn ogen verstoord, als iemand alleen maar tussen de mensen verkeert en bang is om zichzelf tegen te komen. Dat is een vorm van gedachteloosheid, die slaafs de meningen en conventies van de buitenwereld volgt. Heidegger sprak hier over het leven in het 'men'. Maar wie het denken wil beoefenen, waarvan de kern het bij-zichzelf-zijn is, kan zich niet losmaken van de dialoog met de buitenwereld. Dat is de plaats, waar hij lichamelijk en geestelijk aan gebonden is. Zonder de omgang met de buitenwereld valt er niets te denken. De dialoog met zichzelf krijgt alleen inhoud, als de mens intensief betrokken is op de buitenwereld, als hij kan 'verwijlen' bij mensen en dingen en hier intensief van kan genieten. Dit is het wankele evenwicht. Het zorgeloos tussen de mensen zijn, al meelevend en meedenkend



met anderen, gaat voortdurend over naar een dialoog met onszelf en omgekeerd. Het affectief bij-onszelf-zijn wordt voortdurend 'verstoord' door de gebeurtenissen in de buitenwereld, die ons raken en ons uit het lood brengen.

Het complexe zelf

De dialoog met zichzelf in de sfeer van vriendschap, verwantschap en harmonie, zoals Socrates dit beschreef, klinkt heel idealistisch. Het gedicht van Komrij aan het begin van dit hoofdstuk gaat veel meer over het gevecht met zichzelf en de innerlijke verscheurdheid, die dit met zich mee brengt. Dat lijkt haaks te staan op de ideeën van Socrates. Maar ook bij hem was sprake van 'die kerel die thuis op je wacht' en waar je mee tot overeenstemming moet komen. Het uiteindelijk doel van het levenslange gesprek is 'niet in oorlog zijn met jezelf', maar 'in harmonie zijn met jezelf', je 'eigen demon' (goede geest) volgen. Dat doel is soms ver weg, als de mens zichzelf uit de weg gaat, zichzelf niet goed begrijpt of met zichzelf in conflict is. Dan is het de kunst zichzelf niet los te laten en geen afkeer van zichzelf te krijgen.

Het gedicht van Komrij gaat een stap verder dan het denken alleen. Het denken is hier een onderdeel van een moreel proces, waarbij goed en kwaad een belangrijke rol spelen in de innerlijke dialoog van de mens met zichzelf. Denken, handelen en oordelen zijn nauw met elkaar verbonden en lopen gemakkelijk in elkaar over. Het gesprek met zichzelf gaat heel dikwijls over de beoordeling van ons handelen in termen van goed en kwaad. Denken op zich valt dan wel niet samen met het 'geweten' en roept ons niet ter verantwoording over goed en kwaad. Maar de innerlijke dialoog zal heel dikwijls gaan over de vraag, waarom de mens in een bepaalde situatie, op een bepaalde manier gehandeld heeft. Het 'goede' ik en het 'kwade' ik komen elkaar dan tegen en rollen soms vechtend over straat.

Literatuur voor verdere studie:

Nagel, B., Schomakers, B. *Levende aandacht. Opstellen voor Cornelis Verhoeven*. Baarn 1993.

Taylor, Ch. *De malaise van de moderniteit*. Kampen 1994.



Hoofdstuk 10

Het toeval in ons leven

In de roman *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan* laat Milan Kundera (1930) Thomas, de hoofdpersoon, worstelen met het probleem van 'Es muss sein' tegenover 'Es könnte auch anders sein'. De nadruk valt op het laatste, op het toevallige karakter van de gebeurtenissen.

"Zeven jaar geleden deed zich in het ziekenhuis van de stad waarin Tereza woonde *toevallig* een ingewikkeld geval voor van een hersenziekte waarvoor Thomas' afdelingsarts voor een snel consult werd opgeroepen. Maar de afdelingsarts had *toevallig* ischias, kon zich niet verroeren en stuurde in zijn plaats Thomas naar het plaatselijk ziekenhuis. De stad had vijf hotels, maar Thomas kwam *toevallig* juist in het hotel terecht waar Tereza werkte. *Toevallig* bleef er nog wat tijd over om in het restaurant te gaan zitten voordat zijn trein vertrok. Tereza had *toevallig* dienst en bediende *toevallig* aan Thomas' tafel. Zes toevalligheden waren nodig om Thomas naar Tereza toe te duwen alsof hij uit zichzelf niet naar haar toe wilde".

10.1. Toeval en lot

Ons gevoel over toeval is dubbelzinnig. Valt het in ons voordeel uit (als we 'geluk' hebben), dan doen we er niet moeilijk over. Valt het in ons nadeel uit (als we 'pech' hebben), dan klagen we steen en been. Maar ondanks de positieve elementen die het toeval kan meebrengen zijn we toch geneigd het als iets negatiefs te zien. We willen het leven graag doorzien en in eigen handen hebben. Bij het toeval dringt het tot ons door, dat we op veel momenten in ons leven geen meester zijn over ons eigen lot.

Niet iedereen wil van toeval weten. Voor iemand die in een God gelooft die alles in zijn voorzienigheid regelt, bestaat er geen toeval. Maar wie wel gelooft in het toeval, komt tot de ontdekking dat het niet eenvoudig is om het een plaats in zijn leven te geven. Het tast zijn zekerheid aan, dat hij in staat is de zin van het leven zelf te bepalen. Het toeval leidt tot een aantal onoplosbare filosofische vragen. Waarom overkomt dit juist mij? Waarom blijft mij dat onthouden? Waarom moet ik degene zijn, die ik ben? Waarom ben ik eigenlijk?

10.2. Filosofie en toeval

De filosofie heeft het altijd moeilijk gehad met het toeval. Het past niet zo goed in haar streven naar rationele helderheid en beheersing van het leven. Zolang een maatschappij nog gebukt ging onder allerlei elementen die ze niet in haar macht had, zoals ziekte en



natuurrampen, waren filosofen geneigd berusting in het onvermijdelijke te preken. Op het moment dat wetenschap en techniek een overheersende rol in een maatschappij gaan spelen, hebben filosofen steeds meer moeite gehad om het toeval een plaats te geven in het filosofisch denken. Berusting in het onvermijdelijke verdraagt zich niet gemakkelijk met de autonomie van de mens en zijn meesterschap over het leven.

10.2.1. Plato, Aristoteles en de stoïcijnse filosofie

In de Griekse Oudheid zijn de meningen verdeeld over het toeval en het lot. Plato wil het toeval uit het leven verwijderen, terwijl Aristoteles en de stoïcijnse filosofie van Seneca en Marcus Aurelius proberen het een plaats te geven in het leven.

Plato

Plato had moeite met het toeval. Hij leefde in een periode waarin zowel een grote onzekerheid als een groot vertrouwen in de menselijke vermogens aanwezig waren. Men was zich meer dan ooit bewust van de onderworpenheid van het menselijk geluk aan het oncontroleerbare lot, maar men verwachtte evenzeer dat het mogelijk moest zijn door rationaliteit het leven hieruit te redden. Plato heeft de morele onrust van zijn tijd goed aangevoeld. Zijn filosofie bestaat grotendeels uit pogingen om de kwetsbare mens een weg te wijzen uit de wisselvalligheid en tegenstrijdigheden van de alledaagse wereld. Toeval is volgens hem in strijd met de goddelijke, doorzichtige ordening van het heelal. Het is het irrationele bij uitstek en staat daarom lijnrecht tegenover het inzicht ('nous'). Vandaar de neiging van Plato om zich boven de wisselvalligheden en tegenstrijdigheden van alledag te verheffen. Hij probeert een weg te vinden naar een leven dat zichzelf genoeg is, een leven van contemplatie van het Goede en het Ware. Hij zoekt het goede leven zonder broosheid.

Aristoteles

Aristoteles is de eerste filosoof voor wie 'toeval' bestaat en werkelijkheidswaarde heeft. Hij is tevens de eerste filosoof die een scherpe begripsmatige omlijning geeft van wat toeval eigenlijk is. Toeval komt bij hem ter sprake als hij het over wetenschappelijke kennis en oorzaken ('aitia') heeft. Toeval is een oorzaak die niet voor wetenschappelijke kennis toegankelijk is, maar daarom niet minder reëel is. Meestal ziet men toeval (tuchè) als 'oorzaakloos', maar dat is volgens hem geen juiste voorstelling van zaken. Er kunnen volgens Aristoteles zaken zijn, die geen causaal verband hebben met een ontstaansproces dat uit andere oorzaken voortvloeit. Deze hebben geen wezenlijk verband hiermee, maar behoren bij toeval (per accidens) bij een verandering en brengen een ander resultaat voort dan er volgens de oorspronkelijke oorzakenconstellatie te voorzien was. Zo wordt niet het doel bereikt, dat door de mens verwacht en nagestreefd wordt, maar een ander doel, dat niet gesteld was. Deze oorzaken zijn dus niet te voorzien en geen onderwerp van kennis.

Toeval komt ook voor in relatie tot het menselijk handelen (praxis) en in de geschiedenis. Het handelen van mensen is doelgericht. Het toeval breekt hierin binnen als



een 'toevallig treffen'. In de handelingssamenhang en in de doelstellingen die de mens nastreeft is het een vreemd element. Het is niet van tevoren te berekenen wanneer zo'n gebeurtenis plaats vindt, ook al omdat het maar af en toe voorkomt. Maar het is inherent aan het menselijk handelen. Het kan voor de mens zowel geluk als ongeluk betekenen. Voor Aristoteles zoekt de mens een goed leven met broosheid.

De stoïcijnse filosofie

De stoïcijnse filosofie, waarvan Seneca en Marcus Aurelius de belangrijkste vertegenwoordigers zijn, probeert de scherpte aan het toeval te ontnemen door er een 'apathische houding' tegenover aan te nemen. Zij is een natuurfilosofie, die ethische consequenties heeft. Volgens de stoïcijnen zit alles in het wereldbestel redelijk in elkaar, dat wil zeggen verloopt volgens redelijke normen en wetten. De kosmos is een organisch geheel, waarin alles met alles verbonden is. "Alles is met elkaar vervlochten en deze band is heilig en vrijwel niets is vreemd voor iets anders", zegt Marcus Aurelius. De werkelijkheid is dus begrijpelijk in haar structuren en werking. De mens kan hier kennis van nemen. Hij kan zich richten naar de immanente wetmatigheden van de kosmos en die zich eigen maken. Hij kan zich voegen in een meer omvattende structuur, waarin het 'moeten' van de microkosmos samenvalt met het 'zijn' van de macrokosmos. Uit deze visie komt een ethiek voort, waardoor de Stoa zeer veel invloed heeft uitgeoefend. Doel van het leven is volmaakte redelijkheid ofwel 'leven volgens de rede', die de hartstochten beheerst en die onafhankelijk is van de uiterlijke omstandigheden. De ware stoïcijn is degene die altijd en alleen op grond van redelijkheid handelt, op deze manier de deugd bezit en alleen al daarom gelukkig is (dus onafhankelijk van bezit of aanzien). Dat is zijn autarkeia (zelfgenoegzaamheid) en deze autarkeia gaat gepaard met een apatheia, omdat hij onafhankelijk is van de passies. Wie zich voegt, is wijs, is vrij, onafhankelijk van toevalligheden en gelijk aan de goden. Dat is het oude ideaal van de stoïcijnse filosofen: de apatheia, dat wil zeggen het vrij zijn tegenover alles wat een mens passief en tegen zijn wil of buiten zijn wil overkomt.

Het zal duidelijk zijn, dat men het stoïcijnse woord 'apatheia' niet mag verwarren met ons woord 'apathie'. Als wij het woord gebruiken, dan verwijst dat naar een toestand van tijdelijke verdoofdheid, lusteloosheid en lethargie. Een apathische mens is afgestompt en onaangedaan. Om uit deze betekenis weg te komen, moet men eerst terug naar de oorspronkelijke betekenis van het woord. Apatheia komt van a-pathos, dat wil zeggen vrij van alle pathos. Pathos staat voor alles wat mensen niet zelf willen en teweegbrengen, waar zij passief tegenover staan. Ze kunnen hiervoor zwichten of zich hierdoor laten meeslepen. Dit is in de ogen van de hele Griekse filosofie een zwakheid, want het initiatief ligt hier niet bij de zelfbeschikking van de mens. Denken is een manier om toch het heft in eigen hand te nemen en onafhankelijk te worden van het grillige en machtige lot. Door de geest wordt de mens 'onlijdelijk'. De wijze mens is niet ongevoelig voor wat hem overkomt, maar hij komt het te boven. Vandaar dat apatheia niet voorkomt zonder een zekere mate van kwetsbaarheid en ontroering. Het is de bevrijding van alles wat ons overkomt en alleen al daardoor kan het leed veroorzaken. Gemoedsrust is het praktische



gevolg van de apatheia. Het denken speelt hierbij een belangrijke rol. Het moet een schild van 'apatheia' vormen rond de weke kern van het menselijk bestaan. Geen begeerte, genot, vrees of verdriet mag het innerlijk van de mens beroeren. De mens trekt zich op deze wijze niet terug uit het leven in innerlijke onberoerdheid. Integendeel, zijn apathie is een positieve kracht die hij in dienst stelt van de juiste levenswijze, een constante redelijke tegenbeweging tegen de passionele aandoeningen. Gevoelloos als een standbeeld is hij zeker niet. Hij voelt de pijn en hij wil graag beter worden. Dood en onrecht laten hem niet koud. Maar hij wordt er niet door terneergeslagen.

Patricia de Martelaere (1957) tekent het volgende (ideaal)beeld van een stoïcijn: "De stoïcijn is niet bang voor emoties -hij weet dat de angst voor emoties natuurlijk ook een emotie is en dat hij dus dieper moet zoeken. Hij wil zijn neigingen noch volgen noch onderdrukken, maar proberen de schakelaar te vinden die neigingen als vanzelf zal doen verdwijnen. En hij laat zich hierbij al helemaal niet leiden door wat wij in enge zin de rede noemen (het verstandelijk denken), maar door een veel ruimer bewustzijn van energie-stromen in het menselijk lichaam net zoals in de omringende natuur". "De stoïcijn, tenslotte, is niet de onverschillige, neutrale observator die het lachen en het genieten is verleerd. Integendeel, de toestand van apatheia, die theoretisch misschien zou kunnen lijken op uitholling en leegte, valt praktisch samen met volheid en onuitputtelijke rijkdom: de gelukzaligheid van het moeiteloze functioneren. Het a-pathische lichaam is het lichaam dat zich niet hoeft te weren tegen hitte of koude, noch tegen opkomende angst of woede, maar dat in staat is op een onverstoorbare manier zijn eigen warmte of afkoeling te produceren, en te voorzien in zijn eigen innerlijke rust en kalmte. De stoïcijn is in die zin zelfs de ware epicurist: hij weet dat de dag, als hij geplukt wordt, alleen maar sneller zal verwelken, en dat wie langer wil genieten de dag beter kan laten staan, om zich toe te leggen op de wortels in plaats van zich blind te staren op de bloemen".

10.2.2. De christelijke visie op het toeval

Ook in het christelijk denken past het begrip 'toeval' niet goed. Toeval staat haaks op het heilsplan van God met de mens en de wereld. Daarom ziet men, vanaf Augustinus, Boëthius en Thomas van Aquino, pogingen om ofwel het toeval uit het heilsplan van God te halen ofwel het een plaats te geven in Gods voorzienigheid. Bij Augustinus komen alle thema's al voor, die naderhand in het christelijke denken een rol gaan spelen. Hij ziet het toeval als een storend element in de goddelijke ordening van de wereld. Toch geschiedt niets toevallig. Toeval is slechts een schijnbare afwijking van de goddelijke orde. Door gebrek aan inzicht en geestelijke blindheid is de mens niet in staat dit in te zien. Het gebruik van woorden als 'toevallig', 'toevallig gebeuren' geeft blijk van een areligieuze houding, tenzij er tegelijkertijd bij gezegd wordt dat dit alles op de goddelijke voorzienigheid betrokken is. Soms neigt Augustinus naar de opvatting, dat het toeval het werk is van boze demonen. Op deze wijze wordt het door hem buiten de heilssamenhang gebracht en naar het rijk van het kwaad geschoven. Maar aangezien zelfs het kwaad niet



los gezien kan worden van Gods heilsplan met de wereld, blijft het toeval uiteindelijk een onderdeel van Gods voorzienigheid.

Thomas van Aquino gebruikt voor zijn analyses over het toeval de onderscheidingen die Aristoteles gemaakt heeft. Ook bij hem wordt het toeval niet geëlimineerd maar ingepast in een breder verband, namelijk in het vertrouwen en geloof in de onbeperkte heerschappij van God, in de christelijke leer van de voorzienigheid. Toeval heeft geen betekenis in relatie tot God. Oppervlakkig gezien stoot de mens op het verschijnsel toeval. Maar volgens de christelijke filosofie, die dieper in de werkelijkheid doordringt, valt alles binnen de universele oorzaak van God, die buiten de tijd staat. Bij Hem gebeurt niets toevallig. Hier gaat Thomas zelfs nog een stapje verder dan vele andere christelijke filosofen vóór hem. Toeval is geen defect maar een noodzakelijk onderdeel van de goddelijke orde, anders zou deze immers niet volmaakt zijn. De volmaaktheid bestaat er juist in, dat schijnbare defecten in deze orde opgenomen kunnen worden.

10.2.3. Moderne Tijd en het toeval

In de filosofie van de Verlichting met haar accent op inzicht en beheersing schuift het toeval naar de marge van het denken. Pas in de 19e eeuw, op het moment dat het vooruitgangsgeloof afneemt, komt er weer aandacht voor het toeval. Het gaat zelfs, bij een aantal moderne filosofen, een centrale rol spelen in hun denken. Voor hen komen er niet alleen veel toevalligheden in het leven voor, maar het leven zelf is toevallig. Deze opvatting lijkt een terugkeer te betekenen naar de wereld van de oude Grieken met hun ideeën over het noodlot. Toch is dit niet het geval. Filosofen van de Moderne Tijd relativiseren alleen het idee, dat het leven maakbaar is.

De maakbaarheidsfilosofie van de Verlichting

Het begin van de Moderne Tijd wordt gekenmerkt door twee filosofische motto's: 'Durf te kennen' (Kant) en wees 'Meester en bezitter van de natuur' (Descartes). Dat wordt het ideaal van de Verlichting: zichzelf en de natuur kennen en beheersen (zie blz. 29). De mens voelt zich niet langer onderworpen aan de macht van de goden of van de natuur. Met behulp van wetenschap en techniek neemt hij zijn leven in eigen hand. Dat brengt een actief verzet teweeg tegen het toeval en het (nood)lot. Het toeval wordt steeds meer 'gedomesticeerd', vanuit het idee van een maakbare wereld. Het motto van deze tijd kan men als volgt formuleren: 'Alles is maakbaar, alles staat ter beschikking, alles kan en moet veranderd worden en alle verandering is verbetering'.

Het hoogtepunt van het streven naar een allesomvattende visie op de geschiedenis, waarin ook het toeval zijn organische plaats krijgt, vindt men bij Hegel. Voor Hegel heeft de filosofische beschouwing geen ander doel dan het toevallige te verwijderen. Hij is zich bewust van het chaotisch karakter van de menselijke geschiedenis. Wanneer men let op de concrete opeenvolging van gebeurtenissen en culturen, dan ziet de wereldgeschiedenis er uit als een slachtbank waarop individuen en volkeren geofferd worden. Het edelste en



fraaiste ziet men ten onder gaan. Hegel zoekt hiervoor een verklaring. Hij is van mening, dat individuen en volkeren wel hun eigen belangen nastreven, maar dat zij tegelijkertijd de middelen en werktuigen zijn van iets hogers, van (wat Hegel noemt) de absolute Geest. In zijn opvatting is de geschiedenis een opeenvolging van tijdperken, die - door alle ellende heen - toch te reconstrueren is als een vooruitgang naar een doel: dat van redelijkheid en vrijheid. Dit kan de mensen tot troost zijn. De denkende geest wordt volgens Hegel verzoend met het bestaan van leed en kwaad, doordat uiteindelijk het goede wordt bereikt. Hierdoor is het ook te rechtvaardigen, dat individuen worden geofferd voor de verwerkelijking van de vrijheid. Bekend is de gedachte van Hegel over de 'list van de rede' in de geschiedenis van de mensheid: achter de rug van de mens om wordt toch het doel van de geschiedenis bereikt.

