

*De mythe van het voltooide
leven*

Over de oude dag van morgen

Frits de Lange

*DE MYTHE VAN HET VOLTOOIDE
LEVEN*

Inhoud

*De woordenschat van ouderdom – Ter
inleiding*

*Hoofdstuk 1-
Individualisering van de ouderdom*

1. *Ouder worden: meer en anders*
2. *De babyboomers en de
individualisering*
3. *Van voorgegeven traject naar
reflexief project: de postmoderne
levensloop*
4. *De Derde Leeftijd*
5. *Communicatieve zelfsturing (de
derde volwassenwording)*
6. *De tweede levenshelft: leven in
het besef van eindigheid*

*Hoofdstuk 2 -
Goed oud worden*

1. *Het wiel opnieuw uitvinden*
2. *We delen meer met elkaar dan we
denken*
3. *Het goede leven (een eerste
rondje ethiek)*
4. *De kunst van het evenwicht*
5. *Aristoteles in het verpleeghuis*

*Hoofdstuk 3 –
Zelfwording*

1. *Het ideaal van de authenticiteit*
2. *Een mens wordt niet zomaar oud*
3. *Zelftranscendentie*
4. *Het geconstrueerde zelf*
5. *Niet alleen voor de boffers*
6. *Een jazzimprovisatie*

*Hoofdstuk 4 –
Kiezen voor de eindigheid – ouder
worden met Kierkegaard*

1. *Zelfwording voor beginners en
gevorderden*
2. *Een ander zelf heb ik niet*
3. *Achterwaarts verstaan,
voorwaarts geleefd*
4. *‘The road not taken’ (keuze en
berouw)*
5. *In jezelf geloven: een heilig
moeten*
6. *Het oordeel in een envelop*
7. *De gelukkige Sisyphus*
8. *Karakter en toewijding*
9. *Leven met de rug naar de
eeuwigheid*

*Hoofdstuk 5 –
Over het graf heen leven*

1. *Oud willen worden (je toewijden
aan de tijd)*
2. *Arbeid als zelfverwerkelijking
(het gelijk van Marx)*
3. *De zorg voor komende generaties*

De woordenschat van ouderdom – Ter inleiding

Als ‘vergrijzing’ alleen zou staan voor een schuivende getalsverhouding - steeds meer ouderen en minder jongeren - zouden we er niet dramatisch over doen. Maar de ouderen komen niet alleen met meer, ze zijn ook anders geworden dan hun grootmoeders en – vaders van weleer.

Die wisten dat ze uitzonderingen waren op de demografische regel dat je gemiddeld maar dertig, veertig of vijftig werd, en gedroegen zich ernaar: ze waren zwerfstenen in een wereld die al niet meer de hunne was. Nu worden heel veel mensen oud en nemen de wereld in bezit. Ik moet een slag om de arm houden: een hartaanval, tumor, hersenbloeding, verkeersongeluk of terroristische aanslag kan zo maar een streep door de rekening van een lange levensverwachting halen. Maar toch: houdt er maar sterk rekening mee dat u tachtig wordt, dan kan het altijd nog tegenvallen.

De gemiddelde levensverwachting is de laatste anderhalve eeuw verdubbeld. En terwijl vroeger de dood op alle momenten van de levensloop toesloeg (vooral onder de zuigelingen en kinderen), ligt het stervensspitsuur nu zo tussen de zeventig en tachtig. En het schuift nog steeds op naar achteren. Zolang we de pest, de honger en de oorlog buiten de deur kunnen houden, de medische technologie voortschrijdt, we gezond blijven eten en veel bewegen, zullen er niet alleen steeds meer ouderen komen, maar ze zullen ook steeds ouder worden.

Dat is toch een felicitatie waard?

Zorgwekkend is echter dat de nieuwe ouderen het ouder worden zelf moeten zien uit te vinden. De oude dag van morgen zal er immers ingrijpend anders uit gaan zien dan die van gisteren. De ‘bejaarden’ van weleer waren uitzonderingen die in het reservaat van de ouderdom (‘Avondzon’ of ‘Amandelboom’ geheten) werden opgenomen, waar ze liefdevol werden verzorgd en nog even mochten genieten van hun welverdiende rust. Aan de samenleving hadden ze niet actief meer deel, ze vormden de restverzameling van de wereld van vroeger.

Maar het lijkt nu alsof iedereen oud wordt. Was de oudere toen een enkeling, verdwaald in niemandsland, die van straks zal in colonnes door seniorenland trekken. Was oud worden ooit een guerrilla tegen de oprukkende tijd, nu is het de goed georganiseerde oorlog van een massaleger. Terwijl de oma’s (vooral de oma’s, want de opa’s waren vaak al dood) de oude dag moesten nemen zoals hij kwam, wordt de ouderdom straks strategisch en gepland tegemoet getreden. De toekomstige ouderen hebben er de middelen voor, en de tijd.

En zich voorbereiden op de oude dag loont; de komende generaties kunnen – als oorlogen of milieurampen geen roet in het eten gooien - er immers bijna op rekenen dat ze oud zullen worden, heel oud. Ze zijn ook vitaler dan ooit te voren. De babyboomers van nu maken zich op voor hun tweede jeugd op de leeftijd dat hun ouders gingen denken aan hun pensioen. Er is een complete nieuwe levensfase bij gekomen, een Derde Leeftijd, ná jeugd en volwassenheid, en vóór de aftakeling van de oudste ouderdom.

De onzekere levensloop, getekend door de grillen van het lot, met de ouderdom als

uitzondering, wordt vervangen door een zekere levensloop die om planning vraagt, met de ouderdom als regel.

De nieuwe ouderdom is meer dan een demografisch feit; het is antropologische revolutie.

Maar wat doen we met die tweede levenshelft, die nog nooit zo lang heeft geduurd? Waartoe dient hij en waarmee gaan we hem vullen? We worden massaal oud, maar tegelijk lijken we minder dan ooit er zin aan te kunnen geven. ‘We hebben steeds meer tijd en ruimte, maar we hebben er geen tekst of plaatjes bij’, schrijft Frank Schirmmacher in *Het Methusalemkomplot*. ‘Wij zijn door onze cultuur niet voorbereid. Onze levensweg is een stuk langer geworden. We slaan een volgende hoek om en staan nog midden in het verkeer en het lawaai, maar dan doemt ineens een woestijnen op en we weten niet meer wat we moeten. Onze voorgangers hebben ons namelijk niets over deze periode verteld. We hebben geen begrippenapparaat meegekregen om met de ouderdom om te gaan. Een periode die heel lang duurt en waarin iedereen oud is.’ (Schirmmacher 2005, 88)

Tot aan de 18e eeuw was het voor niemand een vraag: men was er zeker van dat het aardse leven een voorbereiding is op het hiernamaals, het tijdelijke een testfase voor de eeuwigheid. ‘In de opstanding geloofden ze allemaal’, meldt de historicus Arie van Deursen over de ouden van dagen in het 17^e eeuwse Hollandse dorp Graft. (Van Deursen 1996, 82) Hierin ligt misschien wel de grootste omwenteling in de levensloop, tussen de zeventiende eeuw en ons: de moderne mens leeft aanzienlijk langer maar heeft het uitzicht op het eeuwige leven verloren. In absoluut opzicht is het levensperspectief eigenlijk alleen maar ingekrompen, de toegenomen levensverwachting ten spijt. Vroeger leefden we eeuwig, nu worden we slechts honderd. De zin van de oude dag ligt niet meer in de voorbereiding op het sterven, maar in de voltooiing van het leven.

Maar hoe doe je dat, je leven voltooien? En is het een goed idee het te willen? Hoe ziet de goede oude dag van morgen er eigenlijk uit? Dit boek is een zoektocht naar wegwijzers in het niemandsland van de nieuwe ouderdom.

De lezer die mij daarbij wil vergezellen, kan het volgende verwachten.

In *hoofdstuk 1* constateer ik dat niet alleen de samenleving is geïndividualiseerd, maar ook de ouderdom. Ieder wordt anders oud, we zien het om ons heen, maar we willen het zelf ook: op onze eigen manier oud worden. Dat lijkt ook te kunnen: we zien de levensloop steeds minder als een onberekenbaar lot, meer als een zaak van zelfsturing. Gaf vroeger het collectieve hiernamaalsgeloof of het moraliserende verwachtingspatroon van de burgerman de routebeschrijving naar het ouder worden, nu is ook de betekenis van de ouderdom geïndividualiseerd. Ieder moet het wiel van het ouder worden zelf maar uitvinden, zo lijkt het wel.

Kunnen we dan toch samen zinnig over oud worden spreken? Ik denk het. Daarvoor laat ik in *hoofdstuk 2* zien we dat we in de westerse samenleving meer normativiteit met elkaar delen dan het postmoderne relativisme voor waar wil hebben. Wat goed leven is, en wat daarvoor komt kijken, daarover zijn we het toch nog behoorlijk eens, hoe we ook van elkaar verschillen en wat ook de levensbeschouwelijke bron is uit waaruit we

drinken. En wat goed oud worden allemaal nog meer is - op zijn minst is het toch te beschouwen als een modus van goed leven.

Ik probeer te laten zien dat je je op de oude dag van morgen kunt voorbereiden, door je de kunst van het evenwicht eigen te maken, waarin de zorg om gezondheid, het respect voor morele autonomie, de deelname aan de sociale gemeenschap en het verlangen naar zingeving met elkaar in balans worden gebracht.

Dan heb je redelijke kans dat je in het algemeen goed oud wordt, beweer ik. Maar oud worden 'in het algemeen', daar heeft de generatie ouderen op komst weinig boodschap aan. Zij wil zèlf oud worden, ieder voor zich, op een eigen manier. De na-oorlogse babyboomers die nu met pensioen gaan vormen de eerste generatie die groot is geworden met waarden als zelfontplooiing en authenticiteit. Kunnen we daarmee ook oud worden? In *hoofdstuk 3* betoog ik dat dit kan, maar dat die waarden dan wel eerst levensloopbestendig gemaakt moeten worden. De generatie van de sixties moet eerst van haar jeugdwaan worden verlost, wil ze wijs aan zelfverwerkelijking gaan doen. Zij moet oud willen worden, en doordrongen raken van een beetje nuchter eindigheidsbesef. Ook moet zelfwording op zo'n manier worden gedefinieerd, dat zij niet alleen voor een kleine, narcistische elite is weggelegd. Er zit niemand te wachten op een gerontologie voor geluksvogels.

Met die slagen om de arm willen we dan toch ouder worden zien als een volgende fase in de zelfwording. Bij de 19^e eeuwse Deense filosoof Sören Kierkegaard kunnen we leren hoe dat gaat. Ook al werd de man zelf maar tweeënveertig, hij had een uitgesproken visie op goed oud worden. We wijden er heel *hoofdstuk 4* aan. Kierkegaard kijkt van binnenuit naar de levensloop, existentieel. Leeftijd is voor hem niet bepalend, leefstijl evenmin, maar wel de hartstocht waarmee men leeft en waarvoor. Elke biografie is voor hem een keuzebiografie.

En waarvoor leef jij? Welke keuzes maak jij? Kierkegaard stelt die vraag zo dat er voor mij (eerste persoon enkelvoud) geen ontkomen aan is. Dan blijkt of ik een nog maar een beginneling op het pad van de zelfwording ben of een gevorderde. De beginneling noemt hij een estheticus: iemand die wil genieten van de intensiteit van het moment, en meer ook niet. De gevorderde op het levenspad daarentegen is een ethicus: iemand die verantwoordelijkheid neemt voor zijn leven, kiest voor zijn eindigheid en met passie zich toewijdt aan concrete mensen, taken, doelen en idealen. Wie goed ouder wil worden, doet er goed aan, vindt Kierkegaard – en ik onderschrijf hem daarin - om zich de levenshouding van de ethicus aan te meten.

De antropologische revolutie van de vergrijzing houdt in dat wie aan de Derde Leeftijd begint, niet langer in blessuretijd speelt maar nog een volle tweede helft heeft te gaan. Dat maakt de nieuwe ouderdom tot een novum: er is nog zo ongelooflijk veel in te doen, of - in het jargon van de verstokte babyboomer: er kan nog flink 'aan onszelf worden gewerkt.' Wat betekent dat praktisch?

In ieder geval dat we – zo sluit ik af in *hoofdstuk 5* – het pensioen in zijn huidige vorm (maar het beste kunnen afschaffen. Op je 65^e eruit en dan ook helemaal, is een slechte regeling voor de oude dag van morgen. Arbeid – iets nuttigs doen voor jezelf en anderen - is goed voor de samenleving, en goed voor ons zelf. Karl Marx verdient het daarom

gerehabiliteerd te worden met zijn stelling dat een mens zichzelf verwerkelijkt in de arbeid.

De rigide opdeling van de levensloop in drie fasen van scholing, werk en pensioen moet ook op de helling. Dat gebeurt ook al meer en meer: de maatschappij van vandaag en morgen vraagt steeds meer om een levenslange balans tussen werk, scholing, zorg en vrije tijd, waarbij we flexibel kunnen switchen van de ene levenssfeer naar de andere.

Dat een toegewijd leven ooit 'af' zou kunnen zijn, is een mythe. Maar op een gegeven ogenblik is het wel gewoon op. Ook als wij nog niet klaar zijn met leven is het leven klaar met ons. Daarom sluit ik het boek af met de paradox dat iemand zichzelf ook kan voltooien door ... zichzelf op te geven. De zorg voor onszelf toont zich in de zorg voor hen die later komen. In de generativiteit leven we als het ware over het graf heen. Zou het niet prachtig zijn wanneer de generatie babyboomers die ooit begon met ideaal van de zelfontplooiing zou eindigen met dit besef van zelfrelativering?

Twee opmerkingen tenslotte, voor ik van start ga. Dit boek is ontegenzeggelijk door een man geschreven (lichting 1955). Hij heeft ter wille van de stijl zelfs ervoor gekozen om het 'hij' inclusief voor het 'zij' te gebruiken. Hij hoopt alleen dat het daarmee geen masculien boek is geworden maar gaat over mannen en vrouwen beide. De wraak van vrouwen zal ongetwijfeld zoet zijn, mocht dat onverhoopt toch niet helemaal gelukt zijn: statistisch gezien is de kans groot dat ze de schrijver zullen overleven.

Ik schreef het boek af in Stellenbosch, Zuid-Afrika, tijdens een verblijf aan de theologische faculteit aldaar. Ik dank haar hartelijk voor de generositeit, gastvrijheid en voor de vele gesprekken over hoe levens lopen, daar en hier, en welke woorden je gebruikt voor een goede oude dag voor zwart en blank. 'Hoe verset mens/ jou teen die gemaklike uitweg wat oudword bloot/ tot metafoor van die dood verstom? Hoe en waarmee/ verwerf 'n mens die woordeskat van ouderdom?' dichtte Antjie Krog in *Verweerskrif*, een bundel met gedichten over ouder worden die toen net uit kwam. (2006, 29) Toch is het een vervreemdende ervaring om te schrijven over de Europese ouderdom in een land waar de gemiddelde leeftijd zo'n 43 jaar bedraagt en de grootste zorg niet is hoe oud te worden maar je jeugd te overleven. Dat maakt het *probleem* van de vergrijzing ook wel betrekkelijk.

*Hoofdstuk 1-
Individualisering van de ouderdom*

1. Ouder worden: meer, en anders

Ouder worden is niet meer wat het geweest is. Meer mensen worden ouder dan ooit tevoren, meer ouderen worden heel oud. Maar zij worden ook anders oud dan de generaties voor hen. Niet alleen hun gemiddelde levensverwachting is toegenomen, ook het beeld van hun levensloop is ingrijpend aan het veranderen.

Het aantal ouderen neemt toe, zowel getalsmatig als procentueel. In 2010 bedraagt het aantal 65+ers in Nederland zo'n 2,5 miljoen (15.1%), in 2040 zal dat aantal gestegen zijn tot vier miljoen en zal – mede door een dalend geboortecijfer - een kwart van de bevolking 65 jaar of ouder zijn (*Rapport Themacommissie Ouderenbeleid 2005*, 14vv) Deze ouderen bereiken gemiddeld ook een steeds hogere leeftijd. De afgelopen eeuw is de levensverwachting in de westerse landen gestegen met 25 jaar. Dat is een even grote winst in levensverwachting als die werd geboekt tijdens de voorgaande 5.000 jaar.¹ Voor de 21ste eeuw wordt een minstens even zo spectaculaire sprong vooruit verwacht. Dankzij preventiemaatregelen, de strijd tegen diverse aandoeningen en een betere beheersing van het verouderingsproces zou de gemiddelde levensverwachting op wereldschaal wel eens kunnen stijgen van 66 jaar naar 110 of zelfs 120 jaar. Volgens sommigen zal de gentechnologie ook deze barrière nog doorbreken.

De gemiddelde levensverwachting van mannen in ons land is nu zo'n 75,5 jaar, die van vrouwen 80,6 jaar, maar het CBS verwacht dat die in de komende jaren nog zal stijgen. Het grootste deel van die levensjaren wordt in een als goed ervaren gezondheid doorgebracht. (Overbeek & Schippers 2004, 139) Dat alles is natuurlijk statistiek. Er overlijden mensen op elke leeftijd. De dood is altijd slechts een ogenblik verwijderd, en naarmate we ouder worden neemt de kans op overlijden alsmaar toe. Maar voor elk van ons persoonlijk betekent het dat, als we eenmaal lang zijn meegegaan, we ook de kans lopen nog wat langer mee te gaan. Ben je eenmaal tachtig geworden, dan krijg je er gemiddeld nog zes (de mannen) tot acht jaar (de vrouwen) bij. (Westendorp 2001, 77) Niet alleen de gemiddelde levensverwachting, ook de levenskwaliteit is aanzienlijk toegenomen. Dat maakt een pensioenleeftijd van vijftenzestig (aanvankelijk door Bismarck aan het eind van de 19^e eeuw op zeventig gezet), tot een merkwaardig overblijfsel uit vroegere tijden. Toen waren de meeste mensen op die leeftijd daadwerkelijk oud en versleten; van de geboortegeneratie 1851-1855 haalde maar 35% de 65 jaar en was de helft van de bevolking al op de leeftijd van 40-45 jaar gestorven. (Baltes 1999) In de afgelopen honderd jaar is dat de kans om een hoge leeftijd te bereiken enorm toegenomen: van de geboortegeneratie 1921-1925 haalde al 70% de 65-jarige leeftijd. De lichamelijke conditie van de 65-jarigen van toen is vergelijkbaar met de conditie die we nu gemiddeld bij 85-jarigen aantreffen.

Er ontstaat daarmee een geheel nieuwe levensfase, en dat voor meer mensen dan ooit tevoren. "Tussen het werkende leven en de fase van behoefteigheid is een tweede puberteit

ontstaan van actieve ouderdom', concludeert de regeringsnota *Ouderenbeleid in het perspectief van de vergrijzing* op grond van deze demografische ontwikkelingen. (Ministerie van VWS 2005). De sociaal gerontoloog Kees Knipscheer sprak in zijn afscheidscollege van 'de uitdaging van de tweede adolescentie' (VU, 14 oktober 2005). Voor de nieuwe ouderen geldt dat de directe zorg voor kinderen achter hen ligt, en vóór hen een redelijke gezonde toekomst, nog maar gedeeltelijk door betaalde beroepsarbeid gevuld. Traditionele voorstellingen over levensloop en ouderdom – kinderen krijgen, werken, en nog een korte levensavond – worden daarmee op hun kop gezet. We moeten ons beeld van de tweede levenshelft grondig herzien. 'We zijn uit alle levensloopmodellen gegroeid, zoals een kind uit z'n kleren.' (Schirmacher 2006, 167)

2. Periode of generatie? De babyboomers en de individualisering

De nieuwe ouderen komen niet alleen met grote aantallen, maar nemen ook hun eigen waardepatroon mee. Een onderzoek van het bureau Motivaction (www.motivaction.nl) onder senioren bracht aan het licht dat het percentage 'traditionele burgerij', een omvangrijk segment van behoudend ingestelde senioren, de komende jaren ingrijpend zal afnemen. Het waardepatroon van de traditionele burgerij (doelen: gezinsleven, behoudend, solidair. Leefstijl: discipline, sociaal betrokken, christelijk. Werk: hard werken, calvinistisch. Vrije tijd: huiselijkheid, gezelligheid. Familie: traditionele rolverdeling, gezamenlijke vriendenkring. Socio-demografie: lage tot middelbare opleiding, leeftijd 40+, laag-middelhoog inkomen) is op zijn retour. Er komen daarentegen meer vernieuwingsgezinde, mondige ouderen met een gedifferentieerde leefstijl. Zij onderscheiden zich door een veel meer individualistisch georiënteerd waardepatroon, waarbij de traditionele rol van familie veelal wordt overgenomen door vriendenkringen en andere sociale netwerken.

Motivaction constateert dat onder ouderen de generatie² van de 'babyboomers' die van de traditionele burgerij gaat aflossen. Kenmerkend voor de vroege en late babyboom-generatie is dat zij opgroeide in een periode van economische voorspoed, tussen 1955 en 1975. Zij maakte actief en intensief de culturele revolutie en democratisering in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw mee. Onburgerlijke, post-materialistische waarden maakten toen opgang. De babyboomers profiteerden ook van de brede toegang tot het hoger onderwijs in de jaren zestig en zeventig (vooral en voor het eerst ook vrouwen), en werden vervolgens voor een groot deel werkzaam in het onderwijs, of in de diensten- en zorgsector. Hun levensloop is door deze gebeurtenissen gestempeld, en hun ouderdom zal in termen van hun eigen waardenoriëntaties worden geëvalueerd.

Babyboomers zijn beïnvloed door hun specifieke historische gesitueerdheid (Vietnam, de Koude Oorlog, de nasleep van de Tweede Wereldoorlog, de jeugdcultuur, de massaconsumptie). Maar in hun biografie weerspiegelen zich ook de lange termijneffecten van de modernisering van de samenleving, die zich na de oorlog sterk heeft doorgezet en zich naar verwachting structureel en globaal zal doorzetten in volgende generaties. Ze staan model voor de overgang naar een *laat-* (of *post-*, het is mij om het even) *moderne* samenleving.

De babyboomers lijken geen incident in de geschiedenis te zijn, maar voorboden van een nieuwe tijd. Het generatie-begrip alleen is daarom een onvoldoend instrument om de verandering in waardenoriëntatie te begrijpen die zich in de vorige eeuw heeft voltrokken. Andere levenslooponderzoekers wijzen erop dat de toenemende *individualisering* in het waarden- en normenpatroon sinds de jaren zeventig niet aan één generatie is gebonden. 1970 is in hun optiek een omslagpunt in de algemene verschuiving van waardenoriëntaties in de richting van individuele autonomie, zelfbewustheid, assertiviteit, flexibiliteit, pragmatisme, accent op keuzevrijheid en eigen verantwoordelijkheid. (Liefbroer & Dykstra 2000, 34) Het gaat hier eerder om een periode-specifiek dan om een cohort-specifiek effect. Dat blijkt ook uit het feit dat niet alleen de babyboomers, maar ook velen van hun ouders - vertegenwoordigers van de zgn. Stille Generatie – inmiddels gehecht zijn geraakt aan hun individuele autonomie en keuzevrijheid bij de inrichting van hun leven.

Met het begrip individualisering stuiten we op een vruchtbaar spoor, als we een beter beeld willen krijgen van het waardenpalet van de ouderengeneratie op komst. Nu is individualisering een meerduidig begrip. De een gebruikt het voor het gezagsverlies van tradities (onttraditionalisering), de ander voor het wegvallen van de druk van instituties als gezin en kerk (deinstitutionalisering), een derde voor het verlies van groepsdruk (decollectivisering). Ondanks zijn vage karakter blijkt het echter onmisbaar te zijn voor een adequate beschrijving van de hedendaagse maatschappelijke dynamiek, aldus het SCP (1998, 3) Het omschrijft individualisering in algemene zin als de groeiende autonomie van het individu ten opzichte van zijn directe omgeving. Dat proces doet zich voor zowel in de sociale verbanden waarvan het individu deel uitmaakt als in de morele orde waarin het is ingebed.

Die 'autonomie' is altijd betrekkelijk. De korte en dikke afhankelijkheidslijnen waarmee mensen vroeger aan kleine gemeenschappen waren gebonden, zijn vervangen door een wirwar van lange en dunne afhankelijkheidsrelaties met complexe instituties. (SCP 1998, 3) Niettemin is de verzelfstandiging van mensen ten opzichte van elkaar een empirisch feit. Zij vertaalt zich onder meer in het aantal kleine zelfstandige huishoudens (alleenstaanden, eenoudergezinnen), dat de komende jaren nog met 40% zal toenemen. (RIVM 2006) Ook binnen het gezin is de individualisering waarneembaar in de gelijkwaardigheid van man en vrouw, de behoefte aan privacy van de gezinsleden en de manier waarop kinderen worden opgevoed. Het kind dat in andere culturen moet leren zich aan zijn familie en gemeenschap te hechten, wordt in de Nederlandse context gestimuleerd zo snel mogelijk zelfstandig te zijn. Met een eigen bedje, in een eigen kamer. Mensen verzelfstandigen zich niet alleen feitelijk ten opzichte van elkaar, maar ook moreel. Dat betekent, aldus Paul Schnabel, directeur van het SCP, 'dat mensen op steeds meer terreinen van het leven keuzes kunnen maken die relatief los staan van de keuzes van andere mensen, zelfs van wie hun het meest nabij is, maar ook relatief los van eerder of elders gemaakte eigen keuzes.' (Schnabel 2004, 11) Individualisering is blijkbaar niet alleen een waarneembaar feit (verzelfstandiging), maar ook een niet minder waarneembaar ideaal (keuzevrijheid). Een waarde, waaruit men normen afleidt waaraan men zijn gedrag wenst te toetsen. 'De persoonlijke vormgeving van het leven, zowel in morele als in esthetische en sociale zin', heeft volgens Schnabel 'steeds meer aan waarde

gewonnen en wordt ook steeds meer erkend in haar betekenis voor het individu. Het eigen levensontwerp is heilig geworden.’ (Schnabel 2004, 14, vgl. 23)

Met de term individualisering lijken we een zenuw van het dominante laatmoderne waardepatroon te raken, dat ook komende generaties ouderen zal kenmerken. Dat patroon kan niet tot één kernwaarde worden herleid, maar moet eerder worden gezien als een netwerk van onderling samenhangende waarden. De ethicus Bert Musschenga (2001) schetst van dat hele plaatje een helder beeld. Hij komt tot een compositie van zes ‘individualiteitswaarden’, die met elkaar de coördinaten vormen van een breed gedeeld, dominant hedendaags ethos. Men stuit op dit netwerk van waarden – die onderling best kunnen conflicteren – bij sociologisch onderzoek, maar ook in de hedendaagse ethiek, met zijn sterke nadruk op autonomie. (Musschenga 2001, 9)

De eerste waarde is de *intrinsieke waarde* – of waardigheid – van het individu. Het ontleent zijn waarde niet aan gemeenschap of traditie, maar draagt deze in zichzelf. De tweede waarde is *zelfbepaling*. Positieve zelfbepaling betekent dat een individu zich kritisch verhoudt tot tradities en conventies en zijn of haar leven zelf rationeel vorm geeft; negatieve zelfbepaling houdt in dat men vrij is van uiterlijke belemmeringen. De derde waarde is die van *verantwoordelijkheid* voor de gevolgen van eigen daden, en voor het leiden van het eigen leven als geheel. De vierde waarde is die van de *zelfontplooiing*, waarbij er van uitgegaan wordt dat mensen een ‘zelf’ hebben dat ontwikkeld moet worden. De vijfde waarde is *uniciteit*, het ‘being special’ van elk individu. Tenslotte is er de *privacy*: elk mens behoort een domein te hebben waar hij of zij op zichzelf mag zijn, zonder de ongewenste inmenging van anderen.³

Het ideaal van individualisering dat door dit waardenplaatje wordt gekenmerkt, grijpt diep in op de manier waarop mensen tegen hun levensloop en het ouder worden aankijken. Het heeft, zo zullen we zien, lange en diepe wortels in de westerse cultuur. Het beïnvloedt niet alleen de verhouding die mensen hebben met anderen, maar ook de relatie met zichzelf. Zij verstaan zichzelf als een uniek, zelfstandig ‘zelf’ dat niet opgaat in zijn relaties. Hun persoonlijke identiteit is iets meer, iets anders dan hun sociale identiteit. Het geloof in dit individuele zelf is in onze cultuur zo breed gedragen, dat het diepgaand ons gedrag beïnvloedt. Het zelf is in de westerse cultuur een zelfstandig naamwoord geworden. Het zwaartepunt van de persoonlijke identiteit wordt in het individu zelf gelegd. Men wil niet vereenzelvigd worden met hoe men zijn maatschappelijke rollen en functies vervult. Men is meer dan zijn sociale status.

3. Van voorgegeven traject naar reflexief project: de postmoderne levensloop

In de relatief stabiele en traditionele westerse samenleving tot aan de Tweede Wereldoorlog werd het ideaal van de individualisering alleen gedragen door een maatschappelijke en intellectuele elite. In de dynamiek van de laatmoderne samenleving wordt het echter in hoge mate gedemocratiseerd. Doordat het door nieuwe generaties massaal gedeeld en aangehangen wordt, gaat het op zijn beurt ook sociale en culturele processen beïnvloeden. ‘If men define situations as real, they are real in their

consequences' – ontdekte de socioloog W.I.Thomas; het aanhangen van het ideaal van het een zelfstandig zelf máákt dat mensen zich ook als een zelfstandig zelf gedragen. Dat heeft ingrijpende gevolgen voor de visie op de menselijke levensloop en het ouder worden. Het 'zelf' wordt de *actor* van zijn of haar eigen levensloop. Je bent wat je van je leven maakt. Dat vereist reflexieve planning en kritische evaluatie; elke individu is zijn eigen Sociaal en Cultureel Planbureau. Vertrouwen op de traditie of de sociale groep helpt niet, het komt – of we willen of niet - aan op het individuele vermogen om de dag van morgen aan te kunnen ('coping'). 'We are all individuals now; not by choice, though, but by necessity,' schrijft Zygmunt Bauman. (Bauman 2001, 105) De postmoderne levensloop wordt een *reflexief project*, dat coherentie en continuïteit krijgt doordat het individu zijn leven onder controle heeft en de toekomst weet te koloniseren. (Giddens 1991, 32, 202) Het postmoderne ik is de manager van zijn eigen levensloop geworden. (De Lange 2006 (1))

Deze individualisering betekent een revolutie in de visie op de menselijke levensloop. (vgl. Houtepen 1993, 60v.) Tot ver in de twintigste eeuw werden de levensfasen van de mens als voorgegeven trajecten beschouwd, ingebed in kosmische, natuurlijke, religieuze of sociale betekenispatronen. Met behulp van een heel symbolisch universum werden drie, vier, zeven, tien of twaalf stadia in de levensloop onderscheiden, die een mens had te doorlopen tot aan zijn sterfbed. (Burrow 1988, Cole 1992, Hazelzet 1994)

Zo was de indeling in drieën gebaseerd op de *biologische* fasen van groei, evenwicht (stasis) en neergang. Zij gaat terug tot op Aristoteles, die in zijn *Retorica* drie levenstadia onderscheidde: jeugd, volwassenheid en ouderdom. Het schilderij van Titiaan dat de omslag van dit boek siert is exemplarisch voor deze traditie. De middenperiode straalt kracht en bezonnenheid uit, een evenwicht dat de jeugd nog niet en de ouderdom niet meer kan vinden. De ouderdom is een levensfase van verval en aftakeling, niet alleen fysiek maar ook moreel: ouderen worden cynisch, wantrouwend, bekrompen, egoïstisch, laf en schaamteloos. Zij 'leven meer van de herinnering dan van de hoop; wat hen rest is een kleinigheid vergeleken met een lang verleden; en hoop is nu eenmaal iets van de toekomst, herinnering van het verleden.' (*Retorica*, II, 7. 2.12))

De indeling in vieren was *fysiologisch* van aard en werd door de Griekse geneeskunde (Galenus, Hippocrates) geïnspireerd. Kinderjaren, jeugd, volwassenheid en ouderdom bezitten elk hun speciale karakteristieken, die door de samenhang tussen de vier humeuren (bloed, slijm, zwarte en gele gal), de vier kwaliteiten (heet, droog, koud en vochtig), de vier elementen (lucht, water, aarde en vuur) en de vier seizoenen worden bepaald. Ouder worden betekent: afkoelen en uitdrogen.