Een nieuwe filosofie van het toeval

Als tegenhanger van een allesomvattend plan, dat een bepaald doel dient en dat aan de noodlottige toevalligheden die ons bestaan doortrekken betekenis en zin verleent, ontstaat bij veel filosofen het besef dat het toeval niet weg te werken is. De mens zal telkens opnieuw en zonder einde met stomheid worden geslagen. Hij kan het toeval niet ontlopen. Het lot, zoals het hem overkomt, is contingent, dat wil zeggen het had heel anders kunnen zijn dan het feitelijk is. Toeval is een niet te reduceren element in het menselijk bestaan. Het bepaalt de definitieve grenzen aan wat beheerst kan worden. Het toeval laat zich minder gemakkelijk afschaffen dan de Verlichtingsfilosofie had gedacht. Juist de voortgang van wetenschap en techniek heeft de moderne mens tot het inzicht gebracht, dat er grenzen zijn aan zijn kennen en kunnen. De totale beheersing van de werkelijkheid blijkt een illusie te zijn. Met het groeiend besef van de eindigheid van mens en wereld komt er weer ruimte voor 'refatalisering', dat wil zeggen voor een onofficiële terugkeer van het noodlot. Het zijn vooral de levensfilosofen als Nietzsche, Dilthey en Heidegger, die in hun denken een belangrijke plaats inruimen voor het toeval. Het idee van een autonome mens, die orde en noodzaak schept in de wereld, berust volgens hen op een fictie. Dilthey draait de volgorde zelfs om. Voor hem is de kernvraag, hoe orde en noodzakelijkheid mogelijk zijn binnen het raamwerk van het chaotische toeval. De noodzakelijkheid is het gelukke toeval. Het uitgangspunt van deze tak van de Moderne Filosofie is, dat het leven zelf toevallig is. Het gaat hier dus in eerste instantie niet over het toeval in het leven, maar het toeval van het leven zelf, over de ontologie van het toeval. Dit staat in scherpe tegenstelling tot de metafysische traditie, die gedomineerd wordt door het idee, dat het toeval onschadelijk gemaakt moet worden.

In deze terugkeer van het toeval in het filosofisch denken speelt het woord 'contingentie' een belangrijke rol. Contingentie of het blinde toeval is het kernwoord van de menselijke ervaring. Het geeft aan, dat de mens geen antwoord heeft op de vraag naar het waarom en waartoe van de wereld. Het toevallige is de wijze, waarop de wereld is. Het toevallige wordt hier beschreven als datgene wat niet logisch noodzakelijk, niet rationeel begripbaar, niet algemeen geldig is. Het verrassende gevolg hiervan is, dat de werkelijk-



heid zelf gekarakteriseerd wordt als iets wat onvergelykbaar éénmalig of individueel is. Van een negatieve lading die het toevallige aankleeft wordt het hier tot een positief gegeven. Vandaar dat Marquard een 'apologie voor het eenmalige, toevallige en momentane' houdt. Het toevallige is hiermee geen uitzondering op de regel, maar de wijze waarop de wereld is. Ze had níet kunnen zijn, ze had ánders kunnen zijn. Juist vanwege die uniciteit is het niet mogelijk de wereld volledig in begrippen om te zetten, zoals Hegel geprobeerd heeft of te herleiden tot een algemene categorie van de ervaring.

10.3. De plaatsbepaling van het toeval

Gezien de vele onduidelijke discussies over toeval en lot, heb ik er behoefte aan een omlijning te geven van wat beide begrippen eigenlijk betekenen. Ik maak hierbij gebruik van de scherpzinnige analyses van Jos de Mul (1956).

Het verschijnsel toeval vormt een onderdeel van mijn visie op de mens, waarin kwetsbaarheid en gebeuren een belangrijke rol spelen. Ik volg hierin de filosofie van Ricoeur en Heidegger. Tenslotte probeer ik aan te geven of de mens een plaats kan inruimen voor het toeval of dat het een vreemd element blijft in zijn leven.

10.3.1. De begrippen toeval en lot in hun onderlinge samenhang

De analyse van Jos de Mul

Omdat er zoveel begripsverwarring is rond de begrippen toeval en lot, is het van belang duidelijke omschrijvingen te geven. Volgens De Mul kan men in het begrip toeval drie grondbetekeningen onderscheiden: toevallig als accidenteel, toevallig als contingent, toevallig als door het lot bepaald.

Toevallig in de betekenis van 'accidenteel' geeft aan, dat iets niet behoort tot de wezenlijke eigenschappen van iets. Het is een 'accidens' tegenover een 'substantia'. Zo is het menselijk leven opgebouwd uit talloze toevallige kenmerken. Het lichamenlijk zijn en het hebben van een levensgeschiedenis behoren bij voorbeeld tot de wezenlijke eigenschappen van de mens, maar zijn specifieke lichamenlijke constitutie en zijn persoonlijke levensgeschiedenis zijn accidenteel. Dit accidentele maakt (mede) de ondoorgrondelijke singulariteit en individuele verscheidenheid van het menselijk bestaan uit.

Toevallig in de betekenis van 'contingent' speelt al een belangrijke rol in de metafysica van de middeleeuwse filosofie. Het woord 'contingens' en het daarvan afgeleide 'contingentie' hebben hier betrekking op het feit, dat wat is niet noodzakelijk bestaat. Het is toevallig in de zin, dat het ook anders had kunnen zijn dan het is. God alleen is het noodzakelijke Zijn, de mens is slechts contingent. Los van deze christelijke interpretatie moet men zeggen, dat de betekenis van het contingente als het niet-noodzakelijke moeilijk te overschatten is voor het menselijk leven. Het feit dat déze mens ter wereld komt is uiterst toevallig, als men kijkt naar de toevalstreffer van die ene zaadcel uit talloze, die met de eicel versmelt. Maar het is niet alleen zijn geboorte, maar



ook het feit, dat hij bij voorbeeld in de vorige eeuw geboren is, in Nederland, in een specifiek milieu en dat hij deze en geen andere opvoeding genoten heeft. Dit alles behoort tot de ondoorgrondelijke contingentie van zijn bestaan. En ook zijn hele verdere levensweg staat in het teken van dergelijke contingenties.

Wanneer men eenmaal geboren is, is dit een onverbidlijk feit waar men niet meer om heen kan. Dat is anders met de toekomst. Van haar kan men zeggen, dat ze nog open staat voor talloze mogelijkheden. Toch mag men niet vergeten, dat de contingenties van het bestaan het veld van toekomstige mogelijkheden drastisch inperken. Contingente gebeurtenissen uit iemands jeugd zijn soms cruciaal voor zijn verdere ontwikkelingen. Ook in vrijheid genomen beslissingen begrenzen zijn mogelijkheden. De mens is beperkt in ruimte en tijd. De principiële eindigheid van het menselijk bestaan maakt, dat het aantal mogelijkheden dat tot zijn beschikking staat aan duidelijke grenzen gebonden is. Bovendien kunnen niet alle mogelijkheden die hij bezit in gelijke mate gerealiseerd worden of als mogelijkheid open gehouden worden.

Dan is er nog het toeval in de betekenis van 'door het lot bepaald'. Zoals we bij de analyse van toeval in de betekenis van accidenteel en contingent al zagen, wordt het menselijk bestaan niet alleen bepaald door het contingente handelen. Het kent ook talloze toevalligheden die zich geheel aan de keuzevrijheid van de mens onttrekken. Hier stoot men op het begrip 'toeval' als door het lot bepaald en dat als zodanig fortuinlijk of onfortuinlijk voor zijn leven kan zijn. In de Griekse Oudheid werd dit opgevat als noodlot, dat op volstrekt onvoorspelbare wijze het menselijk handelen beïnvloedt en die zich volledig onttrekt aan het menselijk ingrijpen. Zo is de geboorte een toeval in de bovengenoemde zin, namelijk een gebeurtenis die de mens overkomt en waarop hij geen enkele invloed heeft. Ook in dit geval kan men zeggen dat het toeval constitutief is voor het menselijk leven. Van de toevallige kennismaking met iemands grote liefde en het winnen van de hoofdprijs in de loterij tot de noodlottige hersenbloeding en de onverwachte tegenligger, steeds zijn het toevallige gebeurtenissen die zijn levensloop bepalen.

Toevallig in de betekenis van 'door het lot bepaald' wordt vaak met een aantal andere begrippen verbonden. Zo krijgt het ook de betekenis van niet-voorzien of niet-te-voorzien. Wie gelooft dat alles in de wereld gedetermineerd is (door het lot, door God of volgens de natuurwetten), zal het toevallig karakter van veel gebeurtenissen ontkennen. Wat men toeval noemt, is dan niet werkelijk toevallig, maar wordt slechts als zodanig beschouwd, omdat er onvoldoende kennis is van de determinerende krachten. Dat een en ander in de praktijk niet hoeft uit te lopen op een volstrekte onvoorspelbaarheid, is ook duidelijk. 'Toevallig' noemt men immers ook die gebeurtenissen die zich dankzij hun toevalligheid lenen tot kansberekening of die overeenkomstig kansregels geschieden. Ofschoon de uitkomst van een worp met een dobbelsteen niet te voorspellen is, is wel met een steeds grotere mate van waarschijnlijkheid te voorspellen hoe vaak de uitkomst zes zal zijn bij een groot aantal worpen.



Poging tot samenvatting

Uit de uitvoerige begripsomschrijvingen die De Mul gaf van het toeval haal ik naar voren, dat er een nauwe samenhang is tussen lot en toeval. Lot (moira, fatum) heeft in de Griekse Oudheid te maken met toewijzing, toemeting. Het geeft aan de mens zijn plaats in het bestaan en stelt hem voor de opgave om deze toewijzing zinvol in te passen in zijn bestaan. Het leven als lot ervaren betekent: het leven ervaren als vastgelegd, ofwel in de wetten van de natuur ofwel vanuit de wetten van de goden. Lot staat hier lijnrecht tegenover vrijheid. Het hangt samen met noodzakelijkheid, met iets dat niet te veranderen is. Het leven van een mens wordt immers getekend door allerlei processen, die zich noodzakelijk aan hem voltrekken. Men kan hier denken aan de chemische en biologische wetten, maar ook aan de psychologische en sociologische wetmatigheden die zijn leven bepalen. Aan deze wetten is hij min of meer overgeleverd. Ze vormen de ondergrond van zijn bestaan en van zijn samenleven met anderen.

Maar de mens draagt ook bij aan zijn eigen lot. Door de keuzes die hij maakt vormt hij een levenspatroon, dat zijn handelen mogelijk maakt en tevens beperkt. Een aantal keuzes zijn onherroepelijk en kunnen niet meer overgedaan worden. Dat bepaalt dan het levenslot van de mens. Het lot komt dus zowel van buitenaf als van binnenuit. Als het macht over hem krijgt, neemt het de gedaante aan van het 'noodlot'. Enerzijds heeft het lot iets vreemds en bedreigends voor hem, anderzijds is het een koekje van eigen deeg. Binnen dit lot verwerkelijkt de mens zijn leven. Het leidt tot de vragen die we aan het begin van dit hoofdstuk al hebben genoemd. Deze vragen vormen de ondergrond voor melancholie en een tragisch levensbesef.

10.3.2. Kwetsbaarheid en gebeuren

Kwetsbaarheid

De mens is een kwetsbaar wezen. Men is over het algemeen geneigd dit direct te vertalen als: de mens kan door iemand anders of door iets anders gemakkelijk psychisch en lichamelijk gekwetst of bezeerd worden en hierin zelfs de dood vinden. Hij is immers uitermate broos en breekbaar. Pascal heeft dit gevoelens prachtig verwoord in zijn tekst over de mens als 'riet'. "De mens is maar een riet, het zwakste in de natuur, maar hij is een denkend riet. Het is niet nodig dat het ganse heelal zich wapent om hem te vernietigen: een damp, een waterdruppel zijn voldoende om hem te doden. Maar zelfs als het heelal hem verpletterde, zou de mens nog edeler zijn dan wat hem doodt, omdat hij weet dat hij sterft en welk voordeel het heelal op hem heeft. Het heelal weet daar niets van. Geheel onze waardigheid bestaat dus in het denken".

Achter deze kwetsbaarheid van de mens ligt nog een diepere laag, die met zijn hele wezen te maken heeft. Iedere mens is in zijn ontwikkeling afhankelijk van anderen. Hij is niet 'zelfgenoegzaam', zoals in de christelijke filosofie God beschreven wordt. Als de mens niet door anderen of het andere 'aangeraakt' wordt, komt er niets van zijn ontwikkeling terecht. Hij is aangewezen op anderen, die hem liefdevol benaderen en hem in zijn waarde laten. Alleen op deze wijze kan hij uitgroeien tot een volwaardige mens.



Juist door zijn fundamentele kwetsbaarheid is hij in staat ervaringen op te doen van verbondenheid, liefde en schoonheid. De keerzijde hiervan is, dat hij ook, soms zonder zijn toedoen, onderwerp kan zijn van haat en afkeer, waardoor zijn ontwikkeling geremd wordt. Dit is het risico, dat iedere mens in zijn leven loopt.

Gebeuren

De kwetsbaarheid van de mens brengt aan het licht, dat de mens niet autonoom is in zijn handelen. Hij is in zijn handelen afhankelijk van het feit, hoe mensen hierop reageren. Dat is voor hem niet altijd voorspelbaar. Daarnaast gebeuren er ook dingen die hij niet voorzien heeft, soms ook niet wil. Vandaar dat Ricoeur het menselijk leven omschrijft als handelen en gebeuren. Volgens hem is er een wezenlijke ongelijkheid tussen degene die handelt en degene die ondergaat, tussen handelen en gebeuren. Handelen is een vorm van zichzelf kwetsbaar maken door intenties en verwachtingen te hebben van het leven, terwijl gebeuren een vorm is van geraakt worden door allerlei voorvallen van buitenaf.

Door te handelen speelt de mens op medemensen en situaties in en maakt zichzelf hierdoor kwetsbaar. Handelen is iets, dat uit de mens zelf komt. Hierin neemt hij zelf zijn leven actief in handen, bepaalt de richting ervan en geeft er zo betekenis aan. Door zijn handelen is de mens zelf, als actieve oorsprong, onmiddellijk betrokken bij zijn leven. Hij ervaart zichzelf, realiseert zichzelf in zijn handelen en drukt er zich in uit. Maar een leven bestaat niet alleen uit een reeks van handelingen. Er zijn ook gebeurtenissen. Zij overkomen de mens in de onvoorziene willekeur van hun feitelijk voorkomen. Zij doorbreken telkens opnieuw de gang van het leven, het levensplan dat men voor zich uitgestippeld heeft. Bij het gebeuren overkomen de mens dingen, die hij niet zelf bedacht of gepland heeft.

Waar handelen nog een actieve stellingname impliceert, die creatief samenhang zou kunnen verschaffen aan het leven, brengen gebeurtenissen een passief moment van 'wedervaren' met zich mee in het leven dat tot in het handelen doorwerkt. Ricoeur zegt hierover: "Wij bestaan, omdat wij getroffen worden door gebeurtenissen die ons overkomen in de strikte zin van het woord: bepaalde totaal toevallige ontmoetingen, bepaalde dramatische incidenten, momenten van geluk en ongeluk, die, zoals men zegt, de loop van ons leven hebben veranderd. De gebeurtenis is onze meester". Hij noemt dat het binnentreden in ons leven van 'historische contingentie'. In het levensverhaal van de mens wordt de samenhang zichtbaar tussen handelen en gebeuren. Het beschrijft van de éne kant het levensplan dat de mens zichzelf stelt, waarbij het accent op het willen en de eigen autonomie valt. Van de andere kant beschrijft het alles wat de mens moet ondergaan en wat hij niet in handen heeft. Juist in het levensverhaal komt de ingewikkelde lijnen samen van het handelend optreden alsook van de onderworpenheid aan de wisselvalligheden van het leven. Het is geen wonder, dat de filosofie vanaf haar begin met het probleem van 'autonomie' en 'heteronomie' geworsteld heeft.



Geworpenheid en ontwerp

Heidegger gebruikt andere woorden dan Ricoeur, maar zijn visie geeft dezelfde spanning aan tussen gebeuren en handelen. Volgens hem begint iedere mens zijn leven als 'geworpenheid'. Het bestaan valt hem toe, buiten zijn macht om. Men kan hier denken aan: plaats en tijd van geboorte, lichamelijke (genen), opvoeding enz. Ons bestaan is toevallig. Het had anders kunnen zijn. Deze toevalligheid is ons lot. Ze bepaalt ons leven en geeft de marges van onze vrijheid van handelen aan. Het handelen als de actieve kant van ons leven kan men zien als 'ontwerp', waarvan de mens zelf oorsprong is, met zijn intenties, verwachtingen en planning. Dit handelen zelf met de keuzes die de mens maakt boort bepaalde mogelijkheden aan en laat andere liggen. Dat is dus contingent, want het had anders kunnen zijn. Uit de opeenstapeling van keuzes komen patronen van handelen te voorschijn, die het menselijk leven steeds meer vastleggen. Naast het handelen staat het gebeuren als de passieve kant van het leven. Tijdens zijn leven overkomen de mens allerlei gebeurtenissen, die hij niet voorzien en niet gepland heeft. Het leven is vol toevalligheden. Ze vallen buiten zijn inzicht, berekening en macht. Ze kunnen gunstig of ongunstig voor hem uitvallen. Deze gebeurtenissen doorbreken het normale patroon van zijn leven. Ze vormen een belangrijk onderdeel van zijn levenslot. Op deze gebeurtenissen kan de mens alleen maar reageren en een houding proberen te vinden. Soms kan hij ze inpassen (wellicht met enig bijsturen) in zijn levensbeeld, soms zijn ze met geen mogelijkheid hierin op te nemen.

10.3.3. Toeval, zingeving en verhaal

Het toeval staat haaks op ons verlangen naar eenheid en zin in het leven. Het kan volgens veel hedendaagse filosofen (en ik volg ze hierin) alleen bedwongen worden in het verhaal, dat we over ons leven vertellen. Wat ons uiteindelijk te doen staat, is ons gelaten opstellen in het leven.

Toeval en zingeving aan het leven

In iedere mens leeft de behoefte aan een zekere structuur en eenheid in zijn leven, waardoor hij in staat is lijn en zin in het leven te ontdekken. Er is terecht een 'angst voor de chaos', omdat hierin het leven in losse fragmenten zou uiteenvallen. Zonder een minimum aan eenheid is er een grote kans, dat de mens afglijdt naar de waanzin. Maar dit verlangen naar eenheid en samenhang, dat in ons handelen volgens een bepaald levensplan geactualiseerd kan worden wordt steeds doorbroken door gebeurtenissen, die we niet gepland hebben. De rechte lijn van onze levensloop, waardoor we iemand 'uit één stuk' kunnen worden, wordt steeds door breukvlakken doorkruist. Het proces van zingeving aan ons leven moet voortdurend rekening houden met elementen die onvoorspelbaar en ongrijpbaar zijn. Ik kan me goed vinden in het beeld dat Merleau-Ponty van het zingevingsproces schetst. Hij zegt, dat er geen sprake is van een begrijpbare wereld, maar hoogstens van knooppunten van licht die gescheiden worden door flarden van nacht. De zin moet steeds op de zinloosheid veroverd worden.

Het onderscheid dat R. F. Beerling (1905-1979) maakt tussen betekenis en zin kan



ons helpen om dit zingevingsproces beter te begrijpen. Naar aanleiding van zijn onderzoek naar de zin van de geschiedenis en de pogingen van de geschiedschrijver om uit allerlei particuliere betekenissen de zin te ontwarren, maakt hij de opmerking, dat voor hem de zin grondiger en meer omvattend is dan betekenis. De mens stelt de betekenis van een bepaalde gebeurtenis vast door de oorzaken of aanleidingen ervan en de gevolgen na te speuren. De zin wil meer. Zij wil alles wat in het leven aan betekenisvolle en betekenisloze gebeurtenissen voorvalt, verbinden en overschrijden, om zo te komen tot wat een visie op het leven genoemd kan worden. Het antwoord op de zinvraag is de oplossing van het hele levenscryptogram. Volgens Beerling is dit echter een illusie of een 'zinsbegoocheling'. Zolang een mensenleven duurt, wordt er aan dit cryptogram gewerkt. De mens houdt zelf zijn eigen levensboek bij en gebruikt daarvoor zijn eigen tekens. Maar deze betekenissen zijn wisselvallig en er is ook geen eindafsluiting. Het slotsaldo kan positief, maar ook negatief uitvallen. Het motto van Beerling luidt: 'de zin ligt gespreid, niet gebundeld'.