De indeling in zevenen daarentegen hanteert een *kosmische* symboliek: de invloed van telkens een andere planeet is karakteristiek voor elke levensfase, stelde Ptolemeus. De jeugd staat onder het gesternte van Mercurius en Venus, de ouderdom onder die van Jupiter en Saturnus (Kreonos): zij zijn de verst verwijderde, de traagste, de koudste.

Al deze indelingen hadden een sterk normatieve lading: men doorliep zijn levensloop goed als men zich gedroeg volgens het voorgegeven, symbolische boekje. Wie niet aan het verwachtingspatroon dat eigen is aan een levensfase beantwoordt, begaat een zonde tegen de morele wereldorde. 'Qui n'a pas l'esprit de son âge, de son âge a tout le malheur', schreef de 18^e eeuwse Voltaire.

Het christendom heeft zich gevoegd naar deze bonte symboliek. (zie o.m. Hazelzet 1994) Het introduceert echter daarnaast ook een individualiserend element. Het leven wordt gezien als een reis van de ziel op weg naar God. De levensloop is een innerlijk ervaringsproces, een pelgrimage van de christen op weg naar het hemelse heil. De levensreis nodigt de gelovige uit om de eigen levensgang te overdenken. Daarmee legt het christelijke geloof de kiem voor het latere ideaal van de levensloop als reflexief project. Niet in welke natuurlijke levensfase men zich bevindt is beslissend, maar hoe ver of nabij de ziel van Christus verwijderd is. Jeugd en ouderdom kunnen dan ook als 'geestelijke' fasen worden verstaan, als spirituele kwaliteiten die naast elkaar bestaan in verschillende levensfasen. Men kan lichamelijk oud zijn, maar geestelijk jong en omgekeerd. Volwassenheid is dan niet: lichamelijk of sociaal volgroeid zijn, maar de 'volle wasdom in Christus' bereiken. (vgl. Efeze 4: 3) In dit geestelijk verstaan van de levensloop valt een mens dan ook niet meer samen met zijn fysieke staat. Het lichamelijke verval van de ouderdom kan gepaard gaan met geestelijke groei. We vinden hier de kiem gelegd voor wat we in hoofdstuk 3 het ideaal van de zelftranscendentie zullen noemen: het geloof dat een mens meer is dan zijn natuurlijke levenscyclus, en zichzelf verwerkelijkt door die geestelijk te overstijgen.

In het protestantisme, in het bijzonder het puritanisme, speelde dit ideaal later een belangrijke rol: het leven is een pelgrimsreis op weg naar het eeuwige Jeruzalem. Het beeld heeft diepgaand onze cultuur beïnvloed en doet dat wellicht nog steeds, ook al is men zelf niet gelovig. Generaties protestanten zijn met John Bunyan's *Pilgrim's Progress* (1678) groot geworden en hebben de symboliek ervan ingedronken. (vgl. De Lange 2004) Het draait in Christen's reis op weg naar de eeuwigheid om bekering en heiliging, niet om jong of oud; de held in Bunyan's allegorie blijft, ook al reist hij een heel leven lang, dan ook merkwaardig leeftijdsluus. Eigenlijk wordt hij ook nooit volwassen, zelfs in geestelijke zin komt hij niet tot volle wasdom. Het ideaal van de perfectie, de gelijkvormigheid aan Christus, is immers voor stervelingen onbereikbaar, zodat niemand zichzelf ooit als een voltooid zelf kan beschouwen.

Ook al is de wereld van Bunyan niet meer de onze; de paradox dat het ideaal van de zelfvoltooiing enerzijds een heilig moeten is, maar anderzijds en tegelijk onvervulbaar aan deze zijde van de dood, is ons vandaag nog steeds zeer vertrouwd. Verderop in het boek zal ik een pleidooi voeren om hem (die paradox) te blijven waarderen als een wegwijzer in het niemandsland van de nieuwe ouderdom. Naarmate ons collectieve zingevingsbeelden ontvallen en we zelf betekenis aan onze levensloop moeten geven, neemt het belang van een 'geestelijk' verstaan van het ouder worden toe.

In de christelijke cultuur van de Middeleeuwen konden beide visies op de levensloop, de collectief-symbolische en de geestelijk-individualiserende, nog naast en door elkaar heen bestaan. In de moderne tijd verliest de christelijke cultuur echter zijn publieke, integrerende karakter. Haar symbolische universum verbleekt. Wetenschap, technologie en kapitalisme nemen haar rol als instrument van sociale en culturele integratie over. Het moderne levensloopideaal dat dan gaandeweg de 19^e eeuw ontstaat, plaatst de levensloop opnieuw in een collectief kader, maar nu in de sociale samenhang van de industriële en technologische cultuur. Opnieuw is de levensloop een voorgegeven traject, dat weinig

ruimte biedt aan een individualiserende benadering van jong of oud. Nu zijn het weliswaar niet meer de sterren, humeuren, elementen of de dierenriem die de levensfasen bepalen, maar worden zij maatschappelijk door de kalenderleeftijd geijkt en bepaald. Met vijf jaar naar school, op je achttiende aan het werk of aan de studie, op je eenentwintigse volwassen, daarna een beroeps carrière, trouwen en een gezin stichten, en op je 65^e met pensioen voor een korte levensavond. Wie niet aan de norm voldoet, is een maatschappelijk buitenbeentje. De levensloop wordt in de 19^e eeuw door middel van *chronologische organisatie* (Baars 2006, 20vv.) generationaliseerd en voorwerp van beleid en planning. Het arbeidsproces is daarbij het primaire organisatiebeginsel. De mannelijke beroeps carrière staat model. Kindertijd en scholing leiden naar de beroeps carrière toe, de ouderdom ziet erop terug, maar is zelf niet meer productief; men dan mag 'genieten van een welverdiende rust'. De 'three boxes' van scholing, arbeid, pensioen bepalen de loop van het moderne leven, en uiteindelijk ook de zin en betekenis ervan. De levensloop van vrouwen is daaraan volledig ondergeschikt gemaakt. De man produceert, de vrouw reproduceert.

In de loop van de jaren zeventig en volgende van de 20^e eeuw verslapt de greep van het collectieve levensloopregiem. Ook al bevinden we ons ook vandaag nog - zolang bijvoorbeeld vijftenzestig de verplichte pensioenleeftijd blijft - in een overgangstijd, in onze laatmoderne samenleving wordt de visie op levensloop steeds meer geïndividualiseerd. De kalenderleeftijd speelt een steeds minder belangrijke rol als identiteitsbepalende 'marker'. Dat wordt ook meer en meer zichtbaar in de sociale en economische wet- en regelgeving. Door deeltijdarbeid, flexibele uittreding, en het variabel maken van de pensioengerechtigde leeftijd vervaagt de band tussen persoonlijke identiteit en arbeid. Betaalde arbeid - de *raison d'être* voor de burgerman uit de 19^e en 20^e eeuw - is niet meer de enige vorm van zelfverwerkelijking. Een op individuele maat gesneden 'levensloopregeling' vervangt de collectieve verzorgingsarrangementen van weleer. De Leefijdwet maakt sinds mei 2004 discriminatie op grond van leeftijd in het arbeidsrecht strafbaar.

Achter en in deze ontwikkelingen voltrekt zich een de-collectivisering van de levensloop, die ook de visie op ouderdom zal beïnvloeden. De laatmoderne levensloop wordt tot een serie *individuele* passages; het ouderlijke huis verlaten, een baan vinden, werkloos raken, al dan niet trouwen, scheiden, kinderen krijgen, met pensioen gaan, (hoog)bejaard worden - individuen moeten hun eigen weg daarin vinden, zonder dat deze overgangen nog langer dwingend geïnstitutionaliseerd zijn of begeleid worden door collectieve rituelen. Het construeren van continuïteit en eenheid in de levensloop is aan het individu zelf.

Men spreekt in dit verband wel van de overgang van standaardlevensloop naar keuzebiografie. De term keuzebiografie is misleidend als de suggestie wordt gewekt dat iemand zijn of haar levensloop geheel naar eigen keuze en inzicht zou kunnen inrichten; daarvoor is de druk van instituties en de grilligheid van het lot te groot. De marges van de zelfbeschikking zijn beperkt. En een standaardleven van huisje, boompje, beestje is nog steeds heel populair, ook onder jongeren. (Sannen 1995) Maar op zijn minst kan men zeggen dat de standaardlevensloop is geliberaliseerd. (Abma & Selten 2004, 108) Zelfs als

men vandaag in het spoor van vader en moeder kiest voor de traditionele levensloop, dan nog geldt dat men er nu zélf voor gekózen heeft. De ‘drie boxen’ van scholing, werk, pensioen (en voor vrouwen: huwelijk en gezin) zijn niet meer de collectieve norm.

Ik illustreer de verschuivingen in de organisatie van en visie op de levensloop aan de hand van een schets van het leven van drie gezinnen uit resp. 1930, 1950 en 1990. Ik vond hem bij Friedrich Schweitzer (2004), maar schematiseer zijn bevindingen en vul hier en daar ook zelf aan.

- In de grotendeels nog agrarische samenleving van 1930 gaat het er om de voorgegeven maatschappelijke rollen (boer, knecht, ambachtsman, huisvrouw, moeder) goed te vervullen. Doel van de levensloop is het verwerven van een gewaardeerde status binnen de gemeenschap. Meerdere generaties leven samen onder één dak (‘extended family’), en arbeid en gezinsleven worden gecombineerd en geïntegreerd. Religieus staat het vervullen van de rituelen in de lokale parochie centraal. Slechts aan enkelen is het voorbehouden een hoge leeftijd te bereiken. Of dat een zegen is of een vloek hangt mede af van de status die men heeft verworven binnen een gemeenschap. En ook daarvan, of men nog in het volle bezit is van zijn verstand, tanden en gezichtsvermogen. De alleroudsten werden doorgaans voorwerp van ‘der kinderen spot’.
- In het burgerlijke gezin uit de industriële samenleving van 1950 wordt de levensloop als een lineaire beroeps carrière beschouwd, met de vijftigjarige man in goeden doen op een gedroomde hoogtepunt. De Trap des Ouderdoms werd sinds hij in 1540 op een houtsnede van Jörg Breu in Augsburg en van Cornelis Theunissen in Amsterdam verschijnt, ‘het standaardbeeld van de burgerlijke levensloop voor de volgende 350 jaar’ (Cole 1992, 19, Hazelzet 1994) De gravure of afbeelding werd een populaire voorstelling in het huis van elke goede burger. De aanblik van de opeenvolging van afzonderlijke fasen met elk een eigen maatschappelijke waardigheid stelde hem gerust.

- De Middeleeuwer was bang elk ogenblik te moeten sterven en onvoorbereid voor de rechterstoel van God te moeten verschijnen. De burger bezweert die angst door met een methodische organisatie van zijn levensloop de innerlijke zekerheid te verwerven dat hij op de goede weg is. De man is het normatieve model, voor de vrouw rest het moederschap. Als adolescent kiest hij een beroep voor het leven. Even definitief kiest hij een vrouw, en maakt hij de innerlijke keuze om al dan niet de religieuze traditie van zijn ouders voort te zetten.

Om te kunnen slagen heeft hij een stabiel, evenwichtig zelf nodig, dat in staat is om *Lieben und Arbeiten* (volgens Freud de twee kerntaken van een volwassen mens (Breeuwsma 1994, 270)) te combineren. Buitenshuis werkt hij, in zijn gezin, (vrouw en een beperkt aantal kinderen) komt hij op krachten. Zijn kernwaarden zijn rationaliteit, autonomie en vooruitgang.

De betekenis van zijn oude dag is aan zijn werk gerelateerd. Dan kan hij, als het goed met hem gegaan is, met voldoening terugzien op wat hij bereikt heeft en zolang het hem nog gegeven is - en dat is gemiddeld niet zo lang - op zijn lauweren rusten. De ouderdom is voor hem de fase van afscheid nemen en terugzien. Is hij in staat terugblikkend zijn levensgeschiedenis te accepteren ('het heeft zo moeten zijn') en de verschillende episodes in zijn levensloop in zijn innerlijk te integreren, dan hoeft hij niet in vertwijfeling te eindigen. (Erikson 1980, 104v.)
- Wie deel uitmaakt van een postmodern gezin zal anders oud worden. In de kennis- en dienstensamenleving van 1990 is de levensloop geen voorgegeven traject, maar een biografisch totaalproject. De idylle van een afgeschermd 'jeugdland' is voor de kinderen al gauw voorbij, zij leven in dezelfde wereld als de volwassenen. De moderne media versnellen de 'disappearance of childhood' (Neil Postman). Hun jeugd wordt gekenmerkt door het experiment met hun eigen nog flexibele identiteit. Zij hebben nog een meervoudig zelf, dat nog vele kanten op kan. In een lange, nieuwe levensfase die hun grootouders nooit gekend hebben, de postadolescentie, proberen ze opleiding, werk, relaties, religie, levensstijlen uit. Hun leven is een essay. Ze zijn 'vroeg mondig, laat volwassen'. (Brinkgeve 2004) In de dynamiek van een postmoderne samenleving moeten ze blijvend flexibel en mobiel zijn, ook als ze als volwassenen beslissende keuzes gaan maken en duurzame verbintenissen aangaan. Hun identiteit blijft noodgedwongen vloeiend (Bauman 2005), hun keuzes - ook als het om ingrijpende zaken als partner, beroep of religie gaat - blijven voorlopig. Echtscheidingen, eenoudergezinnen, patchwork families (twee gescheiden partners met elk kinderen) zijn een normaal patroon. Niet het echtpaar, maar de 'single' is de norm. (Beck-Gernsheim 2000) Een volwassen leven is niet meer alleen op een beroeps carrière gericht. Men wil 'leven in de breedte' (A.F.Th. van der Heijden): zorg, arbeid, vrije tijd, scholing tegelijkertijd met elkaar combineren. Arbeid is niet meer de enige, noch de belangrijkste levensvervulling. De exclusieve normativiteit van de mannelijke beroeps carrière is verleden tijd.

Authenticiteit is een centrale waarde, een goede mix van rationaliteit en emotionaliteit een vereiste. De levensloop kent niet alleen opeenvolgende fasen. Het levensboek bestaat uit verschillende hoofdstukken (scholing, werk, relaties, zorg, etc.) die niet definitief worden afgesloten, maar waaraan – dikwijls na een crisis - met wisselende intensiteit en in willekeurige volgorde nieuwe bladzijden worden toegevoegd. Volwassenheid is een geheel van stadia van voortdurende transitie. Religieus is de postmoderne mens een zoeker, die in zijn zingeving en spiritualiteit blijft experimenteren. Zijn levensbeschouwing is een product van een permanente bricolage van elementen uit verschillende religieuze tradities of stromingen uit de cultuur.

Wie met deze cultuur is doordrenkt, zal anders oud worden dan zijn ouders en grootouders. Hij zal het wel moeten: flexibeler, onzekerder. Hij zal het ook willen: individueler, breder, authentieker.

| | <i>PREMODERN</i> | <i>MODERN</i> | <i>POSTMODERN</i> |
|-----------------|---|--|--|
| Context | Agrarische samenleving (tot 1930) | Industriële samenleving (1950) | Kennis- en dienstensamenleving (1990) |
| Taak | Levensloop als doorlopen van voorgegeven stadia | Levensloop als lineaire (beroeps)carrière | Levensloop als permanent biografisch totaalproject |
| Doel | Status binnen gemeenschap | Individueel (beroeps)succes en persoonlijke prestatie | Authenticiteit |
| Relaties | Extended family (3 generaties onder een dak) | Kerngezin (vader/moeder, 2 kinderen) | 'Postfamiliale gezin' (Gescheiden, éénouder etc.), vriendschappen |
| Arbeid | Integratie arbeid/gezin | Scheiding arbeid/gezin Vader: werk Moeder: thuis | 'Leven in de breedte' |
| Religie | Behoren tot gemeenschap | Voortzetten familietraditie/ persoonlijke keuze | individueel project in de context van levensbeschouwelijk pluralisme |

Figuur 2. De inbedding van de levensloop in een veranderende cultuur

4. De Derde Leeftijd

We worden niet alleen anders oud, maar – gemiddeld - ook ouder. De combinatie van individualisering met de toename in levensverwachting vereist een radicaal nieuwe visie op de tweede levenshelft. Ook de overheid moet de traditionele drie boxen loslaten. In het rapport *Verkenning Levensloop* (Ministerie van VWS, 2002) worden in plaats van drie, nu vijf levensfasen onderscheiden. Na een eerste jeugdfase volgt die van de jongvolwassenheid. Dan volgt de fase van 'consolidatie en 'spitsuur' tot ongeveer het zestigste levensjaar. Vanaf dan is er sprake van een langere vierde fase van actieve ouderdom, en een korte vijfde fase van kwetsbare zorgafhankelijkheid. Maar tegelijk erkennen de auteurs aan dat het spreken over 'stadia' eigenlijk niet meer kan. De overgangen tussen de levensfasen kunnen langdurig en diffuus zijn. Ook zijn er voortdurend transities tussen en binnen verschillende levensfasen mogelijk (van baan

wisselen, een opleiding volgen, zorgverlof opnemen, etc.), zodat ze niet meer leeftijd of sociale positie gekoppeld kunnen worden.

Ook de gerontologie moet de bakens verzetten, nu de ouderdom een nieuw gezicht krijgt. Terwijl de beleidsmakers spreken over vierde en vijfde levensfase, onderscheiden gerontologen een Derde en Vierde Leeftijd. (Baltes & Smith 2002) De Derde Leeftijd is de relatief lange fase van actieve ouderdom, de Vierde Leeftijd die van de relatief korte tijd van afhankelijkheid en kwetsbare gezondheid, die uitloopt op de dood. De Derde Leeftijd is een novum in de geschiedenis. Jongere ouderen zijn relatief gezond en voelen zich wel. Ze kwakkelen minder en worden steeds minder door chronische ziekte geplaagd (tussen 1982 en 1994 een afname van 63%).

Een Zweedse longitudinale studie toont aan dat 70-jarigen tegenwoordig even gezond en fit zijn als 65-jarigen dertig jaar geleden. Niet alleen worden ze ouder, ook beschikken ze over grotere fysieke en mentale reserves dan hun leeftijdsgenoten uit vroegere generaties. Psychologische studies wijzen op het grote leervermogen, de cognitieve plasticiteit en het mentale weerstandsvermogen van mensen die vandaag tussen de vijftenzestig en tachtig jaar oud zijn. In deze levensfase zijn mensen ook niet minder tevreden of depressiever dan andere leeftijdsgroepen. Hoewel velen van hen alleen wonen, voelen ze zich niet eenzamer dan mensen in andere levensfasen. Het lijkt dat Derde Leeftijders over een groter compensatievermogen dan eerdere generaties beschikken om de met de hogere leeftijd onvermijdelijk verbonden verlieservaringen op te vangen. De klappen die ze te verduren krijgen zijn even hard als vroeger (een ernstige ziekte, het verlies van een partner); ze hebben echter meer veerkracht om hen op te vangen en er niet door gevloerd te worden.

Tegenover het goede nieuws voor de Derde Leeftijd staat het relatief slechte nieuws voor de Vierde Leeftijd. Het mogelijke verlies aan gezondheid en de toegenomen kans op dementie (meer dan 50% bij 90 jarigen) maken het leven van hen die de allerlaatste levensfase op hoge leeftijd bereiken bijzonder kwetsbaar. Het zal een belangrijke maatschappelijke opgave voor de komende decennia worden om ook daarvoor de hoge standaard van menselijke waardigheid te waarborgen, die we voor de voorgaande levensfasen hanteren. Het terechte onderscheid tussen een Derde en Vierde Leeftijd moet er niet toe leiden dat het zoet alleen wordt toebedeeld aan de Derde en het zuur wordt gereserveerd voor de Vierde. (De Lange, 2007)

Toch moet ook het beeld van de hoge ouderdom niet alleen maar in sombere tinten worden geschilderd. De cijfers 'maken duidelijk dat ook onder hoogbejaarden er een relatief grote categorie bestaat, die in een relatief goede gezondheid verkeert', aldus het SCP. (De Klerk 2001, 121)⁴

De komst van de Derde Leeftijd vraagt volgens de historicus en socioloog Peter Laslett om een visionaire herziening van het gehele levensloopbeeld. In zijn voorstelling van zaken lopen feit en fictie, de werkelijkheid van de oude dag en de wens hoe hij idealiter zou moeten verlopen, wel behoorlijk door elkaar. Niet meer de Tweede Leeftijd van de jong volwassene op de top van zijn of haar carrière is te beschouwen als 'de bloei van het leven' (zoals Aristoteles dat nog deed), maar – zonder haar chronologisch nog aan leeftijd te willen koppelen – de relatief lange fase van actieve ouderdom daarna. De Derde Leeftijd is volgens Laslett bij uitstek de periode voor superlatieven als 'personal fulfilment', 'self-

realization', 'the period of completion and arrival, personal achievement.' (Laslett 1989, 4, 153, 168) Niet de overgang van werk naar pensioen, maar die van het niet meer hoeven zorgen voor minderjarige kinderen markeert de intrede tot deze volgende levensfase. Het is de kroon op het leven, waarin men aandacht kan vrijmaken voor het verwerkelijken van de eigen idealen.

De allerlaatste levensfase daaropvolgend, de Vierde Leeftijd, wordt gekenmerkt door afhankelijkheid en kwetsbaarheid. Men verzwakt, wordt broos en kwetsbaar. Dan, aldus Laslett, is het zaak zich voor te bereiden op het sterven en zich terug te trekken uit het leven. Het is levenskunst op hoge leeftijd om te weten wanneer het moment gekomen is om de wissel om te zetten van de nog actieve zelfverwerkelijking in de Derde Leeftijd naar de voorbereiding op het afscheid in de Vierde, van verzet tegen de dood naar een overgave eraan. En het is een publieke verantwoordelijkheid voor de samenleving ervoor te zorgen dat de aftakeling zo lang mogelijk op zich laat wachten en zo kort mogelijk duurt (de zgn. 'compression of morbidity').

Ik denk dat een strenge tweedeling tussen Derde en Vierde Leeftijd zoals Laslett die schetst een illusie is. De ambivalentie van het ouder worden als een ervaring van last en zegen, winst en verlies, feest en ramp wordt schijnbaar beheersbaar gemaakt door hem netjes te verdelen over twee afzonderlijke levensfasen. In werkelijkheid verloopt geen mensenleven volgens het boekje van fase drie naar vier. Wie de Derde Leeftijd alleen als een tweede jeugd beschrijft, maakt van haar een mythische idylle, zonder steun in de feiten. Verlieservaringen horen bij de tweede levenshelft, ook als je de touwtjes ervan nog goed in handen hebt. Bij ouder worden hoort de *prolixitas mortis*, schrijft Gregorius de Grote: een gedurige aanwas en ophoping van stukjes dood in je bestaan, het besef elke dag een beetje meer te sterven. (Auer 1995, 50v.) Mensen om ons heen vallen weg, we verliezen lichaams- en geesteskracht, we krijgen meer teleurstellingen te verwerken, het leven heeft ons telkens wat minder te bieden.

Desondanks is de Derde Leeftijd een demografisch feit: een nieuwe levensfase, nog niet eerder vertoond in de geschiedenis van de mensheid. Zij luidt een antropologische revolutie in, mogelijk geworden door de spectaculair toegenomen levensverwachting, gevuld met het westerse waardenpalet van de 21^{ste} eeuwse individualisering (authenticiteit, zelfverwerkelijking). Een tijd van vervulling en ultieme voltooiing, of een woestijn, een zinloze leegte? Hoe dan ook een niemandsland, waarvan zin en onzin niet meer van te voren vaststaan. Het collectieve netwerk van symbolen dat de spaarzame enkeling die vroeger oud werd oriëntatie bood, is verbleekt; wat goed oud worden betekent voor hen die het vandaag en morgen massaal zullen worden, zal opnieuw moeten worden uitgevonden. Bieden waarden als authenticiteit en zelfverwerkelijking wegwijzers in het niemandsland van de nieuwe ouderdom?

| | MODERN | POSTMODERN |
|---------------------|---|--|
| <i>Kinderjaren</i> | Kindertijd als 'jeugdland' | 'Disappearance of childhood' (Postman) |
| <i>Jeugd</i> | Scholing tot volwassenheid | |
| <i>Adolescentie</i> | zoeken van autonome zelf, onafhankelijke stabiele | <i>vroege adolescentie</i> flexibele identiteit (10/12 tot |

| | | |
|----------------------|---|--|
| | identiteit, losmaken van traditie '2e geboorte' (Rousseau). | 18 jr.) |
| | | <i>Postadolescentie</i> semi-permanente fase Experimenteren 'Vroeg mondig, laat volwassen' (18 – 30 jr.) |
| <i>Volwassenheid</i> | Stabiele, coherente identiteit <i>Lieben und Arbeiten</i> (Freud) | Vloeiende identiteit Volwassenheid: een geheel van stadia van voortdurende transitie. |
| <i>Ouderdom</i> | Werk gerelateerd: (korte) periode na pensionering. Erikson: integriteit vs. vertwijfeling. | <i>Derde Leeftijd:</i> 'An era of personal achievement' (Laslett) |
| | | <i>Vierde Leeftijd:</i> Afhankelijkheid en kwetsbaarheid |

Figuur 3. De moderne en postmoderne levensloop

5. *Communicatieve zelfsturing (de derde volwassenwording)*

'Life is becoming less like a short sprint and more like a marathon', sprak de secretaris-generaal van de Verenigde Naties Kofi Annan bij de opening van het internationale jaar voor ouderen van de VN in 1998 (Baltes 1999). Daarmee doelde hij niet alleen op het wereldwijde ouder worden als demografisch feit, maar ook op de andere levenshouding die het vraagt. De sprint vraagt om een korte krachtexplosie met het doel zichtbaar voor ogen ('knallen' en 'pieken'); de marathon vraagt om uithoudingsvermogen en een beheerste verdeling van krachten. Zo'n stayersmentaliteit vereist karakter, een geoefend evenwicht van doelbewustheid, zelfbeheersing en zelfkennis. Maar wat is het doel en de richting van de wedloop van het leven, hoe loopt men een goede race en waar ligt de finish? In de westerse cultuur krijgen mensen dat vandaag niet meer voorgeschreven, maar bepalen ze dat uiteindelijk zelf.

Daarvoor is zelfsturing nodig. Die persoonseigenschap sluit aan bij de individualiteitswaarden die centraal staan in het hedendaagse ethos. Zij maakt het mogelijk dat we die waarden operationeel kunnen maken. We kunnen haar een tweede orde vermogen noemen: wie zelfsturing bezit, is beter in staat tot zelfbepaling, het dragen van verantwoordelijkheid, zelfontplooiing, het poneren van zijn uniciteit en het opkomen van zijn privacy – dan wie dat vermogen niet bezit. Als de nieuwe ouderdom in het verlengde komt te liggen van de laatmoderne keuzebiografie en haar onderliggende waardepatroon, dan zal het vermogen tot zelfsturing een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan het realiseren van een goede tweede levenshelft.

Wie goed oud wil worden is gebaat bij zelfsturing. Het is dus van belang wat langer stil te staan bij dat begrip. Wat verstaan we eronder? Zelfsturing zien we als een vorm van cybernetica, van stuurmanskunst. Laat het duidelijk zijn: de totale beheersing van een levenstraject is natuurlijk een ijdele illusie; zelfs van hen die het altijd voor de wind gaat worden levensplannen en -projecten doorkruist door tal van onvoorziene en oncontroleerbare gebeurtenissen. Maar dat betekent niet dat men zijn levensagenda maar

moet willen laten bepalen door het lot of het toeval. Het beeld van zeiler die met behulp van zijn stuurmanskunst koers probeert te houden drukt misschien goed uit hoe de verhouding tussen eigen inzet en kunde en wat die overstijgt het beste kan worden gezien. In de metafoer van de zeiler op woelige zee komen beide samen: de activiteit, de beheersingstechniek, het sturen enerzijds en de onbeheersbaarheid en onvoorspelbaarheid van de elementen anderzijds. De geoefende zeiler beheerst de kunst van zelfsturing: hij bepaalt zijn koers door golven en de wind te nemen zoals ze zijn; tegelijk ontnemt hij hun met zijn stuurmanskunst hun willekeur en grilligheid. Zo slaagt hij erin een eigen, zelfgekozen koers uit te zetten.

Dat de individuele levensloop steeds meer persoonlijke stuurmanskunst vereist, laat zich illustreren aan de betekenisverandering die begrippen als 'jeugd' en 'volwassenheid' in de laatste decennia hebben ondergaan. (vgl. Te Poel 2001) Zelfsturing blijkt van belang te worden op steeds jongere leeftijd, en mettertijd zal zij dat ook worden voor de oude dag van morgen. Sociologen registreren in de hedendaagse cultuur tegelijkertijd een verlenging van de jeugdfase en een vervaging van de grens tussen jeugdfase en volwassenheid, en daarmee samenhangend ook een verandering in inhoud en doel van volwassenheid. Door het langere onderwijs hebben jongeren de kans gekregen om langer jong te zijn. Tegelijkertijd worden ze steeds meer en eerder verantwoordelijk voor hun eigen succes en falen. Ze moeten keuzes maken in een doolhof van opleidingstrajecten, ze moeten ambities hebben en ervoor werken. De jongere van nu is bovendien een volwassen consument geworden, die moet weten wat hij wil.

De overgang van de jeugdfase naar die van de volwassenheid wordt niet meer, zoals in de jaren vijftig, duidelijk gemarkeerd door de toetreding tot de arbeidsmarkt, door huwelijk en gezinsstichting, maar vindt plaats in een langer uitgerekt en minder zichtbaar proces. Jonge mensen trouwen of gaan samenwonen terwijl ze ondertussen studie of werk en opleiding combineren. De levensloop van mannen en vrouwen zijn meer op elkaar gaan lijken, met name wanneer zorg en arbeid door partners worden gecombineerd. Ook zijn eenmaal gemaakte keuzes in opleiding, baan, partner niet langer onomkeerbaar.

Er treedt daarmee een verschuiving op in opvoedingsdoelen. Jeugd werd onder moderne condities beschouwd als een moratoriumfase op weg naar 'geestelijke' volwassenheid, een levensfase waarvan een welomschreven beeld bestond. Het doel van de opvoeding werd wel omschreven als 'zelfverantwoordelijke zelfbepaling' (Langeveld). Wie volwassen is, is zelfstandig, bezit een standvastig en welomlijnd karakter, is zich bewust van zijn maatschappelijke rol en verantwoordelijkheid, heeft zich gecommitteerd aan een levensdoel, en bezit de competentie om stabiele relaties op te bouwen in gezin, beroep en verenigingsleven. De standaardlevensloop heeft echter plaats gemaakt voor een meer open toekomstperspectief, met een spectrum aan keuzemogelijkheden en een veelvoud aan beslistmomenten op het gebied van opleiding, beroep en gezins- en relatievormen. Met de toename aan mogelijkheden neemt echter ook de druk toe om de juiste keuzes te maken. Het opvoedingsdoel verschuift dan ook van zelfbepaling naar zelfsturing, van 'je weg weten' naar 'je weg kunnen vinden'. Zelfsturing verwijst naar het permanente vermogen tot - altijd weer voorlopige - zelfbepaling, een competentie die op de flexibiliteit van de eisen van de sociale omgeving is toegesneden. (Te Poel 2001, 48v.)

Onder de condities van de huidige samenleving dringt zelfsturing zich op als pedagogisch doel. Jongeren moeten meteen al tot zelfsturing worden opgevoed. Maar zijn ze daartoe ook al in staat? Niet alleen: hebben ze voldoende sturingsvaardigheden verworven? Maar ook: weten ze welke koers zij willen varen? Weten ze wat hun idealen en levensdoelen zijn, en wie ze daarin 'zelf' willen zijn? De cultuurfilosoof Arnold Cornelis maakt aannemelijk dat jonge mensen daarmee overvraagd worden. In onze cultuur worden mensen pas in een latere levensfase in staat gesteld hun vermogen tot zelfsturing te ontplooien. Zelfsturing krijgt pas goede kansen in de Derde Leeftijd. Dan pas wordt het mensen vaak gegund om écht volwassen te worden. Zelfsturing is voor Cornelis de ultieme verwerkelijking van het menselijke leervermogen, een hoogtepunt in de ontwikkeling van de menselijke cultuur. Maar je moet er wel wat ouder voor zijn om dat vermogen te verwerven, zelf als het je redelijk meezit in het leven.

Om zijn koppeling van zelfsturing aan een gevorderde leeftijd te kunnen begrijpen, moeten we wat uitvoeriger stilstaan bij Cornelis' eigenzinnige cultuurfilosofie. Van hem kunnen we leren dat de menselijke levensloop geen universele constante is, maar een culturele constructie. Arnold Cornelis (1934-1999) keek naar de levensloop vanuit een eenzijdig westers perspectief, dat bij hem ook maatgevend lijkt te zijn voor andere culturen. Bij zijn optimistische beschrijving van de toekomst lopen wens en werkelijkheid wel eens door elkaar heen. Ik zou zijn pleidooi voor zelfsturing zelf dan ook eerder opvatten als een hartstochtelijke verdediging van een ideaal dat we in onze westerse samenleving hoog moeten houden, ook als het weersproken wordt, dan als een profetie over hoe het zal worden. Met die slag om de arm laat ik hem hier aan het woord. Wat verstaat hij onder zelfsturing en waarom is het vooral een eigenschap voor ouderen? In *Logica van het Gevoel* (1988) beschrijft Cornelis de culturele evolutie die geleid heeft tot onze postmoderne kennissamenleving. Hij verdedigt de stelling dat iedereen die er in die samenleving bij wil horen in zijn eigen levensloop het hele leerproces moet doorlopen dat de cultuur als geheel ondergaan heeft. Een laat- of postmodern mens legt zo in zijn biografie de drie fasen van de hele culturele evolutie af; de individuele wordingsgeschiedenis (ontogenese) kopieert die van de menselijke soort (fylogenese). Cornelis beschrijft de geschiedenis van de westerse cultuur als een opeenvolging van drie verschillende systemen, door hem stabiliteitslagen in de cultuur genoemd: het natuurlijke systeem, het sociale regelsysteem en het systeem van de communicatieve zelfsturing. We herkennen in hen de pre-moderne, moderne en postmoderne cultuur terug, zoals we die in paragraaf 3 omschreven. Cornelis spreekt van systemen, omdat het ideaaltypen zijn, abstracties van de empirische werkelijkheid. Elk volgende systeem integreert het daaraan voorafgaande in zich. Bij elk systeem past een ander menstype en een andere visie op de levensloop.

De huidige cultuur vraagt om mensen die het vermogen tot communicatieve zelfsturing hebben ontwikkeld. Dat is de postmoderne definitie van volwassenheid. Maar mensen kunnen dit vermogen niet optimaal ontplooien als zij niet eerst hun emoties hebben genesteld in de beide stabiliteitslagen van de cultuur die daaraan voorafgaan.

De culturele evolutie werd duizenden jaren lang gedomineerd door het *natuurlijke systeem*. Mensen zochten met behulp van mythen en rituelen beschutting in een vijandige wereld. De fundamentele emotie was angst en onzekerheid, het grootste verlangen

veiligheid en geborgenheid. Niet het ingrijpen in, maar het waarnemen van en het aanpassen aan de werkelijkheid stond centraal. Het menstype dat domineert in dit systeem is dat van de ‘verborgen mens’. Mensen manifesteren zich er nog niet in hun authentieke individualiteit. Zo werd men volwassen, zo werd men oud, zo stierf men. De levensloop is vanuit dit perspectief geen opeenvolging van fasen, geen reis of uittocht, maar cirkelt rond een heilig centrum. Volwassenwording betekent niets meer dan de met *rites de passage* gemarkeerde intrede in de geborgen wereld van de mythe.

In onze kinder- en jeugdijaren, stelt Cornelis, ligt dat ondertussen anders: ook wij nestelen ons nog eerst in dit natuurlijke systeem, de eerste humuslaag van de menselijke cultuur. We zoeken beschutting en geborgenheid bij moeder. Maar dat is voor ons slechts een begin. Een cultuur die alleen het natuurlijke systeem kent, zal het hierbij laten en volwassenheid en ouderdom niet als een afzonderlijke fase beschouwen. De kinderen waren kleine volwassenen en de volwassenen waren grote kinderen. (Cornelis 1988, 597) Het natuurlijke systeem legt de basis voor het culturele leerproces. We kunnen niet zonder, maar kunnen er ook niet in blijven hangen. Dat geldt voor hele culturen, maar ook voor individuen. We worden als kind uitgedaagd door de ‘vreemde’ buitenwereld om uit de veilige beslotenheid van de moederlijke binnenwereld te treden. In de jeugdijaren ontwikkelt zich de innerlijke drang om de wereld te willen veranderen. De drift en lust om te leren zet mensen in beweging. Wie echter niet eerst een *basic trust* heeft ervaren en daarmee een stabiel fundament in zijn emoties heeft gelegd, zal moeilijk de overgang (een eerste catharsis, aldus Cornelis, sprekend over de adolescentie) kunnen maken naar de volgende fase van het sociale regelsysteem.

Ook de westerse cultuur bleef niet in het natuurlijke systeem hangen. Vanaf ongeveer de 17e eeuw maakte zij de stap naar het sociale regelsysteem, dat zeker tot aan de Tweede Wereldoorlog onze samenleving heeft gedomineerd. Kenmerkend voor dat systeem is de wil om de werkelijkheid met behulp van de rede en de techniek te ordenen. De menselijke samenleving wordt, los van haar natuurlijke inbedding, sociaal georganiseerd in regels en methoden die niet aan de biologische bestaanscyclus zijn ontleend. Het menstype waarom dan wordt gevraagd is dat van de gehoorzame, gedisciplineerde mens, die zich de rationaliteit van de cultuur heeft eigen gemaakt en haar als een normatieve zelfverplichting heeft verinnerlijkt. Zijn levensdoel is het om zijn rol in de maatschappij-fabriek goed te spelen en er een productieve bijdrage aan te leveren. Het komt er op aan je plek te kennen. Niet het antwoord op de vraag wie? maar wáár ben ik? telt in dit systeem. Identiteit gaat op in rol en functie. De fundamentele emotie die mensen in het sociale regelsysteem drijft is die van verontwaardiging omdat men niet of onvoldoende sociale erkenning krijgt voor de vaardigheden en bekwaamheden waarmee men zijn rol vervult. Die woede wordt echter weggenomen zodra men zijn competenties op waarde weet geschat. Men doet er toe, omdat men zijn rol goed speelt. Men voelt zich rechtvaardig bejegend.

Volwassen is men in dit systeem zodra men maatschappelijk productief is (de man) of de rol als echtgenote en moeder met verve speelt (de vrouw). Ouderdom is dan in feite geen nieuwe levensfase meer met een toekomstgerichte ontwikkelingstaak, maar bestaat uit het terugzien op de maatschappelijke rol die men in zijn volwassen bestaan – lees: actieve

maatschappelijke carrière – heeft gespeeld. De vertwijfeling die ouderen kan overvallen (vgl. Erikson 1980), is een vorm van woede om het feit dat óf de bijdrage die men aan de samenleving heeft geleverd onvoldoende wordt gewaardeerd óf de ‘roleless role’ die men maatschappelijk als oudere speelt voortaan elke erkenning onmogelijk maakt. Het sociale systeem is dat van de burgerman; oud zijn is er identiek aan: met pensioen gegaan zijn. De oudere stelt zich voor als: ‘Ik ben wie ik was.’

Ook al is volgens Cornelis in de postmoderne kennis- en informatiesamenleving nu een ander, derde cultureel systeem (dat van de communicatieve zelfsturing) dominant, het invoegen in het sociale regelsysteem bepaalt nog steeds een belangrijk deel van de individuele levensloop. Zo tussen hun twintigste en veertigste zijn jonge mensen nog steeds bezig maatschappelijke competenties te verwerven, die ze in competitie met anderen inzetten om waardering te oogsten. Zozeer dat zij zich zelf daarmee soms volledig identificeren (‘ik bén mijn baan’). De kans is groot dat mensen dan een *burn out* oplopen. Dat lijkt een individueel falen, maar Cornelis bespeurt daarin het symptoom van een dwaling van onze cultuur als geheel. Bedrijven en organisaties zijn nog helemaal gefocust op het sociale regelsysteem en onvoldoende ingesteld op het nieuwe culturele systeem van de communicatieve zelfsturing. De ouder wordende mens poneert zich daarin als: ‘Ik ben die ik graag wil zijn’, en loopt vast als hij daarin wordt gefrustreerd.

Hij voelt zich gesteund door een krachtige culturele impuls die de afgelopen twee eeuwen uitging van idealen als emancipatie en zelfontplooiing. Het streven om te leven volgens zelfgekozen waarden brak voor het eerst door in de Romantiek, maar heeft sindsdien heel onze cultuur veroverd. Het heeft in de westerse, welvarende communicatie-maatschappij een infrastructuur gekregen waarin het zich breeduit heeft genesteld. Voor het eerst in de menselijke geschiedenis is het nu mogelijk om het natuurlijke systeem en het sociale regelsysteem niet alleen als dwingende feiten te beschouwen, maar hen beide in dienst te stellen van de optimalisering van menselijke mogelijkheden.

Op dit punt is Cornelis ongelooflijk optimistisch. In de moderne media- en communicatiecultuur is een permanente dialoog aan de gang over wat mens zijn kan betekenen. Niet meer de natuurlijke schaarste, ook niet de ‘waardevrije’ wetenschap, maar de verbeelding bepaalt de koers van de cultuur. Wat is het doel en de bestemming van de mens? Kunstenaars laten ons mogelijke modellen van mens zijn zien. Zij verkennen capaciteiten, die we in aanleg misschien wel hebben, maar niet hebben ontwikkeld. De fundamentele emotie in de stabiliteitslaag van de communicatieve zelfsturing is dan ook niet die meer van gefrustreerde woede, maar die van het verdriet als onze bedoelingen door anderen niet worden erkend. Mensen zoeken naar de her- en erkenning van hun waarden en willen hun idealen graag met anderen delen. Als ze daarop kunnen rekenen, dan nestelen de emoties zich communicatief als vertrouwen. (Cornelis 1988, 669)

De bestemming van het mens zijn ligt niet in een blauwdruk klaar. Om haar te ontdekken en na te streven hebben we zelfsturing nodig. Door een permanente *feedback* met onze omgeving worden we ons bewust van de onbewuste logica van ons gevoel, ons unieke ‘verborgen programma’. Zo komen we communicatief tot zelfsturing.

Dat leerproces vraagt tijd, veel trage tijd. Daarom moeten we ouder zijn om ons van dit verlangen en vermogen tot zelfsturing bewust te worden. Daarvóór vraagt de nesteling in het natuurlijke en sociale regelsysteem alle aandacht. Dan, zo vanaf iemands veertigste,

komt de vraag op: wil ik wel zijn wat ik geworden ben? Die vraag dringt zich op als de nesteling in het sociale regelsysteem problematisch geworden is (omdat we werkloos geworden zijn of omdat het pensioen nadert, omdat de kinderen uit huis gaan, ons huwelijk strandt of een andere ingrijpende sociale breukervaring optreedt), maar kan ook opkomen als we in ons emotioneel zo in het sociale systeem hebben genesteld dat we er niets meer leren en geen uitdagingen meer ervaren. Deze kritische zelftoets kan opnieuw met een catharsis gepaard gaan (die heel verschillend kan worden omschreven, als menopauze, *mid life crisis*, *le démon de midi*, etc., Cornelis 1988, 595).

Is het sociale regelsysteem waaraan zij zo braaf trachtten te voldoen wel echt het hunne geweest? Hebben zij het zo zélf gewild? En willen zij het in de toekomst zelf nog steeds zo? Niet langer de vraag óf zij op hun plek zijn is aan de orde, maar de vraag: wat kom ik hier, op deze plek, doen? In die latere levensfase, als de sociale plicht tenminste niet langer als een buitenaf opgelegd wordt ervaren, moeten dan alle vroegere krachten van zelfsturing worden gemobiliseerd, en vallen mensen terug op wat aan de basis van elk leerproces ligt: hun vermogen om als kind ergens plezier in te hebben. ‘Zo kan iemand leren, als tweede jeugd, zingeving te ontwikkelen die vroeger verwaarloosd werd.’ (Cornelis 1988, 227)

Deze passage in de levensloop is nieuw in de westerse cultuurgeschiedenis. Voor het eerst komen nu mensen van rond de vijftig in de problemen: ze hebben altijd hard gewerkt en hun plicht gedaan, maar waarvoor? Een nieuw soort ziekte manifesteert zich, aldus Cornelis: ‘het onvermogen om zichzelf te sturen. Vroeger bestond die ziekte niet, de mensen werden gestuurd, tot in het graf. Mensen werden geboren, werkten en stierven, zonder dat ze zich ooit de vraag hadden gesteld wat ze zelf voelden en wat daar de sturingsbetekenis van was (...) Het nieuwe culturele gegeven is dat gezond zijn voortaan ook de capaciteit tot zelfsturing vooronderstelt.’ (Cornelis 1988, 234) Het ideaal van zelfsturing is niet meer voorbehouden aan een kleine elite van filosofen, maar heeft zich van boven naar beneden verspreid over heel de cultuur. Voor het eerst in de geschiedenis is het voor iedereen relevant geworden om zichzelf goed te kennen, wil men deel kunnen nemen aan de samenleving. Want pas vanuit zelfkennis is zelfsturing mogelijk. (Cornelis 1988, 236)

Cornelis geeft een eigenzinnige diepteanalyse van de westerse levensloop, waarbij feit en fictie niet altijd helder worden onderscheiden. Twee kanttekeningen moeten bij zijn begrip van zelfsturing worden gemaakt, om het bruikbaar te kunnen blijven houden voor onze bezinning op de oude dag van morgen.

Allereerst: wie of wat is dat ‘zelf’ dat zichzelf wordt geacht te sturen? Cornelis laat zich bij zijn gebruik van de term zelfsturing leiden door de cybernetica en de systeemtheorie. Het menselijke zelf is in deze visie een systeem in wisselwerking met zijn omgeving. Het kan alleen in de derde persoon enkelvoud worden beschreven. Echter, wat het zelf nu *voor zichzelf* is, daarover kan Cornelis in zijn cybernetica-taal niets zeggen. Persoonlijke identiteit, ik, zelf etc. worden als een ding beschouwd, dat in systeemtermen objectief kan worden gedefinieerd. Voor de reflexieve verhouding die iemand met zichzelf onderhoudt is echter morele en existentiële taal nodig, die Cornelis niet beheerst. Bij hem ontbreekt een plaatje van onze binnenkant, een architectuur van het innerlijk. Daar proberen we

straks in de hoofdstukken 3 en 4, met behulp van filosofen als Kekes en Kierkegaard, iets aan te doen.

Vervolgens: Cornelis laat zich inspireren door het romantische ideaal van zelfontplooiing. Al bedient hij zich bij voorkeur van de taal van de objectiverende communicatiewetenschapper, in hem schuilt ook een geëngageerde cultuurfilosoof. Het zelf wordt gezien als een reservoir van mogelijkheden die optimaal en creatief gerealiseerd dienen te worden. (vgl. o.a. Cornelis 1988, 626, 456, 451) De objectieve systeemtaal en het romantische jargon lopen soms door elkaar heen. De zelfontplooiing is voor hem de natuurlijke apotheose van de menselijke evolutie. De mens is immers het wezen dat de lust tot leren heeft. En lerende mensen zullen uiteindelijk, als ze maar lang genoeg leven, al hun verborgen mogelijkheden willen realiseren.

Is zelfontplooiing werkelijk het doel waarnaar we in onze oude dag hebben te streven? In de volgende beide hoofdstukken komen we op deze vraag kritisch terug. We zullen het opnemen voor het ideaal van de zelfverwerkelijking, maar dat dan niet verstaan als de creatieve verwerkelijking van al onze individuele mogelijkheden (dat blijven we *zelfontplooiing* noemen), maar als het ethische engagement met de eigen levensgeschiedenis (daarom spreken we van *zelfverwerkelijking*). (hoofdstuk 3.3.)

Ondanks deze kritiek biedt Cornelis' theorie van de levensloop een creatieve, prikkelende hypothese. De levensloop is voor hem een leerproces waarbij mensen tot drie keer toe thuis moeten weten te raken in opeenvolgende culturele systemen. Het laatste, dat van de communicatieve zelfsturing, buigt zich tenslotte terug over de eerste twee, en neemt ze welwillend in zich op. Cornelis spreekt van een drievoudige 'levensspiraal', waarbij een mens zijn logische gevoelsysteem telkens 'ontdubbelt' in een nieuw kennissysteem. In een volledig ontplooiende culturele omgeving, met drie stabiliteitslagen in de cultuur, worden mensen dus *driemaal volwassen*. Eenmaal natuurlijk, de tweede keer sociaal en tenslotte zelfsturend. We doen er vandaag dus niet alleen langer dan vroeger over om volwassen te worden; we worden nu ook niet alleen op een andere manier volwassen - we worden drie keer verschillend volwassen door achtereenvolgens geborgenheid te vinden, bekwaamheid te verwerven en uiteindelijk tot zelfsturing te komen. Volwassen worden heeft telkens een ander ideaal. En de laatste keer dat we het worden zijn we al behoorlijk oud.

Hoeveel mensen krijgen ook feitelijk de gelegenheid en de tijd krijgen om 'echt', voor de derde keer volwassen te worden? (Cornelis 1988, 221) Biedt Cornelis slechts een gerontologie voor geluksvogels? Wel als je zijn theorie als een beschrijving leest van hoe mensen feitelijk ouder worden. De werkelijkheid van het ouder worden is immers vaak anders, op zijn minst ambivalenter dan Cornelis voor waar wil hebben. Behalve de winst van meer evenwicht, bezonnenheid en complexiteit, brengt het ouder worden onherroepelijk ook een verlies aan tempo en flexibiliteit, een toenemende kwetsbaarheid en afhankelijkheid met zich mee. De confrontatie met de werkelijkheid van de dood en de eigen eindigheid wordt grimmiger. Maar je kunt ook – en dat willen we hier – Cornelis als een idealist beschouwen, die zich sterk maakt voor de zelfsturing, terwijl hij ondertussen donders goed weet dat die derde volwassenwording een permanent en onafgesloten

leerproces blijft, tot de dood er op volgt. Het is maar de vraag is of hij zelf ook gelooft dat het ideaal van kunnen leven volgens je diepste bestemming en bedoeling ooit kan worden verwezenlijkt. Cornelis zelf (1988, 306) constateert dat ‘een mens een wezen (is) bij wie de volwassenheid kunstmatig wordt uitgesteld.’

In die worsteling om in dialoog met anderen steeds meer te leren leven volgens eigen bedoelingen en daarvoor gehoor en erkenning te vinden, ligt volgens Cornelis de betekenis van de ouderdom. Daarmee krijgt de oude dag een nieuwe, andere betekenis: de zin ervan ligt niet meer zoals vroeger in het doorlopen van de biologische levenscyclus (systeem 1), evenmin in zijn bijdrage aan het maatschappelijke productieproces (systeem 2). Zij zijn nog steeds belangrijke determinanten van de levensloop, maar niet meer de enige, noch de belangrijkste. Als men de waarde van een mensenleven af laat hangen van het vermogen om bij te dragen aan de reproductie van de soort, dan is men na zijn dertigste overbodig. Als men alleen haar ophangt aan de productieve bijdrage die men aan de samenleving levert, dan kan men rond zijn zestigste een eerste stapje terug doen. Echter, wie dan nog zoiets als een zelf te verwerkelijken heeft (systeem 3) is dan pas in zijn ultieme levensfase.

| <i>Stabiliteitslaag</i> | <i>Vorm van kennis</i> | <i>Dominante levensfase</i> | <i>Menstype</i> | <i>Fundamentele emotie</i> | <i>Gestabiliseerde emotie</i> |
|-----------------------------------|---|-----------------------------|--|----------------------------|--|
| Natuurlijk systeem | Geborgen in de mythe Kennis als waarneming | Kind (0 – 20 jr.) | De verborgen mens | Angst Onzekerheid | Geborgenheid en liefde |
| Sociaal regelsysteem | Rationaliteit: wetenschap, techniek en sociale organisatie Kennis als handelen (methode) | Volwassene (20 – 40 jr.) | De gehoorzame mens (die zijn rol speelt) | Woede | Rechtvaardigheid (erkenning van vaardigheden en van bekwaamheid) |
| Communicatieve zelfsturing | Interne controle d.m.v. Permanente feedback kennis als communicatie | Oudere (40 – 80 jr.) | De zelfsturende, creatieve mens | Verdriet | Zelfherkenning (de ervaring van schoonheid) |

Figuur 4. Levensloop en stabiliteitslagen in de cultuur bij Arnold Cornelis

6. *De tweede levenshelft: leven in het besef van eindigheid*

Het komt er nu wel op aan wat men onder ‘ultiem’ verstaat. Is de ouderdom bij uitstek de fase van het opperste levensgeluk? We hopen het, met Cornelis, maar houden onze hand er niet voor in het vuur. Voor sommigen is oud worden een feest, voor anderen een ramp, voor de meeste ouderen is het een mix van beide. Of het ultieme leven straks, op de oude

dag van morgen, een leven op zijn hoogst is, staat nog te bezien. Hoe dan blijft het wel: een leven op zijn uiterste. We raken in de ouderdom aan het uiterste en allerlaatste stuk leven, aan de grenzen van de dood.

Ouder worden betekent ook een ontmoeting met eindigheid en sterfelijkheid, al wordt dat door de individualisering van de ouderdom en de oprekking van de levensloop steeds moeilijker zichtbaar. De dood, vroeger in alle fasen van het leven aanwezig (en dan met name als kindersterfte), wordt door de voortschrijdende medische technologie succesvol buiten de deur gehouden tot in de oudste ouderdom.

Voor de vitale zestiger lijkt oud worden dan ook eerder een soort eeuwig middelbaar blijven. (Cole 1992, 241) En zelfs als er fysiek een stapje terug gedaan moet worden, biedt onze kennissamenleving nog volop ontplooiingsmogelijkheden voor de geest. Lijkt Laslett's Derde Leeftijd niet op een eindeloze tweede jeugd? Tonen gerontologen ook niet aan dat fysieke en mentale ontwikkeling van ouderen geen gelijke tred houden? Ouderen, aldus de gerenommeerde onderzoeker Paul Baltes, verwerven nieuwe cognitieve competenties waarmee ze hun fysieke tekort compenseren, lang nadat hun evolutionaire voortplantingstaak er op zit. (Schirrmacher 2006, 150v.)

De ouderdom lijkt daarmee tot een ondefinieerbare, schier eindeloos elastische grootheid te worden. Tot nog toe werd de ouderdom misschien gekoppeld aan rimpels, grijze haren, de menopauze of de pensioengerechtigde leeftijd. Maar de biologische of chronologische definitie van de ouderdom hebben steeds minder betekenis in onze samenleving. In ons type maatschappij heeft de levensloop geen strakke chronologisering meer nodig. (Baars 2006, 104) We raken inmiddels gewend aan 21-jarige kamerleden of internetmiljonairs, vijftigers die met pensioen gaan, 65-jarige studenten in de collegebanken van de universiteiten en 70-jarige vaders die aangifte komen doen van hun pasgeboren kind. Waarom zouden we ons dan nog oud voelen als het van niemand meer hoeft? Waarom iemand oud noemen, als hij het zelf beslist niet wil zijn? De ouderdom kan worden afgeschaft, leve de 'leeftijdloze oudere'.

Het dominante liberale ethos lijkt deze illusie te versterken. Leeftijd en ouder worden spelen daarin nauwelijks een rol. Tot de laatste snik behoort een mens zelfredzaam en onafhankelijk te blijven. 'Het autonome individu is jong en sterft nooit,' schreef de Duitse socioloog Thomas Luckmann. (gecit. bij Houtepen 1993, 220) Levensstijl en levensplannen bepalen de persoonlijke identiteit, niet leeftijd. Leeftijd wordt vanuit dit perspectief een instrument dat een individu kan inzetten ten behoeve van zijn of haar eigen zelfontplooiing (men is nog jong en heeft veel kansen). Of het wordt een obstakel dat de ontplooiing in de weg gaat staan (men is oud en heeft waarschijnlijk weinig tijd meer voor zijn plannen). Leeftijd heeft echter hoe dan ook geen constitutieve betekenis meer voor de persoonlijke identiteit. Zij is geen *identity conferring* kenmerk maar een contingente, bijkomende factor. Een oudere is een individu van zekere leeftijd. Leeftijd is slechts een lege huls, waaronder een immense variatie schuilgaat. (Houtepen 1993, 24v.)

In sociale beleidsstukken wordt er ook steeds minder in leeftijden en meer in levenstaken gedacht. (Ministerie SZW 2002, 161) De Leeftijdswet verbiedt nu werkgevers een ongefundeerd onderscheid naar leeftijd in het personeelsbeleid. Levenstaken als scholing en werk hoeven niet meer aan achtereenvolgende levensfasen gekoppeld te worden. De socioloog Featherstone (Featherstone & Wernick, 1995; Featherstone & Hepworth, 1991)

ontwaart de opkomst van *age irrelevant society*, een leeftijdloze samenleving waarin kinderen zich als volwassenen gedragen en volwassenen als kinderen. Ouderdom is een sociale constructie, die we nauwelijks meer nodig hebben.

Ideologische tendensen in de cultuur versterken het beeld van de leeftijdloze oudere. 'Ageless body, timeless mind' (Chopra 1993) luidde in de jaren negentig de titel van een bestseller op de markt van welzijn en geluk. 'Age markers' noemt men de rimpels, de grijze haren, de uitgezakte lichaamsdelen waarvan de farmaceutische industrie, de plastische chirurgie, de schoonheidssalons en fitness- en voedingscentra ons beloven te verlossen. Ze verkopen de illusie van een tijdloos leven. Jong zijn daarentegen is de cultuuropdracht in een samenleving die vitaliteit, *sex appeal*, actie, dynamiek, productiviteit en competitie benadrukt. Ook de actieve vutter, geholpen door de seniormarketeers, wordt verleid om dit jeugdigheidsideaal in stand te houden. Men spreekt over 'leeftijdloos ouder worden', maar men bedoelt: 'eeuwig jong blijven'. Men bereidt zich voor op de ouderdom door zich er krampachtig tegen te verzetten.

Er lijkt een kartel te worden gevormd tussen de economische markt, de ontwikkeling van de geneeskunde en de vergrijzende bevolking; de behoefte aan leeftijdloosheid creëert de vraag naar nieuwe producten als Viagrapillen, laserbehandelingen, haartransplantaties, voedingssupplementen en hormoonbehandelingen die ervoor zorgen dat de grijsaard er jeugdig uit blijft zien. (Baars 2006, 77vv.)

De bejaarde mag eenvoudig niet meer bestaan. De ontkenning van de leeftijd lijkt te zijn ingegeven door een afkeer van de ouderdom.

Kan de ouderdom dan niet beter worden afgeschaft? Er zijn legitieme redenen te bedenken voor de irrelevantie-verklaring van leeftijd. Het liberale perspectief op leeftijd heeft een evidente anti-discriminatorische strekking in het ouderenbeleid en de gezondheidszorg: elke benadelende behandeling van ouderen op grond van hun leeftijd is ongegrond. Ouderen maken aanspraak op voorzieningen en zorg, niet omdat ze oud zijn, maar omdat ze als individuen rechten kunnen laten gelden en er een terechte claim op kunnen uitoefenen. Leeftijd behoort *politiek* irrelevant te zijn als criterium voor ongelijke behandeling.

Meer dan een behulpzame politieke fictie is de 'leeftijdloze ouder' echter niet. Mensen ervaren nu eenmaal dat ze ouder worden, voelen zichzelf oud, beschouwen anderen als oud, ook onder welvarende postmoderne condities. Wie de ouderdom ontkent, lijkt op de man die zijn goudvis zonder water wil leren leven, en daarom elke dag een beetje water uit de vissekom haalt. Als hij denkt erin geslaagd te zijn, is de goudvis dood. De individualisering van de levensloop flexibiliseert de ouderdom, maar doet hem niet verdwijnen.

Oud worden is een – soms harde - maatschappelijke, lichamelijke en geestelijke realiteit. Veranderen van functie of (gedeeltelijk) stoppen met betaald werk, niet meer voor eigen kinderen te hoeven zorgen, het afstaan van sociale posities aan de volgende generatie - het leidt tot een herinrichting van het leefpatroon, een herschikking van het zelfbeeld. De Derde Leeftijd biedt positieve mogelijkheden tot het ontwikkelen van een gezonde, meer ontspannen levensstijl, de op- en uitbouw van een sociaal netwerk, het opnemen van (andere) maatschappelijke verantwoordelijkheden. Maar ouder worden betekent ook

vaker moeten leren leven met verlies. De meeste ouderen worden tussen hun 65^e en 85^e met het overlijden van hun partner geconfronteerd. Daarmee valt ook vaak een deel van het sociale netwerk weg. (De Klerk (red.) 2001, 304)

Een ander confronterend verlies in deze levensfase – ook al geldt dat voor sommigen nauwelijks en moeten anderen onevenredig veel inleveren – is dat van de eigen gezondheid. Het probleem dringt zich vaak geleidelijk op: traplopen, het zware huishoudelijke werk, en in een later stadium: de persoonlijke verzorging. Rond de vijfenzeventig heeft de meerderheid van de bevolking wel een of meer lichamelijke beperkingen. (De Klerk (red.) 2001, 305)

Ook geestelijk is ouderdom een realiteit. Het is waar, in de geïndividualiseerde ouderdom wordt ieder anders oud, op zijn of haar manier, afhankelijk van zijn of haar omstandigheden en omgeving. Gerontologisch onderzoek laat zien dat het merendeel van de ouderen zichzelf ook helemaal niet als oud beschouwt. Anderen zijn ouder, zij zelf zijn van ‘middelbare leeftijd’. (Munnichs 1990, 6) Simone de Beauvoir (1975, 216) wees op de moeite die oudere mensen hebben om zichzelf te herkennen in het beeld dat anderen van hen hebben. ‘Het is de ander in mij die bejaard is – dat wil zeggen degenen die ik ben voor de anderen – en die ander dat ben ik’. Blijkbaar is het gevoel oud te zijn voor een deel een verinnerlijking van een sociale definitie. De Beauvoir citeert de hoogbejaarde André Gide, die in 1941 in zijn dagboek nog langer weigert zich met dat beeld dat anderen van hem hebben te vereenzelvigen: ‘Ik besta allang niet meer. Ik neem de plaats in van iemand die voor mij wordt aangezien.’ (De Beauvoir, 1975, 342)

Wat maakt dat mensen zich echt oud voelen (worden)? Gerontologen wijzen erop dat niet de leeftijd of de fysieke gesteldheid, maar de mate van *interne controle* een centrale factor is die bepaalt of mensen zich oud voelen. Als men de greep op zichzelf en de situatie waarin men zich bevindt voelt verliezen, als men afhankelijk van zijn of haar omgeving wordt, dan ervaart de oudere zichzelf als oud geworden. (Munnichs 1990, 6v.)

Competentieverlies en niet leeftijd is bepalend voor de psychologische ervaring van ouderdom. Men kan op een gegeven moment de doelen die men zichzelf gesteld heeft niet meer realiseren. Sterker: men kan zich zijn eigen doelen niet meer stellen. Het lijkt een ervaring van alle tijden te zijn. ‘Toen je jong was deed je zelf je gordel om en ging je waarheen je wilde, maar wanneer je oud wordt zal een ander je handen grijpen, je gordel omdoen en je brengen waar je niet naar toe wilt,’ zegt Jezus tegen zijn apostel Petrus. (Joh. 21, 18) In een cultuur als de onze, waarin zelfsturing zich als een morele en culturele eis opdringt, versterkt het verlies van dit vermogen alleen nog maar de ouderdomservaring. De ouderen van straks zullen vitaler zijn, maar zich ouder voelen dan ooit als ze niets meer over hun eigen leven hebben te zeggen.

Nu is de ervaring dat men de regie over zijn leven voert altijd beperkt, of men nu jong of oud is. Er overkomt ons meer dan ons lief is, soms tot onze grote verrassing, soms tot grote smart. De ouderdom intensiveert echter die fundamentele kwetsbaarheid. Het oudere lichaam heeft een geleidelijk afnemende reservecapaciteit om veerkrachtig op aanslagen op de gezondheid te reageren, of de oudere psyche kan de geestkracht niet meer opbrengen om trauma’s uit het verleden te verwerken. (Baars 2006, 199v.) Veroudering is ook een fysiologisch proces van slijtage en vermoeidheid, dat we misschien wat kunnen uitstellen, maar niet eindeloos.