Ik zou het iets anders formuleren: de zin ligt gespreid, maar wordt af en toe gebundeld, net voldoende om een zekere eenheid aan ons leven te geven, ook al wordt die eenheid steeds weer doorbroken. Er zijn ook momenten, vooral als het over toeval gaat, waaraan we met de beste wil van de wereld geen betekenis kunnen verlenen en die als chaotische momenten in de bundeling blijven bestaan.

Toeval en verhaal

In de moderne hermeneutische filosofie wordt de mens gezien als 'een in de tijd zich ontvouwend verhaal', dat door hemzelf verteld wordt over zijn leven. We spraken reeds over de narratieve identiteit die de mens heeft. In een verhaal, waarbij teruggekeken wordt op het leven in een soort retrospectief, moeten, in de woorden van Dilthey, het individuele, het toevallige en het momentane een plaats krijgen. In het verslag van zijn leven moet de mens als unieke persoon naar voren komen, verbonden met de wereld om hem heen, maar niet als een onderdeel van een noodzakelijk proces, zoals Hegel dit zag. Hij moet hierin het toevallige een bijzondere plaats geven, omdat zijn hele leven en ook zijn handelen hierdoor getekend zijn. Hij moet kunnen aangeven, wat hij op allerlei momenten van zijn leven beleefd heeft. Uiteindelijk betekent dit volgens Dilthey, dat hij gestalte moet geven aan de 'mysterieuze verbinding tussen toeval, lot en karakter'.

Als men deze opdracht bekijkt, dan is het geen wonder, dat 'de bontheid van het leven' (Marquard) vraagt om meer dan één verhaal. Het zal duidelijk zijn, dat de verschillende verhalen niet alle samenhangen. Zij drukken in feite uit, dat het leven onsamenhangend is en dat de verhalen hier uiteindelijk een beeld van geven. De literatuur is diep doordrongen van dit besef. De romanschrijver Chaim Potok (1929) zegt in een interview, dat hij in het begin van zijn schrijverschap een wereld beschreef, waarin alle antwoorden nog bekend zijn. "Het is een mooie, coherente vertelling met een begin, een midden en een eind en die voert je mee door de rest van de roman. Maar zo is het leven niet. En hoe meer ik het onderzoek, hoe minder ik die coherente verhalen op kan



schrijven. Ik zoek naar proza en naar een manier om toch te kunnen weergeven wat voor soort onderzoek mij bezighoudt. Het leven is niet keurig netjes geordend en naarmate ik ouder word, wordt het minder samenhangend".

Wat de veelheid aan verhalen en de gecompliceerdheid ervan nog meer duidelijk maken, is het feit, dat we geen sluitend beeld van onszelf kunnen krijgen. De romanschrijver Paul Auster (1947) constateert hetzelfde, met nog meer scherpte. "Ik denk, dat we allemaal ons leven leven alsof het een verhaal is. We houden ons vast aan de rode draad in dat verhaal. Zonder die rode draad zouden we uiteenvallen, verward raken, overvallen worden door zoveel tegenstrijdigheden dat we nauwelijks zouden kunnen bestaan. Die verhaallijn zorgt ervoor, dat we al die dingen uitsluiten die we niet belangrijk vinden, de leugens die we verteld hebben, het bedrog dat we hebben gepleegd, de stomme en kwetsende dingen die we tegen mensen hebben gezegd. De goede dingen die je gedaan hebt herinner je je en daarmee ga je verder. We redigeren onze levens op de een of andere manier, we schrijven ze".

Bijna al Austers romans getuigen van het feit, dat het leven een 'never ending story' is en als resultaat heeft, dat we niet veel wijzer worden van onszelf. "Verscheidene weken wroette ik in mijn innerlijk, zoekend naar een begin. Elk leven is onverklaarbaar, hield ik mezelf alsmaar voor. Hoeveel feiten er ook worden verteld, hoeveel details er ook worden gegeven, het wezenlijke laat zich niet beschrijven. Dat die en die hier geboren werd en daar naartoe ging, dat hij dit deed en dat, dat hij met die vrouw trouwde en die kinderen kreeg, dat hij leefde, dat hij doodging, dat hij die boeken had geschreven, die slag gewonnen of die brug gebouwd - dat alles zegt ons weinig. We willen allemaal verhalen horen en we luisteren er net zo naar als toen we jong waren. We fantaseren in de woorden het echte verhaal en daartoe verplaatsen we ons in de hoofdpersoon en doen net of we hem kunnen begrijpen omdat we onszelf begrijpen. Dat is een misvatting. Misschien bestaan we voor onszelf, soms hebben we zelfs een vaag idee wie we zijn, maar in feite weten we nooit iets zeker en naarmate ons leven voortschrijdt worden we alsmaar ondoorgroenderlijker voor onszelf, alsmaar sterker bewust van onze eigen onsamenhangendheid. Niemand kan de grens tussen zichzelf en een ander overschrijden, om de eenvoudige reden dat niemand toegang heeft tot zichzelf".

De houding van gelatenheid

Wie accepteert, dat heel ons leven toevallig is, zal dit als een bron van vreugde ervaren. Uniekheid van de mens, bontheid van het leven, vele levensverhalen: ze leiden allemaal tot wat Nietzsche noemt; 'amor fati', liefde voor het lot. In zijn ogen is de wereld in alle eeuwigheid chaos, doelloosheid en een rad van fortuin. De wereld is als een spel dat een doel in zichzelf heeft. Zo'n levensopvatting verlost de mens van te grote ernst. Ze is een bron van humor. Toch neemt dat niet weg, dat de mens een houding moet vinden tegenover het toeval en het lot. "Nooit komen we klaar met wat we toeval noemen, dat wat heerlijk of verschrikkelijk is voor ons leven, lijkt altijd door de deur van het toeval



binnen te treden", zegt Dilthey. Het 'gebeuren', dat zo'n grote rol in ons leven speelt, dwingt ons tot een houding van passiviteit. Heidegger gebruikt hiervoor het woord 'gelatenheid'. Zoals we gezien hebben (zie blz. 101), is hij diep overtuigd van het feit, dat het toeval een belangrijke rol in ons leven speelt. In zijn boek *Sein und Zeit* beweert hij, dat het noodlot de mens niet zozeer overkomt, maar dat het menselijk er-zijn (Dasein) in de grond genomen noodlot (Schicksal) is. Toch leidt dit bij Heidegger niet tot een fatalistische interpretatie van het leven. Hij wijst op het feit, dat er speelruimte is door het menselijk ingrijpen in het lot. Dit brengt hem tot het aanbevelen van een houding van gelatenheid. Gelatenheid of ingehoudenheid wijst volgens Heidegger in de richting van berusting, lijdzaamheid, geduld, verlatenheid, mits men dit alles niet te passief opvat. De beste weergave van gelatenheid is ontvankelijkheid, in de zin van 'laten gebeuren' (receptief) en 'zich inlaten met het gebeurde' (reactief). Ik kan mij heel goed vinden in het woord 'ontvankelijkheid' met zijn dubbelheid van receptief en reactief. Gelatenheid is een integratie van verwijlen en dynamiek, van rust en kritisch bezinnen, in een werkelijkheid die de mens voor een groot deel niet in handen heeft. Ze is de openheid voor het onvoorspelbare en ongewisse in het menselijk leven, vanuit de overtuiging, dat het leven niet te dirigeren is. De mens kan er slechts in meespelen, zodat het *zijn* spel wordt.

In zijn boek *Filosofie van de levenskunst* laat Wilhelm Schmid (1953) op prachtige wijze zien, hoe het proces van gelatenheid als aanvaarden en reageren zich voltrekt. Voor hem is het kunnen leven met de contingentie een belangrijk onderdeel van de levenskunst. "Zelf laat het toeval niet over zich beschikken; niemand kan het in zijn greep krijgen. Wie het wil uitschakelen, wordt er zeker door ingehaald. Daarom is het voor de levenskunst van belang om *ermee te rekenen* en zelfs te proberen het te berijden, dus ervan te profiteren, het soms naderbij te lokken, het zelfs *mogelijk te maken*, want het is best mogelijk dat een bepaald handelen of niet-handelen voor de structuur zorgt die het toeval al dan niet bevordert. De keuze die tegenover het toeval in elk geval kan worden gemaakt, is die van de instelling die het zelf ertegenover heeft: het zelf kan zich ervoor openstellen en er op het beslissende moment zo mee versmelten dat het zelfs de vleesgeworden contingentie lijkt te zijn. Ook als het toeval moet worden aanvaard, beschikt het zelf over mogelijkheden om het betekenis te verlenen en er gebruik van te maken. Het toeval schept een gegeven waarop je je kunt beroepen, het schept een feit waarmee je kunt werken, in plaats van aan je eigen planning vast te houden. Niet zelden maakt het toeval verborgen mogelijkheden zichtbaar die anders niet zouden zijn ontdekt en die een plan meer vooruithelpen dan de planning die geen rekening wilde houden met het toeval".



Literatuur voor verdere studie:

Epiktetus. *Zakboekje. Wenken voor een evenwichtig leven*. Nijmegen 1994.

Kundera, M. *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*. Weesp 1985.

Marcus Aurelius *Persoonlijke notities*. Baarn 1994.

Marquard, O. *Einde van het noodlot?* Baarn 1999.

Martelaere, P. de. *Wereldvreemdheid. Essays*. Amsterdam 2000.

Seneca. *De weg naar wijsheid. Raadgevingen uit de Epistulae Morales*. Nijmegen 1998.

Tongeren, P. van (red.). *Het lot in eigen hand? Reflecties op de betekenis van het (nood)lot in onze cultuur*. Baarn 1994.



Hoofdstuk 11

Illusies

Een subject dat, eenmaal uit de droom geholpen, verder droomt, maar nu wéét dat het droomt. Die droomachtige subjectiviteit verwoordt Shakespeare prachtig als hij in *The Tempest* Prospero, hertog van Milaan, laat zeggen

'We are such stuff
as dreams are made on, and our little lives
are rounded with a sleep'.

11.1. *Het woord illusie*

Bij het naslaan van Van Dale's *Groot Nederlands Woordenboek* op het woord 'illusie' stoot men op allerlei begripsverschuivingen. Het woord komt oorspronkelijk van het Latijnse *illudere* (illudere), dat met spel en spelen te maken heeft, in de betekenis van: een spelletje met iemand spelen, met iemand spotten, iemand bedriegen. Dit is sterk gericht op wat de ander ons kan aandoen. Maar illusies hebben ook met onszelf te maken. Ze krijgen dan de betekenis van: zinsbegoochelingen, hersenschimmen, ongerijmde gedachten. Al deze betekenissen hebben als achtergrond, dat wij een valse kijk hebben op de werkelijkheid waarin wij leven en dat deze valse kijk onvermijdelijk tot teleurstellingen leidt in het leven. Maar het woordenboek geeft ook nog een andere betekenis van het woord illusie: droombeeld, fictie. Illusie betovert de mens. Hier wordt een duidelijk verband gelegd met de verbeeldingskracht, die de mens de mogelijkheid geeft de werkelijkheid om te vormen op basis van eigen wensen. Iedere levensvisie van de mens bevat elementen, die met de 'droom van het volle leven' te maken hebben. Zolang deze droom zich niet te ver losmaakt van de werkelijkheid van alledag en een 'abstracte utopie' wordt, is ze een belangrijke motor van verandering in het leven.

Zich illusies maken in het leven kan dus twee kanten op. Het kan betrekking hebben op zinsbegoochelingen, die ons vervreemden van de werkelijkheid en tot ontgoocheling leiden. Maar het kan ook wijzen op concrete droombeelden die we nodig hebben om ons leven steeds te veranderen. Niet alle dromen zijn bedrog.

11.2. *Filosofie en illusie*

In de filosofie valt een grote nadruk op de illusie als een vorm van zelfmisleiding. Illusie en zelfbedrog staan hier tegenover een nuchtere kijk op de werkelijkheid. Ze leiden heel gemakkelijk tot ontgoocheling en desillusie en tot een pessimistische onderstroom in filosofie en literatuur. Deze onderstroom toont een realiteitszin die het absurde, het zinloze, het vergeefse, het pijnlijke en het gruwelijke, het onverbeterlijke, het ijdele aan



het menselijk bestaan en in de gang van de wereld, het redeloze en doelloze ervan accentueert. Die pessimistische, ontgoochelde onderstroom van onze cultuur heeft zijn meest uitgesproken verwoording gekregen in het pessimisme van Schopenhauer in zijn boek *De wereld een hel*. De illusie speelt een spelletje met ons. Dat spelletje moet de mens leren doorzien. Hij moet uit de droom geholpen worden en tot inzicht komen in de ware aard van de wereld. Dat lukt maar moeilijk, omdat de mens zonder uitzondering in illusies gevangen is.

Bij alle aandacht voor illusie als zelfmisleiding die ontmaskerd moet worden, wordt er in de filosofie ook aandacht besteed aan illusies die niet te corrigeren zijn.

Zinsbegoochelingen

In de filosofie van de Verlichting, met haar ideaal van heldere en wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid, zijn illusies zinsbegoochelingen die bestreden moeten worden. Francis Bacon (1561-1626) ziet hierin een belangrijke taak van de filosofie. Het verstand moet zijn eigen belemmeringen opruimen, wil het tot empirisch verantwoorde kennis komen. Want alleen deze kennis leidt tot heerschappij over de natuur. Bij Bacon is alles verdacht, wat het verstand los van de ervaring uitbroedt. Hij noemt dat 'idolen' of 'drogbeelden'. Deze kunnen uit allerlei bronnen voortkomen: uit emoties die ons verstand kunnen meeslepen, uit onze aanleg en opvoeding, uit de taal die we spreken en uit de ingewikkelde vooroordelen van de oude filosofie. Het zijn allemaal symptomen van het verschijnsel, dat wat mensen voor de werkelijkheid houden, slechts een karikatuur of een vervalsing hiervan is. Zelfs filosofen die toch beter zouden moeten weten, zo zegt Bacon, lijden aan allerlei speculaties die kant noch wal raken. Ze spreken met verve over het 'oneindige' of 'over de eerste, niet veroorzaakte oorzaak' en liegen er zo maar op los, meegesleept door hun eigen gedachten.

Na Bacon heeft de filosofie het ontmaskeren van illusies steeds als een taak gezien. Vooral de metafysica en de religie zijn hiervan het doelwit geweest. Alle dogmatisch-metafysische voorstellingen, schrijft David Hume (1711-1776), zijn 'sophistry and illusion'. Ze komen voort uit onze psychologische behoefte aan het buitengewone en het sublieme. Ze wortelen in onze verlangens om droombeelden voor de werkelijkheid aan te zien. Feuerbach (1804-1872) en Marx wijzen op de antropologische vooronderstellingen van de religie. De religie is projectie of een weerspiegeling van de materiële omstandigheden, waarin mensen leven.

Corrigeerbare en noodzakelijke illusies

Ook Kant herkent veel illusies die het autonome denken van de mens in de weg staan en zijn mondigheid belemmeren. Deze zouden verholpen, gecorrigeerd moeten worden. Toch stoot hij bij zijn analyse van de structuur van de menselijke rede op een terrein, waar de illusie een ander karakter krijgt dan in het gewone dagelijkse leven. Hij noemt dit terrein het gebied van de transcendentale of zuivere ideeën. Ze liggen ten grondslag aan het menselijk denken. Deze ideeën gelden onvoorwaardelijk, omdat ze niet aan onze



gewone ervaring gekoppeld zijn. Terwijl in onze ervaring slechts een deel van de werkelijkheid kan worden beleefd, maken de transcendentale ideeën het mogelijk om het geheel van de menselijke ervaring te begrijpen. Ze hebben betrekking op vragen over het ik, over de wereld als totaliteit, over het bestaan van God, over de zin van het leven, enz.

Kant maakt hiermee een onderscheid tussen corrigeerbare en noodzakelijke illusies. Voor hem behoren de transcendentale ideeën tot deze laatste categorie. Ze hebben niet te maken met logische fouten of met drogredenen die te weerleggen zijn. Men kan, zoveel als men wil, ze ontmaskeren en ontzenuwen, maar ze blijven de rede begoochelen. Ze komen voort uit het menselijk denken en zijn dus subjectief van aard. Maar mensen hebben de neiging om te denken, dat er een bepaalde werkelijkheid aan beantwoordt. Dat is voor Kant een stap te ver. Voor hem verwijzen deze ideeën niet naar iets in de realiteit, maar ze helpen het verstand om tot een systematische eenheid en samenhang te komen. Ook al beantwoordt hieraan geen werkelijkheid, toch kan de mens ze niet anders opvatten dan 'alsof' ze naar iets in de realiteit verwijzen. Hiermee wordt het schema waarheid - onwaarheid door de war gegooid en ontstaat de paradox van de niet-onware illusie. De mens koestert die illusie en tegelijk wéét hij dat het illusies zijn. Het zijn 'reflexieve illusies'. Het is als met een mens die - eenmaal uit de droom geholpen - verder droomt, maar nu wéét dat hij droomt.

Illusies terwille van zelfbehoud

Vond Kant de bron van de noodzakelijke illusies in de structuur van de menselijke rede, Nietzsche betreft het begrip 'illusie' op het menselijk leven zelf en op de eisen die het leven stelt. Voor hem is het hele bewustzijn van de mens één grote droom of illusie. Het berust op schijn, kunst, begoocheling, optisch bedrog. Het bewustzijn vervormt de werkelijkheid. Maar zonder dit illusoire bewustzijn zou de mens niet kunnen leven. Het zou zijn levenskracht en vitaliteit ondermijnen. Dit bewustzijn schermt de mens af, tot zijn eigen zelfbehoud, tegen de gruwelijke waarheid van het bestaan, tegen het leven in al zijn zinloosheid (zie blz. 74). " Er is maar één wereld en deze is vals, wreed, vol tegenspraken, misleidend, zonder zin". "Een dergelijke wereld is de ware wereld. We hebben de leugen nodig om over deze realiteit, deze 'waarheid' te zegevieren, dat wil zeggen: om te leven".

Voor Nietzsche zijn er drie levensnoodzakelijke illusies. Zij vormen de kern van onze cultuur. Het zijn: de socratische lust van het kennen, de artistieke schoonheidssluier van de kunst en de troost van de metafysica of religie. Zij verwijzen alle naar de gedachte, dat achter het proces van het worden iets blijvends aanwezig is. In deze illusies is de kunst voor Nietzsche het belangrijkste. Ze is de meest levensbevorderende illusie. "De waarheid is lelijk. Wij hebben de kunst, opdat wij niet aan de waarheid te gronde gaan". De beide andere illusies worden soms door hem bestreden, soms gewaardeerd.

Maarten van Nierop (1939) formuleert, vanuit het idee van noodzakelijke illusie, een theorie van de tweespalt of van de ambivalentie. De filosofie, net als andere vormen van



theorie, moet tegenstrijdigheden, inconsistenties en ambiguïteiten aan de kaak stellen en uitbannen. Daarvoor ontwerpt zij een groot aantal strategieën. Volgens van Nierop is het echter niet mogelijk om alle tegenspraken te liquideren. Bepaalde tegenspraken zijn inherent aan het leven en kunnen door middel van een filosofische analyse niet opgelost worden. De filosofie van de 'ambivalentie' is hierop gebaseerd. Onder ambivalentie verstaat hij "de werkelijk bestaande tweespalt die zich in de wereld, in ons bestaan en dus ook in onze reflectie op en interpretatie van beide voordoet, zonder dat het de taak van de filosofie moet worden geacht, deze tweespalt te ontmaskeren, te overwinnen, te verzoenen, ons eruit te bevrijden". De waarheid ligt in de tweespalt zelf.