Daarnaast is ook een vorm van regieverlies die specifiek is voor het ouder worden. Jongeren vormen de komende, ouderen de gaande generatie. De plek die door het wegvallen van ouderen wordt opengelaten, wordt door jongeren ingenomen. Zij nemen gaandeweg de macht over, nemen onze banen in, domineren de media, kopen onze huizen, en worden de experts die ons zeggen wat wij doen moeten. Links en rechts worden ouderen door een volgende generatie ingehaald, en tot vreemden gemaakt in de wereld waar zij tot voor kort nog hun stempel opzetten. (Schirmacher 2005)

De ervaring van controleverlies als zodanig – ‘het gaat niet zoals ik eigenlijk zou willen’ – is niet exclusief voor ouderen. Voor het ziek worden, mislukken van liefdes of het verliezen van vrienden hoeven we niet oud te zijn. Gehandicapten en chronisch zieken moeten er duurzaam mee om weten te gaan. Geen mens is alleen een actieve doener, hij is altijd ook een passieve lijder. Kwetsbaarheid is op zichzelf een onvoldoende onderscheidend kenmerk voor de ouderdom, al laat zij zich dan wel steeds indringender voelen.

Met Munnichs wijzen we daarom op een tweede, fundamentele ervaring die, gecombineerd met de eerste, kenmerkend is voor de ervaring van ouder worden. Dat is het besef van eindigheid. We kunnen elk moment sterven, ook dat heeft met leeftijd in principe niets van doen. In vroegere tijden was het eerder uitzondering dan regel dat men stierf in zijn ouderdom. Men had men veel meer kans als zuigeling te overlijden, en als men die wel overleefde was daar nog de pest, de honger en de oorlog waarmee de dood zijn opwachting maakte. Montaigne (1533 – 1592) kon dan ook schrijven in zijn *Essai* over leeftijd: ‘Sterven door ouderdom is een zeldzame, unieke en buitengewone dood en daarom minder natuurlijk dan de andere. Het is de laatste, uiterste mogelijkheid om te sterven. (...) het is een zeldzaam voorrecht als de natuur ons tot dan toe laat voortbestaan.’ (Montaigne 1993, 384) Vanaf dat we ter wereld komen zijn we ons leven lang slechts een ogenblik verwijderd van de dood. Ook vandaag is de dood nog steeds een blinde gelijkmaker: er sterven kinderen en mensen in de bloei van hun leven te over, ook in het welvarende Westen.

Bij een herdenking van de vroeg gestorven schrijver Frans Kellendonk zei Joost Zwagerman, op die plek begrijpelijk: ‘dood gaat iedereen, maar sommigen moet daarvoor eerst nog oud worden.’ Dat worden er echter wel steeds meer. Ons lukt het immers, in een tijd van welvaart en een hoge standaard van gezondheidszorg, om het doodsbesef redelijk op afstand te houden. Wij ervaren het als onnatuurlijk als jongeren sterven. Dood ga je pas als je oud bent. Feitelijk is het ook zo dat het risico op ziekte en sterfte op jeugdige en middelbare leeftijd sterk is verminderd. (Westendorp 2001, 75) Jongens van achttien hebben een kans van 85 procent om vijftenzestig te worden, meisjes 90 procent. (CBS 2004) Het is dus statistisch niet meer waar wat Cicero rond het begin van de jaartelling beweerde, dat ‘in elke levensfase het sterven gelijke kansen heeft’. (Cicero 1999, 55)

Maar ook al zijn we het zelf nog niet, er gaan toch mensen om ons heen dood. Hun sterven dwingt tot de erkenning dat het moment onherroepelijk komt, dat het ook met mij gedaan is. Het sterven van ouders of vrienden versterkt het eindigheidsbesef. En naarmate mensen ouder worden neemt het aantal sterfgevallen in de eigen leeftijdsgroep toe.

In de confrontatie met de eigen sterfelijkheid zien we een tweede onderscheiden kenmerk van de ouderdomservaring. Als het besef van de eigen sterfelijkheid meer is dan een toevallig uitgelokte gedachte, maar heel het denken en doen als een basso continuo op de achtergrond begeleidt, dan is, zo kan men zeggen, de laatste levenshelft begonnen, onafhankelijk van hoe lang men feitelijk dan nog te leven heeft. Dat kan langer of korter zijn, maar niet meer oneindig, zoals men in zijn prille jeugd misschien nog dacht. Statistisch is het zo dat wie achtenzeventig is, honderdtachtig keer meer kans heeft om te sterven dan wie achttien is. De toename in sterftepercentage neemt exponentieel toe, en verdubbelt elke acht jaar. (Kirkwood 1999, 33)

De eindigheidservaring die eigen is aan de ouderdom hoeft echter niet aan sterfelijkheid alleen te worden gekoppeld. Behalve de eindigheid in de tijd, is er ook de eindigheid in de ruimte die zich opdringt. (Marquard 1981, 119vv.) De erkenning dat idealen onhaalbaar zijn, verlangens niet vervuld worden, kansen niet benut zijn, verwachtingen niet uitkomen, intensificeert het eindigheidsbesef. Er blijven zoveel levensmogelijkheden ongeleefd. De eigen bepaaldheid en beperktheid, die mensen met zich meedragen vanaf hun geboorte omdat zij nu eenmaal zichzelf zijn en geen ander, dringt zich steeds nadrukkelijk aan hen op, naarmate ze ouder worden. De individualiteit kristalliseert steeds zich verder uit, karaktertrekken verduurzamen, toekomstmogelijkheden sluiten zich, het roer kan geen zes keer meer om. (Munnichs 1964, 24; Andriessen 1970, 244v. ; Overbeek & Schippers 2004, 25v) De tijd is als een schaar die aanvankelijk wijd geopend is, maar zich gaandeweg sluit. De spanwijdte van mogelijkheden wordt naarmate de tijd voortschrijdt, kleiner. Men kan dan vertwijfeld raken over het krimpend levensperspectief. Volgens de ontwikkelingspsycholoog Erik H. Erikson gebeurt dat als iemand niet wil accepteren dat de tijd die hem nog rest te kort is om nog een ander leven te beginnen. (Erikson 1980, 104) Er kan paniek uitbreken. 'Het eindigheidsbesef werkt als een soort psychische boemerang op de vormgeving van de nog ingeschatte levensduur,' schrijft de gerontoloog Munnichs. (1990, 10)

Aan hem ontleen we de relatering van ouderdom aan eindigheid. Munnichs komt op basis daarvan tot een eenvoudige indeling van de levensloop, die we hier willen volgen: 'Er (zijn) slechts twee levensfasen te onderscheiden, namelijk jeugd en volwassenheid, of een eerste en een tweede levenshelft, waarbij de eerste meer opzienbarende gedragsveranderingen laat zien dan de tweede, die wel langer duurt en waarvan de ouderdom deel uitmaakt.' (Munnichs, 1990, 5, 16,25) Of men maatschappelijk de levensloop nu in drieën (de 'three boxes') of in vijven (zoals de *Verkenning Levensloop*) definieert, existentieel kan men eigenlijk met twee toe. De tweede levenshelft begint wanneer men er van doordrongen raakt dat er geen derde meer komt. Het besef dat men niet meer alle tijd heeft is de grondtoon die alle denken en doen in het leven begeleidt. Dan voelt men zich ouder worden, ook al hoeft men zich nog niet oud te voelen. Men wordt oud, wanneer naast het besef van eindigheid de ervaring gaat domineren dat men de greep op zijn bestaan verliest. De horizon van het vermogen van zelfsturing wordt dan dubbel ingeperkt: niet alleen komt hij dichterbij, hij wordt ook steeds smaller.

De relatie met het besef van eindigheid en de ervaring van regieverlies biedt een nuchter perspectief op de ouderdom. Het zet ons weer met de beide benen op de grond, mochten we eeuwigheidsaspiraties krijgen en menen dat we in de 21ste eeuw nu eindelijk de

mythische bron der jeugd kunnen vinden. De tweede levenshelft begint als we ons indringend bewust worden van onze eindigheid. En: oud worden we als we merken dat we de greep op ons leven en onze omgeving verliezen. De antropologische revolutie die we nu meemaken door de hogere levensverwachting en de komst van een relatief gezonde Derde Leeftijd moet ons tot niet verleiden tot de jeugdwaan van de eerste generatie babyboomers: oud worden is geen eeuwige, tweede jeugd. (Schirmacher 2005, 62) De komende generaties zullen oud worden met het ideaal van zelfsturing en zelfverwerkelijking. Voor dat ideaal willen we het in dit boek straks ook – op onze eigen manier - opnemen. Maar we kunnen dat alleen doen in het besef dat de voltooiing van het zelf moet plaatsvinden in het krimpens perspectief van de eindigheid en het aangezicht van een nakende dood.

Hoofdstuk 2 - Goed oud worden

1. Het wiel opnieuw uitvinden

Dat naarmate mensen ouder worden hun individualiteit verder uitkristalliseert, is een bekend ervaringsgegeven. (Munnichs 1964, 24; vgl. Andriessen 1970, 244v.; Overbeek & Schippers 2004, 25v.) Typisch voor onze samenleving is echter dat dit ook gestimuleerd wordt. Er bestaat geen collectieve norm meer voor goed oud worden. De grijze schort en het knoetje van onze grootmoeders is vervangen door de kleurige kledij van creatieve levenskunstenaars. Het wiel van het ouder worden moet ieder voor zichzelf uitvinden. Is dat een ramp? We schijnen het niet erg te vinden, integendeel. Want individualisering is niet alleen een feit, het is ook een normatief ideaal. Mensen willen zich de standaardlevensloop niet meer laten voorschrijven, maar zèlf oud worden, op een manier die bij hen past. Omdat ze in dat ideaal geloven, gaan ze zich er ook naar gedragen. Leefstijl lijkt meer bepalend te worden voor de ouderdom dan leeftijd of levensfase. (Sannen 1995, 148)

Wie zelf zijn weg in de ouderdom moet zien te vinden, wordt wel aan het werk gezet. Het leven loopt niet meer vanzelf, maar vraagt om een reflexieve verhouding tot de eigen levensloop. Kan ik op de manier die bij mijn leven past, en die ik zelf wil en verkies, ouder worden? Lange tijd was zelfmanagement een privilege voor een kleine elite. Nu is zij een dominant, breed gedragen ideaal in onze cultuur. De zelfsturing is gedemocratiseerd. Maar als we nu steeds meer zèlf willen en mogen uitmaken hoe wij oud worden, door welke normatieve idealen kunnen we ons daarbij laten leiden? Wat is nu, onder de hedendaagse postmoderne condities, *goed* oud worden? Die vraag proberen we in dit hoofdstuk - in een eerste ronde; we zullen zien dat we nog een tweede nodig hebben - te beantwoorden.

De voorzichten voor een bevredigend antwoord zijn bepaald niet gunstig. In onze pluralistische cultuur willen we immers voor de invulling van ons persoonlijke leven elkaar de wet niet meer (laten) voorschrijven. Ieder claimt voor zichzelf het recht om uit te maken wat goed leven is. Voor het samen leven spreken we wel collectieve regels af, maar voor onszelf worden we geacht autonoom - in de letterlijke zin van: onszelf de wet stellend - te zijn. Eigen aan de postmoderne tijd lijkt een ethisch relativisme, dat collectief gedeelde normatieve visies op wat goed leven (en goed oud worden) is onmogelijk maakt. Dat zou een breuk betekenen in de morele geschiedenis. Oud worden werd, zo zagen we, vanaf de oudheid tot en met de moderne tijd, in een collectieve symbolische orde gezet, waar mensen op leeftijd zich in hadden te voegen. (Hazelzet 1994, 28vv.) In centrale metaforen die het leven als 'reis', 'strijd', 'bloei en verval' beschreven, drukte zich een normatieve visie op de levensloop uit. Elk mens heeft in zijn of haar leven dezelfde reis te gaan, dezelfde strijd te voeren, dezelfde levensfasen te doorlopen. De maatstaf voor een goede levensloop lag buiten het individu. In de ideale ouderdom wist een mens zijn leven in te voegen in een transcendente zijnsorde. Daarmee kreeg zijn levensloop een kosmisch, religieus of sociaal fundament.

Het postmoderne levensloopideaal is echter immanent en individueel van aard: mensen behoren zélf betekenis aan hun eigen ouderdom te verlenen. Levensbeschouwelijke tradities spelen daarbij nog steeds een rol, maar steeds minder normatief. Ook als we ons leven godsdienstig verstaan, dan nog zijn wij het zelf die daarvoor kiezen. De religieuze mythe gaf de levensloop een doel en maakte er een overtuigende eenheid van; nu is het individuele Zelf schepper van zijn eigen 'persoonlijke mythe', aldus Dan McAdams in een invloedrijk boek. (McAdams 1993; vgl. ook Randall 1995)

2. *We delen meer met elkaar dan we denken*

Daarmee lijken we voor een paradox te staan: nooit eerder in de geschiedenis hebben mensen zo de gelegenheid gehad zelf het doel en de bestemming van hun levensloop te kunnen bepalen. Tegelijk hebben ze nog nooit eerder elkaar zo alleen gelaten in de vraag wat de zin ervan is. Wat zijn goede, wat zijn slechte keuzes in de keuzebiografie? Wanneer worden mensen goed, wanneer slecht oud? Ieder zoekt het voor zichzelf maar uit. Ter wille van de lieve vrede en de individuele vrijheid willen we onze vingers liever niet in een collectieve dialoog aan die vraag branden.

De zingeving aan de tweede levenshelft dreigt daarmee in een ethisch vacuüm te belanden. Vanuit liberaal perspectief wordt verdedigd dat we ter wille van de morele pluraliteit ons in de publieke sfeer tot vragen van recht en rechtvaardigheid moeten beperken (een minimale moraal). In de privé-sfeer zijn mensen daarentegen vrij om hun visie op het goede leven (hun brede moraal) vorm te geven, mits zij daarmee geen schade aan derden toebrengen. Voor het ouderenbeleid betekent dat: organiseer een minimumstelsel aan ouderenzorg voor hen die daarin niet zelf kunnen voorzien. En beschouw de burger voor het overige als autonome manager van zijn eigen levensloop, en houd hem verantwoordelijk voor de keuzes die hij daarin maakt. Laat het aan hem zelf over te bepalen op welke manier goed oud te worden. De rol van de publieke sector is beperkt tot het stimuleren en faciliteren (door middel van regelgeving en zorg) van de zelfredzaamheid van ouderen. Frederik de Grote wilde zich niet branden aan de vraag naar een leven na de dood en zei dat ieder maar op zijn of haar manier zalig moest worden. Wij willen ook over het leven vóór de dood geen discussie. Ieder beslist maar voor zich wat de zin van oud worden is - 'jeder auf seine Façon.'

Deze boedelscheiding tussen publiek en privé is niet alleen slecht voor een publieke dialoog over de goede tweede levenshelft, maar ook feitelijk onjuist. Zij suggereert dat we in een morele woestijn leven, van alle ankers los. Dat er geen breed gedeelde normatieve visies bestaan, geen idealen over goed leven die we kunnen delen met anderen.

In *Sources of the Self* (1989) bestrijdt Charles Taylor die opvatting als een misvatting. Hij laat overtuigend zien dat niet het ethische relativisme kenmerkend is voor de westerse cultuur, maar dat zij gedragen wordt door een paar sterke idealen, waarvoor we ons sterk kunnen maken.

We móeten ook wel idealen hebben, zegt Taylor, anders is ons leven leeg en zinloos. We hebben morele oriëntatiekaders ('moral frameworks') nodig, die ons een standaard verschaffen over wat goed en kwaad is, beter of slechter, waardevoller of waardelozes. Daarvan hebben we er maar een paar nodig, die we met vele anderen delen. 'Moral

frameworks' bestaan uit een netwerk van waarden waarvan we geloven dat ze ook gelden, onafhankelijk van onze eigen voorkeuren, verlangens of neigingen.

Taylor noemt deze waarden *hypergoods* (1989, 63vv.); waarden van hogere orde, in het licht waarvan we ons leven krachtig evalueren. Ook al vinden we hypergoods *in* onszelf, ze *overstijgen* ons. Ze fungeren als idealen die ons motiveren, horizonten waar we naar toe kunnen groeien, en in het licht waarvan we andere waarden ook beoordelen. Vroeger waren dat metafysische ideeën als God, de Natuur of het Goede, waarden die de menselijke cultuur als geheel transcenderen. Vandaag is de waarde authenticiteit - het ideaal waarvoor Taylor zelf (en wij ook; we komen er in hoofdstuk 3.2 uitvoerig op terug) zich sterk maakt - zo'n hypergood. Geloven dat we uniek zijn, dat verleent ons leven betekenis en waardigheid.

'Moral frameworks' verzinnen we niet uit het niets. Ze liggen voor ons klaar in de cultuur, en vormen er de diepe onderstromen van. Klassieke cultuur, christendom, Verlichting, Romantiek - ze hebben onze idealen gevormd.

We zijn dus niet zo versplinterd in de ethiek als postmoderne filosofen in het spoor van Nietzsche ons willen doen geloven. We delen ook in het Westen meer idealen met elkaar dan we denken. De notie van individuele *autonomie* bijvoorbeeld. Iemand respecteren is voor ons onlosmakelijk verbonden met het respect voor zijn of haar morele autonomie. De discussie over wat dat precies inhoudt kan zo hoog opblazen, dat we denken mijlenver uit elkaar te staan. Zo vatten sommigen autonomie op in de lijn van Kant als het individuele vermogen om volgens rationele universele principes te handelen, terwijl anderen het Romantisch zien, als de vrije ontplooiing van onze individuele originaliteit. Zo is de een ervan overtuigd dat waarachtige autonomie alleen in een religieus kader mogelijk is, terwijl een ander juist het omgekeerde verdedigt, dat religie per definitie mensen onder een heteronoom juk zal knechten. Onder dat - want dat is het zeker - verschil ligt echter een brede, basale overeenstemming over de waardigheid van het individu. We zijn het oneens, pas nadat we het eerst fundamenteel eens zijn over het feit dat respect verbonden is met de vrijheid die mensen elkaar gunnen om zich op hun eigen manier te ontwikkelen. (Taylor 1989, 12)⁵ Dat respect heeft een lange en diepe wortel in de westerse cultuurgeschiedenis en gaat terug op Augustinus' overtuiging dat elke enkeling een eigen en unieke verhouding tot God bezit, die niet herleidbaar is tot zijn sociale relaties. Wat zijn nu de 'moral frameworks' in de westerse cultuur aan de hand waarvan we beoordelen of een levensloop goed of kwaad, beter of slechter, geslaagd of mislukt, zinvol of zinloos is (geweest)? Als we die kunnen omschrijven, hebben we ook een oriëntatiepunt voor een gedeelde visie op goed oud worden.

Welnu, wat Taylor het ideaal van het autonome zelf noemt, wordt gedekt door het netwerk van zes individualiteitswaarden, dat we eerder omschreven. (Hoofdstuk 1.2.) Ik beschouw het als het coördinatenveld van een breed gedeeld hedendaags ethos. De waardigheid van het individu, zelfbepaling, verantwoordelijkheid, zelfontplooiing, uniciteit en privacy - deze waarden (met andere als: rechtvaardigheid, caritas, rationaliteit) motiveren en appelleren aan het dagelijkse doen en denken in de westerse samenleving. Ze zijn geïntegreerd in verschillende breed gedragen levensbeschouwelijke tradities (jodendom, christendom, humanisme) en verankerd in het rechtssysteem.

(Guillebaud 1999) Als ze geschonden worden, kunnen ze rekenen op collectieve morele verontwaardiging.

Hoe uiteenlopend ook geïnterpreteerd en geaccentueerd, zij bepalen in sterke mate de normatieve visies op de levensloop in de westerse cultuur. Of een leven zin en betekenis heeft (gehad) hangt af van de mate waarin 's mensen individualiteit is gerespecteerd, waarin hun levensweg ook door hen zelf kon worden beaamd en - binnen de gegeven begrenzingsvorm kon worden gegeven. In diezelfde mate worden zij er ook zelf individueel verantwoordelijk voor gehouden.

Ik ben ervan overtuigd dat het netwerk van individualiteitswaarden een krachtig ideaal vertegenwoordigt waarvoor het loont zich vandaag in het Westen in te zetten. Of we nu gelovig zijn of niet, of we ons nu meer of minder ook door andere culturen willen laten inspireren - voor deze Westerse beschavingserfenis moeten we pal gaan staan, hier past geen relativisme. (vgl. Taylor 1994) In het individualiteitsideaal is de waarde van het individuele zelf niet een afgeleide van de relaties waarin het staat. Menselijke waardigheid berust op de erkenning dat elk mens uniek is in zijn verhouding tot anderen en tot zichzelf. Respect voor menselijke waardigheid impliceert geloof in deze individualiteit. Ik meen dat wie vandaag een normatieve visie op de goede ouderdom wil ontwikkelen bij dit individualiteitsideaal kan aansluiten. Ook al zullen in een globaliserende, multiculturele samenleving andere dan westerse 'moral frameworks' hun invloed steeds sterker laten gelden, voor deze morele erfenis moeten we ons sterk maken. Zij behelst geen tijdelijke ontsparing van een na-oorlogse babyboom-generatie (zo Kinneging 2005), maar is onderdeel van een set van kernwaarden in onze cultuurgeschiedenis. Het morele respect voor individualiteit wordt ook in de ouderdomswetenschap gedeeld, al wordt het daar zelden zo hardop gezegd. Gerontologie houdt zich doorgaans verre van het ethische debat. Zij wil een beschrijvende wetenschap zijn.⁶ Toch weerspiegelt haar geschiedenis een toenemend respect voor de individualiteit van de oudere. Dat leek er aanvankelijk niet op. Naar oud worden werd vooral gekeken door de collectieve bril van de maatschappij. Eén van de eerste wetenschappelijke ouderdomstheorieën, de disengagement-theorie (Cumming & Henry, 1961), stelde dat ouderen zich geleidelijk zouden moeten terugtrekken uit de samenleving om zich voor te bereiden op hun dood. Voor ouderen is het niet alleen onvermijdelijk, maar ook goed om hun rol in het arbeidsproces op te geven, zich los te weken uit hun sociale relaties en zich meer en meer terug te trekken in de innerlijkheid. Is het niet natuurlijk voor ouderen om gaandeweg hun interesse in de samenleving te verliezen? Dan is het ook goed dat ze dat doen: door hun afscheid wordt de overgang tussen de generaties vloeiend, zonder al te veel maatschappelijk kosten. Goed oud worden is welwillend ruimte maken voor de volgende generatie. Ouderen behoren hun plaats aan jongeren af staan, zij moeten beseffen dat zij hun tijd hebben gehad. Ouder worden betekent letterlijk 'retirement', een gaandeweg zich terugtrekken in de marge van het bestaan.

Jason L. Powell (2001; vgl. ook Baars 2006, 68v.) laat zien hoe achter de disengagement-theorie een functionalistische visie schuilt, waarin de waarde van het individu ondergeschikt wordt gemaakt aan de stabiliteit en continuïteit van de samenleving. Zij weerspiegelt de technocratische cultuur van de jaren vijftig van de vorige eeuw.

Ouderdom wordt geïnterpreteerd in termen van vermindering van levenskracht en productiviteit.

Als reactie op de disengagement-theorie werd de activiteitstheorie ontwikkeld (vgl. Bearon 1996). Haar aanhangers verdedigen een creatieve en dynamische ouderdom. Succesvol oud worden betekent: actief, in beweging blijven, en tot de laatste snik volop blijven participeren aan de samenleving. Deze theorie was meer een activistische tegenhanger van de disengagement-theorie, dan een geloofwaardig alternatief. Dat veranderde met de komst van een gerontologie, die niet meer – zoals disengagements- en activiteitstheorie beide – naar ouderen keek als collectieve categorie, maar hen als unieke enkelingen benaderde. Met de introductie van het concept van de *life review* kreeg de ouderdomswetenschap een individualiserende, therapeutische wending. De ‘narratieve gerontologie’ richt zich op het versterken van de individuele autonomie, ook bij ouderen bij wie – door fysieke, mentale of sociale beperkingen – de greep op het bestaan is afgenomen. Volgens deze benadering berust een goede ouderdom ‘op de mate waarin een individu erin slaagt retrospectief een coherent en zinvol levensverhaal te produceren.’ (Houtepen 1993, 31; klassiek in dit verband is Butler 1963; vgl. ook Kaminsky 1984; Kenyon e.a. 2001; Birren & Deutchmann 1999) Het individu wordt beschouwd als de primaire verteller, hoofdpersoon en lezer van zijn eigen levensverhaal. Mensen zijn meer autonoom naarmate zij in staat zijn het als *hun* verhaal te vertellen, als de individuele uitdrukking van hun uniciteit. Hoe krachtiger het zelfbeeld dat daarin wordt uitgetekend, des te beter is iemand in staat om aanslagen op zijn sociale, fysieke en psychische evenwicht te pareren en de regie over zijn levenssituatie te behouden. ‘Het reminisceren kan oud verdriet wegnemen, huidige psychosociale stagnaties helpen oplossen, het zelfbeeld versterken en uitgangspunt vormen voor het handelen in een moeilijke situatie.’ (Van der Plaats 1994, 130)

Het laten vertellen van het levensverhaal is inmiddels een gangbare interventie in de ouderenzorg geworden. Zij heeft tot doel een positiever zelfbeeld bij ouderen te bewerkstelligen, waarmee ze beter in staat zijn om te gaan met hun beperkingen (‘coping’) zodat ze een optimale regie kunnen hebben over hun leven. (Van der Plaats 1994, 131)

Ook al zijn de effecten moeilijk te meten, het samenstellen van een eigen levensboek lijkt het welzijn van ouderen te verhogen. (Huizing & Tromp 2007)

3. *Het goede leven (een eerste rondje ethiek)*

Nu we ons moreel ankerpunt in het individualiteitsideaal hebben gekozen, kunnen we wat meer omtrekkende bewegingen maken in onze verkenning van de goede ouderdom. Doel van onze ethiek voor de tweede levenshelft zal zijn een bijdrage te leveren aan de ‘empowerment’ van ouderen, zodat ze in staat gesteld zullen worden om zelf optimaal vorm en zin te geven aan hun ultieme levensfase.

Dat veronderstelt wel een bepaalde opvatting van ethiek. Zij zegt niet alleen waar het op staat en hoe het moet (de normatieve ethiek), maar heeft ook een vormende of opvoedende taak. Zij helpt mensen om goed met anderen en met zichzelf samen te leven. Men kan hier van een therapeutische ethiek spreken. (Heller 1990, 1vv.) Die ethiek heeft de laatste tijd de wind mee. Ethiek doet niet alleen meer aan theorievorming, maar levert

mensen ook ‘Daseinstechniken’ (Hans Thomae) aan; het is een reflexieve oefening in levenskunst. (Schmid 1998)

Bij ouder worden vragen we dus niet alleen: wat is goed oud worden? Maar ook: hoe doe je dat het beste? Ethiek ondersteunt mensen met behulp van ethische zelfhulp.⁷

De vraag naar een goede oude dag van morgen zullen we nu in twee ronden proberen te beantwoorden. Normatief vertrekpunt blijft het westerse individualiteitsideaal. In een eerste ronde – de rest van dit hoofdstuk – gaan we nu eerst de breedte in. Goed oud worden veronderstelt toch op zijn minst: goed leven. We gaan daarom te rade bij de grote ethische tradities uit onze cultuur en stellen aan hen de vraag wat goed leven is. We delen in onze cultuur meer morele inhoud dan we beseffen, stelden we. Het zal blijken dat we vanuit die tradities ook tot een behoorlijk gevulde interpretatie van wat de ouderdom ‘goed’ maakt kunnen komen. Substantiëler in elk geval dan men op grond van het postmoderne relativisme en het spreken over een minimale publieke moraal zou verwachten.

De deugdethiek, zo zullen we zien, zal ons in dit verband goede diensten bewijzen. Deugdethiek vertelt ons welke morele karaktereigenschappen en vaardigheden we moeten verwerven om de substantiële visie op goed oud, die we dan hebben ontwikkeld, te kunnen realiseren. Ze helpt ons om onze ethiek ook echt therapeutisch te doen zijn. Maar daarmee zijn we er nog niet. In een tweede rondje ethiek – waaraan we de beide volgende hoofdstukken wijden – gaan we daarna de diepte in. Dat is nodig omdat deugdethiek wel de individuele autonomie als waarde honoreert, maar nauwelijks belang stelt in individuele authenticiteit. Ze helpt mensen om zelf het goede leven vinden, maar is eigenlijk niet geïnteresseerd in dit ‘zelf’ zelf. Willen we het individualiteitsideaal echter goed verankeren, dan kunnen we niet aan de oppervlakte blijven, maar moeten we afdalen in de vraag wat mensen tot het zelf maakt waarvoor ze respect verdienen. Daarover in het volgende hoofdstuk meer.

Er is nog een andere reden voor een tweede rondje ethiek. Goed oud worden is op zijn minst goed leven, dat wel. Maar is het niet ook meer? Een algemene deugdethiek blijft onbevredigend als ze boven de concrete ervaring van oud worden blijft zweven. Een goede visie op oud worden moet ook, zo stelden we in het vorige hoofdstuk, het krimpemde levensperspectief verdisconteren dat specifiek is voor de tweede levenshelft. Daar komen we in het vierde hoofdstuk op terug.

‘Goed oud worden’ is op zijn minst een variant op en toespitsing van ‘goed leven’. De betekenis van het woordje ‘goed’ in onze cultuur is echter rijk en complex. Wat heet goed? De ethiek leeft sinds haar socratische oorsprong van deze vraag. De klassiek-Griekse traditie in de ethiek verbindt goed leven vooral met geluk. Naast de hedonistische opvatting, die geluk definieert als subjectief welbevinden (Epicurus), is er de aristotelische, waarbij een leven goed genoemd wordt als het ‘gelukt’ is. De kantiaanse ethiek relateert ‘goed’ daarentegen eerder aan de sociale moraal: een mens is goed als hij van goede wil is, en als goed mens wil leven temidden van en met anderen. De drie genoemde opvattingen zijn nooit echt goed met elkaar tot een vergelijk gekomen. Het blijft bovendien een open vraag wat men precies onder geluk verstaan moet (genot? welbevinden?); wanneer een leven geslaagd is; of wanneer een mens door anderen goed

genoemd mag worden. Als hij zijn leven in dienst stelt van anderen? Als hij rechtvaardig is en ieder het zijne gunt? Of als hij een fatsoenlijk mens is en geen vlieg kwaad doet? De drie ethische tradities bestaan naast elkaar en hebben - samen met de religieuze tradities van de joodse en christelijke gebods- en liefdesethiek - de westerse ethiek bepaald, zonder dat het ooit tot één integrale substantiële opvatting van goed leven is gekomen. De moderne ethiek heeft daar ook weinig inspanning voor gedaan. Misschien vanuit het besef dat de tradities elkaar nodig hebben, om elkaars tekorten aan te vullen. Het antwoord op de vraag wat goed leven is, omvat een complex netwerk van waarden dat in de loop van de cultuurgeschiedenis is gegroeid. Het is niet alleen in theorieën maar ook in wijsheidspraktijken belichaamd, niet alleen in cognitieve termen omschreven maar ook uitgedrukt in verhalen en symbolen uit levensbeschouwelijke en religieuze tradities. Wat goed leven is kan daarom alleen met behulp van een hermeneutiek van de cultuur worden blootgelegd. Een zorgvuldige interpretatie van een historische opeenstapeling van betekenissen, die we ons telkens opnieuw weer eigen hebben te maken.

Zo'n hermeneutiek kan ook de gerontologie verder helpen. Goed oud worden staat er doorgaans gelijk aan *successful aging*, een term gemunt door de gerontoloog Robert J. Havighurst (1961). Succesvol oud kan volgens hem worden gemeten in termen van toegevoegde levensjaren en de ervaring van persoonlijk welbevinden en voldoening. Na hem werd concept werd meer verfijnd en verbreed. Latere omschrijvingen voegen er ook criteria als sociaal functioneren en de mate van autonomie en onafhankelijkheid aan toe. (Vgl. Bearon, 1996)

Doorgaans interpreteert men, denkend vanuit het concept *successful aging*, het woordje 'goed' in het verlengde van slechts één van de drie hoofdtradities in de ethiek, de hedonistische. Geluk is subjectief (fysiek, psychisch) welbevinden. De reflectie op goed oud worden verdient echter ook impulsen vanuit de andere hoofdstromingen van de ethische en religieuze traditie, de aristotelische en kantiaanse, joodse en christelijke. Dat zal een enorme verrijking voor de gerontologische bezinning op succesvol oud worden kunnen betekenen, al maakt het meteen ook weer heel bescheiden.