Dagdromen en concrete utopieën

Voor Ernst Bloch (1885-1977) is de hoop het centrale thema van de filosofie. Het 'nog niet', dat 'wat nog niet plaats gevonden heeft' (utopie), bepaalt de loop van de geschiedenis. Vandaar dat de mensheid op alle mogelijke manieren, vooral in de vorm van dagdromen, mythen en religies, gedroomd heeft en nog droomt van een betere wereld. De kern van Blochs filosofie wordt gevormd door zijn pleidooi voor het overschrijden van de bestaande werkelijkheid naar een kwalitatief betere toekomst, mits deze toekomst binnen onze aardse werkelijkheid ligt. Zijn filosofie is een filosofie van het 'nog-niet-zijn' als motor van de geschiedenis. In dit proces hecht Bloch grote waarde aan dagdromen, waarin de mens zijn verbeelding de vrije loop laat. Dagdromen hebben voor hem geen privé-betekenis, maar een sociale betekenis. Zij zijn als het ware het venster waardoor nieuwe mogelijkheden zichtbaar worden.

Hij gaat uit van het idee van Kant, dat men de mens moet zien als het kromme hout, waar niets rechts mee te timmeren valt. Toch wil de mens zijn eigen kromheid recht maken. Hij verlangt naar een 'Aufrechter Gang'. Dat is zijn 'utopie' en het beginsel van zijn hoop. Voor Bloch is de mens een utopisch wezen, een dromer van betere tijden. De mens is zich er continu van bewust dat de wereld 'nog niet' is zoals ze moet zijn. Elke verwerkelijking van deze utopie leidt weer tot nieuwe utopieën, omdat de verwerkelijking toch onder de maat blijft. De wereld heeft geen 'Jenseits', maar ze heeft ook geen grens in het 'Diesseits'. De mens als het kromme hout produceert geen volmaakte oplossingen voor het leven. Elke serieuze poging om zo'n oplossing tot stand te brengen loopt steeds uit op lijden, ontgoocheling en mislukking. Terwijl hij weet dat hij hiervoor niet uit het goede hout is gesneden, blijft de mens toch dagdromen over een betere, volmaaktere wereld. Bloch maakt hierbij echter wel een belangrijk onderscheid tussen een abstracte utopie en een concrete utopie. Er zijn in de loop van de geschiedenis van de mensheid allerlei droombeelden met een statische volmaaktheid ontstaan, die in dit leven of in een ander leven te bereiken zouden zijn. Utopia, Atlantis, Arcadië, het aards paradijs zijn hier voorbeelden van. Ze worden voorgesteld als de voltooiing van mens en wereld, waardoor al het worden er uit verdwenen is. Deze dromen stellen een wereld voor, die blijvend, roerloos, onveranderlijk en eeuwig is. Ze beantwoorden aan de wens van de mens naar



het blijvende. De concrete utopie, die Bloch voorstaat, is dynamisch van aard. Zij blijft nauw betrokken bij de voortgang van de geschiedenis en zoekt naar begaanbare wegen voor de toekomst. De concrete utopie is een droombeeld over een werkelijkheid die (nog niet) bestaat, maar wel in de toekomst te realiseren is.

11.3. Leven met illusies

Een wijsgerige manier van leven vraagt om correctie van alle illusies, die ons realiteitsbesef aantasten en ons vervreemden van de werkelijkheid. In dat opzicht heeft ze als opdracht: het opsporen van alle zinsbegoochelingen en drogredenen. Daar hebben wij onze handen aan vol. Maar naast dit ontvullende aspect zit er ook een romantisch tintje aan deze taak. Kant noemt, in één van zijn weinige poëtische buien, het rijk van de mens een eiland, omringd door 'een verre en stormachtige oceaan, het thuisland van de illusie, waar mistbanken en een zachtjes smeltende ijsberg de bedrieglijke indruk wekken van verre kusten die de avontuurlijke zeevaarder telkens opnieuw misleidt met nieuwe hoop en hem engageert in ondernemingen die hij nooit kan opgeven, al is hij niet in staat ze tot een goed einde te brengen'. Een wijsgerige manier van leven wordt geïnspireerd door noodzakelijke illusies, door droombeelden die het leven draaglijk, spannend en speels maken. Maar zijn dat 'reflexieve illusies'?

Een reflexieve illusie

Het doen, alsof de transcendente ideeën, de reflexieve illusies, werkelijk bestaan, terwijl ze alleen in ons denken geschapen worden, is op papier een prachtige vondst, maar in werkelijkheid lijkt het toch op een farce. Een reflexieve illusie blijft een illusie, die gecorrigeerd moet worden, omdat ze een werkelijkheid voortvoert die er niet is. Het blijft een speelse manier om jezelf voor de gek te houden, door aan te nemen dat de ziel een blijvende substantie is, dat er een God bestaat, dat er een zin van het leven is. Maar met deze afwijzing is de kous niet af. De mens heeft het besef nodig, zoals Kant zelf al formuleerde, dat iedere beperkte ervaring, die op zich een geïsoleerd fenomeen is, op een of andere wijze in een geheel moet passen. Anders krijgt hij geen zicht op zijn eigen leven.

Metafysica en religie kunnen deze functie niet vervullen, omdat ze verwijzen naar een transcendente en onkenbare werkelijkheid. De enige illusie die deze functie wel vervult is de droom van het 'volle leven'. Zij heeft geen betrekking op een leven na dit leven, maar op de vervulling van het leven dat we nu leiden. Deze droom is een voortdurende inspiratiebron om alles uit het leven te halen dat er inzit, zonder ooit het gevoel te hebben dat de droom uitgekomen is.

De droom van het 'volle leven'

Een wijsgerige wijze van leven wordt door de droom van het 'volle leven' geïnspireerd. Het 'volle leven' heeft in de filosofie een andere betekenis dan in onze omgangstaal. Als we in ons dagelijks leven spreken over het 'volle leven' ('iemand staat in het volle leven'),



dan hebben we het over iemand, die op allerlei gebieden actief is, zich daadwerkelijk met maatschappelijke problemen bezig houdt en zich daarin thuis voelt. Hier wordt misschien al iets gerealiseerd van het 'volle leven', maar het is het zelf niet. Het 'volle leven' onttrekt zich aan een uiteindelijke realisering. Het is een droombeeld, dat twee aspecten heeft: de volheid van leven (diepgang en intensiteit) en het afgeronde leven (voltooiing). Ondanks het gegeven dat het volle leven ongrijpbaar en onbereikbaar is, blijft het toch in onze dromen spoken. We kunnen ons maar niet neerleggen bij het idee, dat het leven is wat het nú voor ons is.

Het 'volle leven' is, filosofisch gezien, een nauwelijks hanteerbaar begrip. Een poging hiertoe, zoals J. van der Hoeven (1932) dat doet, brengt dit feilloos aan het licht.

"Het (volle) leven, nauwelijks hanteerbaar woord, en ongrijpbare zaak, zeker. Maar toch ook een onmisbaar woord. Het merkwaardige geheel dat er mee wordt genoemd, is o. a. hierom merkwaardig, dat het zich voortdurend toespitst, zonder daarbij leeg te lopen, armer te worden. We beleven niet alles tegelijk, maar steeds dit of dat; we voltrekken deze of gene handeling, binnen dit of dat samenlevingsverband. De hierin gegeven vernauwing betekent echter geen eliminatie van het andere, maar eerder samentrekking en verdichting. In zijn toespitsingen is het volle leven *treffend*".

Een emmer water kan vol raken en overstromen. Ons leven is echter nooit vol. Zelfs op het moment, dat de mens alles tegelijk in het leven zou beleven wat er te beleven valt, zou het volle leven niet bereikt zijn.

De term 'het volle leven' stamt uit de Romantiek, als een ideaalbeeld van het leven. Het was voor sommige romantici een uitdrukking van hun liefde voor de werkelijkheid, maar dan gezien in al haar mogelijkheden, in de rijke genuanceerdheid ervan, in haar eindeloosheid. Maar ook in de gebrokenheid van de bestaande werkelijkheid, in de spanningen die ze veroorzaakt en die tot bijna onoplosbare tegenstellingen leidt. Vandaar dat men geneigd is het leven met een hoofdletter te schrijven, in tegenstelling tot ons gewone, dagelijkse leven. In het gedicht van Eliot (zie blz. 17) komt het voor als het ijkpunt van de waardering over het moderne leven: 'Where is the Life we have lost in living'? Er wordt een grote kloof geconstateerd tussen het Leven in zijn ongrijpbaarheid en onuitputtelijkheid en ons gewone dagelijkse leven. Het alledaagse van het dagelijkse leven geeft aan veel mensen een gevoel van onvoldaanheid, omdat het maar een fractie van het volle leven weergeeft. Vandaar dat veel mensen wegvlugten in dagdromen om even te ontkomen aan de hardheid van het gewone leven. Ze vormen zich beelden van een grootser leven dan ze in feite leiden.

Om de droom van het 'volle leven' dichterbij te halen, zouden we het moeten splitsen in een aantal beperktere dromen. Een goed uitgangspunt hiervoor lijkt me de opsomming van de illusies die Nietzsche als fundamenteel voor het leven ziet: de socratische lust van het kennen, het genieten van de schoonheid van de kunst, de droom van het blijvende in



metafysica en religie. Met dit laatste is verbonden het idee van Bloch: de hoop op een betere wereld. Het is moeilijk om deze illusies uit elkaar te houden. Ze lopen voortdurend in elkaar over. De droom van het 'volle leven' verenigt ze.

De socratische lust van het kennen

Het kennen van mensen en dingen, het achterhalen van hun betekenis voor ons leven, is een vreugdevol proces dat nooit eindigt. Het leven blijkt in de praktijk meervoudig te zijn en te bestaan uit meerdere gebieden. Ieder gebied heeft zijn eigen geschiedenis. Het leven is verbrokken. Toch leeft er in ons de illusie, dat er zoiets als dé zin van het leven bestaat en dat we bij iedere poging tot zingeving hiernaar op weg zijn, op weg naar een voltooid leven. Diep in ons hart weten we, dat we deze voltooiing nooit zullen bereiken, maar ze blijft ons trekken. De dorst naar kennis en het zoeken naar betekenis blijven onverminderd aanwezig. Niet voor niets gebruikt Nietzsche het woord 'socratische lust'. Uiteindelijk lopen alle zoektochten naar samenhang en zin uit op een niet-weten.

Het is de 'geleerde onwetendheid' die de mens hierbij leidt, dat wil zeggen een weten, dat zich bewust is van zijn eigen principiële ontoereikendheid. Dit verlamt het kennen echter niet, maar inspireert het om steeds nieuwe gebieden te exploreren en daarvan te genieten. Frans Frijns (1934) beschrijft dit proces naar aanleiding van het ouder worden. Het ouder worden is voor hem het proces van het niet-wetende weten. Het is een proces van wachten op de dood en toch ontdekkingsstochten doen. "Wachten is niet berusten, maar gespannen uitzien, luisteren, zich openstellen voor het onverwachte, zich laten raken en ontroeren. Voor wie zich zo openstelt, is ouder worden 'een uiteindelijke verheldering van ogen'. Het gaat hierbij meestal niet om indrukwekkende ervaringen, maar om een simpele ontroering". "Toch blijft deze verhelderende ontroering duister. Ze geeft een paradoxaal weten. Weggeëbd wekt ze het verlangen naar nieuwe verhelderingen. Ze was slechts een flits die snel weer doofde. Juist als flits laat ze haar voorlopigheid zien. Verder werden kort in een concrete context brede samenhangen belicht; te snel en te veel om in de beperkte en uiteenleggende tekens van het bevattingsvermogen op te nemen. Bovendien kreeg in de flits de concrete context een onbekende zin: het vertrouwde werd onbegrijpelijk; gevestigde codes raakten hun betekenis kwijt. Even weet men zich, hoewel in eigen land, vreemdeling. Uiteindelijk dringt zich met grote zekerheid de constatering op: 'weten doen we het niet'. De verhelderende ontroering verglijdt in een onpeilbaar, vertrouwd duister".

Het genieten van het esthetische

Voor Nietzsche en voor de hele romantische traditie was de kunst of het esthetische de meest levensbevorderende illusie. Ze schept geen andere wereld, maar laat deze wereld anders verschijnen, zodat de mens er meer vreugde aan kan beleven. In de schepping van de kunst in al zijn vormen wordt de gewone werkelijkheid (tijdelijk) getransformeerd tot een nieuwe werkelijkheid, die van de verbeelding. De verbeelding is een bron van genieten. Uit de hoek van literatuur en poëzie komt men soms mensen tegen die het rijk



der verbeelding uitstekend onder woorden kunnen brengen. De literaire criticus Hans Goedkoop (1963) omschreef de verbeelding eens als een onmetelijke ruimte, waar je in kan gaan en lang in kunt verblijven. Het is een complete wereld, waarin andere wetten heersen dan de gewone wetten van de logica uit ons dagelijks leven. Het verrukkelijke van die woning is dat je die zelf kunt inrichten, precies zoals je wilt, met de verhalen die je het gelukkigst maken. Je kunt je terugtrekken in een omgeving waar alles kan en waar alles voor je open ligt - en dat is wat die nutteloze leegte van een literaire fetisj je laat voelen, als je op een doodgewone dag omringd bent door de eisen en beperkingen van het bestaan. Ik ben wel hier, maar eigenlijk ook ergens anders. Je onttrekt je aan het leven, zweeft er bovenuit en kijkt omlaag en bent bevrijd.

De dichter en essayist Rutger Kopland (1934) benadert de verbeelding vanuit de poëzie. Hij maakt een onderscheid tussen twee soorten rationaliteit: een conventionele en een explorerende. In de dagelijkse conventie verstaat men onder redelijkheid veelal niet meer dan een manier van denken en argumenteren waarmee ons bestaan overzichtelijk en inzichtelijk wordt gehouden. We moeten toch het gevoel hebben de wereld te kunnen grijpen en begrijpen. Dit soort redelijkheid moet men niet verslijten voor dé redelijkheid. Naast de conserverende redelijkheid bestaat er ook een andere: een explorerende, een verlangen te begrijpen wat nog onbegrepen is, te luisteren naar wat we nooit hebben gehoord en te zeggen wat nog nooit is gezegd. Het ervaren van poëzie en het maken daarvan is zo'n manier waarop een explorerende rationaliteit zich manifesteert. Er bestaat een noodzaak van een zekere ontvankelijkheid en onbevangenheid, de bereidheid om iets, door het harnas van de conventionele rede heen, bij zich binnen te laten dringen. Deze explorerende rationaliteit heeft de mogelijkheid een beschrijving te geven van een voor ons onbekende werkelijkheid. Hierin is geen sprake van een taal, waarin waarnemingen en conclusies duidelijk controleerbaar en weerlegbaar zijn. Als men deze gangbare beelden van de wereld loslaat leidt het nadenken tot de paradoxale ontdekking, dat weten en begrijpen het zicht openen op wat de mens niet weet en niet begrijpt, dat de geheimen van de wereld zich uitbreiden. Zonder het irrationele zoeken en tasten is er geen vooruitgang mogelijk. Wat het uiteindelijk oplevert, zegt Kopland, zijn 'superieure leugens'. Dit te weten ervaart hij als troost.

De droom van het blijvende in metafysica en religie

Nietzsche benadrukte, dat alle noodzakelijke illusies in het proces van worden en vergaan de droom van iets blijvends gaande houden. Ze drukken het verlangen uit dat het 'worden' met in zijn voetspoor de eindigheid en vergankelijkheid niet het laatste woord is. Er zijn momenten in het leven, die deze droom voeden. Een belangrijk moment hiervan is het tijdloos aanwezig zijn bij de ander of bij het andere. De vormen hiervan kunnen zijn: contemplatie, erotische verbondenheid, liefde en extase. We weten, dat deze momenten voorbijgaan, ook al kunnen ze ons leven veranderen en rijker maken. Maar de droom gaat nog veel verder. Het leven wil zichzelf vereeuwigen. Het is onverdraaglijk dat de fijne



momenten in het leven voorbijgaan en geen perspectief bieden op een leven, waarin dit voor altijd aanwezig is. Religie en metafysica spelen op dit verlangen in.

De religie leeft van de droom van de volheid van het leven. Zij haakt in op het verlangen van de mens naar voltooiing van het leven, naar eeuwigheid. Zij is, naast de kunst, de broedplaats van mythen en verhalen over het menselijk leven, over zijn oorsprong en zijn bestemming. Zij stimuleert de mens om, in alle rust, de grote mysteries van het leven te overdenken en ze hiermee levend te houden. Mystiek als (tijdelijke) éénwording met de wereld en contemplatie kunnen hiervan uitingsvormen zijn. De religie als verbondenheid met het leven heeft echter ook de neiging haar mythen en verhalen niet alleen als reisbagage voor dit leven te zien, maar als beloften voor een ander, nieuw, blijvend leven. Ze zijn niet alleen producten van de verbeelding, maar een uitbeelding van een blijvende werkelijkheid, die eens voor de mens open staat. Op deze wijze maakt de religie ontwerpen van een volmaakte mens en wereld, die statisch van aard zijn. Het leven is er uit. Nieuwe ontwikkelingen of veranderingen zijn niet meer nodig. De droom van de voltooiing en daarmee van het blijvende als besluit van een voortdurend proces van wording is hier uitgedroomd en daarmee van haar inspirerende kracht ontdaan. De religie is dan geen stimulans meer om te streven naar een betere wereld, in de wetenschap dat de voltooiing van mens en wereld nooit bereikt zal worden. Ze is dan een dwangbuis voor het leven en het denken geworden.

De metafysica heeft in haar traditionele vorm altijd gezocht naar een werkelijkheid achter de werkelijkheid waarin de mens leeft, een absolute horizon. Het 'worden' is in het leven niet het laatste woord, maar het 'Zijn'. Ze baseerde dit op het voelbare tekort van het menselijk leven. Op deze wijze overschreed de metafysica de grens van haar eigen denken door constructies en systemen te maken van het ondenkbare en onnoembare. De moderne filosofie, die zich heeft los gemaakt van deze pretenties, stimuleert de blijvende verwondering over het leven, die altijd uitmondt in het niet-weten. Ze waakt over het gevaar van 'totalitaire illusies', waarin de verwondering en het niet-weten gedood worden door het vaststellen en systematiseren van een wereld, waarin eeuwige waarheden, eeuwige schoonheid en het absolute goede heersen.

Ik voel me verwant met een moderne filosofie, die het metafysische in de mens zoekt. Hiervoor zijn voor mij de twee kernwoorden uit de traditionele metafysica heel goed bruikbaar: participatie en transcendentie, maar dan zonder verwijzing naar een transcendente werkelijkheid. Merleau-Ponty, in zijn omschrijving van het metafysische in de mens, legt sterk de nadruk op de transcendentie. Voor hem is de mens een 'zichzelf overstijgende beweging', een bewuste poging om 'het wonder van de transcendentie naar de ander en het andere levend te houden'. Hij gaat uit van de stelling, dat de mens zich in het geconstitueerde verveelt. Hiermee sluit hij echter de weg af naar het zoeken van het blijvende, naar het deelnemen aan het leven, wat in het woord 'participatie' tot uitdrukking komt. Dit 'tijdelijk blijvende' zijn de momenten van rust, van geluk, van



genieten, van 'verwijlen bij mensen en dingen', van aanwezig zijn bij zichzelf en anderen, om zo diepgang en intensiteit aan het leven te geven. De verveling komt pas op het moment, dat er niets meer te beleven valt.

Literatuur voor verdere studie:

Berlin, I. *Het kromme hout waaruit de mens gemaakt is. Episoden uit de ideeëngeschiedenis*. Kampen 1994.

Koek, G. *Op het spel gezet: een speurtocht naar de zin of zinloosheid van ons leven*. Best 1993.

Kopland, R. *Mooi, maar dat is het woord niet*. Amsterdam 1998.

Schopenhauer, A. *De wereld een hel*. Meppel 1981.

Schopenhauer, A. *De kunst om gelukkig te zijn*. Nijmegen 1999.