Ethiek als bezinning op het goede leven is immers per definitie dialogisch en voorlopig van aard. Dat geldt ook van elke visie op goed oud worden.

3. *De kunst van het evenwicht*⁸

Om het complexe en gelaagde karakter van het goede te laten zien maak ik – zij het losjes - gebruik van een model dat ontworpen is door de theoloog en ethicus Don S. Browning. De bezinning op het goede leven is pas rijp en voldragen als ze – aldus Browning (o.a. 1996, 94vv.) - op verschillende niveaus plaats vindt. Hij maakt in het gesprek over 'goed leven' onderscheid tussen een vijftal morele dimensies. Ik interpreteer ze vrij met het oog op een goede ouderdom, zonder me verder aan zijn model gebonden te achten. Ze helpen mij om tot een gelaagde beschrijving ('thick description') te komen van de voorwaarden waaraan een ouder wordend leven op zijn minst moet voldoen wil het goed genoemd kunnen worden. Ze zijn niet exclusief bedoeld. Ze geven mínder dan een afgeronde opvatting van goed leven in de lijn van één traditie of stroming. Maar ze geven tegelijkertijd ook weer méér dan de reductie van het succesvolle oud worden tot gezond

welbevinden. Ze beginnen heel algemeen, bij universele menselijke behoeften, maar gaandeweg krijgen ze hun klassieke, westerse kleur.

I. *De vervulling van natuurlijke behoeften*

Mensen hebben behoefte aan voedsel, aan onderdak, aan intimiteit (biologische en fysiologische behoeften). Zij verlangen naar veiligheid, liefde en respect (psychische en sociale behoeften). En zij hebben wensen en verlangens die ze willen realiseren (ego-behoeften). Al in de ethiek van Aristoteles wordt deze verlangens onderkend en erkend als legitiem en oermenselijk.

Hoe en in hoeverre daaraan tegemoet te komen, wil er van goed leven sprake zijn? De meeste theorieën over succesvol oud worden concentreren op het fysieke en psychische welbevinden van de oudere. Goed ter been blijven en bij je volle verstand, daar gaat het om. Ouder worden betekent nu eenmaal op den duur vaak leren leven met een lastig lichaam, dat het af laten weten of pijn gaat doen. Gezondheid is voor veel ouderen de eerste zorg, de hoogste waarde. Deze dimensie van het morele beraad is in de meeste visies op de tweede levenshelft dan ook goed vertegenwoordigd. Ouderenzorg met name voor de Vierde Leeftijd is voor een wezenlijk deel gericht op medische zorg, goede huisvesting, en een veilige woonomgeving. Soms lijkt zij daarin echter ook op te gaan.

Staat goed oud worden dan niet ook voor meer? Men kan immers blozend en vitaal de honderd halen en tegelijk doodongelukkig zijn. Omdat men geen familie of vrienden meer heeft en eenzaam is. Omdat men zich mislukt voelt in het leven, gefrustreerd in zijn projecten, ontgoocheld in zijn idealen, getraumatiseerd door ervaringen. Omdat men niet met respect maar met minachting of onverschilligheid door zijn omgeving bejegend wordt. Omdat men het gevoel heeft voor niets geleefd te hebben en straks niets achter te kunnen laten voor de komende generaties.

Voor goed oud worden is meer nodig dan de vervulling van de elementaire fysieke, psychische en sociale behoeften. Een mens leeft niet van brood alleen, maar ook van vriendschap, zelfrespect en sociale erkenning, zelfverwerkelijking en generativiteit (vgl. hoofdstuk 4 en 5). Die kunnen geen zaak zijn van maatschappelijke sturing of medisch-sociale voorziening. Zij zijn niet technisch te managen, noch economisch te calculeren. In het ouderenbeleid worden zij daarom al snel naar het domein van de informele mantelzorg of de individuele levenskunst gedelegeerd. Zo wordt echter een wezenlijke dimensie uit het publieke debat over goed mens uit de maatschappelijke bezinning over de tweede levenshelft geweerd.

II. *Een gewaardeerd lid van de gemeenschap zijn*

Successful aging sluit vooral aan op de hedonistische traditie in de ethiek. Maar er is ook een aristotelische lijn die het verdient om in een visie op goed oud worden te worden verdisconteerd. Daarin wordt een mens goed genoemd als hij een gewaardeerd lid is van de gemeenschap(pen) waarvan hij deel uit maakt. De lof en blaam van anderen voor het concrete gedrag waarmee mensen zich binnen de sociale instituties gedragen, het zich al dan niet verdienstelijk maken, bepalen mede of een leven goed genoemd kan worden. Volgt iemand de morele regels binnen een gemeenschap, neemt hij de sociale rollen op

zich die hem worden toebedeeld, gedraagt hij zich daarin voorbeeldig? Dan verdient hij de lof van anderen, die zijn leven mede tot een goed leven maakt.

Ook een goede ouderdom moet onder dit gezichtspunt worden gezien. Dat gebeurt onvoldoende. Kenmerkend voor ouderen in onze samenleving tot nog toe is immers dat zij van steeds minder gemeenschappen deel uit maken. We stuiten op de schaduwzijde van de individualisering. Ouderen hebben geen deel meer aan het arbeidsproces, en door verhuizing naar een aangepaste woning of een verzorgingshuis verliezen ze het sociale netwerk van hun buurt. Hun relatienetwerk verarmt en verdunt. Familieleden en vrienden overlijden. De eventuele kinderen vormen vaak de enige, dunne band met de vitale samenleving. Maar ook die wordt ijler naarmate kinderen mobieler worden of gezinsbanden door echtscheidingen worden verbroken. De wereld schrompelt soms ineen tot de vier muren van een kamer in het verzorgings- of verpleeghuis. De enige rol die ouderen in zo'n instituut nog kunnen spelen, lijkt de 'roleless role' van de bejaarde. Zij worden langzaam maar zeker uit het 'sociale regelsysteem' (Cornelis, hoofdstuk 1.5) weg geschreven.

Goed oud worden impliceert dat men deelheeft aan gemeenschap(en) en daar zijn kwaliteiten inbrengt. Kan men iets voor anderen betekenen, zodat men ook door hen gewaardeerd wordt? Aristoteles kon de rol die mensen in de sociale gemeenschap spelen nog helemaal omvatten met de ene term 'vriendschap.' Wij zouden eerder spreken van goed burgerschap, en de vriendschap reserveren voor intimi. Maar misschien is het zo gek nog niet om alle lijnen die ouderen met hun sociale omgeving onderhouden toch gewoon vriendschappen te blijven noemen. Zijn zij nog vriend(inn)en van de wereld waarin ze leven, of zijn ze vreemdelingen geworden van het dagelijks bestaan? Vriendschap (*philia*) omvatte voor Aristoteles de zorgvuldige instandhouding van wederzijds nuttige en aangename, instrumentele relaties, maar ook die van de intrinsiek goede relaties, die wij pas vriendschappen zouden noemen. Het kunnen aangaan en onderhouden van dit brede spectrum van vriendschappen, was voor Aristoteles de gemeenschapsdeugd bij uitstek, die bijdraagt aan een goed leven.

Zijn ouderen in staat om zulke aangename, nuttige en in zich waardevolle vriendschappen (in de brede aristotelische zin van het woord) te sluiten? En hebben ze ook geleerd die te onderhouden? (Vgl. Stevens 1999) Aristoteles zelf was er niet gerust op: 'Onder chagrijnige en oudere mensen komt minder vaak vriendschap voor, omdat zij kribbiger zijn en minder plezier hebben in sociale contacten. Een goed humeur en vlotheid in de omgang zijn immers naar men aanneemt de belangrijkste kenmerken en factoren in de totstandkoming van vriendschap. Daarom maken jonge mensen vlug vrienden en oude mensen niet; men sluit immers geen vriendschap met mensen als men aan hun gezelschap geen plezier beleeft.' (*Ethica Nicomachea* [NE] VIII. 1158 a; 1157b15). Ouderen van straks doen het hopelijk beter, ze zullen meer dan ooit vrienden nodig hebben.

In de toename van het aantal kleine zelfstandige huishoudens wordt de individualisering zichtbaar. 'Voor volwassenen wordt het leven met anderen een keuze, die ook heel anders had kunnen uitvallen', schrijft Paul Schnabel. Ouderen merken hoe kwetsbaar dan het samenleven wordt. Dat geldt met name voor vrouwen. Steeds meer gehuwde vrouwen blijven na het overlijden van hun partner steeds langer alleen achter. In de leeftijdsgroep 65-74 jaar is de verhouding tussen alleenstaande mannen en vrouwen 1 : 3, boven de 75

loopt het cijfer op tot 1 : 4,5. In bijna alle gevallen gaat het om verweduwden. (Schnabel 2004, 10)

Hebben ze geleerd zelf vrienden te maken, kunnen ze vriendin zijn voor anderen, of is afhankelijkheid van familie en buurt hun tweede natuur geworden en vereenzaming hun lot?

Vriendschap in de brede zin van het woord veronderstelt een relatie van wederkerigheid. De vraag is dus ook of ouderen in staat zijn zelf een nuttige bijdrage te leveren aan het in standhouden van de gemeenschappen waarvan men deel uitmaakt. Sociale waardering is essentieel voor goed oud worden. En die waardering krijgt men niet voor niets; men moet men zich daarvoor naar vermogen verdienstelijk maken. Dat hoeft niet met een betaalde baan, ook al wordt in onze samenleving deelname aan de gemeenschap nog steeds in termen van betaalde arbeid uitgedrukt. Wel zal, als ouderen langer gezonder blijven, de beroeps participatie voor ouderen gestimuleerd kunnen worden, ook na de willekeurige grens van 65 (nu nog vaak de leeftijd van het abrupte 'guillotine-pensioen'). Werken is goed, niet alleen om het sociale stelsel betaalbaar te houden, maar ook voor de kwaliteit van leven van ouderen zelf (zie hoofdstuk 5.3).

Een reductie van de rol van ouderen als bewoner van een verzorgings- of verpleeghuis tot zorgontvangende patiënt alleen is een aanslag op diens goede ouderdom. Instellingen voor ouderenzorg behoren ook te worden doorgelicht op de vraag of zij hun bewoners in staat stellen door middel van hun persoonlijke bijdrage, hoe gering ook, een gewaardeerd lid van de leefgemeenschap te zijn. Vriendschappen kunnen niet blijvend van één kant komen.

III. Zichzelf de wet stellen

Behalve een aristotelische, verdient een visie op de goede ouderdom ook een kantiaanse impuls. Een goede ouderdom verlangt ook dat de oudere een verantwoordelijk en gewetensvol mens wil zijn, een mens met morele overtuigingen. Iemand die het vermogen bezit om zijn handelen in het licht van goed en kwaad te beoordelen en door die reflectie controle uit te oefenen over wat hij doet.

Een oudere mag anderen kritiseren op hun gedrag, uitspraken en meningen, en zelf aangesproken worden op de zijne. In de sfeer van de moraal past geen ontslag op leeftijdsgronden, geen disengagement. In een terugblik op zijn leven zal hij niet alleen kunnen zeggen dat het succesvol was of vol van gemiste kansen, maar ook dat hij dingen goed of fout gedaan heeft. Dit vermogen om zichzelf de wet te stellen (de kantiaanse betekenis van autonomie) behoort tot de waardigheid van een mens. Het hebben van een 'moral framework' geeft een mens (zelf)respect.

Daarbij staat de keuze uit een behoorlijk spectrum aan typen moraliteit open. Men kan utilist, hedonist of – in de meer strikte zin van het woord - aanhanger van Kant's plichtethiek zijn, zijn morele overtuiging aan een religieuze traditie ontleen of aan een seculiere levensbeschouwing. Een morele overtuiging kan helder gearticuleerd en doordacht zijn, of ook sluimeren tot zij gewekt wordt wanneer men er op aangesproken wordt. Een integrale visie op goed leven moet ruimte laten voor meerdere oriëntatiekaders.

Maar zij vraagt wel dát men tegenover anderen wil staan voor wat men denkt dat goed en kwaad is. Tot zijn laatste snik blijft een mens een morele actor. Alleen een bedacht leven – ‘examined life’ – is naar Socrates de moeite van het leven waard. Men noemt niemand goed als hij er niet zelf bewust op uit is om als goed mens te leven.

De kantiaanse traditie in de ethiek stelt terecht dit morele actorschap van mensen centraal. In het ouderenbeleid wordt de oudere echter vaak als uitsluitend als ‘patiënt’ gezien, als passieve ontvanger van zorg en morele consideratie. Een van de meest basale structuurkenmerken van het morele handelen, de wederkerige verantwoording, is daarmee uit de zorgrelatie geëlimineerd. De oudere is geen ‘ant-woordelijk’ wezen meer, hij geeft niets maar neemt alleen: hij ontvangt zorg, of eist de aandacht van kinderen of zorgverleners.

Ook het omgekeerde is mogelijk, dat ouderen niet meer nemen, maar alleen worden geacht te geven. In de disengagement-theorie wordt oud worden bijvoorbeeld vooral als een fase van loslaten en opgeven beschouwd. In de ouderdom behoort het niemand meer om zichzelf te doen te zijn, is de suggestie, maar stelt men zijn leven, zijn bezit, zijn aandacht in dienst van anderen (zijn kinderen, de volgende generatie, de wereld). De oudere is in deze visie een altruïst tegen wil en dank.

In beide gevallen is de vrije verantwoordingsbereidheid die kenmerkend is voor het morele actorschap niet meer aanwezig. De oudere wordt daarmee buiten het vraag- en antwoord-spel van de morele gemeenschap geplaatst, en kan of behoeft zich daarbinnen niet meer als mens van goede wil te bewijzen. Bij goed oud worden behoort echter ook het in vrijheid verantwoording af kunnen leggen van zijn levenspraktijk. De samenleving die er van uit gaat dat ouderen ethisch egoïst mogen zijn – ‘zij hebben er hard voor gewerkt en hebben het dus verdiend’ – of omgekeerd hen slechts verplicht tot wegcijferende zelfopoffering – ‘wij hebben onze tijd gehad, nu zijn jullie aan de beurt’ – stelt mensen niet in staat goed oud te worden.

Successful aging is: met plezier aan anderen geven waartoe men in staat is, van anderen dankbaar ontvangen wanneer men iets nodig heeft, en ergens daartussen in ook aan zichzelf weten te denken. (Vaillant 2003, 61; vgl. Schotsmans, 1991, 45 – 54)

Moreel-actorschap-in-wederkerigheid is van belang in de verhouding tussen ouders en kinderen, maar ook in de ouderenzorg tussen verzorgers en bewoners, en in de politiek die de sociale wet- en regelgeving tussen overheid en oudere burgers regelt. Ouderen zijn niet uitsluitend hulpbehoevende consumenten van zorg en welzijn, maar mogen worden aangesproken op de keuzes die ze in vrijheid maken.

IV. *Het leven betekenis geven*

Moderne ethiek is vaak alleen een zaak van argumenten. Ze vergeet vaak wat Don Browning het *visionaire* niveau van de morele ervaring en expressie noemt. Het goede (en zijn tegenhanger het kwaad) wordt niet alleen in gedachten, maar ook in de vorm van metaforen en verhalen, symbolen en mythen tot uitdrukking gebracht. Het beeldende voorstellingsvermogen boort diepere lagen in onszelf aan dan het cognitieve en discursieve niveau van het ethische debat. Het helpt ons om onze levenspraktijk te verbinden met grotere zinsamenhangen. We raken daarin aan de primitieve - in de zin

van meest oorspronkelijke - zijnslagen van het menselijke bestaan. Zulke primitieve symbolen 'geven te denken' (Ricoeur). Zij gaan aan onze discursieve rationaliteit vooraf en vragen toch om redelijke interpretatie, omdat we nu eenmaal moderne, rationele mensen willen zijn. Zij plaatsen de individuele levensloop in overstijgende tijd- en ruimteschema's van oorsprong en bestemming, die in religieuze mythen worden herverteld en in rituelen worden herbeleefd. Ook in een geseclariseerde cultuur als de onze blijven die van kracht. De mythe van de mens als een reiziger bijvoorbeeld, die zijn levensweg aflegt, bedreigd door het kwaad, bestemd voor een paradijs waaruit hij verdreven is – dat is zo'n symbool dat te denken blijft geven. Als christelijk pelgrimsmotief is zij gemeengoed geworden in de westerse cultuur en beïnvloedt de voorstelling van de goede ouderdom nog steeds. (De Lange 2004)

Het ethische tegengedrag van religieuze tradities ligt in het besef dat mensen pas een goed leven kunnen leiden als ze in staat zijn zich te verhouden tot grotere, transcenderende samenhangen waarin het individuele leven is ingebed. Die samenhang kan een religieus geduide kosmos zijn (laten we dat maar verticale zingeving noemen), maar krijgt in het seculiere Westen ook soms de gestalte van een historische beweging, een generatie, een familie, of een filosofische stroming (horizontale zingeving). Echter hoe dan ook, zonder een of andere duidende inbedding in wat het overstijgt is het individuele leven zonder zin of betekenis. Het zweeft doelloos rond in een lege kosmos, omdat het nergens mee verbonden is.

Voor mijzelf vervult het christelijke geloof die rol van transcendent zingevingkader: 'God staat aan het begin/ en Hij komt aan het einde. / Zijn woord is van het zijnde / oorsprong en doel en zin.' (Gez. 1, Liedboek van de Kerken, Jan Wit). In een pluralistische cultuur als de onze komen mensen echter ook tot zelftranscendentie door middel van kunst of literatuur. Men hoeft zijn leven niet een ultieme betekenis te geven met behulp van de pelgrim Christian op weg naar Celestial City (John Bunyan), maar kan het ook doen met de mythe van Gilgamesj, het epos van Odysseus, Jack Kerouac's cultroman *On the Road*, een symfonie van Beethoven of een flard van een popsong.

Door hun levens transcendent te verankeren, doen gelovigen een poging hun levensloop van een onvergankelijke, 'verticale' zin te voorzien. Hun leven krijgt een tijdloze, transcendente erkenning. Anderen streven een horizontale integratie na, een samenhangende autobiografie, een leven uit één stuk. Dat is voor feministisch filosofe Margaret Walker nog te veel, te mannelijk gedacht. Zij signaleert hoe in de moderne cultuur de levensloop vooral als een individuele, lineaire continuïteit wordt gezien, een aaneengesloten carrière waarin men kan slagen of mislukken. Zij beschouwt dat ook als een ethische mythe, maar dan die van de liberale burgerman. Walker kiest zelf voor een meer bescheiden vorm van - wat zij noemt - *laterale* integratie van de levensloop. In plaats van een terugblik op de levensloop waarbij een groot aantal momenten allemaal in het Ene Zelf moet worden geïntegreerd, realiseren we ons terugkijkend dat ons zelf op die ogenblikken deel uitmaakte van iets anders: een relatie, een gezin, een politieke beweging, een verhouding, een onderneming, een organisatie, een creatief proces, een rituele gebeurtenis. (Walker, 2003, 199f) Men is deel geweest van iets dat groter is dan zichzelf, en dat heeft het leven zin gegeven.

Zelftranscendentie is er dus in soorten en maten. Waar het bij alle vormen van transcendentie echter om gaat is dat men niet op zichzelf gebleven is. Een van de betekenissen van het woord *religare* is 'verbinden'. In die zin kan men al deze activiteiten van transcenderende betekenisverlening religieus noemen: men verbindt zichzelf met het andere dan zichzelf.

Is zingeving bij uitstek niet iets voor ouderen? In de hindoe traditie is de laatste levensfase (*sannyasin* of *sadhu*) exclusief aan een bezinning op religieuze vragen gewijd. Maar ook westerse visies op de levensloop zien hier een speciale opgave voor ouderen weggelegd. Terugkijkend op zijn leven probeert men het te accepteren als iets dat, ook al had men het misschien anders gewild, noodzakelijk zo heeft moeten lopen. Wie dat kan zal, zoals Erik H. Erikson in een gedragen stijl verkondigde, zich opgenomen voelen in de kring van mannen en vrouwen van andere tijden en plaatsen die ook uitdrukking hebben gegeven aan menselijke waardigheid en liefde. 'Het heeft zo moeten zijn en het was goed' – voor deze ervaring reserveert Erikson dan de term integriteit; hij spreekt van wanhoop als iemand daar geen deel aan kan hebben. Werken aan integriteit is voor de westerling wat *sannyasin* voor de hindoe is: het vormt in Erikson's theorie van de levensperioden de doelstelling voor de achtste en laatste fase in de levensloop. (Erikson 1980, 104v.)

Geïnspireerd door Erikson heeft de Zweedse gerontoloog Lars Tornstam later zijn theorie van de gerotranscendentie ontwikkeld. Daarin stelt hij – en hij probeert die claim met empirisch onderzoek te ondersteunen - dat ouder worden wordt gekenmerkt door een 'ontologische' verschuiving in levensperspectief, van een materialistisch en pragmatische kijk op het leven naar een meer kosmische en transcendente bestaansvisie. De ouder wordende mens komt tot een nieuw verstaan van fundamentele existentiële vragen, dat vaak gepaard gaat met een toenemend gevoel van eenheid met het universum. Als oudere komt tot een herdefiniëring van tijd, ruimte, leven en dood, het zelf en de relatie met anderen. Men is minder met zichzelf bezig, heeft minder interesse in oppervlakkige sociale contacten en voelt zich in toenemende mate betrokken bij de vorige en volgende generatie. Zich voor bezinning en meditatie afzonderen wordt steeds belangrijker gevonden. De verguisde disengagementtheorie krijgt door Tornstam's theorie weer een zekere waardering (Tornstam 1994).⁹

Hoe de relatie ook ligt tussen leeftijd en transcendentiebehoefte, zingeving is van belang als mensen in hun levenssituatie op harde en onherroepelijke grenzen stuiten. Als er niets meer te doen of te veranderen is, alleen nog iets te accepteren en te duiden. In een ver gevorderde ouderdom is dat vaak steeds meer het geval. Het is een levensfase waarin niet meer het oplossen van puzzels in het leven centraal staat, maar het vinden van een verhouding tot het onbegrijpelijke en mysterieuze ervan. Tegemoet komen aan deze spirituele dimensie van goed leven is in onze samenleving des te belangrijker, naarmate zij moeilijker ter sprake kan worden gebracht. De taal van de christelijke traditie is voor veel mensen niet meer verstaanbaar en door de ontkerkelijking ontbreekt het aan gemeenschappen waarin levensvragen ter sprake kunnen worden gebracht. Hoe meer de levensloop tot individueel project wordt, des te meer ontstaat echter behoefte om het eigen zoeken naar zin te delen met anderen. Daarom is het ook van belang om in publiek ouderenbeleid tegemoet te komen aan deze spirituele bestaansdimensie. De gezonde

scheiding tussen kerk en staat mag niet tot een secularistische koudwatervrees voor elke vorm van religiositeit leiden.

De menselijke behoefte aan zelftranscendentie is een legitieme morele dimensie, hoe veelvormig zij ook in een pluralistische cultuur wordt geuit.

V. *De kunst van het redelijke evenwicht*

Een vijfde en laatste dimensie van bezinning op goed leven is eigenlijk geen afzonderlijke, maar integreert de vier voorafgaande. Het zou eigenlijk het eerst genoemd moeten worden (zie het schema hieronder), omdat ze een voorwaarde is voor het evenwichtig honoreren van de andere. Goed leven veronderstelt het vermogen om rekenschap af te leggen van veranderingen in situatie en context, en daarop flexibel zijn handelen af te stemmen. Het is de deugd van de praktische wijsheid (*phronesis*).

In de ethiek van Aristoteles speelt deze deugd een integrerende, centrale rol. Wie wijs is heeft zijn leven in balans en is een gelukkig mens. Zonder nu heel Aristoteles' ethiek over te willen nemen, onderschrijven we de scharnierfunctie van deze deugd. Het is een centraal element in een klassieke therapeutische ethiek, dat in een geïndividualiseerde samenleving alleen nog maar meer accent verdient. Naarmate mensen meer zelf verantwoordelijk worden gehouden voor hun eigen levensloop, zal er ook meer zelfstandig en kritisch onderscheidingsvermogen van hen worden gevraagd. De kunst van het redelijke evenwicht, zoals we de praktische wijsheid willen noemen, staat voor de individuele competentie van mensen om de vier voorgaande morele dimensies op elkaar af te stemmen. De verschillende normatieve elementen worden geïntegreerd in het kritische vermogen van de enkeling om ze voor zijn eigen levensloop naar waarde te schatten en in balans met elkaar te brengen.

De *phronesis* is een deugd die men zich volgens de *Nicomachische Ethiek* pas gaandeweg het leven eigen kan maken. Men moet er wat ouder voor zijn omdat men er tijd en oefening voor nodig heeft. Omdat tijd van leven en levenservaring zo'n centrale rol in deze deugdeethiek vervullen, is zij bij uitstek geschikt als ouderenethiek, als ethiek voor gevorderden. Praktische wijsheid – de beheersing van de kunst van het evenwicht – laat zich niet uit boeken leren, maar alleen in de praktijk van het leven. Te jonge mensen kunnen naar Aristoteles' inzicht dan ook nog niet echt wijs zijn. Zij laten zich nog te veel door hun emoties leiden en weten nog niet het evenwicht te vinden tussen passie en rede. Oude mensen zijn niet per definitie wijs; ze zouden het echter wel kúnnen zijn, want zij hebben de tijd ervoor gehad het te worden.

De deugd van de wijsheid is het sluitstuk van Aristoteles' ethiek, waarin alle elementen waaruit zij is opgebouwd samenkomen. Goed leven staat voor Aristoteles gelijk met: gelukkig zijn (*eudaimonia*, human flourishing). In tegenstelling tot de hedonistische traditie is geluk echter voor hem geen toestand, een momentaan gevoel van genot. Geluk bestaat uit een activiteit. Goed leven is een manier van doen. Een gelukkig mens is een mens die bezig is dat te doen wat past bij het doel waarvoor hij leeft. Een gelukkig mens, dat is iemand wiens leven 'gelukt' is.

Dat lukt niet zomaar, daar zijn eigenschappen voor nodig die men zich in de loop van zijn of haar leven eigen heeft te maken. Eigenschappen die ertoe bijdragen dat ons leven goed wordt, 'lukt', noemt Aristoteles dan voortreffelijkheden, deugden. Kennis alleen is niet

genoeg. We hebben duurzame reactie- en gedragspatronen nodig die ons eigen zijn geworden. Want hoewel we redelijke wezens zijn, hebben we ook gevoelens en verlangens. Die staan soms haaks op wat we na redelijk beraad eigenlijk zouden willen. Ze moeten in overeenstemming worden gebracht met de rede. Dat vraagt om oefening, want emoties en passies laten zich niet gemakkelijk gezeggen. Deugden zijn door training op orde gebrachte gevoelens en verlangens. We hoeven dan niet elk moment in elke situatie opnieuw na te denken hoe te reageren, maar doen dat automatisch, door de ervaring geleerd volgens een ons eigen gemaakt patroon. Deugden leren ons hoe in wisselende situaties, onder alle omstandigheden op een juiste manier te reageren.

'Juist' wil dan zeggen: dat we het juiste midden (*meson*) tussen twee extremen weten te kiezen, een redelijk evenwicht tussen het teveel en het te weinig. Zo wordt men dapper door het midden te leren houden tussen overmoed en angst, zo wordt men matig door de extremen van overdaad en ontzegging te leren vermijden.¹⁰

Aristoteles onderscheidt twee soorten deugden, de voortreffelijkheden van het intellect en die van het karakter. Het verwerven van deugden kost tijd, veel tijd. Daarom moeten we er – dat is een voorwaarde – al van jongs af aan mee beginnen (NE, 1103b23 – 25). Om te beginnen met de karakterdeugden. Die maken we ons eigen door middel van gewoontevorming. Zelfbeheersing, maathouden, onze angst overwinnen – vanaf de kinderstoel behoren ze ons te worden bijgebracht. Ze lijken repressief te zijn, maar dragen bij aan ons geluk in onze verhouding tot onszelf en tot anderen. Voor intellectuele deugden hebben we onderricht nodig. Daarvoor is conditionering niet genoeg, maar wordt instructie, onderricht gevraagd. We hebben leermeesters nodig die ons inwijden in praktische wijsheid.

Praktische wijsheid (*phronesis*) noemt Aristoteles een intellectuele deugd. Het is het vermogen om in elke concrete situatie te weten wat verstandig is. Met een feilloos oog weten we dan de eisen en de mogelijkheden van het ogenblik te wegen tegen onze verlangens en emoties, dat wat anderen van ons vragen en de consequenties van onze keuzes op langere termijn. Een wijs mens weet hoe in het 'volstrekt concrete' geval te reageren. (EN 1142a25) Gewoontevorming is dan niet genoeg. Een geschoolde blik is vereist.

Die eigenschap ontwikkelt men eerst 'met de jaren'. Terwijl Aristoteles in zijn *Retorica* een somber beeld schetst van ouderen als karakterloze zeveraars, is het beeld in zijn *Nicomachische Ethiek* van mensen op gevorderde leeftijd gunstiger. Zo rond het negenveertigste levensjaar is immers een leven pas in balans te brengen, 'een leven dat zijn voltooiing heeft bereikt.' (NE I.6, 1098a20, p. 36; vgl. *Retorica*, II, 7. 2.12) Door hun ervaring – 'het resultaat van lange jaren' – hebben mensen dan 'een goed oog en zien zij de dingen scherp.' (NE VI.9.1142 a17, p.191; resp. VI. 12, 1143b10 – 15, p.195)

De deugd van de redelijke evenwichtskunst completeert de vijf morele dimensies, die ook in een integrale visie op goed oud worden gehonoreerd dienen te worden.

Mensen – zo kunnen we concluderen – zijn bezig goed oud te worden als zij binnen de nieuwe situatie waarvoor de ouderdom hen stelt een redelijke balans (5) weten te vinden met betrekking tot (1) de legitieme vervulling van hun natuurlijke behoeften, (2) de eisen die hun rol binnen de gemeenschap waarvan zij deel uitmaken aan hen stelt, (3) hun

morele actorschap en (4) de wijze waarop zij in staat zijn hun bestaan een transcenderende betekenis te verlenen.

Het individualiteitsideaal, verstaan vanuit het perspectief van een aristotelisch geïnspireerde deugdethiek, wint door de gelaagdheid van deze morele dimensies aan morele substantie en complexiteit. Het omvat veel meer dan de zelfredzaamheid of zelfbeschikking waarmee het in ouderenbeleid veelal wordt geïdentificeerd.

Goed oud worden betekent niet dat het mensen op leeftijd op alle morele dimensies even 'goed' gaat. Men kan kerngezond en eenzaam zijn, vrij en ziekelijk, gewaardeerd worden en toch zijn of haar leven als zinloos ervaren. Het is echter aannemelijk dat intensivering van het streven naar - en het genieten van - het goede op één niveau het onvermijdelijke kwaad op een ander niveau kan compenseren. (Baltes 1997)¹¹ Zich bemind en gewaardeerd te weten door anderen zou de scheve balans van een tekort aan gezondheid of een gebrek aan spirituele virtuositeit weer recht kunnen trekken.

| | | | | | |
|----------------------------------|--|---|--|---|--|
| <i>Morele dimensies</i> | I. Het juiste midden vinden in veranderende omstandigheden (<i>phronesis</i>) | II. Fysiek en psychisch en sociaal welbevinden | III. Een gewaardeerd lid van de gemeenschap | IV. Een moreel oriëntatiekader | V. Zingeving |
| <i>Problematisch in ouderdom</i> | Acceptatie van ouder worden | Fysieke, psychische en sociale beperkingen | Sociaal rolverlies | Verlies aan wederkerige verantwoordelijkheid | Zinverlies |
| <i>Goed oud worden ...</i> | ...is een redelijk evenwicht vinden tussen situatie en zelfbeeld | ...een balans vinden tussen welbevinden en fysieke etc. beperkingen | ...in staat zijn tot het sluiten en onderhouden van vriendschappen | ... een balans vinden tussen egoïsme en altruïsme | ... zijn leven zin en betekenis weten te geven |

Figuur 5. Morele dimensies in de ouderdom

4. Aristoteles in het verpleeghuis

Mensen worden gelukkiger oud als ze in staat zijn zich in te stellen op de soms ingrijpende veranderingen die de ouderdom met zich meebrengt: het fysieke ouder worden, het opgeven van je baan, het opnieuw je instellen op het leven met je partner, het omgaan met verlies, het opbouwen van nieuwe sociale netwerken – het zijn wat Robert Havighurst (1972) de 'ontwikkelingstaken' van de ouderdom noemde. Daarbij helpt een flinke dosis *phronesis*. Het versterkt door zijn reflexieve karakter het vermogen om die taken op individuele schaal te vervullen. (Andriessen 1991, 14v.)

De voortschrijdende ouderdom vraagt om een voortdurende herijking van de maten waarmee men gewend was te leven en het vinden van nieuw evenwicht. Precies zoals het design van een gebouw of een vaas opnieuw moet worden ontworpen, als de schaal wordt gewijzigd, zo moet ook de design van het leven in de ouderdom worden aangepast.

(Bateson 1990, 2) Praktische wijsheid is het vermogen om het eigen leven op nieuwe – vaak kleinere – schaal te tekenen, al naar gelang de omstandigheden, en daarin telkens een nieuwe, acceptabele balans te zoeken – net zolang tot het onvermijdelijke gebeurt, en het evenwicht voorgoed zoek is geraakt.

Hoe je dat doet? Ter illustratie wijzen de gerontologen Paul B. Baltes en J. Smith op de vader van hun collega Bert Brim, die honderd en drie werd. Als boer had hij tot ver in zijn Derde Leeftijd zijn boerderij en de omringende landerijen bewerkt. Vijfenzeventig geworden, en enigszins beperkt in zijn mobiliteit, verminderde hij zijn actieradius en legde zich toe op zijn tuin. Toen hij de negentig had bereikt, kon hij nog slechts met moeite lopen en nam zijn gezichts- en hoorvermogen af. Hij ontfermde zich over zijn kamerplanten. Nog verder gevorderd in leeftijd, beperkte hij zich tot de planten die voor hem op de vensterbank stonden, dicht bij zijn stoel. (Baltes & Smith 2002)

Dat Aristoteles' opvatting van wijsheid als reflexieve evenwichtskunst bij uitstek geschikt is voor ouderen, laat zich illustreren aan de manier waarop de geriatrie het begrip evenwicht inzet om de bedreigde autonomie van kwetsbare ouderen te versterken. Om de centrale doelstelling van de geriatrische ouderenzorg – die zich vaak uitstrekt tot de oudste ouderen – te verhelderen, gebruikt men het aan de systeemtheorie en cybernetica ontleende begrip *homeostase*. De taak van de geriatrie wordt omschreven als ondersteuning en – indien ontregeld – het herstel van het wankel evenwicht van oude mensen. (Van der Plaats 1994. Vgl. ook Bakker e.a. 2000) Bij veroudering is sprake van een kwetsbare, bij ziekte van een verstoorde homeostase. Zorg is gericht op de bescherming (herstel, ondersteuning) van de homeostase en gericht op een integrale 'balance of care'. Sterven tenslotte betekent het onherroepelijke falen van homeostase. Hoge ouderdom betekent een vermindering van kwaliteit van de homeostase, een afname van kwaliteit van de 'autoregulatie', zodat de grenzen van het evenwicht sneller bereikt worden. De marges van aanpassing worden kleiner, de homeostase 'wankeler'.

Evenwicht wordt in dit geriatrisch perspectief als een fysisch en psychosociaal fenomeen beschouwd, maar zou ook in de lijn van de Aristoteles' deugdethiek als een morele doelstelling kunnen gelden. In haar proefschrift, *Geriatric, een spel van evenwicht* (1994) biedt Anneke van der Plaats aanknopingspunten daarvoor. Zij verbindt de medische doelstelling van homeostase met het morele concept autonomie. In de geriatrie moet worden erkend dat de spanwijdte voor de autonomie van zorgafhankelijke ouderen noodgedwongen vaak minimaal is. De greep die bewoners van verpleeghuizen op hun bestaan hebben bevindt zich op een ondergrens. Maar ook dan geldt 'autonomie' nog steeds als een ideaal dat met min of meer succes kan worden nagestreefd. Van der Plaats pleit ervoor dat interventies binnen de geriatrische zorg niet alleen gericht zijn op optimalisering van de leefomgeving door verpleegkundig en (para)medisch handelen, maar ook op het versterken van het zelfbeeld. Dat is essentieel voor het individuele

vermogen om moeilijke situaties praktisch hanteerbaar te maken. Het vermindert onmachtsgedoele, en versterkt de competentie van ouderen om in hun situatie en context adequaat te handelen. Het helpt bij de re-designing van hun leven. ‘Veel verpleeghuispatiënten zijn niet tot een goede *bijstelling van hun zelfbeeld* in staat. Zij blijven wanhopig proberen zich zodanig te gedragen, dat zij in hun oude, verloren zelfbeeld kunnen blijven geloven. Zij lijken niet meer in staat om hun negatief veranderde zelfbeeld te accepteren door bijvoorbeeld op aangepaste wijze in hun behoeften te voorzien, of door nieuwe activiteiten op te pakken. Een belangrijke voorwaarde voor homeostase blijft afwezig. De wijze waarop aan hen de zorg wordt verleend, geeft hen echter ook nauwelijks de kans om andere, nieuwe waarden in hun sterk veranderde leven te ontdekken.’ (Van der Plaats 1994, 118)

Versterking van het zelfbeeld behoort naar Van der Plaats’ inzicht een integraal onderdeel te zijn van een geriatrisch zorgplan dat gericht is op homeostase. Het vinden van evenwicht kan uiteindelijk echter alleen de patiënt zelf. In de geriatrie gaat het vaak om ingrijpende aanslagen op het zelfbeeld, als er onherstelbaar functieverlies is opgetreden. Men is nu als ‘invalide’ niet meer degene die men was en die men wenst te zijn - en zal dat ook nooit meer worden. Hoe kan dan je geschonden zelfbeeld zo veranderen, dat je jezelf weer als competent en (geestelijk) sterk beschouwt? ‘Autonomie’ is geen absolute grootheid, aldus Van der Plaats. Zij is altijd afhankelijk van de mogelijkheden die de situatie en context biedt. We kunnen dat functionele autonomie noemen. De kwetsbare oudere in het verpleeghuis bevindt zich doorgaans in een onomkeerbare situatie. Maar binnen de gegeven beperkingen blijft zijn functionele autonomie een legitieme doelstelling. Van der Plaats pleit dan voor interventiemethoden die uit zijn op de herwaardering van het zelfbeeld. Daarbij wordt een aantal cognitieve processen zo gestimuleerd, dat ze uiteindelijk tot een duurzaam patroon uitgroeien. Het doel ervan is:

- ‘1. Een verbreding van de waarden *scala*: er is meer in het leven dan datgene wat door het gebrek verloren is gegaan of onmogelijk is geworden.
2. Het ontwerp van een nieuwe *hiërarchie* van waarden, zodat kenmerken als lichamelijke gaafheid en behendigheid lager worden ingeschat en bijvoorbeeld wijsheid of optimisme hoger.
3. De toetsing van zelfbeeld aan eigen waarden en niet meer aan die van de maatschappij.
4. Een vermindering van het uitstralingseffect van de geschondenheid over de persoon als geheel.’ (Van der Plaats 1994, 117)

Door invaliditeit is een aanslag gepleegd op de continuïteit van het zelfbeeld. Men is niet meer wie men was. Daarom is het van belang weer een brug te slaan naar het zelf van vroeger. Door het levendig houden van de persoonlijke geschiedenis kan er een verbinding gelegd worden tussen het huidige, geschonden zelfbeeld en het vroegere. In dat verband kan de reconstructie van het levensverhaal helpen. (Van der Plaats 1994, 130, 177) Wie door reminiscentie weer in staat is greep te krijgen op zijn levensverhaal, heeft ook weer enigszins de regie over zijn leven herwonnen.

Aristoteles in het verpleeghuis? Er zit natuurlijk een wereld tussen de Atheense stadsstaat waarin zijn deugdethiek ontstond en de hedendaagse geriatrische praktijk, tussen de vitale burger in de kracht van zijn leven en de kwetsbare oudere. Aristoteles schrijft voor de mens met een brede actieradius en nog veel toekomst voor zich; de geriater voor mensen met een kleiner wordende wereld. Hun bestaan vraagt om een meer stoïsche levenshouding: aan hun situatie zelf is niet veel meer te veranderen, aan hun innerlijke instelling tegenover hun onherroepelijke situatie daarentegen wel.

Hoe smal of ruim de vrijheidsmarges in iemands leven echter ook zijn, richtinggevend ideaal is in alle gevallen een krachtig zelfbeeld dat mensen in staat stelt om binnen gegeven mogelijkheden en grenzen zelf een evenwichtige invulling en zin aan hun bestaan te geven. In het verpleeghuis is zelfsturing als culturele *eis* niet meer aan de orde; men woont er immers omdat men niet meer zelfstandig kan wonen. Zij blijft echter als ideaal ook daar nastrevenswaardig. Het getuigt van respect voor de individualiteit van ook de meest kwetsbare ouderen als wordt geprobeerd dat ideaal zoveel mogelijk te implementeren in de zorgpraktijk.

Individuele autonomie veronderstelt de ervaring van een zekere mate van regie over zijn bestaan. Bij Aristoteles is *akrasia*, de onbeheerstheid van de mens die zichzelf niet onder controle heeft en zijn irrationele verlangens niet kan beheersen, een – gelukkig te overwinnen – zwakte die een gelukt leven in de weg staat. Hij wijdt er in zijn *Nicomachische Ethiek* een heel boek (VII) aan. Voor een invalide mens op zoek naar evenwicht moet ‘regie’ weliswaar op geheel andere schaal getekend worden dan voor de vitale burger (heeft hij nog wel de regie over zijn eigen toiletgang?). Controle is echter nog steeds essentieel voor zijn zelfwaardering. ‘Het gevoel dat het eigen leven beheersbaar is’, aldus Van der Plaats (1993, 124, 127), ‘vormt de belangrijkste ondersteuning voor een positief zelfbeeld.’ Gerontologische theorieën als de hare omschrijven ouder worden in termen van individuele competenties en niet meer in de ouderdomsstereotypen van de klassieke standaardlevensloop. Ze zijn gericht op de bevordering van individuele autonomie.

De ethiek kan de geriatrie alleen maar daarin steunen. Een deugdethiek voor ouderen stimuleert het verwerven van competenties die hen in staat stellen aan een kwade oude dag het hoofd te bieden.

Tot zover een eerste ronde ethiek. Er zal echter, denk ik, nog een tweede ronde nodig zijn. Dat komt omdat een deugdethische benadering van het ouder worden uiteindelijk tekort schiet, ondanks zijn verdiensten. Winst is wel dat zij de mogelijkheid biedt om tot een gevulde en complexe opvatting van individuele autonomie te komen. Waarden als individuele waardigheid, zelfbepaling, verantwoordelijkheid en privacy – centraal in het individualiteitsideaal – kunnen er mee worden ondersteund. Maar ook zelfontplooiing en uniciteit behoren tot dat ideaal. (zie hoofdstuk 2.1) En daaraan heeft een deugdethiek uiteindelijk weinig boodschap.

Wezenlijker dan het al dan niet verwerven van algemene karaktereigenschappen voor de oude(re) dag, zou het feit kunnen zijn dat ik op mijn eigen manier ouder wil worden met mijn eigen karakter. Mijn uniciteit is uiteindelijk misschien wel van groter waarde dan mijn competenties, authentiek ouder worden belangrijker dan *successful aging*.

Deugdethiek heeft voor die vraag geen antenne. Dat kunnen we haar niet kwalijk nemen, omdat Aristoteles haar ontwikkelde in een tijd waarin de uniciteit van de persoon nog geen belangrijke waarde ('hypergood') vertegenwoordigde. (vgl. Vernant 1989) Hoeveel evenwichtskunst een mens ook bezit, zij is van geen waarde wanneer ik er niet mijn unieke individualiteit mee tot uitdrukking kan brengen, zeggen we vandaag. De klassieke Grieken zouden niet weten waar we het over hadden; er bestond voor authenticiteit bij hen geen begrip.

Deugdethiek heeft nog een tweede tekort als het gaat om ouder worden. Wie ouder wordt kijkt meer en intensiever terug. Hij heeft minder tijd voor zich, maar steeds meer achter zich. Er wordt veel herinneringsarbeid verricht. Een deugdethiek is daarvoor echter een weinig geschikt instrument. Zij kijkt liever voor- dan achteruit. Deugden zijn eigenschappen die tijd vragen. Maar ouderen hebben steeds minder tijd. Voor een deugdethiek ligt de oogst, na progressieve trainingsarbeid, in de toekomst. Wie ouder wordt is ook gebaat bij een goed retrospectief. Men 'staat in het einde', om met Andriessen's mooie karakteristiek voor de hoge ouderdom te spreken. (Andriessen 1970, 296vv; 1991, 134vv.) Voor wie tegen het einde aanloopt, is de evaluatie van zijn levensloop minstens zo belangrijk als het verwerven van nieuwe competenties. De zorg om de ziel even wezenlijk als het schaven aan het karakter. De vraag: 'Hoe voltooi ik mijn leven? is dan niet meer synoniem met: 'hoe zorg ik dat het voortreffelijk zal "gelukken"?' (Aristoteles), maar met de vraag of ik het zelf uiteindelijk voluit als *mijn* leven kan beamen.

We maken ons dus op voor nog een tweede ronde ethiek, die rekenschap aflegt van het ideaal van authenticiteit, een wezenlijk bestanddeel van het hedendaagse westerse individualiteitsideaal. Ook wat de tweede levenshelft tot de laatste maakt - zijn eindigheid - verdient in een ouderdomsethiek een centrale plaats. We zullen niet alleen in de breedte van het goede leven moeten denken, maar ook de diepte van de ziel willen peilen.

Hoofdstuk 3 - Zelfwording

Onder de huidige postmoderne condities is zelfsturing een belangrijke waarde geworden, constateerden we in het eerste hoofdstuk. We moeten wel, of we willen of niet. Jongeren worden daarmee met een grote verantwoordelijkheid opgezadeld en staan onder enorme keuzedruk. Ouderen vallen ten prooi aan midlife-crisis. ‘Wil ik wel zijn wat en wie ik geworden ben? Wil ik blijven die ik ben? Kan ik nog worden wie ik graag zijn wil?’ Existentieel zelfmanagement wordt daarmee een belangrijke ontwikkelingstaak voor volwassenen. Daarvoor hebben we zelfsturing nodig. Het is een belangrijke instrumentele waarde die ons helpt dichterbij de idealen te komen die we ons gesteld hebben. Zelfsturing is daarmee een onomstreden waarde. Het is een noodzakelijk middel om in ons type samenleving tot een goed leven te komen. Als zelfsturing een middel is, wat is dan het doel? Wat maakt uiteindelijk mijn leven goed?

Typisch voor onze cultuur is dat we weigeren daar een algemeen antwoord op te geven. Theorieën over *het* goede leven te over, maar als ze niet over *mijn* leven gaan, overtuigen ze niet. Authenticiteit is voor ons een belangrijke waarde. Welke idealen ik mij zelf ook kies, in welke projecten ik mijzelf ook engageer, ze bij mij moeten passen. In de realisering ervan verwerkelijk ik mijn unieke zelf, of religieus gesproken: geef ik gehoor aan mijn persoonlijke roeping. Authenticiteit kwalificeert het zelf van de zelfsturing als uniek, onvervangbaar en van absolute waarde. Een zelf met een grote Z.

We noemen iemand authentiek, als hij zijn individualiteit niet ontleent aan anderen. Hoe goed ik het ook getroffen mag hebben in het leven, het is alleen maar een goed leven als het werkelijk *mijn* leven is, en geen leven van iemand anders of een leven in het algemeen.

Via de Romantiek heeft dit ideaal van de zelfwording brede ingang gevonden in onze cultuur. In de tweede helft van de vorige eeuw beleefde het een opleving in jeugdcultuur van de babyboomers (mei '68) en de humanistische psychologie. Zelfontplooiing en zelfactualisering werden een hype. Wie het er nu nog voor opneemt, wordt soms meewarig aangekeken. Behelst het ideaal van de zelfontplooiing meer dan de narcistische navelstaarderij van een nieuwe generatie welvaarts kinderen? Dat is het ongetwijfeld óók geweest. Maar achter Berkeley, Parijs en Woodstock schuilde een krachtig ideaal waarvoor het nog steeds de moeite loont het op te nemen: dat van de zelfwording. De babyboomers leefden in de waan van een eeuwige jeugd en spraken van zelfontplooiing; nu ze ouder worden is het tijd geworden om van zelfvoltooiing te gaan spreken. Wat is het begrip waard op hun oude dag van morgen? Laten we proberen het op waarde te schatten. Kunnen we de zelfverwerkelijking ook levensloopbestendig maken, zonder het te laten ontaarden in de pseudo-psychologische prietpraat van weleer? We moeten daarvoor filosofisch wat dieper afsteken, en langer stilstaan bij de begrippen authenticiteit en zelfverwerkelijking.

1. *Het ideaal van de authenticiteit*

De argwaan tegen begrippen als zelfverwerkelijking en authenticiteit is wel begrijpelijk. Beide begrippen komen tot ontwikkeling in de Romantiek, waarin persoonlijke uniciteit gelijkstond met individuele creativiteit. Het zelf wordt opgevat als een scheppende artiest, die in zijn zelfexpressie de waarheid realiseert. Voor dit 'expressivisme' (Taylor 1989, 374) wordt de kunstenaar de nieuwe held, het ideale paradigma van mens zijn. Hoe virtuozer hij de sentimenten van het subjectieve zelf bespeelt, des te meer snaren van het Zijn komen door hem tot klinken.

De romantische opvatting van authenticiteit betekent een radicale subjectivering van de ethiek. Elk mens heeft zijn eigen maat, aldus de filosoof J.G. Herder, een van de voormannen van de romantische beweging. (gecit. Taylor 1989, 375) 'Jezelf zijn' wordt een heilige opdracht en onwaarachtigheid (verstaan als: een ander dan jezelf zijn) een doodzonde. Er is geen gedeelde maatstaf meer die bepaalt wat goed leven is; elk mens is in de expressie van zijn innerlijkheid de unieke bron en toetssteen van de waarheid. Respect voor persoonlijke uniciteit dreigt in een vrijbrief voor narcisme te ontaarden.: 'De kunstenaar wordt een schepper God,' stelde Herder. (gecit. bij Taylor 1989, 378) Nietzsche zal later deze gedachte zo radicaliseren, dat elke kunstenaar-mens een concurrent van God is geworden en zijn eigen tien geboden heeft te schrijven. 'Du sollst der werden, der du bist!' was zijn leus. Mensen die hun geweten volgen, scheppen zichzelf. (Nietzsche 1977, 159, 197)

Ondanks zijn ontaarde geschiedenis vormt het authenticiteitsideaal echter één van de waardevolle pijlers onder de westerse cultuur. (Taylor 1989, 376) Niet alleen de traditie van Christendom en Verlichting, ook die van de Romantiek is medebepalend voor de hedendaagse idealen van goed leven. Belangrijke impulsen uit die traditie zijn het dan ook waard om met verve verdedigd te worden. Ze verdienen het om klassiek te worden. We ondersteunen dan ook Charles Taylor – die ook grif erkent dat het ideaal ondertussen behoorlijk is ontspoord – in zijn pleidooi voor een ethiek van de authenticiteit.

Taylor probeert het expressivistische ideaal nieuw leven in te blazen, door het te verbinden met de ervaring van transcendentie. Zo ontdoet hij het van zijn solipsistische navelstaarderij. *In* menselijke taal resoneert wat haar *overstijgt*, zegt hij als filosoof en christen. In en door de subtiele taal waarin mensen hun ervaringen van wat hen overtreft verwoorden, openbaart zich de Eeuwige. De dialogische openheid voor het Andere dan onszelf dat in ons om authentieke subtiele expressie vraagt, is in onze consumptiecultuur echter verschrompelt tot een platvloers individualisme en sociaal atomisme. (Taylor 1994) De creatieve spankracht van de kleine 19^e eeuwse romantische elite is ingezakt.

Authenticiteit kan echter niet zonder zelftranscendentie, aldus Taylor. Wie de 'radicale individuatie' waarvoor de Romantiek een lans brak in zijn lijn niet als de uitdrukking van een in zich gesloten individualisme verstaat, maar als de uitdrukking van de uniciteit van de menselijke persoon, ziet authenticiteit nog steeds als een belangrijk element in het netwerk van individualiteitswaarden dat het ethos in onze cultuur bepaalt. Zozeer, zegt Taylor – en ik beaam het van harte – , dat het met goed fatsoen eigenlijk niet door moderne mensen kan worden afgewezen. (Taylor 1994, 35)

Het authenticiteitsideaal staat voor de overtuiging dat elk mens in zijn zelfwording uniek is. Elk mens heeft in zijn leven een eigen roeping te verwerkelijken, een eigen zelf te

realiseren. Voor de Romantiek is de kunst het enige model dat zegt hoe we dat zouden kunnen doen. ‘Artistieke creatie wordt de paradigmatische wijze waarop mensen tot zelfdefinitie kunnen komen,’ aldus Taylor (1994, 68). De postmoderne levenskunstfilosofie heeft deze romantische impuls opgenomen en zet de vereenzelviging van authenticiteit met artisticeit door. De individuele mens is als artiest, die een mooi-en-goed (*kaloskaiagathos*) leven leidt als hij het tot een kunstwerk weet te maken. (Schmid 1998)

Ik plaats daar vraagtekens bij. Niet elk mens hoeft toch creatief te zijn om in zijn levensloop een uniek zelf te kunnen verwerkelijken? Sommige levens onderscheiden zich door artisticeit, andere door toewijding of standvastigheid. Bovendien leven we niet ons individuele leven niet alleen, maar samen met anderen. We kunnen omwille van anderen niet doen wat we willen. Dat maakt dat er morele grenzen aan de zelfexpressie zijn gesteld. Schoon en schitterend leven kan misschien alleen op kosten van anderen; en dan kunnen we het geen goed leven noemen. De esthetische beeldtaal van de levenskunstethiek heeft zijn beperkingen. (Kekes 2002, 129 vv.)

Authenticiteit moet dus niet worden vereenzelvigd met creativiteit, maar met *uniciteit*: Elk mens realiseert in de loop van zijn leven op onvergelykbare manier zijn absolute individualiteit. Dit is een omstreden claim. Het is op zijn minst moeilijk als een empirisch waarneembaar feit vast te stellen. Het is een ideaal waarin gelóófd wordt, en waarnaar gehandeld kan worden. Een ideaal ook op grond waarvan we elkaar kunnen bejegenen. In zijn kritiek op het ideaal van de zelfontplooiing stelt de conservatieve filosoof Andreas Kinneging terecht vast dat de overeenkomsten tussen mensen groter zijn dan de verschillen. (Kinneging 2005, 72) We lijken veel op elkaar, ook al ontkennen we dat krampachtig. Hij zou daarin feitelijk best eens gelijk kunnen hebben. Wij hebben sociaal gezien veel weg van kuddedieren. (vgl. ook Duyvendack & Hurenkamp 2004) Maar zijn conclusie dat we daarom ‘variëaties op een en hetzelfde thema’ zijn, moeten we in de ethiek niet voor onze rekening willen nemen. De ethiek kan niet volstaan met een objectieve beschrijving van de individuele levensloop, van buitenaf en achteraf. Het leven moet geleefd worden in de tijd, en dat kan alleen doordat elk mens afzonderlijk het als een persoonlijke taak of missie op zich neemt. Zeker, moraal is sociaal. (Kinneging 2005, 72) Maar al bepaal ik niet zelf individueel wat goed en kwaad is, de *verhouding* die ik tot goed en kwaad heb is mijn hoogst individuele verhouding - en die van mij alleen. Het geloof dat anderen niet in die verhouding kunnen treden en dat daarin de onherleidbare en absolute waarde van het individu besloten ligt, gaat ver terug achter de Romantiek. Het christendom gaf aan de overtuiging dat elk mens een oneindige, intrinsieke waarde voor God bezit, een beslissende impuls. Wie – en daar hebben we Kinneging weer aan onze zijde – de christelijke wortels van de westerse beschaving van vitaal belang acht voor haar toekomst, zal in het ideaal van zelfverwerkelijking meer zien dan een ‘interessante, maar funeste’ opvatting. (Kinneging 2005, 71) Onder invloed van de vroege kerk voltrok zich in Europa, aldus Ernst Troeltsch in een klassiek geworden werk een ‘toenemende verinnerlijking en subjectivering van het gevoelsleven, en personalisering van alle levensbetrekkingen’ (1912, 357v.) De beslissende doorbraak tot het moderne ideaal van het individualisme kwam dan ook niet uit de antieke wereld of de renaissance, maar uit de Reformatie. ‘Wat ook de antieken of de renaissance aan de verdieping van de individualiteit hebben bijgedragen, de krachtigste werking ging uit van

het christendom, dat altijd ook de Stoa en het neoplatonisme in zich herbergde. De duurzame doorbraak tot het individualisme is toch de religieuze, niet de wereldlijke beweging, de reformatie en niet de renaissance geweest. (...) Dit ideaal van het moderne sociologische denken is dus niet uitsluitend, maar toch grotendeels een effect van het middeleeuwse christendom geweest.’ (Troeltsch 1921, 357v.) Ook A.J. Nijk komt in zijn *De mythe van de zelfontplooiing* tot een soortgelijke conclusie: ‘De wijze waarop de persoonlijke relatie van de individuele mens tot God in het christendom is gecultiveerd – met name in het individuele kloosterleven, in de Reformatie, en vooral in de bevindelijke sfeer van wat men wel de nadere Reformatie noemt – heeft aan het individu en aan de individuele beleving een status gegeven, die historisch gezien uitzonderlijk mag heten en die zonder twijfel een factor is geweest in het ontstaan van het westerse individualisme.’ (Nijk 1978, 190v.)

Deze lange religieuze voorgeschiedenis van het uniciteitsideaal maakt dat we goed moeten weten wat we doen als we het afwijzen. We elimineren dan een belangrijk onderdeel uit het ethische kapitaal van onze cultuur. We hebben in dit ideaal te maken met een ‘mythe’, een zinstichtend oerverhaal dat componenten bevat die veel ouder zijn dan de Verlichting of de Romantiek. (Nijk 1978, 184)

Beter dan het authenticiteitsideaal als een culturele dwaalweg uit de jaren zestig van de vorige eeuw te verwerpen, lijkt het ons daarom om – met auteurs als Taylor en Nijk – haar te herwaarderen, juist met het oog op een goede oude dag voor dezelfde babyboomers die er ooit hun jeugd door lieten bepalen, maar dan wel kritisch bewust van zijn ontaarding.

2. *Een mens wordt niet zomaar oud*

Nu komt het er op aan wat we verstaan onder zelfverwerkelijking. Tot nog toe gebruikten we de termen zelfontplooiing en zelfverwerkelijking door elkaar. Ik wil ze van elkaar onderscheiden, om duidelijk te maken waarin een goede opvatting van authentieke zelfwording zich afgrenst van een slechte. In de geschiedenis is de unieke waarde van het individuele zelf op twee manieren omschreven. (Nijk 1978, 184vv.) De eerste benadering stelt dat alles wat bestaat zich op natuurlijke wijze ontwikkelt. Elk levend wezen groeit volgens het plan dat in zijn natuur ligt opgesloten. Dat geldt niet alleen voor planten en dieren, maar ook voor mensen en culturen. Deze gedachte gaat terug op Aristoteles’ beginsel van teleologie. Nijk noemt dit het ‘biomorfe’ model van ontwikkeling: het mysterie van de biologische groei is het verklaringsmodel voor heel de werkelijkheid.

We reserveren de term *zelfontplooiing* voor deze manier van denken, als zij wordt toegepast op de menselijke levensloop. We nemen Aristoteles’ ethiek zelf nog maar even als voorbeeld. Als mensen ter wereld komen, is haar veronderstelling, liggen er al embryonaal potenties in hen opgesloten, die zich – als zij tijd van leven krijgen – in de loop van hun leven verwerkelijken. Typerend voor een biomorf verstaan is dat de mens van meet af aan zijn uiteindelijke doel en bestemming (telos) bij zich draagt. Het ontwikkelingsprincipe is immanent. Niet idealen buiten hem, maar potenties in hem sturen hem.

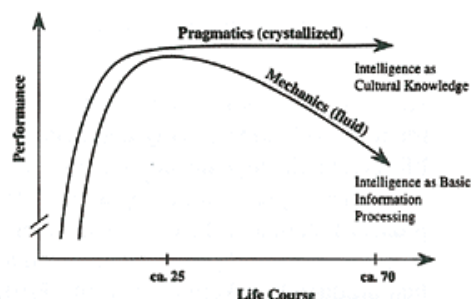
Dat geldt niet alleen voor het lichaam maar ook voor de geest. Ook daarvan geldt, dat ontplooid moet worden wat in haar natuur besloten ligt. De menselijke geest is van nature

redelijk, en die rede moet ook ontplooid worden. Dat kan met behulp van karaktervorming, waardoor iemand uitgroeit tot een deugzaam mens, die met behulp van zijn rede beheerst het midden weet te vinden tussen de extremen van zijn emoties en passies.

De rede heeft zijn eigen telos, onafhankelijk van die van het lichaam. Typisch voor mensen is dat de rede zich niet automatisch ontwikkelt, maar zichzelf daarbij moet inschakelen. Er moet gewikt en gewogen worden, en gehandeld, anders komt een mens niet verder. Zo kan het dat sommigen helden en anderen lafaards worden. (Gewirth 1998, 10vv.) Toch loopt de geestelijke ontwikkeling analoog aan die van het lichaam. Wanneer de mens in de kracht van zijn leven is (op 'middelbare' leeftijd, tussen de extremen van jeugd en ouderdom in), komt ook de geest tot optimale ontvouwing. Een biomorf verstaan van de ouderdom zal in geest en lichaam dezelfde neerwaartse spiraal aan het werk zien: lichamelijk verval en vermindering van geestkracht. Een levensloop is de cyclus doorlopen van opkomen, blinken en verzinken. Van je dertigste tot vijfendertigste levensjaar beleeft je lichaam zijn bloei, oordeelde Aristoteles, rond je negenveertigste je geest. (*Rhetorica*, II.7.2.12)

Latere biomorfe visies op de levensloop komen tot aanmerkelijk meer faseverschil tussen lichaam en geest. Ook al verwelkt je lichaam, de geest kan nog lang mee. Erik Erikson zag de ouderdom als een vruchtbare fase van generativiteit en integratie, lang nadat het lichaam al over zijn vitale hoogtepunt heen is. Maar ook bij hem staat het biomorfe idee van zelfontplooiing model voor de levensloop. Zijn theorie van de levensfasen is geënt op een biologisch – hij noemt het zelf: epigenetisch - model van groei. De mens ontvouwt, net als alles wat leeft, in zijn levensloop stukje bij beetje, fase na fase, het 'grondplan' waarmee hij geboren is. (Erikson 1980, 53; vgl. Sugarman 2001, 66)

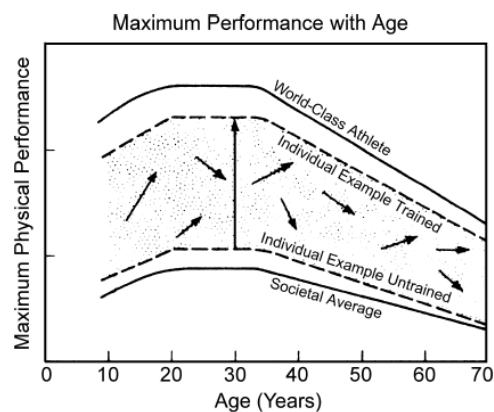
Onderzoek door de Berlijnse school in de gerontologie heeft het verschil tussen lichaam en geest nog eens opgerekt. Paul Baltes c.s. ontdekten dat in de latere levensfasen de rol en betekenis van cultuur (de *soft ware*) toeneemt naarmate de biologie en psychologie (de *hard ware*) het laat afweten. Ze hebben goed nieuws voor de nieuwe generatie ouderen: het is nog lang niet met hen gedaan. Tot op hoge leeftijd kan er sprake zijn van een toename in geestelijke vermogens, ook al neemt de cognitieve snelheid en accuratesse af. De 'cognitieve pragmatiek' – men kan ook van 'wijsheid' spreken, door gerontologen omschreven als 'expertise in de fundamentele pragmatiek van het leven' (Baltes 1987, 615) - vertoont een constante, zelfs licht stijgende curve, ook als de curve van de 'cognitieve mechanica' daalt. (Baltes 1997)



Figuur 6. Intellectuele ontwikkeling in de levensloop

(ontleend aan Baltes 1997, 373; vgl. ook Baltes 1987, 615, Houben 2002, 95vv..)