Hoofdstuk 12

Ernst en humor

“De Antichrist kan geboren worden uit de vroomheid zelve, uit de buitensporige liefde voor God en de waarheid, zoals de ketter geboren wordt uit de heilige en de bezetene uit de ziener. Vrees de profeten en hen die bereid zijn voor de waarheid te sterven, Adson, want zij doen gewoonlijk velen met hen sterven, vaak eerder dan hen, soms in hun plaats. Jorge heeft een duivels werk volbracht omdat hij zijn waarheid op zulk een liederlijke wijze beminde dat hij alles waagde enkel en alleen om de leugen te vernietigen. Jorge vreesde het tweede boek van Aristoteles omdat het misschien werkelijk leerde het aangezicht van elke waarheid te veranderen, opdat wij niet de slaaf van onze hersenschimmen zouden worden. Misschien heeft hij die de mensen liefheeft tot taak hen te laten lachen om de waarheid, *de waarheid te laten lachen*, want de enige waarheid bestaat in het leren hoe zich van de ongezonde hartstocht voor de waarheid te bevrijden.”

In *De naam van de roos* beschrijft Umberto Eco (1932) de strijd om de waarheid in een middeleeuws klooster. Hij laat William van Baskerville aan Adson vertellen over zijn vete met Jorge van Burgos. William gaat van de stelling uit, dat de eigenlijke waarheid nooit in adequate tekens kan worden uitgedrukt, terwijl voor Jorge er geen afstand is tussen teken en betekenis. Jorge is het prototype van de waarheid die de lach vergeet en daardoor een blinde en verpletterende macht wordt. Voor William, een toonbeeld van intellectuele eerlijkheid, heeft deze vereenzelviging met de waarheid iets diabolisch. Het enige dat voor William overblijft is de ontwapenende lach.

12.1. Gevoel voor humor

Lachen en wenen

In tegenstelling tot het dier is de mens in staat om een grotere afstand te nemen van zijn eigen leven en hier met een gevoel van 'begaanheid' naar te kijken. Meer dan het dier kan hij zijn gevoelens van vreugde en verdriet lichamelijk uitdrukken in lachen en wenen. Deze expressies liggen op een ander terrein dan dat van de taal of het gebaar. Ze komen op uit de diepte van het emotionele leven en vinden hun expressie in het gelaat. Het is een soort desorganisatie in de verhouding van de mens tot zijn lichaam, waarbij de normale beheersing van het lichaam verdwenen is. Openheid, onmiddellijkheid en eruptiviteit karakteriseren het lachen; geslotenheid en geleidelijkheid het wenen. Lachen is ondenkbaar zonder het samenspel met anderen, met de omgeving. Gewoonlijk lachen mensen, omdat zij zich amuseren. Het ligt aan de komische kant van het leven. Mensen wenen, omdat zij lijden. Het is een uiting van de tragiek van het leven. Maar het onderscheid tussen lachen en wenen is niet altijd duidelijk. Soms kunnen mensen zich in de tranen lachen.



Onderzoek naar de lach in de loop der eeuwen wijst uit, dat het lachen maatschappelijk bepaald is. Er zijn culturen, waar weinig en culturen waar veel gelachen wordt. Lachen kan als bedreigend of als bevrijdend ervaren worden. De lach kan een indicatie zijn, hoe zwaarwichtig of lichtvoetig mensen in een bepaalde cultuur met het leven en met elkaar omgaan. Uit het gewone taalgebruik komen al de vele gezichten van het lachen naar voren. "In Nederland kan men luidkeels lachen, gieren van het lachen, glimlachen, lachen als een boer die kiespijn heeft, hartelijk lachen, in zijn vuistje lachen, door zijn tranen heen lachen, in zichzelf lachen, zich krom, slap, ziek, een ongeluk, een bult, een beroerte, een rotje, een aap en zich dood lachen, grijnslachen, vet lachen, schaterlachen en de slappe lach krijgen. Men kan spottend en uit leedvermaak lachen, de lachers op zijn hand hebben, een ziekelijke aanval van lachen krijgen. En we kunnen lachen uit genegen- en verlegenheid".

Humor en gevoel voor humor

Een humoristisch iemand kan ons aan het lachen maken. Soms is het moeilijk om precies aan te geven, wat die persoon voor eigens heeft. Het woord 'humoristisch' past in een rijtje woorden, die allemaal een eigen nuance meebrengen. Men kan hier denken aan: komisch, grappig, leuk, spits, satirisch, spottend, lachwekkend. De humor kent, net als het lachen, vele gezichten. Zo maakt men onderscheid tussen galgenhumor of zwarte humor, sprankelende, spottende, minachtende en vrolijke humor. Er is humor die algemeen menselijk is en door iedereen wordt begrepen. Maar er is ook humor, die gebonden is aan specifieke culturele codes. Alleen ingewijden zullen deze humor begrijpen. Zelfs per persoon kan de reactie op en de feeling voor humoristische uitingen heel verschillend zijn. De één lacht om Laurel en Hardy, de ander begrijpt niet wat er voor leuks aan is. Smaken verschillen hier sterk.

Achter al deze verschijningsvormen ligt 'het gevoel voor humor'. Als men van iemand zegt, dat hij alle gevoel voor humor mist, dan weet men precies wat men bedoelt. Men ziet een persoon voor zich, die alles even ernstig en letterlijk neemt, geen grapje kan verdragen, geen zelfspot heeft en daarom zichzelf niet kan relativieren. Met zo iemand kan men niet lachen. Alles aan hem is even rechtlijnig en saai. Met deze typering wordt niet bedoeld, dat iemand met gevoel voor humor ook altijd grappig uit de hoek kan komen of leuke anekdotes kan vertellen. Dat is een aparte kunst, die niet iedereen gegeven is. Iemand met gevoel voor humor heeft 'lichtjes in zijn ogen', kan een grapje hebben en kan de gewone manier van leven van hemzelf en van anderen relativieren. Hij heeft een soort zelfspot die aanstekelijk werkt naar anderen. Het leven van hemzelf en anderen wordt met een korreltje zout genomen en soms op de korrel genomen. Hij heeft een humoristische kijk op het leven.

Gevoel voor humor en het bewustzijn, dat men het leven ernstig moet nemen zijn diep met elkaar verweven. Dat heeft te maken met het feit, dat de mens zowel verbonden is



met de werkelijkheid als op afstand kan gaan staan van deze werkelijkheid (zie blz. 39). In het eerste geval is hij betrokken op het gebeuren, in het tweede geval relativeert hij deze betrokkenheid. Bij zijn analyse van gedichten spreekt Koplant van het samengaan van 'humoristische distantie' en 'ernstige betrokkenheid'. Hiermee drukt hij een gecompliceerde relatie uit tussen ernst en humor. Iemand die het leven ernstig neemt maakt zich er niet met een Jantje van Leiden van af. Hij laat zich niet voor het karretje van de frivoliteit spannen, waarin alles luchtig en onbelangrijk is. Ernstig zijn wil hier niet zeggen, dat alles in het leven even belangrijk is, maar dat het leven in zijn geheel de moeite van het onderzoeken waard is. De mens poogt uit elke ervaring te halen, wat er in zit. Hij wil zich volledig engageren in alles wat hij doet. Er is bij hem geen kloof tussen denken en doen. Maar juist omdat het leven hier ernstig genomen wordt, kan het in zijn betrekkelijkheid verschijnen. Een onderzocht leven brengt aan het licht, hoe komisch en tragisch het leven soms is. Dit gevoel is de moderne mens grotendeels kwijt.

Achterdochtige ironie

Jerediah Purdy (1974) typeert de meest voorkomende levenshouding van onze tijd als een achterdochtige ironie. Hierin ziet hij een eigenaardige dubbelheid. Van de ene kant zijn we cynici, die alles wat van waarde is als een grap beschouwen. We ontmaskeren zowel privé-levens als ons maatschappelijk leven. We durven niets ernstig te nemen, omdat we bang zijn voor naïef door te gaan. De ironische pose, zegt Purdy, is een bepaalde manier om ons niet op een verraderlijke wereld te verlaten. Van de andere kant hebben we dromen, die ver van de werkelijkheid afstaan. We stellen steeds hogere eisen aan ons leven wat betreft persoonlijke bevrediging, privé-carrière, zelf-promotie en roem. De toetsstenen zijn romantische ideeën als creativiteit en authenticiteit. Terwijl we het willen vermijden, zijn we hier hopeloos naïef. Het gevolg is, dat de achterdochtige ironie een gat heeft geslagen tussen onze gewone werkelijkheid, die we niet de moeite waard vinden, en de overspannen idealen die we nastreven. Aan het eind van zijn analyse verzucht Purdy: konden we maar weer terug naar de socratische ironie.

12.2. Filosofie, ernst en humor

Er zijn in de loop van de geschiedenis twee lijnen te onderscheiden in de filosofie, als het over humor gaat. De eerste lijn is de analytische lijn. Wat is humor en welke plaats neemt hij in het leven in? De tweede lijn is een interne beoordeling: In hoeverre heeft de filosofie als ernstige bezigheid zelf een humoristische inslag? Verhoeven brengt de noodzaak van dit laatste scherp onder woorden. "Omdat filosofie zich bij voorkeur lijkt bezig te houden met het laatste woord, met absolute zaken en met de algemene geldigheid van uitspraken, heeft zij de humor niet alleen nodig als een tegenwicht tegen haar eigen ernst, maar ook als een van binnenuit geproduceerd tegengif, als iets wat haar afhoudt van absolutisme en van dom, bedreigend dogmatisme en fanatisme".



12.2.1. Afbakening van ironie en humor

Het is opvallend, dat er in de filosofie meer aandacht is besteed aan ironie dan aan humor, zoals wij deze nu opvatten. De gedachten over de humor bleven eeuwenlang hangen in een medische context, waarin het welbevinden of niet welbevinden van de mens afhangt van de menging van de lichaamssappen (humores). Het 'humeur' van de mens werd bepaald door deze lichaamsvochten: verschillende toestanden van die menging leveren verschillende temperamenten op. Zo kon iemand choleric, melancholisch, flegmatisch, sanguinisch zijn. Pas in de 18e eeuw, in de Romantiek, krijgt het woord humor een niet-medische betekenis.

In de Romantiek is de humor verweven met de ironie. De romantische ironie wil zich onderscheiden van de socratische ironie. Deze laatste is de methode, die Socrates gebruikte, om de onwetendheid van mensen aan het licht te brengen (ontmaskering) en het juiste weten (het niet-weten) op te roepen. Socrates stelde vragen aan mensen en deed net, alsof hij zelf het antwoord niet wist. In feite was dat dikwijls ook zo. Hij gebruikte de ironie om mensen, die meenden alles al te weten, als onwetenden te behandelen, om hen zo tot echt weten te brengen. In de Romantiek speelt de ironie zich af in het grensgebied tussen het eindige en het oneindige. De Romantiek wil de grenzen van het eindige steeds doorbreken in de richting van het oneindige. Het is vooral Friedrich Schlegel (1775-1854) die een uitgesproken visie op de romantische ironie heeft ontwikkeld. Bij hem valt de ironie niet samen met een triviale stijlfiguur, maar met een filosofische levenshouding, waarbij de relatie tussen het eindige en het oneindige voortdurend aan de orde is. Ironie als triviale stijlfiguur is in zijn ogen niet meer dan een bepaalde wijze van spreken, waarin iemand het tegenovergestelde beweert wat hij eigenlijk wil zeggen, terwijl het voor de toehoorder duidelijk is wat er bedoeld wordt. Bij de romantische ironie gaat het om een levenshouding, die zich van de grenzen van het denken en spreken bewust is. In de erkenning van haar eigen grenzen moet de filosofie in een 'universele poëzie' overgaan. De ironische mens doet aan een soort 'transcendentale buffonerie' (komische opera). Hij hangt de clown uit om zich boven zijn begrensde leven te verheffen. De ironie geeft uiting aan de metafysische spanning tussen het onvoorwaardelijke en het voorwaardelijke, tussen ideaal en werkelijkheid. Ze is het heldere bewustzijn van de eeuwige bewegelijkheid, van de oneindig volle chaos van het leven. In een latere fase van zijn leven valt bij Schlegel de aandacht minder op het esthetische. Hij mediteert vooral over de socratische ironie als een filosofische levenshouding van de 'hoogste geestelijke helderheid en vrolijkheid'. Deze ironie betekent het 'zich verwonderen van de denkende geest over zichzelf'. Zij ontstaat uit het gevoel van eindigheid en van de eigen beperktheid en is in werkelijkheid een 'ironie van de liefde'.

De spanning tussen het eindige en het oneindige, waar de ironische mens zich mee bezig houdt, komt ook voor bij Kierkegaard. Hij interpreteert deze spanning echter vanuit een christelijke visie, waarin het absolute, het religieuze, God, een beslissende rol spelen. In zijn opvatting over hoe de mens een christen wordt, maakt hij een duidelijk onderscheid



tussen ironie en humor als verschillende momenten in de gang naar het religieuze. Aan beide: ironie en humor, ziet hij positieve en negatieve kanten.

De ironie ligt op het terrein van het esthetische. De ironie bevrijdt de mens van de onmiddellijke gehechtheid aan het bestaan door de poëtische herschepping van de wereld in de verbeelding. Maar dit positieve element van bevrijding is tevens haar zwakte. Want hierdoor ontwijkt ze het ethische, de menselijke verantwoordelijkheid voor zijn bestaan.

De humor ligt op het terrein van het ethische, waarin de zelfwording van de mens centraal staat. Het positieve aspect is, dat in de humor de mens zich bewust wordt van zijn eigen nietigheid en zijn eigen tekortschieten. Maar hij blijft hangen in dit bewustzijn en stoot niet door naar het religieuze, naar de overtuiging dat dit tekort zijn zondigheid en schuld is. Alleen door een onvoorwaardelijk geloof in God kan zondigheid en schuld aan het licht gebracht en vergeven worden. Zonder het geloof in deze vergeving zou de humor het laatste woord zijn. Het zou een lachen zijn om het eindige leven van lijden en schuld door zich het fundamenteel tekort te herinneren dat het leven aankleeft. De humor is een al te menselijke verzoening met dit eindige leven.

In de romantische traditie speelt de humor zich af op het grensgebied van het eindige en het oneindige. Hij is het diepe besef, dat de wereld eindig en beperkt is en toch door verlangens naar het oneindige wordt voortgedreven. Aan de humor kleeft de heimwee naar het oneindige, het bovenzinnelijke. In de periode na de Romantiek blijft er, ondanks de grote mate van psychologisering van de humor, een stroming bestaan die in aansluiting bij de Romantiek de humor blijft zien onder het gezichtspunt van de vrije uitwisseling van de mens met de werkelijkheid. In de humor gaat het niet alleen om de relatie met het lachwekkende, het komische, maar tegelijk om het bewustzijn van de grenzen van de rede. Tegen de achtergrond hiervan verschijnt het komische pas als komisch.

12.2.2. De filosofie in het licht van de humor

Uit het voorgaande bleek, dat humor beschreven kan worden als het gevoel voor de betrekkelijkheid van het leven. Het komische in al zijn vormen vindt hierin een basis. Dit gevoel voor betrekkelijkheid komt specifiek tot uiting in de verhouding tussen het eindige en het oneindige. De vraag is nu: in hoeverre is de filosofie zelf in staat geweest in haar strijd voor waarheid en voor een zinvol leven het gevoel van betrekkelijkheid te handhaven? Heeft ze zich kunnen onttrekken aan het gevaar van een star dogmatisme of van een verlamd cynisme? Heeft zij voldoende kunnen lachen om haar zoeken naar de waarheid en om haar streven naar een volmaakte wereld?

Tussen cynisme en dogmatisme

De filosofie is het terrein bij uitstek, waar het gevecht geleverd wordt om een evenwicht te vinden tussen cynisme en dogmatisme. Cynisme is hier iets anders dan scepticisme.



Scepticisme staat voor een filosofische houding, die zich van elke instemming onthoudt omdat iedere stellingname zijn vóór- en tegens heeft. Cynisme gaat uit van een negatief waardeoordeel over het leven. Er zijn cynische stromingen en cynische filosofen die het zoeken naar waarheid en waarden in de grond boren, omdat alle menselijk streven hiertoe beneden de maat blijft. Zij bekijken het leven op zo'n grote afstand, dat niets de toets van de kritiek kan doorstaan. Alles valt door de mand. Niets is de moeite van het nastreven waard. Cynische filosofen minachten de waarheid en de waarden, tenzij ze er handig gebruik van kunnen maken om hun macht te vestigen. Zij blinken soms uit door een scherpe tong en een onbarmhartige observatie van de werkelijkheid. Ze missen echter de sympathie en de liefde voor het gewone, alledaagse leven.

De tegenpool van het cynisme is het dogmatisme. Dogmatische stromingen en dogmatische filosofen schuwen iedere vorm van relativering. Bij hen ontbreekt het aan voldoende afstand ten opzichte van hun eigen leven en denken. Zij vestigen zich in een onaantastbare, transcendente positie en nestelen zich in de absolute waarheid. Ze dulden geen kritiek, kennen geen twijfels en kunnen niet lachen om hun eigen bedenksels. Hun waarheid is dé waarheid voor iedereen. Wie het hier niet mee eens is, wordt verketterd. Wie hen aanvalt, valt de waarheid aan. De 'geest van serieusheid' grijpt hen zo diep aan, dat het menselijk leven dreigt te verstikken. Er heerst hier weinig liefde of sympathie voor het gewone leven. Zoals alle dictaturen vrezen zij de humor, omdat hierdoor het licht van de betrekkelijkheid valt op datgene, dat ze zeggen en doen.

Beide gevaren: cynisme en dogmatisme, zijn inherent aan de filosofie en het filosoferen. Dat heeft te maken met de dubbele functie, die de filosofie zichzelf toekent. Ze wil alle 'idolen van de geest', alle loze beweringen, iedere vorm van systeemdwang, ontmaskeren. In de uitoefening van deze functie loopt ze het gevaar in de kuil van het cynisme te vallen. Daarnaast heeft ze zich tot taak gesteld op zoek te gaan naar waarheid en waarden. Zij wil weten, hoe de werkelijkheid in elkaar steekt en hoe de mens in die werkelijkheid moet leven. Het gaat er hier om, te leven in de waarheid en te streven naar een 'bloeiend leven'. In de uitoefening van deze functie loopt ze het risico, dat ze de werkelijkheid en de waarheid in systemen vastlegt en daarmee verabsoluteert. In de geschiedenis van de filosofie ziet men beide gevaren optreden.

Het cynisch perspectief

Diogenes van Sinope (ca. 400-325 v. Chr.) is het prototype van iemand, die in de ontmaskeringstraditie thuis hoort. Hij hoort tot het soort filosofen, dat een levenswijze beoefent die afwijkt van de meerderheid van de bevolking. Deze filosofen zijn geen slaaf van hun eigen lichamelijke en emotionele behoeften. Zij zijn niet bang voor honger, kou en eenzaamheid. Zij verlangen niet naar seks, macht en roem. Op deze weg van onthecht raken interesseren zij zich niet meer voor politiek, fysica of filosofische bespiegelingen. Ze noemen zichzelf 'wereldburgers zonder huis, zonder stad en zonder vaderland'. Diogenes is hiervan een goed voorbeeld. Hij steekt de draak met alles en iedereen. Hij



verzet zich tegen elke theorie en tegen elke stellingname. Hij is anti-theoreticus en anti-dogmaticus. Iedere analyse wordt belachelijk gemaakt. Dat geldt zowel voor de problemen die hij bespreekt als voor de begrippen, die hij hiervoor gebruikt. Diogenes mist de drang naar een absolute waarheid over de wereld. Zijn wijsgerig engagement ligt juist in de bevrijding van de hartstocht voor de waarheid waar de filosofie vol van is. Wel blijft hij zoeken naar een ethische levenswijze die bij deze sceptische en cynische houding past.

Diogenes gaat uit van een cynisch perspectief. Hij mist de drang naar een transcendente werkelijkheid, die als oerbeeld zou dienen voor het menselijk leven. Iedere poging om hieraan gestalte te geven is een illusie. Dit anti-metafysisch perspectief is in de geschiedenis van de filosofie regelmatig terug te vinden. Het leven wordt niet bekeken vanuit de waarheid of het goede als ideaalbeeld, maar wordt op zichzelf bekeken en beoordeeld. Nergens komt deze visie duidelijker uit dan in het postmoderne denken, vooral in de postmoderne literatuur. Hier heerst niet de waarheid, maar de fictie; niets is absoluut waar en onaantastbaar.