Ook dit gegeven past echter nog steeds binnen een biomorfe visie op de levensloop. (Zie ook reeds de biologische levenscurve bij Bühler 1962, 106) Hoe lang ook uitgesteld, op een gegeven moment gaat het met ons ook cognitief bergafwaarts, en zet het verval in. Het intellectuele hoogtepunt kan in een mensenleven later vallen en veel langer duren dan Aristoteles ooit voor mogelijk hield, maar uiteindelijk moet ook ons verstand het afleggen tegen de tijd, al was het alleen al omdat er dan geen rek meer in het lichaam zit. Ook al streven we naar een 'rectangularization of morbidity', de rek is niet eindeloos. Ouderen kunnen gezonder en vitaler blijven, en wellicht langer dan ooit op de opperste trede van de 'trap des ouderdoms' blijven staan. Maar het menselijke leven is en blijft opkomst, bloei en - neergang. Trainen voor de oude dag helpt beslist om de aftakeling te vertragen, zoals het onderstaande schema van James Fries laat zien; maar ook de olympische atleet zal de strijd tegen de neergang uiteindelijk verliezen.



Figuur 7. De plasticiteit van het ouder worden (James F. Fries 2005, 818)

Ook humanistische psychologen als Maslow, Rogers, Horney en Fromm, in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw immens populair en voor veel babyboomers een bron van inspiratie, werken met een biomorf ontwikkelingsmodel. Abraham Maslow omschreef 'self-actualization' als 'een fundamentele karakteristiek, inherent aan de menselijke natuur; een potentie die aan nagenoeg alle mensen bij hun geboorte meegegeven is.' Als aan het natuurlijke Zelf niets in de weg wordt gelegd, zal het gaandeweg al zijn mogelijkheden actualiseren. Voor Karen Horney betreft het hier een evolutionaire noodzakelijkheid, een onweerstaanbaar natuurlijk streven in de mens: 'Je hoeft, nee je kunt een eikeltje niet leren hoe het uit moet groeien tot een eikenboom, maar als het de kans krijgt zullen zijn intrinsieke potenties zich vanzelf ontwikkelen. *Op dezelfde manier* zal het menselijke individu, als het de kans krijgt, er naar streven zijn specifiek menselijke potenties te ontwikkelen. Het zal dan de unieke levende krachten van zijn werkelijke zelf ontplooien.' (beiden gecit. bij Gewirth 1998, 9, mijn cursivering)

Je kunt zelfwording echter ook nog op een andere manier opvatten. Het gaat om een visie die eveneens een lange eerbiedwaardige westerse traditie achter zich heeft. Nijk spreekt hier van een 'technomorfe' of 'antropomorfe' model. Niet de natuur fungeert dan als model

voor de menselijke zelfwording, maar omgekeerd het ingrijpen van de mens zelf in de natuur. Zoals de mens de maker of schepper is van zijn omgeving, zo maakt hij ook zijn levensloop tot de zijne. Het ideaal klinkt ambitieus, zelfs een tikkeltje overmoedig: er wordt gestreefd naar de vervolmaakbaarheid (perfectibiliteit) van de mens. We kennen deze antropomorfe visie op zelfwording vooral uit het vooruitgangsgeloof van de 18^e en 19^e eeuwse Verlichting, maar zij heeft diepe wortels ook in het christelijke denken. (zie Passmore 1970) Het typisch menselijke ontwikkelingsproces is, in tegenstelling tot het biologische, niet cyclisch maar lineair van karakter. Het suggereert een plan en het keurende oog van de maker. Model voor het creatieve scheppingsproces staat een bedoeling, die niet in de natuur van het materiaal opgesloten ligt maar van buitenaf aan haar wordt opgelegd. Om met Nijk te spreken: het principe van de vervolmaking ligt in de gedachte van de vervolmaker besloten, niet in de zaak die vervolmaakt zal worden. Het einddoel (*telos*) is transcendent. Het einddoel is de omvorming van de natuur tot een ideale gestalte, hoogtepunt en eindpunt tegelijk.

Het christelijke denken betekende een belangrijke impuls voor deze ontwikkelingsvisie. God wordt er als de transcendente Schepper gezien, die als een beeldhouwer de mens boetseert naar zijn beeld en gelijkenis (Gen. 1, 26; vgl. Jer. 18,6). Hij scheidt de mens zoals een ambachtsman zijn bedoelingen realiseert met de ruwe natuur. Ook al is de mens schepsel en geen schepper; hij mag zich, geschapen als hij is naar het beeld van God, verstaan als een geroepene om de natuur naar zijn eigen idee om te vormen.

Bij deze visie voel ik mijzelf thuis, omdat zij een beter model biedt voor het typisch menselijke in de zelfwording, dan het biologische. Ik reserveer er de term *zelfverwerkelijking* voor. Zelfverwerkelijking veronderstelt dat een mens niet al bij zijn geboorte zijn unieke immanente ontwikkelingsprincipe met zich meeneemt, maar zijn leven transformeert in de richting van extern gekozen bestemmingen. Potenties worden niet 'vanzelf' geactualiseerd. Keuze, overleg, vrijheid, beslissing en handelen zijn wezenlijk voor menselijke zelfwording. Een mens is zelf als actor betrokken in zijn proces van zelfverwerkelijking, en er ook verantwoordelijk voor. Goed oud worden gaat niet vanzelf, we moeten er zelf iets voor doen om het menswaardig te laten gebeuren.

Mocht het dan ooit tot zelfvoltooiing komen – maar we kunnen dat gerust betwijfelen in het licht van de eindigheid -, dan is het eindstadium bereikt. Men heeft zich zelf verwerkelijkt. De volmaaktheid van het voltooide, ideale zelf is dan een ultiem eindpunt, geen doorgangspunt, waarna nog een periode van verval zou kunnen intreden.

Zelfverwerkelijking staat niet voor het zorgeloze verlangen 'om meer en meer te worden wat men is, om alles te worden wat men in zich heeft om te worden' [to become everything that one is capable of becoming]' (Maslow, gecit. Breeuwsma 1994, 274), maar voor het streven om een mens te worden die dichter bij de verwerkelijking van zijn idealen komt.

Bernard Kaplan's omschrijving van de ontwikkelingspsychologie als de discipline die zich bezig houdt met 'the perfection of the individual' getuigt in dit licht gezien niet van de overspannen pretentie van een zelfoverschattende wetenschapper, maar voegt zich in de lange traditie van de mythe van de zelfverwerkelijking. Het is geen empirisch, maar een metafysisch ideaal. (Breeuwsma 1994, 270v.) In het verlengde daarvan kunnen we stellen

dat het in de tweede levenshelft gaat het om zelfvoltooiing, ook al zal ik straks betogen dat zij alleen wordt gerealiseerd in het streven ernaar.

| <i>Zelfontplooiing</i> | <i>Zelfverwerkelijking</i> |
|------------------------|----------------------------|
| Biomorf | Antropomorf |
| Groei | Vervolmaking |
| Cyclisch | Lineair |
| Immanent | Transcendent |

Figuur 8. Biomorf en antropomorf model van zelfwording (A.J. Nijk)

3. *Zelftranscendentie*

Ik kies met het oog op het ideaal van authentieke zelfwording voor de mensvormigheid van de levensloop, en niet voor de natuur als model. Daarvoor heb ik meerdere redenen.

De eerste berust op waarneming. We worden eenvoudig niet geboren met een ideaal zelf dat als een soort klein mensje (*homunculus*) al virtueel in ons verborgen ligt. We beginnen met bijna niks. Het is onze taak dit rudimentaire zelf waarmee de natuur en de omstandigheden ons hebben gezegend of opgezadeld om te vormen tot een zelf dat ten slotte kan worden beaamd. Wie wij zijn kunnen of zullen, daarvan ligt geen architectonisch ontwerp in onze genen opgesloten. Er groeit geen identiteit vanzelf in de tijd. We zijn er ‘zelf’ van meet af aan actief bij betrokken. Als zelfontplooiing veronderstelt dat mensen hun ideale zelf al bij zich dragen, en het zullen ontvouwen als hen verder niets in de weg wordt gelegd, dan is zelfontplooiing inderdaad een mythe (nu in de beperkte zin van: een hardnekkige dwaling), die geen steun vindt in de feiten.

Zelfs de humanistische psychologen met hun therapeutische adagium ‘worden wie je bent’ vonden dat we dat ideaal niet konden bereiken door met de handen over elkaar te gaan zitten; ‘hard aan jezelf werken’ was de leus, anders kun je niet de persoon worden die je waarachtig bent. Er is geen zelf dat klaarligt om ontdekt te worden. Wie je bent is wie je wordt. (Rogers 1961)

Er is een tweede, morele reden om sceptisch te zijn over de natuur als model voor menselijke zelfwording. In de menselijke natuur schuilt in potentie ook veel kwaad dat het niet verdient ontwikkeld te worden. Dat de mens van nature ‘een woeste barbaar’ is en dat hij dat ook blijft als er niet aan hem geschaafd wordt, wordt door pessimistische critici tegen de zelfontplooiingsgedachte ingebracht, en ze zouden best eens gelijk kunnen hebben. (Kinneging 2005, 72; vgl. Nijk, 196; Kekes 1990) Voor Kierkegaard is de wrede keizer Nero het prototype van de zelfontplooiër. (Kierkegaard 2000, 662) Zonder opvoeding en cultuur blijven we een bundel ongecontroleerde drift en komt er van ons niets goeds terecht. Het ideale zelf moet door zelfsturing verwerkelijkt worden, waarbij het reëel bestaande zelf soms de kop in gedrukt moet worden. Zelfwording is een veeleisende opgave, een cultuurtaak waarbij hardhandig gesnoeid moet worden in de natuurlijke drifthuishouding. Of wij monsters of heiligen worden ligt niet in onze genen opgeslagen, maar is afhankelijk van wat wij van ons leven maken.

Een derde reden om de natuur niet als model voor zelfwording te nemen is antropologisch van aard. De westerse wijsbegeerte wordt sinds de moderne tijd gekenmerkt door een fundamentele tweedeling in zijn mensvisie. (Ferry & Comte-Sponville 1998; vgl. ook Ferry & Vincent 2000) De *naturalistische* benadering – die ook nog steeds in de gerontologie domineert – sluit aan op de natuurwetenschappelijke kennisverwerving en wil ook slechts in die taal spreken over de mens. Er is slechts één, empirisch waarneembare werkelijkheid, en dat geldt ook in de antropologie. Lichaam en geest, natuur en vrijheid, innerlijkheid en uiterlijkheid – de oude dualismen uit een voorwetenschappelijk verleden hebben als metafysische illusies afgedaan. Het menselijke zelf is niets anders of meer dan wat we empirisch daaromtrent kunnen vaststellen. De mens valt samen met het waarneembare zelf. Er is niets mis met deze visie, als wetenschappers haar als een methodische afspraak beschouwen die hen helpt bij de verwerving van kennis. Anders wordt het als zij uitgroeit tot een wereldbeschouwing.

In zijn meeslepende bestseller *Het Methusalemkomplot*, waarin hij de noodklok luidt over de gevaren van de vergrijzing, dreigt Frank Schirrmacher dat bijvoorbeeld te doen. Op grond van een welhaast darwinistische visie op de verhouding tussen de generaties worden ouderen opgeroepen zich voor te bereiden op een oorlog tussen jong en oud. ‘De meest extremistische vooronderstelling waar oudere mensen mee te maken krijgen, is de openlijke twijfel aan hun verstand. (...) Als we een complot tegen de ouderdomsdiscriminatie willen smeden, dan moeten we dus bij het hoofd beginnen. (...) Net als de dieren in de steppe worden ouderen, zodra ze hun prestige verloren hebben, voorwerp van een onverbiddelijke jacht die uiteindelijk tot uitputting leidt. (...) Grote groepen ouderen kiezen voor onopvallende kleding om in de massa op te kunnen gaan en niet door de roofdieren te worden opgemerkt. (...) U moet aan uw verdediging werken, uw woede en agressie richten tegen stereotypen die u uit het veld dreigen te slaan. Anders zult u het geloof in uw eigen kunnen verliezen, en dat is de garantie voor de complete afbraak van uw zelfbewustzijn.’ (Schirrmacher 2006, 76, 148) In een verleidelijk betoog wordt de oudere lezer duidelijk gemaakt dat hij van de natuur niets meer te verwachten heeft (evolutionair gezien is hij allang overbodig), en wordt hij opgeroepen om een complot tegen de jongere generatie te gaan smeden om zijn recht op leven te bevechten. Darwin lijkt niet alleen verklaring te bieden voor de bedreigingen van de ouderdom, maar ook een legitieme strategie om ze het hoofd te bieden.

Een andere mensvisie dan de naturalistische – waarin ik me beter kan vinden – is die van het *ethische humanisme*. Een verzamelterm voor een bonte mengeling van stromingen en scholen, die één overtuiging gemeen hebben: dat de diersoort mens het typische vermogen heeft om zich reflexief van zichzelf te onderscheiden en zich tot zichzelf te verhouden. Daarom spreekt de filosofie van geest en vrijheid. Mensen kunnen met behulp van hun verbeelding waarden nastreven en idealen aanhangen die niet af te leiden zijn uit hun biologisch-empirische opmaak. Ook al weten ze zich gedreven tot egoïsme, ze kunnen ervoor kiezen altruïst te zijn. Ook al worden ze verleid tot agressie, ze kunnen vertrouwen in de liefde. Ook al zijn ze gedetermineerd door hun genen, ze kunnen handelen in de overtuiging dat ze vrij zijn. Eigen aan het mens zijn is het vermogen tot zelftranscendentie.

Tot aan de moderne tijd werd dit besef in het Westen vooral in religieuze tradities levend gehouden. Echter, ook na het wegvallen van de christelijke metafysica als fundament van de filosofie blijft het vitaal in de moderne ethiek aanwezig (van Immanuel Kant tot en met Jean Paul Sartre). Mensen zijn niet de gevangene van hun natuur; eigen aan de menselijke natuur is dat zij haar overstijgen in de verbeelding, en op basis van die verbeelding ook willen handelen en daartoe ook daadwerkelijk in staat zijn.

Zelftranscendentie is zo'n waardevolle karakteristiek voor mensen, dat we in onze cultuur aan die eigenschap bij uitstek de idee van menselijke waardigheid koppelen. Humaan handelt die mens, die zich niet alleen heeft laten leiden door zijn biologische, psychische of sociale drijfveren, maar - soms in weerwil daarvan - in zijn handelen streeft naar de realisering van waarden en idealen die daar niet uit zijn afgeleid.

Natuur en geest kunnen in mensen zulke verschillende doelen nastreven, dat ze met elkaar in conflict raken. De psycholoog Viktor Frankl, als overlevende van vier nazi-vernietigingskampen een levenlang gefascineerd door de vraag hoe in extreme condities menselijke waardigheid wordt bewaard, sprak in dit verband van de 'Trotzmacht des Geistes'. Een mens kan zich geestelijk verzetten tegen de imperatieven van zijn natuur. Het menselijke vermogen tot zelfdistantie, zelfonthechting ('self-detachment') en zelftranscendentie stelt hem daartoe in staat. Wie die interne dialectiek niet opneemt in zijn antropologie levert zichzelf, aldus Frankl, uit aan een vorm van reductionisme en determinisme, die geen recht weet te doen aan het specifiek menselijke. 'Een mens zijn niet vrij van hun omstandigheden. Maar ze zijn wel vrij om zich ertoe te verhouden. De omstandigheden bepalen hen niet volledig. [The conditions do not completely condition him.] Zij zijn ook in staat er bovenuit te stijgen en dat maakt hen menselijk.' (Frankl 1978, 47) De mens is dat wezen dat zij vrij kan maken van datgene wat hem bepaalt. Zelfs door zich er aan te onderwerpen, transcendeert hij hen. (Frankl 1979, 217)

Met de woordenschat van het naturalisme alleen kunnen we niet toe in een menselijke visie op ouder worden. We hebben ook de taal van de zelftranscendentie nodig. Zodat we een uitspraak als: 'De zin van ons leven ligt in het feit dat ik onderweg ben naar datgene wat ik niet ben' (Taylor 1989, 48v.) niet als logische onzin beschouwen, maar als een diepe waarheid.

Welke mensvisie men aanhangt is beslissend voor de visie op zelfwording. *Zelfontplooiing* zonder zelftranscendentie eindigt in een expressief individualisme, waarbij het zelf opbrandt in zijn eigen intensiteit. In de *zelfverwerkelijking* realiseert het zelf zich door zich te verhouden tot het ándere dan zichzelf, zelfs als dat zijn menselijke natuur is. Het zelf komt tot zichzelf door zich te vereenzelvigen met waarden en idealen die zijn feitelijkheid overstijgen. Je wordt wie je bent, in de toewijding aan en het streven naar wat meer is dan jezelf.

De ouderdom kan ook een tijd van verwerkelijking en voltooiing zijn, ondanks en in weerwil van het verval van lichaam en psyche. Als menselijke waardigheid bij uitstek gekoppeld wordt aan het vermogen tot zelftranscendentie, zal men niet alleen oog hebben voor het op peil houden van bedreigde fysieke en mentale functies, maar ook voor geestelijke groei. Ouder worden is een natuurlijk proces, met ingewikkelde winst- en verliesrekeningen. De ouderdom doet veel met ons. Het is van belang dat we daar een redelijk evenwicht in vinden (vgl. hoofdstuk 2.4/5).

Minstens zo belangrijk is echter de vraag of wij zélf nog iets met onze ouderdom kunnen doen. Tot de menselijke natuur behoort dat mensen zich zelf in vrijheid tot hun natuur verhouden. Geldt dat ook nog voor de oude dag? Gaat het er bij het ouder worden alleen om om goed ter been te blijven en zijn volle verstand te behouden? Is het niet minstens ook belangrijk is om daarin authentiek te blijven, en je ziel te redden? Wie er in slaagt zijn unieke zelf mee te nemen in de ouderdom wordt, ook al verliest hij zijn gezondheid, (nee niet meer succesvol, maar dan toch wel) waardig oud. De dichter Paul Claudel schreef, hoogbejaard: ‘Tachtig jaar! Geen ogen, geen oren, geen tanden, geen benen en geen adem meer! Werkelijk hoe je daar uiteindelijk buiten kunt!’ (De Beauvoir 1975, 229) Als feitelijke beschrijving is wat hij hier zegt onzinnig. Maar de ongebroken geestkracht die uit de ironie spreekt waarmee het is opgeschreven, bewijst dat mensen in staat zijn tot op zekere hoogte de beperkingen van de natuur te trotseren, ook als zij niets anders meer kunnen dan hen ondergaan.

4. *Het geconstrueerde zelf*

Maar wat is dan toch dit ‘zelf’ waar we het over hebben? Theorieën over het zelf zijn zo talrijk en complex, dat we ons er al gauw in verliezen. We kiezen voor een pragmatische benadering, door niet meer theorie te willen dan nodig is om verder zinvol over zelfwording te kunnen spreken. Wie geen boodschap heeft aan een beetje filosoferen, mag de paragraaf overslaan.

In de geschiedenis van de filosofie laten zich globaal drie benaderingen van het zelf onderscheiden. (zie voor het volgende: Kupperman 1991, 19 – 46) De eerste staat dicht bij het dagelijkse gebruik van de term zelf. In uitspraken als: Ik ben zelf verantwoordelijk, ik ga het zelf doen, ieder mens moet voor zichzelf zorgen, lijkt het alsof mensen vanaf het moment dat ze geboren worden al een Zelf hebben dat ze met zich mee dragen tot aan hun dood (en voor wie gelooft in een hiernamaals, ook daarna). Van dat zelf moeten we ons gaandeweg bewust worden en het ons eigen maken. We moeten onszelf leren kennen, onszelf leren beheersen. Ook als we dan in de loop van ons leven veranderen, ligt er een werkelijk ‘zelf’ aan ons ten grondslag, zodat we toch dezelfde persoon blijven die we ooit waren. Kupperman spreekt over de theorie van het Constante Zelf (Enduring Self). We kunnen er niet alleen mooi het probleem van de continuïteit van onze persoonlijke identiteit mee oplossen (ben ik dezelfde als de baby van toen en de hoogbejaarde van later?), maar ook de onsterfelijkheid van de ziel ermee verdedigen. Wij blijven dan immers tot in eeuwigheid die we waren. Problematisch aan deze theorie is echter dat we er moeilijk rekenschap mee kunnen afleggen van de ingrijpende veranderingen die we in onze levensloop ondergaan (fysiek, maar ook karakterologisch). Bovendien, als we al zo’n Constant Zelf zouden hebben, waarom is het dan zo moeilijk om het in onze zelfreflectie en introspectie tegen te komen? Het zelf ontglipt ons als een wijkende horizon, steeds als we het willen denken. We ervaren wel een continue stroom van psychische energie in ons zelf, maar waarom zouden we dat ‘zelf’ noemen?

Je kunt ook het probleem van het zelf oplossen door te ontkennen dat het bestaat. Dat doet de theorie van Geen Zelf. Boeddhisten hangen haar aan, maar ook een filosoof als David Hume was er een fan van. Het zelf is een illusie, zegt hij in zijn *Treatise on Human*

Nature (1739/ 1740), ‘niets dan een bundel of verzameling verschillende waarnemingen’ (Hume 1969, 300) Er is empirisch geen enkele eenheid en continuïteit te ontdekken in de voortdurend veranderende en bewegende stroom psychische ervaringen, iets dat zou kunnen wijzen op een integrerend zelf. Een in zijn eenvoud doeltreffende theorie, maar met één probleem: dat hij haaks staat op onze sociale praktijk en op onze taal (ook die van boeddhisten). We communiceren immers niet anders dan door aan termen als ik, mij, en zelf betekenis te verlenen en consistent voor ‘ons zelf’ te gebruiken. Door iemand een ‘zelf’ te noemen, geven we aan dat we geloven dat hij, hoe hij ook verandert in de loop van zijn leven, toch dezelfde persoon blijft. Daar houden wij hem tenminste voor en, als hij geestelijk gezond is, doet hij dat ook zelf. Je kunt niet zeggen dat het spreken over een zelf zinloos is omdat het niet ‘bestaat’.

Een pragmatische theorie van het zelf kan dus niet in de ontkenningfase van het Geen Zelf blijven steken. Zij moet er positief rekenschap van afleggen dat mensen ‘somehow manage to have selves.’ (Kupperman 1991, 39) Een derde benadering is daarom het meest vruchtbaar: zij beschouwt het zelf als een constructie, die in de loop van ons leven gestalte krijgt. Ik kies hier voor die optie, omdat je er ook goed ouder mee kunt worden.

Het zelf begint in de prille jeugd heel primitief als een soort raster, een raamwerk waarin mijn ervaringen als ‘die van mij’ worden gelabeld. Het is, om met Immanuel Kant te spreken, ‘het ik dat alle mijn voorstellingen begeleidt.’ Het integreert ze in een min of meer vast en onderscheiden verband. Een actief centrum van psychische integratie en synthese, dat bewust maar ook onbewust opereert. Het zegt: dit hier ben ik en dat niet (meer). Naarmate we ouder worden blijft het echter niet in de schaduw van onze levensgeschiedenis staan. Gaandeweg vult het zelf zich met substantie. Het reservoir aan ervaringen wordt steeds rijker aan individualiteit, naarmate mijn leven vordert. Mijn herinneringen vormen de basis voor mijn plannen en projecten van morgen, die op hun beurt weer materiaal vormen voor die van overmorgen. Ik krijg een persoonlijkheidsstructuur, een eigen karakter. Ik verwerf mij een authentiek, uniek zelf, dat er eerst nog niet was, maar zich steeds verder uitkristalliseert, hoe ouder ik word. Het zelf draagt een dialectisch karakter: het staat voor een integrerende instantie, die zich zelf nooit anders toont dan in het leven dat het op orde brengt. Kupperman citeert instemmend Kierkegaard: ‘het zelf is een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt’ (Kupperman 1991, 40, vgl. Kierkegaard 1963, 23), een omschrijving waarop wij in het volgende hoofdstuk uitvoerig terug zullen komen. Voor nu is het belangrijk vast te houden dat het zelf geen ding of substantie is. Het is de *verhouding* waarin iemand tot de substantie van zijn leven (het verleden, heden en toekomst van zijn biografie) staat. Een verhouding, die zich echter niet anders dan in zijn geleefde leven zelf uit kan drukken. Hoe het geconstrueerde zelf er uiteindelijk uit komt te zien, is afhankelijk van wat er in een levensloop gebeurt. Heeft men tijd van leven en kans van slagen gehad om iets van zichzelf te maken? Waren de primaire voorwaarden daarvoor (voedsel, veiligheid, intimiteit) vervuld? Heeft men onderweg onherstelbare trauma’s opgelopen? Ook gender, religie, klasse, cultuur bepalen de zelfwording. Niemand scheidt zichzelf uit het niets.

Als het zelf een constructie is, betekent dit dat het ook weer kan worden afgebroken. Het is een fascinerende vraag, wat er gebeurt met het zelf van dementerende ouderen.

Sommige onderzoekers spreken over het radicale verlies van het zelf, dat langzamerhand uiteenvalt of onherkenbaar verandert als mensen hun geheugen en zelfcontrole verliezen. In hun opvatting is het hebben (of zijn) van een authentiek zelf gebonden aan de rationele controle die iemand heeft over zijn levensvoering. Dementerenden die hun geheugen en denkvermogen kwijtraken verliezen door hun ziekte dit vermogen tot zelfbepaling. Zij beschikken niet langer over zichzelf. In de zorg voor hen moeten we dus maar *doen alsof* ze nog zijn wie ze waren: het 'zelf van toen' projecteren in het 'zelf van nu'. Dat laatste is ernstig aangetast en daarom moeten we, om de menselijke waardigheid van dementerenden nog steeds te respecteren, *veronderstellen* dat ze autonoom zijn zoals ze dat vroeger waren. We nemen dan beslissingen voor hen in de geest van de persoonlijkheid die ze ooit hadden.

In deze visie – onder meer verdedigd door Ronald Dworkin (1993, 218vv.) - wordt het zelf gekoppeld aan het vermogen om intenties, doelen, interesses en belangen te hebben waartoe mensen zich zelf kritisch kunnen verhouden. Dat veronderstelt dat ze kunnen nadenken, dat ze geheugen hebben en vooruit kunnen zien, allemaal vermogens die dementerenden langzamerhand verliezen. Het zelf van een Alzheimer patiënt beschikt niet langer over de spankracht om tegenover zichzelf te kunnen gaan staan, zichzelf als een ander te zien. De verhouding die hij tot zichzelf heeft verschrompelt tot zij uiteindelijk samenvalt met zijn fysieke zelf.

Anderen willen ook dan nog van een zelf blijven spreken, want zij hebben aan een naturalistische opvatting van het zelf genoeg. Ook al is iemand dementerende, dan nog blijft hij immers houden van – bijvoorbeeld - lekker eten, slapen, muziek, gezelschap of een omhelzing. En daarin is hij zichzelf. Hij heeft nog steeds doelen, verlangens, interesses en belangen, ook al uit hij die nu in primaire gevoelens en emoties. Laten we dus – met hem zelf - het vroegere rationele zelf maar vergeten, en met respect proberen te zorgen voor en houden van de mens die hij nu is. Als we het zelf opvatten als een reflexieve verhouding, dan is hij het nu kwijt. Dan liever het zelf maar zien als een ding of substantie, een menselijke ervaringsbundel met karakteristieke verlangens en wensen. Hij bezit ook dan een zelf, en verdient daarvoor respect.

Beide visies verdienen steun (voor het volgende: Koppelman 2002). Mensen die nauw betrokken zijn bij de zorg voor dementerenden zeggen vaak dat hun ouders of partners niet meer zijn wie ze waren, maar tegelijk dat ze 'ergens toch' nog het authentieke zelf zijn gebleven dat ze ooit waren, ook nu hun verstandelijke vermogens ernstig zijn aangetast. In de man die tot het einde toe zijn cowboyhoed blijft dragen, en zelfs onder de douche er niet van wil scheiden, herkent zijn dochter toch nog steeds haar unieke 'ruwe bolster-blanke pit'-vader, de blijvende aanwezigheid van 'iets duurzaam in zijn zelf.' (Post 1995, 21v.)

Misschien is de splitsing tussen het zelf van toen en het zelf van nu in werkelijkheid bij dementerenden ook nooit zo rigoureuus als de theorie veronderstelt. 'Het zelf dat de persoonlijke identiteit bepaalt blijft bestaan tot ver in het eindstadium van de ziekte,' aldus twee bekende Alzheimer-onderzoekers. (Sabat & Harre 1992, 443) 'Autonomie' is bij dementerenden een complexe wisselwerking tussen het in het verleden geconstrueerde zelf en het zelf dat zich uitdrukt in de emoties van het moment. In de zorg voor dementerenden moet soms – als er bijvoorbeeld een beslissing moet worden genomen

over reanimatie of kunstmatige voeding - een evenwichtige balans worden gezocht tussen de reconstructie van het oude zelf van toen en het tegemoetkomen aan de behoeften en wensen van het zelf nu.

Kunnen we daarbij vasthouden aan onze opvatting van het zelf als een verhouding die iemand heeft tot de substantie van zijn leven? Ik meen van wel, als we de reflexiviteit in die verhouding maar niet vereenzelvigen met rationaliteit. Wat mensen willen met hun leven drukken ze niet altijd uit op een cognitieve, rationele manier, maar tonen ze ook impliciet en ongearticuleerd in hun emoties. Een reflexieve verhouding onderhouden met je eigen leven betekent dus niet altijd: reflectie. (Dillon 1997)

5. Niet alleen voor de boffers

Door zo over de constructie van het zelf te spreken, voorkomen we het misverstand als zou zelfwording alleen zijn weggelegd voor de boffers. Wie zelfwording opvat als de realisering van al zijn aspiraties, talenten en mogelijkheden (we reserveerden de term 'zelfontplooiing' voor die visie), heeft tegen die verdenking weinig verweer.

Zelfontplooiingsethiek geldt alleen voor een *happy few*. Hoewel, *happy?* Zelfs als men de wind mee heeft in het leven, dan nog is zelfontplooiing geen onverdeeld genoegen. De individualisering bevrijdt wel van het juk van collectieve verwachtingspatronen, maar plaatst mensen tegelijk onder grote morele druk om te willen voldoen aan de eisen en verwachtingen die zij van zichzelf hebben. Ook al is men naar het oordeel van anderen geslaagd in het leven, dan nog kan men in eigen ogen een *loser* zijn. De kans op frustraties is groter naarmate de gekozen levensdoelen ambitieuzer zijn. Geen strengere rechter dan het eigen zelf.

We willen echter weg bij de gedachte dat de toekomstige generatie ouderen alleen zou bestaan uit vitale levenskunstenaars, die in de jaren die hen nog resten zich kunnen of moeten wijden aan de realisering van hun ultieme wensen. Het beeld dat in sommige trendstudies en beleidsrapporten van de toekomstige oudere wordt geschetst, zou ons daar bijna toe kunnen verleiden. Laslett is er zeker van dat komende generaties in hun Derde Leeftijd - 'during which the apogee of personal life is achieved' - de kroon op hun leven zullen zetten. (Laslett 1989, 4) Werd de oudere in vorige generaties nog als hulpbehoevende stakker gebrandmerkt (in de eerste pensioensvoorziening voorafgaande aan de AOW viel de 65-plusser onder de Invaliditeitswet), de nieuwe senior is actief, gezond, mobiel en mondig en nog lang niet van plan om dood te gaan. Babyboomers lijken nog steeds zelfontplooiers te zijn, bezig met de voltooiing van hun persoonlijke levensproject.