Geïnspireerd door Nietzsche en zijn ideeën over het zoeken naar de waarheid, is de literatuur zich bewust geworden van het feit, hoe weinig zij van het 'ideale leven' onder woorden kan brengen. Zo schrijft Eco in *De naam van de roos* : "Misschien heeft hij die de mensen liefheeft tot taak hen te laten lachen om de waarheid, de waarheid te laten lachen, want de enige waarheid bestaat in het leren hoe zich van de ongezonde hartstocht voor de waarheid te bevrijden". Bij Kundera is er een band tussen waarheid, lach en verlies aan werkelijkheid. In tegenstelling tot Nietzsche's eeuwige wederkeer van de dingen, waarbij op elke handeling het gewicht van een ondraaglijke verantwoordelijkheid rust, accentueert Kundera de vluchtigheid van het nu-moment, zonder die vluchtigheid in een kader van tijdloze eeuwigheid te willen plaatsen. Elke ervaring, hoe ingrijpend ook, is onherroepelijk vergankelijk en voorbijgaand. Het leven zelf is volgens hem een aaneenschakeling van contingente ervaringen. Elke poging om de vorige ervaring terug te halen, werkt automatisch vertekenend. In die zin mist de menselijke ervaring werkelijkheidsgehalte. De vergankelijkheid van de menselijke ervaring sluit immers de mogelijkheid van diepe verbondenheid uit en daarmee ook de mogelijkheid van diepe tragiek. Het onvermogen om zich met zijn eigen contingentie te verzoenen, om zich te laten meedrijven op de universele lichtheid kenmerkt het overgrote deel van Kundera's personages. Kundera is op zoek naar de wijsheid van de onzekerheid, de zekerheid dat waarheden relatief zijn. Tegenover een cultuur die de macht en de arrogantie van het woord tot principe heeft verheven, stelt Kundera de lach, de speelse lach als een ongereserveerde beaming van de grondeloosheid van elk streven en van de lichtheid van het bestaan. Hierin schuilt volgens hem de wijsheid.

Vele postmoderne auteurs zijn zozeer aan de trefzekerheid en betrouwbaarheid van woorden en begrippen gaan twijfelen, dat hen alleen nog het citeren, persifleren en



parodiëren overblijft. Hun ironische lach richt zich tegen de pretenties van de moderniteit. De luchtbel van de menselijke autonomie wordt doorgeprikt. Lachend kijkt de moderne mens zijn eigen versplintering in het gezicht. De waarheid die hij construeert en de ethiek die hij opbouwt blijven altijd particulier, ongefundeerd en in die zin volstrekt toevallig. Iedereen is opgesloten in zijn eigen vocabulaire. Toch is dit perspectief niet zonder een ethische component. Het accent op concrete personen en dingen leidt volgens Richard Rorty (1931) niet tot relativisme. Het nodigt juist uit tot een onderling gesprek. Dat gesprek gaat niet over het zoeken naar een gezamenlijke waarheid, maar - heel pragmatisch - naar instrumenten om de omstandigheden te verbeteren en alle vormen van onderdrukking te bestrijden.

Het dogmatisch perspectief

Plato is degene, die als één van de eerste filosofen het zoeken naar de waarheid en naar het 'goede leven' als het wezen van de filosofie ziet. Hij ontwerpt een min of meer sluitend systeem van denken, waarin de Ideeën als transcendente werkelijkheden een belangrijke rol spelen. Vanuit de hemel van de Ideeën bekijkt hij het menselijk leven en ziet hiervan de nietigheid en de kleinheid. Hoewel hij vindt, dat alleen de goden wijs zijn en de filosoof slechts een zoeker naar wijsheid is, is hij tevens van mening, dat de filosoof door de activiteit van het filosoferen zelf gaat delen in de goddelijke wijsheid. Op deze wijze onttrekt Plato de filosoof aan de gewone menselijke wereld en plaatst hem op een voetstuk. Toch vermijdt hij een star dogmatisme door zijn leer niet te publiceren en ze voor de massa 'verborgen' te houden. Hij is er immers van overtuigd, dat iedere poging om de waarheid in begrippen te vangen buiten de menselijke mogelijkheden ligt.

In het voetspoor van Plato gaat de hele metafysische traditie uit van een transcendente waarheid die door ons denken bereikt kan worden. Vanuit deze transcendente waarheid wordt teruggekeken naar het menselijk leven. In het licht van het oneindige verschijnt het menselijk leven als nietig en beperkt. Hieruit kan de metafysische lach geboren worden, een lach om de geringheid van de mens en het menselijk streven. Zo bekijkt Dante vanuit Gods volmaaktheid de menselijke wereld. "Ik blikte omlaag door alle zeven sferen, en toen ik de aardbol zag heel in de diepte, zo klein en gering, glimlachte ik even". Hier grenst de glimlach aan het dogmatische, omdat de transcendente werkelijkheid (dé waarheid, de ware wereld) als een vaststaand gegeven wordt aangenomen. De metafysische lach krijgt hiermee de bijmaak van een 'meewarige lach' over de geringheid en kleinheid van de wereld.

Terugblik

Uit de geschiedenis van de filosofie blijkt, hoezeer de begrippen ironie en humor door elkaar worden gebruikt. Toch lijkt het mij wel mogelijk enkele onderscheidingen aan te brengen. Ironie is in eerste instantie een bepaalde spreekwijze, die didactisch van aard is. Ze is een poging om mensen tot het niet-weten te brengen. Ze heeft betrekking op de vorm van het spreken. Maar dit spreken kan, evenals andere menselijke handelingen



(gebaren, houding) een zekere 'inkleuring' krijgen. Iemand die ironie bedrijft als didactische methode kan dit op een zuiver ironische manier doen, maar ook op een humoristische wijze, waardoor de lachlust wordt opgewekt bij de toehoorders. Aan het woord 'ironisch' in tegenstelling tot humoristisch hangt voor mij toch de bijklank van scherpte van tong en neiging tot spot. Het humoristische ligt dichterbij het grappige en het komische.

Soms nemen ironie en humor een fundamentele plaats in iemands leven in. Het is dan niet beperkt tot een momentopname, maar is een bepaalde instelling van iemand. Het is de gave om het leven ernstig te nemen en tegelijkertijd van zijn ernst te ontdoen door het te relativiseren. Dit is één van de menselijke mogelijkheden, die ik 'gevoel voor humor' noem. Dit staat in tegenstelling tot een dogmatische, sceptische of cynische levenshouding.

Men zou in de figuur van Socrates de verpersoonlijking van ironie en humor kunnen zien. Hij staat bekend om zijn hanteren van de ironie als didactische wijze van omgaan met mensen (de socratische ironie). In zijn dialogen met vrienden kan hij zowel ironisch als humoristisch uit de hoek komen, waardoor hij de lachlust van anderen opwekt. Deze wijze van omgaan met vrienden hangt bij hem samen met zijn hele levenswijze en levenshouding. Ze worden gedragen door een besef van betrekkelijkheid van het leven, waardoor de ernst van het leven en zelfs van zijn dood speels wordt beleefd. Zo schetst Plato de figuur van Socrates als een prototype van sereniteit en gelijkmoedigheid, als een synthese van het tragische en het komische.

12.3. Humor als ironie van de liefde

Een wijsgerige wijze van bestaan is een ernstige aangelegenheid. Het leven als voortdurend leerproces wordt hier uitermate serieus genomen. Toch zou deze wijze van leven aan haar eigen serieusheid ten gronde gaan, als ze niet af en toe over haar eigen pretenties kan lachen en er de spot mee kan drijven. Diepe ernst is alleen leefbaar op basis van een gevoel voor humor en een zekere speelsheid van leven. De humor maakt de ernst dragelijk. Af en toe moet er een bevrijdende lach klinken of een opmerking worden gemaakt, die alles op losse schroeven zet.

De omschrijving van Schlegel, dat de humor als levensinstelling 'ironie van de liefde' of 'de hoogste geestelijke helderheid en vrolijkheid' is, is voor mij een prachtig uitgangspunt om mijn eigen mening over humor te verduidelijken. Vanuit het heldere inzicht dat alles betrekkelijk is en levenslang onder de maat blijft, wordt het leven in zijn streven naar waarheid en zinvolheid niet belachelijk gemaakt. Er wordt niet over gelachen over de kloof tussen ideaal en werkelijkheid, maar over geglimlacht.

Kloof tussen ideaal en werkelijkheid

Ieder mens brengt - hoe bescheiden soms ook - een aantal verwachtingen mee in het



leven, die hij waar zou willen maken. Zij zijn een bron van vreugde, als het hem lukt ze te verwezenlijken. Maar ze zijn ook een bron van veel psychisch leed, als de verwachtingen bij het feitelijke leven achterblijven of gefrustreerd worden. Hoe hoger de verwachtingen zijn over het leven, des te groter wordt de spanning tussen ideaal en werkelijkheid. Een wijsgerige wijze van leven, zoals die in dit boek omschreven is, roept een hoog levensideaal op van diepgang en intensiteit. Wie de 'wakkere momenten' in het leven aangrijpt om te reflecteren over de paradoxen en onoplosbare raadsels van het leven speelt hoog spel met zichzelf. Weten en niet-weten, afstand en nabijheid, haasten en onthaasten, gehechtheid en onthechting, vele levensverhalen en één identiteit, corrigeerbare en noodzakelijke illusies: het zijn allemaal thema's die een uitgesproken serieuze wijze van leven suggereren. Is dit niet té hoog gegrepen? Hoe gaat de mens om met het feit, dat zijn leven eindig en beperkt is en altijd onder de maat blijft? Kan hij hierom lachen in een soort zelfspot of wordt hij hierdoor uit het lood geslagen?

De hele discussie rond ironie en humor draait steeds om het besef, dat ons leven in al zijn activiteiten eindig en beperkt is. Ironie en humor proberen de kloof die er is tussen het feitelijk leven en het ideale leven te overbruggen. Voor mij is dit de mogelijkheid om de gewone werkelijkheid vanwege zijn contingentie niet te ontvluchten, zoals postmoderne filosofen doen noch hieraan haar werkelijkheid te ontnemen, zoals romantici en metafysici doen. Humor weet om te gaan met de paradox van gehechtheid aan het leven en onthechting aan het leven en de weemoed die hieruit volgt (zie blz. 76-77). Een persoon met gevoel voor humor legt zich niet neer bij de bestaande werkelijkheid alsof dit de ideale werkelijkheid is. Hij ontvlucht echter ook niet de niet-ideale werkelijkheid door weg te zweven naar het rijk van het mogelijke of naar het rijk van een transcendente wereld, zoals de romantische en metafysische stromingen willen. Tenslotte ontnemt hij ook aan de gewone werkelijkheid niet haar (beperkte) werkelijkheidsgehalte, zoals sommige stromingen van het postmoderne denken doen. De humor is er van overtuigd, dat de bestaande werkelijkheid niet is, wat ze zou moeten zijn. Hij zal zich er nooit bij neerleggen. Maar hij minacht het bestaande niet vanwege zijn eindigheid en beperktheid. Hij blijft streven naar de waarheid, ook al komt hij uiteindelijk niet verder dan het niet-weten. Hij blijft zoeken naar zin, ook al vindt hij deze uiteindelijk nooit. Hij geniet van het bereikte, maar wil toch verder.

De beste formulering van dit gevoel voor humor vond ik bij Jan Linschoten (1925-1965). Hij schrijft: "De humor is de verzoening met de discrepantie, die er in de wereld van de mens bestaat tussen idee en werkelijkheid. Daardoor geeft hij zicht op de gebrokenheid van het menselijk bestaan, zonder zich hierbij in cynisme of moedeloosheid neer te leggen. De humor verdrijft de dodelijke ernst van de situatie, zonder de sympathie voor de mens en de wereld te verliezen. Hij heeft daarom geen neiging de mens belachelijk te maken of te kleineren, maar alleen om ondoorzichtige situaties doorzichtig te maken, zodat er weer te leven valt. In een woord of in een gebaar laat de humor op alles het licht van de betrekkelijkheid schijnen. Hij is een grensverschijnsel, die door de



grenzen heen breekt en de verstarring opheft. Hij geeft geen oplossingen, maar moed om verder te leven, omdat de situatie doorzien is".

Humor en glimlach

Misschien kan men het gevoel van humor beter niet in verband te brengen met de lach, maar met de glimlach. Een lach heeft iets luidruchtigs en richt zich te direct op anderen, terwijl de glimlach in zichzelf besloten en dicht bij het innerlijk van de mens blijft. Ze richt zich slechts ten dele op de omgeving. Naast lachen en huilen is het glimlachen één van de diepste menselijke mogelijkheden. De glimlach van de mens hoort thuis in de sfeer van niet-vijandigheid en vriendelijkheid en in de sfeer van speelsheid. Het is een uiting van verbondenheid met het leven. Guardini bespreekt de humor in het kader van het lot, dat de mens overkomt en waar hij klaar mee moet komen. Als christelijk theoloog plaatst hij de humor binnen zijn visie op de voorzienigheid van God. Maar los van deze christelijke visie verwoordt hij voor mij de belangrijke functie, die de humor heeft voor het leven. "Wie humor heeft, doet geen moeite om aan het bestaan een andere zin te geven, maar ziet het zoals het is, met al het harde en vreemde en verwarde ervan. Wat hij maar op de een of andere manier kan begrijpen, begrijpt hij, en hij begrijpt veel. En in dat wat hij niet begrijpt, vermoedt hij een verborgen zin. In het bizarre en het rare heeft hij plezier - en niet alleen omdat het origineel en interessant is, maar omdat het voor hem een bevestiging vormt van zijn eigen wezen vol tegenstrijdigheden. Hij snakt naar een geordend-harmonische wereld; maar als die hem gegeven zou worden, zou hij het er niet in kunnen uithouden. Daarom aanvaardt hij de tegenstrijdigheden en schijnbare zinloosheden niet alleen, maar hij ruimt er, aldus zichzelf bevestigend, een heel bijzondere plaats voor in. Daarmee verheft hij zichzelf boven het wereldgebeuren en boven zijn eigen wezen, een onnoembaar oord van vrede tegemoet". De mens lijdt vaak heel diep, maar speelt het klaar niet bitter te worden, maar te doen wat, met de echte tranen, één van de diepste uitingsvormen van het menselijke is: te glimlachen over het leven. Dat kan alleen als de mens gevoel voor humor heeft. Voor Guardini heeft de humor de volgende kenmerken: Hij is niet de grap die voortkomt uit een liefdeloos hart of een wapen in de strijd van het leven. Hij is ook niet het grimmige lachen over de domheid en afschuwelijkheid van het bestaan, gebaseerd op verachting en vertwijfeling. Hij is ook niet de ironie, die een idealisme is dat zich geneert. Humor is liefde voor het leven, zoals het is.



Literatuur voor verdere studie:

Armstrong, K. *De strijd om God. Een geschiedenis van het fundamentalisme.* Amsterdam 2000.

Eco, U. *De naam van de roos.* Amsterdam 1983.

Guardini, R. *Vrijheid, genade, lot.* Hilversum 1963.

Kierkegaard, S. *Over het begrip ironie.* Meppel 1995.

Vanheeswijck, G. van. *Lachen om de wereld.* Kampen 1993.



Alternatieve leesroutes

Dit boek heeft iets dubbelzinnigs. Dat wordt duidelijk, wanneer we nog eens lezen wat aan het einde van de inleiding op Deel II staat: "Tenslotte volgt op basis van dit materiaal mijn eigen oordeel over een bepaalde problematiek, met als doel de lezer uit te dagen om tot een eigen oordeelsvorming te komen."

Na Deel I, een pleidooi voor een wijsgerige manier van leven waarin de eigen reflexie op het leven centraal staat - met de filosofie in een helpende rol -, zou logischerwijze het tweede deel beperkt kunnen zijn tot een verzameling van filosofisch materiaal. De lezer zou hieruit zelf kunnen kiezen in zijn poging het bestaan te verhelderen. Het blijkt echter dat de auteur niet alleen verzamelaar is van filosofisch materiaal over allerlei levensvragen, maar dat hij óók daarin zijn eigen antwoorden zoekt. De indeling van het boek en de manier waarop rond een aantal levensvragen filosofische en literaire teksten werden gegroepeerd, is door zijn zoektocht bepaald.

Om de lezer iets meer aan de 'greep' van de auteur te onttrekken en de mogelijkheid te openen voor een eigen wijsgerige leesroute, volgt hier een tiental belangrijke begrippen, die in verschillende hoofdstukken een rol spelen. Elk begrip begint met een korte vraagstelling en wordt daarna in een aantal onderdelen uiteengelegd met verwijzing naar relevante pagina's uit het boek.

Leven een leerproces

Wat betekent het, dat ons leven een dualiteit bevat: leven als biologisch feit en leven als opgave? Wat heeft ons leven als leerproces nodig aan kennis om de wereld te verkennen, ons leven hierin te situeren en samenhang en zin in ons leven te realiseren?

Leren leven

- dubbelheid van leven: 24
- betere aanpassing aan de eisen van de werkelijkheid: 51
- een voortdurend leerproces dat met de dood eindigt: 64
- leren en de tijdsfactor: 68
- leven als een voortdurend leerproces: 124

Verkennen van de wereld

- drie dimensies van leven: 20-23
- universeel leven: 42

Informatie en kennis

- rijkdom aan kennis: 14
- ZIJDERVELD, gefragmenteerde werkelijkheid: 17

Betekenis, zin, zingeving

- kennis en betekenis: 15-16, 122
- proces van betekenisgeving: 36
- angst voor de chaos: 101
- verloren in de onmetelijkheid van het heelal: 66



BEERLING, betekenis en zin: 102
de zin van het leven en poging tot zingeving: 112

Niet-weten

SOCRATES, niet-weten: 9, 13
Socratische ironie: 118, 119, 124
BRUGMAN, expertise in onzekerheid: 35
levensvisie, gedragen door het niet-weten: 36, 125
geleerde onwetendheid: 7, 112
totalitaire illusies en niet-weten: 114

Leren als toeëigeningsproces

individuele selectie: 13, 15, 17
van het leven leren: 40

mateloze behoefte aan zelfverwerkelijking: 67
proces van toeëigening: 54, 68-69

Reflectie

Het woord 'reflectie' als kernwoord van een wijsgerige manier van leven brengt ons op het spoor van buigzaamheid. Wij hebben de gave om ons over onszelf te buigen, op afstand van onszelf te staan, ons leven en de wereld te onderzoeken en met nieuwe inzichten naar onszelf terug te keren. Betekent deze mogelijkheid tot reflectie, dat we als vreemden voor onszelf en voor de wereld beginnen of dat we vanaf het begin vertrouwd zijn met onszelf en de wereld en deze vertrouwdheid steeds verder uitdiepen?

Slapen en slaapwandelen

BROCH, de slaapwandelaar: 9
SOCRATES, slapen en waken: 9
PLATO, slapen en slaapwandelen: 10
ARENDDT, slaapwandelen als afwezigheid van denken: 12-13
slaapwandelen als normale situatie: 13
nuchtere mensen en dromers: 50
SHAKESPEARE, droom en slaap: 106
NIETZSCHE, het hele bewustzijn één grote droom: 108
BLOCH, dagdromen: 109
PURDY, dromen ver verwijderd van de werkelijkheid: 118

Waken

HERACLITUS, de wakers: 10
wakkere momenten: 12-13, 19
wakkere momenten en hoog spel: 125

Een onderzocht leven

SOCRATES, het ideaal van een 'onderzocht leven': 9, 12, 13, 41, 118
de professionele filosoof en de gewone mens: 31
geweten en oordelen: 90
komisch en tragisch leven: 118



Grenssituaties

- ervaringen, die boven het normale patroon uitsteken: 36
- KIERKEGAARD, existentiële momenten: 38
- NADAS, essentiële levensvragen: 48
- JASPERS, grenssituaties: 48
- situaties die ons hele bestaan raken: 56
- aporieën van het bestaan: 48
- RICOEUR, dramatische incidenten: 100

Reflectie

- terugbuigen naar zichzelf: 13, 38, 54
- KIERKEGAARD, denken dat zich terugbuigt op zichzelf: 38-39
- MONTAIGNE, reflectie die intensief en individueel is: 88
- KANT, rede en onpartijdigheid: 33
- streven naar wijsheid door middel van reflectie: 31

Primaire vertrouwdheid met onszelf en de wereld

- sensus communis: 16, 51-52
- PLESSNER, centrisch-excentrisch: 24
- MERLEAU-PONTY, lichamelijkheid: 44, 53-54
- lichamelijkheid: 83, 89
- RICOEUR, primaire verbondenheid van de mens met de wereld: 83
- MONTAIGNE, lichamelijkheid: 88

Deelnemer en toeschouwer

- toeschouwer van ons eigen leven: 13, 40-41
- PLATO/ARISTOTELES, denken en het dagelijks leven: 31-32
- KIERKEGAARD, affectieve deelname en distantie: 38-39
- VERGEER, vele graden van distantie: 43-44
- geen meta-standpunt: 40-41
- afstand nemen, kunnen lachen en wenen: 116
- KOPLAND, humoristische distantie, ernstige betrokkenheid: 118

Overstijgen van het autobiografische

- KANT, evenwichtig samengaan van denken en leven: 33
- KANT, alle denkbare standpunten innemen: 33
- KIERKEGAARD, uittillen boven het autobiografische: 39
- ARISTOTELES, particulier en universeel: 41-42
- VERHOEVEN, universalisering van het ego: 42
- NIETZSCHE, transfiguratie: 42

Intensiteit en diepgang

- affectief betrokken op het leven: 40
- reflectie en tweede natuurlijkheid: 41
- beseff en beseffen: 53
- verwijlen bij mensen en dingen: 53, 68
- DE MARTELAERE, moeiteloos functioneren: 45, 94
- NIETZSCHE, Dionysische roes: 74
- genieten van de dingen: 61, 68, 89
- confrontatie met de buitenwereld: 89-90



Kwetsbaarheid

Wij zijn kwetsbare wezens, niet alleen omdat we door andere mensen beschadigd of gekwetst kunnen worden, maar ook omdat we door andere mensen en door de wereld 'aangeraakt' moeten worden om zelf tot ontwikkeling te komen. Deze eigen ontwikkeling bestaat uit handelen (uit onszelf komend) en gebeuren (van buitenaf komend). Eigen zingeving aan het leven, lot en toeval krijgen hiermee een plaats in ons leven. Is het mogelijk om lot en toeval in ons leven te integreren of staan ze haaks op onze zingeving aan het leven?

Mensbeelden

PASCAL, het riet: 99

KANT, het kromme hout: 109

Geraakt worden

breekbaarheid, broosheid, verwondbaarheid: 99

Autonomie en heteronomie

RICOEUR, handelen en gebeuren: 100

HEIDEGGER, geworpenheid en ontwerp: 101

PLATO / ARISTOTELES, het 'goede leven' en broosheid: 92-93

Lijden, verdriet en troost

RICOEUR: handelend en lijdend wezen: 83

verdriet en troost in het leven: 56-57

BOLLNOW, etymologie van het woord troost: 59

zelftroost en troost door anderen: 61-62

Lot en toeval

refatalisering in Moderne Tijd: 96

DE MUL, begripsbepaling: 97-98

nauwe samenhang tussen toeval en lot: 99

Toeval en levensverhalen

het levensverhaal, samenhang tussen handelen en gebeuren: 100

toeval en verhaal: 102-103

Gelatenheid

houding van berusting in het stoïcisme: 21

houding van berusting in het christendom: 21, 61

apatheia in de stoïcijnse filosofie: 93-94

gelatenheid: 103-104

Leven met illusies

Wij hebben bewondering voor mensen die met 'beide benen op de grond staan'. Ze laten zich niet leiden door allerlei illusies en wensdromen, die weinig of niets met de realiteit van alledag te maken hebben. Maar kunnen wij zonder illusies leven?

Relatie tussen werkelijkheid en denken

strijd tussen realisme en idealisme in de filosofie: 51-52

de weg naar buiten en de weg naar binnen: 86, 89-90



'Met beide benen op de grond'

- nuchtere mensen en dromers: 50
- werkelijkheid en mogelijkheid: 54-55

Illusies

- het woord 'illusie': 106
- BACON, bestrijden van zinsbegoochelingen: 107
- BEERLING, zin en illusie: 102
- filosofie en ontmaskeren van illusies: 107
- JASPERS, leven in volstreekte illusieloosheid: 60
- KANT, corrigeerbare en noodzakelijke illusies: 107-108
- VAN NIEROP, filosofie van de tweespalt: 108-109
- reflexieve illusies: 74, 108, 110
- de droom van het volle leven, uiteengelegd in drie illusies: 111-115

Identificeren en differentiëren

De vraag 'wie ben ik?', 'wat is mijn identiteit?' is één van de levensvragen, die het moeilijkst te beantwoorden is. Ze heeft betrekking op het verschijnsel, dat we in ons leven voortdurend veranderen en toch het gevoel hebben, dat we dezelfde blijven. Hoe ziet de spanning er uit tussen het hebben van een identiteit en het verwerven van een identiteit?

Onszelf zijn en onszelf worden

- veranderen door de tijd en toch dezelfde persoon blijven: 78, 83

Verval van de ziel

- DESCARTES, droom van een autonoom ik: 80-81
- wegvallen van de ziel: 81, 86

Identiteitsverlies

- PROUST, uiterlijk en innerlijk veranderd: 78
- de ziekte van Alzheimer: 79-80, 84

Anonieme relatie met onszelf en de wereld

- MERLEAU-PONTY, lichamelijke: 53-54
- RICOEUR, primaire verbondenheid: 83

Dialogoog met onszelf en de wereld

- het woord 'dialogoog': 85
- ARENDT, denken: met zichzelf praten en naar zichzelf luisteren: 86
- MONTAIGNE, zelf-exploratie en eigen identiteit: 88
- een wankel evenwicht tussen binnen- en buitenwereld: 89-90

Identificeren en differentiëren

- VERHOEVEN, 'dat', 'wat', 'hoe', 'waarom': 54
- uit de anonimiteit halen: 83-84

Vele 'ikken' en vele levensverhalen

- vele 'ikken': 81-82
- hermeneutische filosofie: narratieve identiteit: 82
- MARQUARD, lof van de bontheid van het leven: 102



Vergankelijkheid en waardevolheid van het leven

Het besef dat ons leven van korte duur is en dat alles eindig is, kan de oorzaak zijn van een pessimistische of zwaarmoedige kijk op het leven. Eindigheid verwijst immers naar de dood. Toch is het maar de vraag of we daarmee het begrip 'eindigheid' niet versmallen tot sterfelijkheid. Halen we op deze wijze niet de paradox uit het leven, dat de vergankelijkheid van ons leven juist de waardevolheid ervan uitmaakt?

Het korte leven

onze levensduur is kort: 64

verzoening met de korthed van leven: 61

keuzes maken uit de rijkdom van kennis: 14-15

PAULUS, kort leven in het licht van het komende heil: 65

SENECA, korthed van leven met het accent op het 'nu': 65-66

MARQUARD, zich haasten en verlangzamen: 67-68

de eigen tijd: 68-69

Eindigheid

het woord 'eindig': 70

eindigheid en verbondenheid met elkaar: 62

PASCAL, ontlopen van de eindigheid: 11

verlossing als uitweg uit de eindigheid: 11, 59

eindigheid zonder verlossing: 60

Moderne Tijd: toeval en groeiend besef van eindigheid: 96

'Memento mori'

PLATO, filosofie als oefening in het sterven: 58, 71-72

MONTAIGNE, onsterfelijkheid van de ziel: 72

PATOCKA, zorg om de ziel: 73

'Memento vivere'

NIETZSCHE, levenskunst: 73

NIETZSCHE, een overmaat aan historisch bewustzijn: 74

genieten van de dingen: 61, 68, 89

Leven in de vergankelijkheid

JANKÉLÉVITCH, het ongeluk gelukkig te zijn: 75

HEMMERRECHTS, vrijheid die verlies oplevert: 75

STUART, in de vergankelijkheid zijn: 76

Tragisch levensbesef

VERHOEVEN, lijden aan het leven: 62

DESMOND, gevoel van verlorenheid: 62

NIETZSCHE, tragiek van het bestaan: 74

lot, melancholie en tragisch levensbesef: 99

wenen als uiting van de tragiek van het leven: 116

KUNDERA, uitsluiten van de mogelijkheid tot diepe tragiek: 122

Weemoedige kijk op het leven

het woord 'weemoed': 76

GERHARDT, verlies en winst: 76-77



Ideaal en werkelijkheid

Het zal ons nooit lukken om de kloof tussen onze verwachtingen van het leven en de feitelijke gang van zaken helemaal te dichten. Er blijft altijd iets te wensen over, vooral als we voor onszelf een ideaalbeeld hebben wat het leven allemaal voor ons zou kunnen inhouden. Is het mogelijk om ons met deze kloof te verzoenen, zonder ons hierbij neer te leggen?

Verwachtingen en feitelijkheid

ELIOT, 'Life lost in living': 17, 111

levensvisie als uitwisseling tussen Leven en dagelijks leven: 36

meten van de tijd aan onze verwachtingen: 64

verwachtingen en beperkte tijd: 66-67

zelfontplooiing, overspannen verwachtingen en frustraties: 67

De droom van het 'volle leven'

BERLIN, het innerlijk visioen: 36

ideaalbeeld of levensvisie: 36, 102, 106

levensvisie en de droom van het volle leven: 111

de droom van het volle leven: 110-115

religie als droom van de volheid van leven: 114

SCHLEGEL, de oneindig volle chaos van het leven: 119

Spanning tussen eindigheid en oneindigheid in de Romantiek

humor verweven met ironie: 119

SCHLEGEL: ironie als filosofische levenshouding: 119

Cynisme en dogmatisme

kloof tussen Leven en ons dagelijks leven: 111, 124-125

de filosofische traditie van scepticisme en cynisme: 27

BRUGMAN, de sceptische kant van de wijsheid: 35

PURDY, achterdochtige ironie: 118

tussen cynisme en dogmatisme: 120-121

Leven als ernst en spel

CAMUS, filosofie als ernst en spel: 43

NIETZSCHE, de wereld als een spel: 103

KOPLAND, humoristische distantie, ernstige betrokkenheid: 118

leven als spel: 104

SOCRATES, besef van betrekkelijkheid van het leven: 124

Gevoel voor humor

humor en gevoel voor humor: 117-118

verschil tussen ironie en humor: 123-124

humor als ironie van de liefde: 124-125

LINSCHOTEN, discrepantie tussen idee en werkelijkheid: 125-126

Glimlachen om het leven

ECO, geloof zonder glimlach: 116

DANTE, een meewarige glimlach: 123

de lach en de glimlach: 126

GUARDINI, humor als liefde voor het leven: 126



Levensloop en ouder worden

We stellen onze levensloop, de tijd tussen geboorte en dood, graag voor als een rechte lijn, zodat we de hoop hebben inzicht in en greep op ons leven te kunnen verwerven. De rechtlijnigheid van ons leven wordt echter steeds doorbroken door gebeurtenissen die we niet in handen hebben en niet gepland hebben. Zo raken we in het leven 'verstrikt'. Met het ouder-worden als de fase van onthechting en reflectie, groeit het inzicht dat het leven onsamenhangend en ongrijpbaar is. Leidt dit niet tot een pessimistisch beeld van het ouder worden?

Levensloop

- individuele levensloop van de mens: 23
- begin-einde-tussenfase: 70
- tussen geboorte en dood wijs worden: 35-36
- geen rechte lijn, breukvlakken: 101
- DILTHEY, levensloop en toevallige gebeurtenissen: 102

Leven als onbegrijpelijk en onuitputtelijk

- VERHOEVEN, het leven is uiteindelijk onbegrijpelijk: 62
- AUSTER, een leven vol toevalligheden: 103

Levensverhaal

- gebeurtenissen samengevat in een verhaal: 23
- geschiedenis van de wisselende en veranderende identiteit: 82
- RICOEUR, samenhang tussen handelen en gebeuren: 100
- POTOK, geen coherente verhalen: 102-103

Ouder worden

- GUARDINI, fase van onthechting en reflectie: 76
- het leven leren relativeren: 75-76
- GERHARDT, de erotiek van het ouder worden: 76-77
- PROUST, ouderdom en onherkenbaarheid: 78
- FRIJNS, proces van het niet-wetende weten: 112
- AUSTER, geen toegang tot onszelf: 103

Filosofie als hulpbron

De filosofie als 'liefde voor de wijsheid' heeft het spoor van de wijsheid niet altijd vast kunnen houden. Ze heeft zich soms te ver van ons dagelijks leven verwijderd om hulp te kunnen bieden bij de verheldering van ons leven, een verheldering die bestaat zowel in het ontmaskeren van illusies als in het opbouwen van het 'goede leven'. Ze heeft als metafysica eeuwenlang troost geboden met haar belofte van de onsterfelijkheid van de ziel en van het bereiken van het ware leven. Maar is ze hiermee niet buiten haar grenzen gegaan?

Filosofische levenshouding

- verwondering, twijfel en verbijstering: 47
- twijfel als moderne levenshouding: 29
- DESCARTES, twijfel als ondergrond voor alle filosoferen: 52
- SCHLEGEL, romantische ironie als levenshouding: 119



Doel van de filosofie

- verlangen naar wijsheid: 31, 35
- zoeken naar de betekenis en zin van het leven: 26
- de sceptische en eudemonistische tendens van de filosofie: 35
- EPICURUS, therapie van de ziel: 30-31
- CAMUS, oordelen of het leven de moeite waard is: 43
- BERLIN, mensen bijstaan om zichzelf te begrijpen: 48
- ontmaskeren van schijnzekerheden: 57
- verlichtingsfilosofie: bestrijden van zinsbegoochelingen: 107

Relatie tussen filosofie en dagelijks leven

- filosofie: een luxe bezigheid: 26
- verwijdering tussen filosofie en leven: 31-32
- KANT, evenwichtig samengaan van denken en leven: 33
- VERGEER, vele graden van distantie: 43
- KIERKEGAARD, voorkeur voor de 'subjectieve denker': 38

Metafysica

- HERACLITUS, de ware wereld: 10
- PLATO, leven in de schaduwen: de gelijkenis van de grot: 10-11
- AQUINO, hiërarchische opbouw van de werkelijkheid: 21-22
- filosofie als dienaar van de theologie: 28-29
- HAVEL, abstracte horizon: 20

De troost van de metafysica

- BOLLNOW, etymologie van het woord troost: 59
- pretentie van de filosofie om troost te bieden: 58
- BOËTIUS, over de vertroosting van de filosofie: 58-59
- HEGEL, troost in de vooruitgang van de geschiedenis: 96

Einde van de metafysica

- overschrijding van de grens van haar denken: 114
- BACON, lijden aan speculaties: 107
- HUME, 'sophistry and illusion': 107
- BLOCH, droombeelden met een statische volmaaktheid: 109
- reflexieve illusies: 110
- einde van de metafysische troost en geborgenheid: 60
- zelftroost en troost door anderen: 61-62
- KOPLAND, poëzie en troost: 113

Het metafysische in de mens

- PLESSNER, geen geborgenheid en geen thuis: 24-25
- CAMUS, het oude metafysisch beeld: 60
- BLOCH, de mens een utopisch wezen: 109
- de droom van het volle leven: 110-111
- de droom van het blijvende: 113-114
- participatie en transcendentie in dit leven: 114-115



Literatuur als hulpbron

Literatuur en filosofie hebben lange tijd een gespannen verhouding met elkaar gehad. Toch hebben ze veel met elkaar te maken. In de literatuur speelt de verbeelding een grotere rol dan in de filosofie. Voor de literatuur is het leven niet in abstracte begrippen en denksystemen te vangen, maar alleen in verhalen die steeds andere kanten en mogelijkheden van de mens laten zien. Belopen we hiermee niet de kans, dat het leven helemaal in fictie opgaat?

Romanliteratuur en filosofie

meerzinnigheid van het leven: 44-45

Filosofie en poëzie

DE RODER, poëzie en proza: 45

HEIDEGGER, dichters en denkers: 45

De verbeelding

denken en de wereld van de verbeelding: 16

ARISTOTELES, verbeeldingskracht: 41-42

verbeelding: 106, 122

GOEDKOOP, de verbeelding als onmetelijke ruimte: 113

KOPLAND, explorerende rationaliteit: 113

De postmoderne roman

BULHOF, het menselijk bestaan als een fictief iets: 81

vele 'ikken': 81

KUNDERA, waarheid, lach en verlies aan werkelijkheid: 122



Geraadpleegde literatuur

blz. 4:

Pascal, B. *Gedachten* (2^e dr.). Amsterdam.1997: fragm. 200.

blz. 7:

Vennix, A. De list van de geleerde onwetendheid. In: Brandt, R. van den (red.). *Het heil van de filosofie*. Baarn. 1993: 40-66.

blz. 9:

Broch, H. zie Meeuse, P. *De jacht op Proteus*. Amsterdam 1992: 34-54.

blz. 9-11:

Socrates, Heraclitus, bij: Verhoeven, C. Voorbij het begin. De griekse filosofie in haar spiegel. Baarn 1984.

Socrates, Plato, bij: Liessmann, K. *De grote filosofen en hun problemen*. Rotterdam 2000: 12-29; 30-46.

blz. 11-12:

Pascal, B. *Gedachten* (2^e dr.). Amsterdam 1997: fragm. 347.

Kant, Heidegger, bij: Liessmann, K. *De grote filosofen en hun problemen*. Rotterdam 2000: 89-90; 201-202.

blz. 12-13:

Arendt, H. *Denken*. Amsterdam 1980: 214; zie ook 187-202.

Blz. 14:

Magee, B. *Bekentenissen van een filosoof* (3^e dr.). Amsterdam 1999.

blz. 15:

Aristoteles, *Metaphysica* A,980 a21., zie: Schavemaker, C., Willemsen, H. (red.). *Over het weten van de mens*. Alphen a/d Rijn 1986: 32-41.

blz. 15-16:

Arendt, H. *Denken*. Amsterdam 1980: 71-77; 100; 139; 143.

blz. 17:

Zijderveld, A. Samenleving raakt bedolven onder lawine van non-informatie. NRC van 24 oktober 1995: 8.

blz. 20:

Kjaerstad, J. *De veroveraar*. Breda 2000: 342.

Havel, V. Brieven aan Olga. Overdenkingen uit de gevangenis. Baarn 1986.

blz. 20-23:

Koek, G. Op het spel gezet: een speurtocht naar de zin of zinloosheid van ons leven. Best 1993: 63-90.

blz. 23:

Arendt, H. *De mens: bestaan en bestemming*. Utrecht 1968: 98-102.

blz. 24:

Plessner, H. Lachen en wenen. Een onderzoek naar de grenzen van het menselijk gedrag. Utrecht 1965: 169-172. Zie ook: Plessner, H. Hoe de mens bestaan kan. Inleiding in de wijsgerige antropologie. Alphen a/d Rijn 1978.

blz. 26:

Kapuchinski, R. *Ebbenhout. Afrikaanse ontmoetingen*. Amsterdam 2000: 259.

blz. 27-28:

Vergeer, Ch. Eerste vragen. Over de Griekse filosofie. Nijmegen 1990.

Verhoeven, C. Voorbij het begin. De griekse filosofie in haar spiegel. Baarn 1984.

Vergeer, Ch. Een verlies van vleugels. De filosofie in het oude Rome. Nijmegen 1995: 15-16.

blz. 31:

Nussbaum, M. *The Therapy of desire*. New Jersey 1994: 13.

blz. 32-33:

Kant, I. *Vorlesungen über Logik*. Hrsg. A. Buchenau. Berlin 1923: 343.

blz. 34:

Gaarder, J. De wereld van Sofie. Roman over de geschiedenis van de filosofie. Antwerpen 1994.

Matthews, G. *Filosofie van de kinderjaren*. Rotterdam 1995.



- Heesen, B. Klein maar dapper. Filosoferen met jonge kinderen. Best 1995.
blz. 35:
- Brugman, G. Wisdom: Source of Narrative Coherence and eudaimonia. Delft 2000.
- Schmid, W. *Filosofie van de levenskunst*. Amsterdam 2001: 68-74.
blz. 35-36:
- Koek, G. *Verlangen naar wijsheid*. Best 1996: 11-13.
blz. 38-39:
- Kierkegaard, S., zie: Taels, J. *Ethische nabijheid*. In: *Filosofie* 6(6), 1997: 19-22.
- Kierkegaard, S., zie: Liessmann, K. *Grote filosofen en hun problemen*. Rotterdam 1998: 142-143.
blz. 39-41:
- Arendt, H. *Denken*. Amsterdam 1980: 109-112.
- Koek, G. *Verlangen naar wijsheid*. Best 1996: 149-150
blz. 42:
- Verhoeven, C. *Filosofie en leven*. *Wijsg. Persp.* 15(6), 1974/1975: 265-274
- Nietzsche, Fr., zie: Tongeren, P. van: *Om de waarheid te zeggen. Over filosofie en literatuur*. Kampen 1992: 19-34.
blz. 43:
- Camus, A. *De mythe van Sisyfus*. Amsterdam 1964: 2.
- Vergeer, Ch. Afdaling in het ongewisse. Over het denken van C. Verhoeven. Best 1996: 47.
blz. 44-45:
- Meeuse, P. *De jacht op Proteus*. Amsterdam 1992: 170-172, 211-212, 214, 272vv.
- blz. 45:
- Roder, J.H. de. Het schandaal van de poëzie. Over taal, ritueel en biologie (2^e dr.). Nijmegen 2000: 12.
- Heidegger, M., zie: Mul, J. de. Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie. Rotterdam 1990: 133 vv.
- Martelaere, P. de. *Wereldvreemdheid. Essays*. Amsterdam 2000: 35.
blz. 47:
- Koek, G. *Verlangen naar wijsheid*. Best 1996: 14-15.
- Schopenhauer, A. *De wereld een hel*. Meppel 1981: 7.
blz. 48:
- Dante Alighieri. *De goddelijke komedie*. Amsterdam 2000: 9 (canto 1,1).
- Nadas, P. *Terugkeer: Over het schrijven van 'Het boek der herinneringen'*. Amsterdam 1993: 9.
- Berlin, I. *Concepts and Categories*. Oxford 1980: 10-11.
- Jaspers, K., zie Wal, K. van de. *Karl Jaspers*. Baarn 1970: 104-105.
blz. 50:
- Musil, R. *De man zonder eigenschappen*. Dl. I. Amsterdam 1988: 22.
blz. 52:
- Arendt, H. *De mens. Bestaan en bestemming*. Utrecht 1968: 267-288.
- Arendt, H. *Denken*. Amsterdam 1980: 62-65; 137-144.
blz. 53:
- Verhoeven, C. *Beseffen*. *T.v.Fil.* 44(1), 1982: 601-619.
blz. 53-54:
- Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Paris 1964.
- Bakker, R. *Kerngedachten van Merleau-Ponty*. Roermond 1969: 28-37 .
- Bakker, R. *Merleau-Ponty*. Baarn 1965.
blz. 54:
- Verhoeven, C. Het dat, het wat en het waarom. Best 1996.
blz. 56:
- Dagerman, S. *Natte sneeuw*. Amsterdam 1985: 143.
- Verhoeven, C. *Rondom de leegte*. Utrecht z.j.: 51-81.
blz. 57:
- Bollnow, O. *Nieuwe geborgenheid*. Utrecht 1958: 39-48.
blz. 58:
- Verhoeven, C. Voorbij het begin. De griekse filosofie in haar spiegel. Baarn 1984: 166-171.



- Verhoeven, C. *Een inleiding in de filosofie*. Best 1998: 41.
blz. 58-59:
Boëthius. Over de vertroosting van de filosofie. Amsterdam 1953.
blz. 59-60:
Bollnow, O. *Nieuwe geborgenheid*. Utrecht 1958: 41.
blz. 60-61:
Camus, A. *De mythe van Sisyfus*. Amsterdam 1964: 171.
Wal, G. van de. *Karl Jaspers*. Baarn 1970: 71.
blz. 61-62:
Duyndam, J. Medelijden in het Westen. In: Elders, F. (red.). *Humanisme en boeddhisme. Een paradoxale vergelijking*. Nieuwerkerk a/d IJssel 2000: 163-185.
blz. 62:
Verhoeven, C. *Rondom de leegte*. Utrecht z.j.: 54
Desmond, W. *Het tragische en het komische*. Amsterdam 1998: 7-53.
Cunningham, M. *De uren*. Amsterdam 1999: 177.
blz. 64:
Tsvetajeva, M. *Werken*. Amsterdam 1999: 311.
blz. 65:
Weyenbergh, M. *Levenstijd en wereldtijd*. *Wijsg. Persp.* 38, 1997/1998: 17-22.
Vergeer, Ch. Een verlies van vleugels. De filosofie in het oude Rome. Nijmegen 1995: 168-176.
blz. 66:
Pascal, B. *Gedachten*. Amsterdam 1997: fragm. 205, 206.
blz. 67-68:
Marquard, O. *Skepsis und Zustimmung*. Stuttgart 1994: 45-58.
blz. 70:
Kooten, K. van. VPRO-gids van 12 t/m 21 jan. 2000.
Koek, G. *Tussen twee grenzen*. Best 1999: 106-108.
blz. 71-72:
Verhoeven, C. *Rondom de leegte*. Utrecht z.j. 78.
Verhoeven, C. *Een inleiding in de filosofie*. Best 1998: 42-43.
Dastur, Fr. *De mond van de dood*. Amsterdam 1999: 22, 24 vv, 59.
blz. 72-73:
Montaigne, M. de. *Essays*. Amsterdam 1993:104-122.
blz. 73:
Patocka, J., zie: G. Vanheeswijck, *Lachen om de wereld*. Kampen 1993: 160-166.
Nietzsche, Fr. Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven. Groningen 1983.
blz. 75:
Jankélévitch, V. De beleving van de tijd. Avontuur, verveling en ernst. Utrecht 1966: 41.
Hemmerechts, K. *Taal zonder mij*. Amsterdam 1998: 127-128; 98.
blz. 76-77:
Stuart, C. NRC van 30 oktober 1999: 33.
Guardini, R. *Tijdperken des levens*. Tiel 1957.
Gerhardt, I. *Verzamelde gedichten*. Amsterdam 1985: 657-673.
Frijns, Fr. Kindertijd en ouderdom horen bij elkaar. In: Koek, G. (e.a.) *Zin in ouder worden*. Houten 1993: 62-85.
blz. 78:
Proust, M. *De tijd hervonden II*. Amsterdam 1999: 86, 88.
Vergeer, Ch. *Op zoek naar identiteit*. Leende 2000.
blz. 79-80:
Bayley, J. *Elegie voor Iris*. Amsterdam 1999.
blz. 81:
Bulhof, I. *Van inhoud naar houding*. Kampen 1995: 8.
blz. 82:
Marres, R. *Persoonlijke identiteit na het verval van de ziel*. Muiderberg 1991.
Cuypers, S. *Persoonlijke aangelegenheden. Schets van een Analytische antropologie*. Leuven 1994.



blz. 82-83:

Koek, G. *Verlangen naar wijsheid*. Best 1996: 132-133; 134-144.

Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990.

blz. 83:

Oudemans, Th. *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie*. Meppel 1980: 154.

blz. 85:

Komrij, G. *De demon*. NRC van 4 mei 2001.

blz. 86-87:

Arendt, H. *Denken*. Amsterdam 1980: 5, 17, 207-216.

blz. 87-88:

Taylor, Ch. *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*. Cambridge 1989.

blz. 89:

Taminiaux, J. *Het Thracische meisje en de professionele denker*. Hannah Arendt en Martin Heidegger. Nijmegen 2000: 195, 209-210.

Arendt, H. *Denken*. Amsterdam 1980: 236-243.

blz. 91:

Kundera, M. *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*. Weesp 1985: 46-47.

blz. 92-93:

Nussbaum, M. *The fragility of goodness*. Cambridge 1986.

Donselaar, G. van. Van 'the fragility of goodness' naar 'the goodness of fragility'. In:

Nussbaum, M. *Politieke dieren*. Rotterdam 1991: 45.

blz. 93-94:

Tongeren, P. van (red.). *Het lot in eigen hand? Reflecties op de betekenis van het (nood)lot in onze cultuur*. Baarn 1994.

Verhoeven, C. *Seneca, een apathische Stoïcijn*. *Filosofie* 9(4), 1999: 4-8.

blz. 94:

Martelaere, P. de. *Wereldvreemdheid. Essays*. Amsterdam 2000: 34-35.

blz. 96:

Marquard, O. *Einde van het noodlot?* Baarn 199: 138-166.

blz. 97-98:

Mul, J. de. *Toeval*. Oratie. Rotterdam 1994: 7vv.

blz. 99:

Pascal, B. *Gedachten*. Amsterdam 1997: fragm. 347, 348.

blz. 100:

Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990: 157-159.

blz. 101-102:

Beerling, R.F. *Ideeën en idolen*. Arnhem 1968: 192-211.

blz. 102:

Marquard, O. *Leben und Leben lassen*. In: F.Rodi (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch*, Bd.2. 1984: 133.

blz. 102-103:

Lichtenberg, L. *Gesprek met Chaim Potok*. NRC-CS van 13 november 1992.

Auster, P. *De gesloten kamer*. Amsterdam 1989: 61.

Kamphof, I. *De muziek van het geluk*. *Krisis* 45, 1991: 76-86.

blz. 104:

Heidegger, M. *Gelatenheid*. Tiel 1979.

Schmid, W. *Filosofie van de levenskunst. Inleiding in het mooie leven*. Amsterdam 2001: 73.

blz. 106:

Voor de tekst van Shakespeare: zie Nierop, M. van. *Subjectiviteit en illusie*. T.v. Fil. 58, 1996: 638.

blz. 107:

Schopenhauer, A. *De wereld een hel*. Amsterdam 1981: 632-634.

blz. 107-109:

Nierop, M. van. *Subjectiviteit en illusie*. T.v. Fil. 58, 1996: 631-634.

Nierop, M. van. *Denken in tweespalt - interpreteren in ambivalentie*. Delft 1989: 26.

blz. 109-110:



- Berlin, I. *Het kromme hout waaruit de mens gemaakt is. Episoden uit de ideeëngeschiedenis.* Kampen 1994.
- Münster, A. (Hrsg.). *Tagträume vom aufrechter Gang. Sechts Interviews mit Ernst Bloch.* Frankfurt a/M/ 1977.
- Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung.* Frankfurt a/M 1959: 1303.
- Kant, I. *Kritik der Reinen Vernunft*, A.235-236/B 294-295.
blz. 111:
Hoeven, J. van der. *Filosofie en leven.* *Wijsg. Persp.* 15(6), 1974/1975: 283.
blz. 112:
Frijns, Fr. In: Koek, G. *Tussen twee grenzen.* Best 1999: 117-118.
blz. 113:
Goedkoop, H. De wankel band tussen literatuur en werkelijkheid. NRC-CS van 20 april 2001.
- Kopland, R. *Het mechanisme van de ontroering* (3^e dr.). Amsterdam 1996: 86-87; 165-166.
- Kopland, R. *Mooi, maar dat is het woord niet.* Amsterdam 1998: 84.
blz. 114:
Merleau-Ponty, M., zie: Koek, G. *Tussen twee grenzen.* Best 1999: 130-131.
blz. 116:
Eco, U. *De naam van de roos.* Amsterdam 1983: 497. Zie ook Vanheeswijck, G. *Lachen om de wereld.* Kapellen 1993: 144-146.
blz. 116-117:
Plessner, H. *Lachen en wenen.* Utrecht 1965.
- Lansink, C. *Vervreemding en verzoening.* *Filosofie en praktijk* 22(3), 2001: 4
- Simons, A. *Lachend en schamend naar de andere wereld.* *Filosofie en praktijk* 22(3), 2001: 4
- Bremmer, J., Roodenburg, H. (red.). *Homo ridens. Humor van de oudheid tot heden.* Amsterdam 1999: 264.
blz. 118:
Kopland, R. *Mooi, maar dat is het woord niet.* Amsterdam 1998: 114.
- Purdy, J. *De hedendaagse ironie.* NRC van 6 januari 2001: 7.
- Verhoeven, C. *Een velijnen blad.* Baarn 1989: 121.
- Verhoeven, C. *Het grote gebeuren.* Utrecht 1966: 148-173.
blz. 118-119:
Preisendanz, W. Humor. In: *Hist. Wörterbuch der Philosophie.* Hrsg. Ritter, J. Bd.3, Darmstadt 1974: 1232-1234.
- Steiger, L. Humor. In: *Theol. Realencyclopädie.* Bd. XV, Berlin 1986: 696-701.
blz. 119-120:
Lansink, C. *Vrijheid en ironie. Kierkegaards ethiek van de zelfwording.* Leuven 1997: 111; 197-198.
blz. 121-123:
Diogenes, Plato, zie: Vanheeswijck, G. *Lachen om de wereld.* Kampen 1993: 22-30
- Eco, U., Kundera, M., Rorty, R., zie: Vanheeswijck, o.c. : 146; 147-150; 152-153
blz. 123:
Dante Alighieri. *De goddelijke komedie.* Amsterdam 2000: 133 (Paradijs, canto 22, nrs. 133-135).
blz. 125-126:
Linschoten, J. *Over de humor.* T. v. Fil. 13, 1951: 603-666.
blz. 126:
Zaalberg, R. *Glimlachen en lachen, gezichtsexpressies uit een ver verleden?* Afstudeeronderzoek. Dordrecht 1995.
- Guardini, R. *Vrijheid, genade, lot.* Hilversum 1963: 181-182.



PERSONENREGISTER

In dit register zijn alleen die auteurs opgenomen waarvan uitvoerige teksten zijn aangehaald en/of waarmee discussies zijn gevoerd.

- Aquino, Th. van (1225-1274) 21-22, 51-52, 95
Arendt, H. (1906-1975) 12-13, 15-16, 23, 86
Aristoteles (384-322 v.Chr.) 15, 22, 23, 31-32, 41-42, 92-93
Auster, P. (1947) 103
Augustinus (354-430) 87, 94-95
- Bacon, F. (1561-1626) 107
Bayley, J. (1925) 79-80
Beerling, R.F. (1905-1979) 101-102
Berlin, I. (1909-1997) 36, 48
Bloch, E. (1885-1977) 109-110
Boëthius (480-525) 58-59
Bollnow, O. (1903-1991) 59-60
Broch, H (1886-1951) 9
Bulhof, I. (1932) 81
- Camus, A. (1913-1960) 43, 61
Cunningham, M. (1952) 62
- Dagerman, S. (1923-1954) 56, 61
Dante Alighieri (1265-1325) 48, 123
Descartes, R. (1596-1650) 29, 52, 80-81, 87-88, 95
Desmond, W. (1951) 62
Dilthey, W. (1833-1911) 70, 102, 103-104
Diogenes van Sinope (400-325 v.Chr.) 121-122
- Eco, U. (1932) 116, 122
Epicurus (342-271 v.Chr.) 30-31
- Frijns, F. (1934) 112
- Gerhardt, I. (1905-1997) 76
Goedkoop, H. (1963) 113
Guardini, R. (1885-1968) 76, 126
- Havel, V. (1936) 20
Hegel, G.W.F. (1770-1831) 16, 24, 38, 95-96
Heidegger, M. (1889-1976) 12, 32, 45, 101
Hemmerechts, K. (1955) 75
Heraclitus (540-480 v.Chr.) 10
Hoeven, J. van der (1932) 111
- Jankélévitch, V. (1903-1985) 75
Jaspers, K. (1883-1969) 48, 60, 61
- Kant, I. (1724-1804) 11-12, 15, 29, 32-33, 95, 107-108, 109, 110
Kapuchinski, R. (1932) 26
Kierkegaard, S. (1813-1855) 38-39, 87, 119-120



- Kjaerstad, J. (1953) 20
Komrij, G. (1944) 85-86, 90
Kooten, K. van (1941) 70
Kopland, R. (1934) 113, 118
Kundera, M. (1930) 91, 122
- Linschoten, J. (1925-1965) 125-126
- Marcus Aurelius (121-180) 64, 93
Marquard, O. (1928) 67, 68, 102
Martelaere, P. de (1957) 45, 94
Marx K. (1818-1883) 22-23
Merleau-Ponty, M. (1908-1961) 44, 53-54, 114
Montaigne, M. de (1535-1592) 72-73, 88
Mul, J.de (1956) 97-98
Musil, R. (1880-1942) 50, 54
- Nadas, P. (1942) 48
Nierop, M. van (1939) 108-109
Nietzsche, F. (1844-1900) 42, 73-74, 81, 103, 108, 112, 113, 122
Nussbaum, M. (1947) 31
- Oudemans, Th. (1951) 83
- Pascal, B. (1623-1662) 4, 11, 57, 66, 99
Patocka, J. (1908-1977) 73
Paulus (10 v.Chr.-64 na Chr.) 65
Plato (428-348 v.Chr.) 10-11, 13, 30, 31-32, 71-72, 92, 123
Plessner, H. (1892-1985) 24, 36
Plotinus (204-270) 80
Potok, Ch. (1929) 102-103
Proust, M. (1871-1922) 78, 81
Purdy, J. (1974) 118
- Ricoeur, P. (1913) 82-83, 100
Roder, J.H. (1958) 45
Rorty, R. (1931) 123
- Sartre, J.-P. (1905-1980) 57
Schlegel, F. (1775-1854) 119, 124
Schmid, W. (1953) 104
Schopenhauer, A. (1788-1860) 47, 107
Seneca (5 v.Chr.-65 na Chr.) 65-66, 93
Socrates (469-399 v.Chr.) 9, 12, 13, 71-72, 86-87, 89, 90, 119, 124
Stuart, C. (1913) 76
- Tsvetajeva, N. (1892-1941) 64
- Vergeer, Ch. (1947) 43
Verhoeven, C. (1928-2001) 42, 54, 62, 71
Zijderveld, A. (1937) 17



(Flaptekst)

Dit boek is een pleidooi voor een wijsgerige manier van leven. Het woord 'wijsgerig' heeft hierin een dubbele betekenis. Het verwijst in eerste instantie naar het wijsgerig denken dat binnen ieders bereik ligt. Het leven biedt veel aanleidingen en ongezochte mogelijkheden om ons uit onze tent te lokken. Het daagt ons voortdurend uit om te reflecteren over het wel en wee van ons leven. In tweede instantie verwijst het woord 'wijsgerig' naar de filosofie, zoals die in de loop van de tijd is gegroeid. De meningen van filosofen, die zich in hun denken niet al te ver van ons dagelijks leven hebben verwijderd, kunnen ons helpen om bepaalde levensproblemen op een dieper niveau te overdenken dan wij in onze gesprekken met vrienden en kennissen wellicht kunnen bereiken. Vandaar dat er in dit boek een stoet aan filosofen voorbijtrekt, van Plato tot Heidegger. Toch draait het niet om deze filosofen. Ze worden slechts 'opgeroepen' om hulp te bieden bij vraagstukken als: lot en toeval in ons leven, onze persoonlijke identiteit, ons gevoel van eindigheid en vergankelijkheid, de illusies in ons leven, ons gevoel voor humor. Ook al vraagt het lezen van dit boek geen specifieke voorkennis van de filosofie, het doet wel een beroep op ons vermogen tot abstractie, waardoor wij in staat zijn boven onze directe ervaringswereld uit te komen.

Gerard Koek (1929) is, sinds zijn pensionering, als docent filosofie actief in het Hoger Onderwijs voor Ouderen (HOVO). Hij publiceerde drie boeken: 'Tussen twee grenzen. Filosofische meditatie over de eindigheid van ons bestaan' (1999), 'Verlangen naar wijsheid. Moderne filosofie en ouder worden' (1996), 'Op het spel gezet: een speurtocht naar de zin of zinloosheid van ons leven' (1993). Al deze publicaties zijn uitgegeven bij Uitgeverij Damon in Budel.