In beleidsrapportages lezen we over de nieuwe generatie ouderen die zich willen 'ontplooiën in een zelfgekozen levensplan.' En dat levensloopbewust beleid dus gericht zal moeten zijn 'op de individuele mogelijkheden van mensen zodat zij zich in alle fasen van het leven optimaal kunnen ontplooiën.' (Overbeek & Schippers 2004, 25, 37) Een ander adviesorgaan roept echter op tot meer werkelijkheidszin. De Raad van Maatschappelijke Ontwikkeling wijst er met klem op dat veel minder draagkrachtige en weinig mondige ouderen de dupe dreigen te worden van de zich repeterende voorstelling van toekomstige ouderen als actieve, zelfredzame, assertieve, mobiele en kapitaalkrachtige mensen. 'Het

absolute aantal relatief arme ouderen zal in de toekomst weliswaar dalen, maar in 2020 toch nog 500.000 bedragen. Dat is ruim een vijfde van het totale aantal 65-plussers op dat moment.’ (RMO 2004, 24) De Raad wijst op een groep kwetsbare ouderen voor wie de druk om moeilijke keuzes te maken eerder bedreigend dan bevrijdend is. ‘Zij hopen dat zaken voor hen worden geregeld en dat zij erop kunnen vertrouwen dat “het goed komt”.’ De ideologie van de zelfontplooiing is aan grote groepen ouderen van nu en straks niet besteed.

Daar komt nog iets bij. Het aantal ouderen van niet-westerse afkomst zal in de komende jaren in ons land flink toenemen. De omvang van de groep allochtone ouderen zal in 2020 verdrievoudigd zijn. In de vier grote steden (Rotterdam, Amsterdam, Den Haag en Utrecht) bestond in 2003 21,5 procent van de 45 – 64 jarigen in de vier grote steden al uit niet-westerse allochtonen. (Schellingerhout 2004, 20) Zij zullen een aanzienlijk deel uitmaken van de ouderen van morgen, die – naar het CBS in 2006 becijferde - in 2050 29 procent van de bevolking zullen beslaan (tegen 19 procent nu). Ze moeten oud worden in een geïndividualiseerde samenleving, maar zijn deels groot geworden in een ander, meer traditioneel waardenpatroon. Ze zullen zich nauwelijks herkennen in het dynamische ondernemersjargon dat nu door vertegenwoordigers van de babyboomgeneratie wordt gebezigd (De Lange 2007), zeker niet omdat veel van hen zal moeten rondkomen van een onvolledige AOW en een kwetsbare gezondheid hebben.

We willen zelfwording daarom nadrukkelijk anders verstaan dan als het ‘gewoon jezelf zijn’ van zorgeloze liberalen uit de jaren zeventig. Voor ons staat zelfverwerkelijking voor het ideaal dat aan mensen optimaal de mogelijkheid geboden wordt om iets met hun leven te willen, als het kan boven het simpele overleven uit. Dat is geen buitenkansje voor boffers, maar eerder een elementair mensenrecht. In zijn *Self-fulfillment* (1998) weerlegt Alan Gewirth de kritiek als zou zelfwording, zo verstaan, alleen een ideaal zijn van en voor westerse intellectuelen. Voor hem is - zoals hij het noemt: - ‘zelfvervulling’ synoniem voor de doelgerichte verhouding die mensen tot hun eigen biografie innemen. Mensen willen iets van zichzelf maken. Daarop maakt elke mens die geboren wordt aanspraak, of hij of zij nu in het rijke Europa of in de townships van Kaapstad – ik schrijf deze regels nu op een steenworp afstand ervan - wordt geboren. Mensen zijn van nature doelbewuste en gerichte actoren (‘purposive agents’), bekommerd om de dag van morgen, en wie hen niet in staat stelt aan deze zorg gestalte te geven miskent hun menselijkheid. Wie het streven naar zelfverwerkelijking wordt ontzegd, wordt geschonden in zijn menselijke waardigheid. Mensen hebben verlangens, en maken plannen ze te verwerkelijken. (Gewirth 1998, 13) Van ‘zelfvervulling’ is volgens Gewirth sprake zodra mensen in staat zijn om de zorg over hoe hun leven verder zal gaan te beoordelen in het licht van diepste verlangens die uitdrukken wat zij werkelijk, alles wel beschouwd, willen. Zodra ze verder kunnen zien dan het strikte overleven vandaag, doen zij aan ‘zelfvervulling’. Zij beoordelen het zelf dat ze gisteren en vandaag waren in het licht van het zelf dat zij morgen wensen te zijn. Ze hebben iets voor met hun leven, ze willen een duurzaam zelf zijn met bepaalde kwaliteiten. Zo bezien is zelfwording niet alleen een kwestie van geluk hebben en hard werken, maar ook van rechtvaardigheid: krijgen

mensen wel eerlijk de kans om hun vermogen om iets van hun leven te maken te ontwikkelen? (vgl. ook Nussbaum 2006, 76vv.)

6. Een jazzimprovisatie

Men hoeft dus geen groot ego te bezitten, om toch een zelf te hebben dat zichzelf verwerklijken wil. Mensen hebben doorgaans op zijn minst wat Owen Flanagan een 'minimaal zelf' noemt. Minimale zelve 'care how their lives go', en dat veronderstelt dat ze ooit graag hun diepste verlangens vervuld willen zien. En die wens impliceert op haar beurt dat, als de dat kunnen, ze nadenken over hun gedrag. (Flanagan 1991, 64)

De filosoof John Rawls concludeert op grond hiervan dat willen we iemand als een 'persoon' beschouwen, hij toch op zijn minst 'rationeel levensplan' moet hebben. (Rawls 1972, 408) Maar 'minimale zelve' hebben meestal geen rationeel levensplan, en het is de vraag hoeveel mensen het eigenlijk wel hebben. Alzheimer patiënten hebben het zeker niet (meer). Maar zelfs de filosoof Isaiah Berlin benadrukte in een interview ter gelegenheid van zijn 88^e verjaardag dat hij 'nooit, maar dan ook nooit plannen had gemaakt voor zijn leven. Ik deed gewoon het ene na het andere en benutte de mogelijkheden die zich voordeden. Ik heb wezenlijk een ongepland leven geleid.' (gecit. bij Baars 2006, 223)

Het carrière-zelf dat moderne westerse mannen uit de middenklasse zich zo graag wensen is in werkelijkheid misschien wel heel dun gezaaid – de feministisch filosoof Urban Walker heeft daarin gelijk. (Walker 2003) De meeste mensen drukken hun zorg om zichzelf eerder uit in een aaneenschakeling van kleinere of grotere projecten waaraan ze zich committeren, dan in een groots levensplan. (vgl. ook Flanagan 1991, 68) Urban Walker denkt in haar kritiek op het masculiene levensloopmodel met name aan de levensloop van vrouwen, maar heeft ook die van sociaal zwakkeren op het oog. Zij moeten voor zichzelf een weg vinden in wisselende contexten, situaties en relatiernetwerken die zij vaak niet zelf bewust uitgekozen hebben. Ze zijn er naar toe gedreven, erin verzeild geraakt, en alleen uit het feit dat ze op die plek gebleven zijn, mag men afleiden dat ze ervoor gekozen hebben. 'Kiezen voor' in dit verband wil niet zeggen een telkens vernieuwde beslissing, een expliciete wilswaard, maar een doorlopend en duurzaam *commitment* aan het voorwerp van keuze (vgl. Kupperman 1991, 69). Dan is kiezen voor het moederschap kiezen voor het kind, kiezen voor het huwelijk een keuze om bij deze man of vrouw te blijven, — met alles wat daaraan vastzit.

Voor veel mensen is de wens tot methodische zelfcontrole bij het opstellen en uitvoeren van een individueel levensplan daarom een overspannen, levensvreemde optie, die voorbijgaat aan het web van relaties waarin hun leven is ingesponnen. 'Persoon' in de morele zin van het woord, doelbewuste strevers om iets goeds met hun leven te willen, dat zijn ze voorzover ze willen leren om in die veelheid aan relaties integer zijn. Ze willen niet zomaar weglopen voor de bindingen die ze zijn aangegaan. Ze zijn volhardend en betrouwbaar in hun loyaliteiten. De continuïteit en samenhang in hun biografie liggen niet in de uitvoering van één fundamenteel project besloten, maar tonen zich in het min of meer duurzame geheel van *commitments* en idealen waarmee ze zich in de loop van zijn of haar leven hebben verbonden. Dit duurzame geheel kunnen we iemands 'karakter'

noemen. Het tonen van karakter is dan kenmerkend voor de zelfwording, niet het hebben van een levensplan.

Het loont misschien om tot slot van dit hoofdstuk nog even langer stil te staan bij de levensloop van vrouwen. Immers, de ouderen van nu en straks zijn ook voor het overgrote deel vrouwen. In de leeftijdsgroep 65-74 jaar zijn er nu drie keer zoveel vrouwen als mannen een verhouding die boven de 75 oploopt tot 4,5 : 1. In bijna alle gevallen gaat het om verweduwden. (Schnabel 2004, 10) Wat hebben zij aan een norm van zelfwording die ontleent is aan het leven van hun overleden man? Ik geef graag iets door van de ervaringen van Mary Catherine Bateson, die een prachtig boek schreef over het leven van vier vriendinnen en haarzelf, in hun onderlinge verwevenheid, centraal.

In haar *Composing a Life* (1990) gelden de levensgeschiedenissen die hier worden bijeengebracht exemplarisch voor die van veel moderne vrouwen. Meer nog: de manier waarop zij hun leven gestalte hebben gegeven, kan model staan voor de zelfwording van veel moderne vrouwen en mannen, nu en straks.

Johnnetta Cole, antropoloog en president van een College, Joan Erikson, danser, schrijver en sieraadontwerper, Alice d'Entremont, electrotechnisch ingenieur en ondernemer, Ellen Bassuk, psychiater en onderzoeker onder thuislozen en Bateson zelf, antropoloog en schrijfster. Vijf 'gewone' vrouwen. (Dat Joan Erikson getrouwd is met de psycholoog Erik Erikson, en dat Bateson de dochter is van Margaret Mead en Gregory Bateson zij alleen in de marge vermeld.) De beschrijving van hun jeugd en opvoeding, hun carrière, hun huwelijken en relaties wordt doorweven met reflecties op de moderne levensloop. Bateson schetst hun levensloop als een compositie, die al improviserend vorm aanneemt, maar alleen terugkijkend kan worden waargenomen.

Er lag geen blauwdruk aan hun leven ten grondslag. Deze vrouwen 'ontdekken' zichzelf niet. Dat zou suggereren alsof hun 'zelf' al van te voren klaar lag. Zij vinden zich daarentegen elke dag opnieuw uit. Hun leven is geen pelgrimage naar een gegeven of gesteld doel. Of en hoe de fragmenten waaruit hun verleden bestaat relevant zullen zijn in hun toekomstige leven, staat niet vast. Een leven 'componeren' betekent telkens weer de verbeelding van de eigen toekomst herhalen en je verleden herinterpreteren, zodat je het heden betekenis kunt geven. Daarin verschilt het leven van deze vriendinnen van mannen en vrouwen met de levensloop van vorige generaties, constateert Bateson. Toen was het vormgeven van de levensloop zoiets als potten bakken of een huis bouwen: het materiaal is bekend, de handen zijn vaardig door hun duizendvoudige ervaring, en het resultaat krijgt een vanzelfsprekende plek in het leven van een gemeenschap. In zijn zelfwording kan de ambachtsman zijn creativiteit volop kwijt, maar de ruimte voor innovatie is beperkt. Hij hoeft het wiel van het ouder worden niet uit te vinden, maar stapt in de voetsporen van zijn leermeesters. In onze voortdurend innoverende samenleving ontstaat echter steeds meer behoefte aan creativiteit, naast 'standaard', aan maatwerk, naast confectie. Het materiaal en de vaardigheid waarmee levens worden gevormd zijn niet meer bij voorbaat gegeven. De voorgebaande wegen van vorige generaties lopen nu vaak dood.

Dat ervaren mannen en vrouwen beide, maar vooral vrouwen. Ze moeten zichzelf worden door bindingen aan te gaan die vaak met elkaar conflicteren (kinderen, baan, partner,

carrière). Soms moeten er dan knopen worden doorgehakt, en schepen verbrand. In het leven van deze vijf vrouwen spelen echtscheidingen en carrièrebreuken dan ook een belangrijke rol. Maar ook wordt beschreven hoe daarin voortdurend oude *commitments* en ambities, talenten en relatienetwerken worden hernomen, die ooit belangrijk voor hen waren maar op een nieuwe manier weer een rol gaan spelen in hun leven.

Gaandeweg worden er dan toch constanten zichtbaar, zelfconstructies die aan deze vrouwen een duidelijke identiteit verschaffen. De oudste van hen, Joan Erikson, heeft nooit professioneel danser kunnen worden zoals ze graag had gewild, omdat ze als echtgenoot van Erik hem terzijde stond en hun kinderen heeft opgevoed. Maar binnen de marges van dat bestaan heeft zij toch ‘gedanst’, haar artistieke kunnen ontwikkelen en haar oorspronkelijke roeping kunnen her-nemen en beantwoorden. Een identiteit smeden, aldus Bateson, lijkt op het opvangen van de eigen beeltenis in een spiegel die naast de carroussel van het leven staat opgesteld, en elke keer als hij voorbij komt zeggen: ‘Hier ben ik weer!’

De andere, jongere vrouwen hebben hun eigen ambities veel meer zelf willen en kunnen vormgeven. Zij hebben hun levenslot niet aan de carrière van hun man verbonden. Zij hebben echter door verhuizingen, zwangerschappen, het verlies van partners en echtscheidingen grote breuken en onvoorziene wendingen in hun leven ervaren. Ze hebben veel moeten improviseren.

Niettemin wordt voor elk van hen gaandeweg een patroon zichtbaar, ontvouwt zich als het ware spiraalsgewijs – nemen, verliezen, hernemen – een uniek zelf, een authentieke compositie van hun eigen leven.

Bateson verhaalt van een Chinese meesterschilder, die op het punt staat een uiterste verfijnd landschap te voltooiën. Dan valt er een kleine druppel inkt op het witte doek. Zijn leerlingen die om hem heen staan denken dat het doek verprutst is, het schilderij mislukt. Zonder aarzelen neemt de meester dan het fijnste van zijn penselen en schildert van de inktdruppel een vlieg die later voorin het landschap zal zitten. Dat is de kordate kunst van de aanpassing in het detail, waarom het leven vraagt – maar dan wel met een blijvend oog voor het geheel.

Bateson herinnert zich ook uit haar jeugd de jamsessies die haar familie voor jazzmusici bij haar thuis organiseerden. In jazzimprovisaties wordt gevarieerd op bekende thema’s. Jazz is een vorm van gezamenlijk muziek maken, waarbij echter tegelijkertijd alle ruimte wordt gegeven aan het individu. Kunst die zowel repetitief als innovatief is. Elke muzikant ondersteunt nu eens op achtergrond, en krijgt dan weer de gelegenheid om naar voren te treden en vrij te soleren.

Bateson presenteert de moderne levensloop als zo’n soort improvisatiekunst, waarbij in een aaneenschakeling van fragmenten zich uiteindelijk toch nog een unieke eenheid aftekent. ‘Lukken in het leven’ zag de vorige generatie misschien nog als de uiteindelijke uitkomst van een lang geleden gesteld doel. Als een beeldhouwer die eerst een boom uit het bos haalt om hem dan stukje bij beetje te bewerken tot beeldhouwwerk. Een leven uit één massief stuk, monolithisch. Als Erik Erikson dan over integriteit spreekt als ideaal in de ouderdom, moet hij met zijn generatie daaraan hebben gedacht. Beter is het nu om een gelukt leven – met een geliefd beeld uit de vrouwenbeweging – te beschouwen als een

‘patchwork quilt’, een veelkleurige warme lappendeken, samengesteld uit stukje stof van diverse herkomst. Het landschap waarin we onze ‘levensreis’ maken verandert immers snel en onophoudelijk. Woonplaatsen, carrièredoelen, vriendschappen en – voor steeds meer mensen - partnerschapsrelaties – ze wisselen voortdurend in de loop van een zelfde leven.

Opvallend is, aldus echter Bateson, dat in de meeste moderne levens toch een onderlaag van continuïteit valt te herkennen. Ook een bonte lappendeken heeft een achtergrond waarop ze wordt bevestigd. (Bateson 1990, 62v.) Thema’s uit vroegere levensfasen blijken in latere levensfase meestal weer op een nieuwe manier te worden hernomen, net als in en jazzimprovisatie. Een paar duurzame, intieme relaties met sleutelfiguren bepalen vaak de zin van een leven, ook al wordt het nog zo nomadisch geleefd. Onder 21^e eeuwse condities zullen we misschien naar meer ‘vloeiende’ metaforen moeten zoeken, die beter dan die van de ene ‘levensweg’ in staat zijn om het evenwicht tussen continuïteit en discontinuïteit in de levensloop in beeld te brengen. Maar zelfs levens die voortdurend onderbroken worden en door conflict zijn getekend, zijn levens waarin fundamentele keuzes worden gemaakt in volharding, trouw en toewijding.

*Hoofdstuk 4 –
Kiezen voor de eindigheid – ouder worden met Kierkegaard*

In zijn filosofisch hoofdwerk *Of/Of*, gepubliceerd toen hij dertig was, neemt Søren Kierkegaard (1813 – 1855) waar hoe de mensen om hem heen hun levensloop voltooien. Hij wordt er niet vrolijk van. ‘En dat is het trieste, wanneer men het leven van de mensen beziet, dat zovelen hun leven leiden in stille verlorenheid; ze leven naar hun einde toe, maar niet zo dat hun levensinhoud zich allengs ontvouwt en nu in die ontvouwing hun eigendom is, maar ze leven als het ware uit zichzelf weg, ze verdwijnen als schimmen, wier onsterfelijke ziel verwaait, en geen vragen naar haar onsterfelijkheid jagen hun angst aan, want voor ze sterven zijn ze al vervloeid in het niets.’ (OO 642) Hij matigt zich geen oordeel aan over de mate van persoonlijke voldoening of de sociale betekenis van het leven van zijn ouder wordende medeburgers uit Kopenhagen. Zij kunnen gewaardeerde burgers zijn van naam en faam, die op hun oude dag terug kunnen zien op een imposante carrière of op zijn minst een deugdzaam leven. En toch is het oordeel over hun leven hard: zij zijn het kwijt geraakt, het is hen tussen de vingers door weggevloeid. Succesvol oud worden is voor Kierkegaard blijkbaar iets anders dan subjectief welbevinden en het ondervinden van sociale waardering tot op hoge leeftijd. Hij beoordeelt een levensloop niet van de buiten-, maar van de binnenkant. Existentieel, zoals hij dat noemt. Niet de vraag of ze fysiek of sociaal goed functioneren, bepaalt of mensen succesvol ouder worden, maar de kwaliteit van de verhouding die zij hebben – of beter: die zij zelf zijn - tot hun heden, verleden en toekomst. Welke fundamentele keuzes hebben zij in hun leven gemaakt, waaraan waren zij toegewijd? De tijd verstrijkt, de mensen worden ouder; het gebeurt allemaal als vanzelf. Maar zijn ze er zelf wel bij, worden ze zélf ook oud? Investeren zij zichzelf in hun oud worden? Daaraan twijfelt Kierkegaard. Hij vraagt zich af of de mensen zich werkelijk wel bewust zijn van hun zelf, en zo ja, of ze er voldoende verantwoordelijkheid voor nemen. Waren ze maar meer om zichzelf bekommerd, vindt hij. Maar ze hebben eigenlijk geen idee van wat dit ‘zelf’ is. (OO 643)

Hoe denkt Kierkegaard, de filosoof van de authenticiteit, over goed oud worden?¹²

1. Zelfwording voor beginners en gevorderden

Kierkegaard wordt door de overtuiging gedreven dat ‘ieder mens in oorsprong als een zelf ontworpen’ is en ‘bestemd is om zichzelf te worden’. (ZtD, 44) Zijn hele oeuvre kan wel worden omschreven als een ‘ethiek van de zelfwording’. (Lansink 1997) Elk individu is uniek en bezit een absolute waarde, vindt Kierkegaard. De mens is een dier, dat de evolutie de rug toekeert: de enkeling is voor hem meer waard dan de soort. (ZtD, 134) Die overtuiging maakt mensen menselijk.

Ook Kierkegaard is, met de 19^e eeuwse romantici, gegrepen door het ideaal van de authenticiteit. Als theoloog en christen kan hij zich echter geen zelfverwerkelijking zonder zelftranscendentie voorstellen. Hij is in zijn werk koortsachtig op zoek naar het

waarachtige zelf waarin die uniciteit tot uitdrukking komt. Dat zelf is echter voor hem geen gegeven, dat klaar ligt om tot ontplooiing gebracht te worden, 'een stuk grond waaruit allerhande kruiden opschieten, alle gelijkelijk aanspraak makend op wasdom'. (OO 699) Het zelf is een ideaal dat zichzelf alleen realiseert als er radicaal voor gekozen wordt. Het is geen verborgen embryonale essentie die in de loop van ons leven ontwikkeld moet worden, maar verwerkelijkte zich alleen als mensen zich met heel hun existentie hartstochtelijk engageren met hun eigen, concrete individualiteit. Dan en daarin alleen blijkt hun uniciteit, en toont hun waarachtige zelf zich in zijn absolute, eeuwige geldigheid.

We kunnen voor die paradox – een met ons zelf gegeven ideaal van zelftranscendentie dat alleen door ons zelf gerealiseerd kan worden – op de vlucht gaan, hem ontkennen, ons ertegen verzetten, maar er is geen ontkomen aan: we hebben een zelf te worden, als we ons mens zijn tenminste serieus nemen. Zelfwording is voor Kierkegaard dus geen zelfontplooiing – 'een ontwikkeling als die van een plant' (OO 699) – maar zelfverwerkelijking; geen graduele ontvouwing van originaliteit, maar de bewuste keuze om de eigen uniciteit te realiseren in het algemene bestaan. Niets bijzonders, zal men dan misschien van de buitenkant van ons leven zeggen. Uniek daarentegen, weten we zelf beter, vanuit onze existentiële binnenkant geoordeeld.

Door zo de levensloop vanuit de zelfverwerkelijking te beoordelen, krijgt Kierkegaard een losse verhouding tot de chronologie, die ons vandaag, nu de ouderdom individualiseert, goed van pas komt. Leeftijd is voor hem niet bepalend, leefstijl evenmin, maar het engagement waarmee men zichzelf in een levensfase aan levenstaken heeft toegewijd bepaalt de kwaliteit ervan. 'Heel merkwaardig, het is altijd hetzelfde wat een mens door alle levensperiodes bezighoudt, en men komt altijd even ver, of liever men gaat terug.' (OO 44) Chronologisch spreekt Kierkegaard doorlopend wel over jongeren, volwassenen en grijsaards. Vanuit de zelfwording wil hij echter alleen tussen de jongere en de oudere onderscheiden, de beginnening op het pad van de zelfwording en de gevorderde. De rijpheid wordt bepaald door de mate waarin mensen hun zelf hebben gerealiseerd in de concrete opgaven waarin ze in de loop van hun leven verwickeld zijn. En daarin telt leeftijd niet. Veel mensen blijven daarin ook onvolwassen 'jong' ook al zijn ze chronologisch ouder. Als 'mannen, vrouwen en grijsaards' blijven zij kinderlijke illusies koesteren 'als een jongeman', schrijft Kierkegaard onder de pseudoniem Anti-Climacus in *Ziekte tot de Dood*. (ZtD 70) Ze zijn zich niet bewust van hun eigen subjectiviteit en laten zich maar meevoeren op de stroom van het leven. De meeste mensen brengen, lezen we daar, 'naar het wezenlijke beschouwd, het in hun leven niet veel verder dan te zijn wat ze in hun kindsheid of jeugd waren: onmiddellijkheid met een extraatje aan bespiegeling in zich.' Ze worden zich niet bewust van hun zelf en willen ook niet bewust genoeg zichzelf worden. Ze worden hoogstens 'in zekere mate een zelf.' (ZtD 68)

Toch is er in het leven vooruitgang mogelijk, die ook existentieel het onderscheid tussen ouder en jonger, rijper en groener rechtvaardigt. Het zelf kan een eind komen op de weg naar zelfvoltooiing. Kierkegaard deelt niet het nietzscheaanse ideaal dat de moderne mens tot het einde de spanning moet zien uit te houden tussen een veelvoud van levensmogelijkheden, die elk hun relatieve geldigheid hebben. Dan is er geen enkele evaluatie van een levensloop mogelijk, geen groei en ontwikkeling, geen terugval en

voortgang. Kierkegaard ziet daarentegen de mogelijkheid dat mensen alsmaar authentieker kunnen worden, ‘een groeiende progressie, waarin het oorspronkelijke toeneemt’. (OO 614)

Kierkegaard heeft een expliciet normatieve visie op de levensloop. Mensen kunnen hun leven goed besteden, maar ook te grabbel gooien. Hij onderscheidt twee bestaanswijzen, de esthetische en de ethisch-religieuze, in een onderlinge hiërarchie, als een opeenvolging van stadia waarin de mens steeds meer tot zichzelf komt. (Lansink 1997, 67) Met een variant op het gezegde dat het goed voor je is om op je twintigste socialist te zijn, maar slecht als je het op je vijftigste nog bent: het is te billijken dat je als jongere aan de verleidingen van een esthetische bestaanswijze toegeeft, maar als oudere behoort je die geïntegreerd te hebben in een ethische levenshouding. De confrontatie die in *Of/Of* tussen de esthetische en de ethische bestaanswijze wordt geënceneerd, wordt dan ook in de vorm van een dialoog tussen een jonge man (A.) en een oudere rechter (B.) gevoerd. Dat heeft weinig met hun feitelijke leeftijd te maken. Het dagboek van de verleider Johannes enerzijds en de bespiegelingen over het huwelijk en het esthetische en ethische anderzijds, ze zijn geschreven door mannen die – zo laat de rechter Wilhelm zich terloops ontvallen - chronologisch nog geen zeven jaar (maar staat zeven ook weer niet bijbels voor een vol tijdperk?) van elkaar verschillen. De jongste van beiden wordt geschat op drie en dertig, dus zal de rechter zelf rond de veertig zijn (OO 114).¹³ Maar in zijn keuze voor een esthetische existentie, waarin de zelfwording wordt ontlopen, blijft de jongere een ‘rare snuiter’, nu eens kind dan weer grijsaard, maar nooit eens volwassen. (OO 478, vgl. 636) Hij blijft een buitenstaander, een waarnemer die verantwoordelijkheden afwijst, zonder duurzame verbintenissen en engagementen in zijn leven. Hij wil maar niet ouder worden. ‘Stemt het niet weemoedig, mijn jonge vriend, dat het leven nooit inhoud voor je krijgt? Er ligt iets weemoedigs in het gevoel dat men ouder wordt, maar het is een veel diepere weemoed waardoor men wordt aangegrepen wanneer men het niet vermag te worden. Op dit moment voel ik weer eens scherp met hoeveel recht ik je mijn “jonge vriend” noem. Een leeftijdsverschil van zeven jaar is niet bepaald een eeuwigheid, op groter intellectuele rijpheid wil ik me tegenover jou niet beroemen, maar wel op rijpheid des levens. Ja, ik voel dat ik werkelijk ouder ben geworden; jij daarentegen blijft je vastklampen aan de eerste verrassing van je jeugd.’ (OO 559)

Ook al is het ‘jongmens’ A. niet werkelijk de jongste meer, men is nog steeds gedwongen hem zo te noemen. (OO 636) Dat komt omdat hij zich onttrekt aan de geschiedenis waarvan hij deel uitmaakt, zich geen verleden en toekomst wil toeëigenen maar wil blijven leven bij het moment. Genieten is zijn levensmotto, in de intensiteit van het ogenblik ligt zijn hoogste waarde. Herinneren is: je het genot van toen voor de geest halen, verlangen is: hopen dat ook morgen dergelijke hoogtepunten je gegeven zullen zijn. Men leeft zo in de tijd door alsmaar tijdloos te willen zijn. Men schrijft geschiedenis, zonder historisch te willen worden, zich bewust te zijn van de eigen gesitueerde eindigheid. Die levensinstelling – leven in de ‘onmiddelijkheid’ noemt Kierkegaard dat, omdat elk bewustzijn van historiciteit ontbreekt - is volstrekt leeftijdsindifferent, zodat men tot op hoge leeftijd op die manier ook jong kan blijven. ‘Als genieten de hoofdzaak was in het leven zou ik me aan je voeten zetten om van je te leren; want hierin ben je een meester. Het ene moment kun je in een grijsaard veranderen om door de trechter van

de herinnering met langzame teugen in te zuigen wat je beleefd hebt, het volgende ben je in je eerste jeugd, gloeiend van hoop'. (OO 494)

De dialoog tussen de oudere en de jongere is een confrontatie tussen twee bestaanshoudingen, die voor de estheet onverzoenlijk lijken. De jongere zal het huisje-boompje-beestje-leven van de oudere ethicus - al een eeuwigheid met dezelfde vrouw getrouwd, gewetensvol en gewoontegetrouw elke dag op kantoor gebogen over dezelfde dossiers, na vijven een brave huisvader voor zijn kinderen – geuwverwekkend saai vinden. Een schrikbeeld - zo niet het voorgeborchte van de hel, dan toch de opmaat naar de rust van het kerkhof. Zo wil hij niet worden. De ethicus echter kijkt achterom en ziet met voldoening dat hij de zinnelijkheid niet hoeft af te zweren, nu hij zijn zelfwording serieus is gaan nemen. Hij wijst de intensiteit van de topervaring niet af, maar verlost haar uit het isolement van het moment. Hij wil het heden ook mee nemen naar morgen door het te integreren in de continuïteit van het zelf. De oudere rechter bereikt naar zijn idee in zijn concrete burgerbestaan pas de apotheose van de esthetische levenshouding: hij weet van de verfijnde genoegens van het leven pas echt te genieten. Zij geven hem voldoening.

De ethicus wijst de estheet dus niet af, maar overtroeft hem in levenskunst. Rechter Wilhelm hoopt van zijn kant dan ook dat ooit nog eens het verschil tussen zijn gesprekspartner en hem zo wordt vereffend, dat ze 'vrienden' kunnen worden. Maar dan zal de jongere wel eerst de overgang naar zijn levenshouding moeten maken, hij zal wat 'ouder' moeten willen worden... (OO 808)

2. *Een ander zelf heb ik niet*

Kierkegaard is er met zijn normatieve visie op de levensloop veel aan gelegen om *Stadia op de levensweg* – zo luidt ook de titel van het boek dat hij na *Of/Of* als commentaar erop liet verschijnen – te onderscheiden, ook al laat zich de term niet periodiseren. Het woord stadia staat eerder voor op elkaar aansluitende levensinstellingen dan voor opeenvolgende levensfasen. (vgl. Vos 2002, 43v.) Voor de postmoderne 21^{ste} eeuw, die leefstijl relevanter acht dan leeftijd, is Kierkegaard daarmee een interessante gesprekspartner. Het feit dat de Deense filosoof zelf niet oud is geworden - Kierkegaard overleed op zijn 42^e – is dan eigenlijk niet meer relevant.¹⁴ Een mens is zo oud als hij zich opstelt.

Kierkegaard thematiseert – in het 19^e eeuwse, door en door burgerlijke Kopenhagen - de individualisering van de levensloop filosofisch als 'zelfwording'. Hij toetst de kwaliteit van het ouder aan de mate waarin men zijn individualiteit en authenticiteit realiseert, iets dat ons ook van grote waarde lijkt. Het zelf wordt door bovendien nadrukkelijk in het perspectief van zijn eindigheid geplaatst. Ook in dit opzicht maakt Kierkegaard ons nieuwsgierig, te meer omdat hij eindigheid niet alleen koppelt aan het krimpende perspectief van de oude dag (vgl. hoofdstuk 1.6). Eindigheid is meer dan sterfelijkheid, en of een mens nu twintig wordt of honderd, zijn bestaan wordt er niet minder wezenlijk door gekenmerkt. Elk mens is immers een ogenblik verwijderd van zijn of haar dood. En bovendien: we zijn eindig in het aantal mogelijkheden dat we kunnen realiseren. Bij elke

keuze tussen twee of meer opties wordt er slechts één uiteindelijk werkelijkheid. Ook de jonge wereldbestormer moet dan zijn eindigheid erkennen.

Individualiteit is particulariteit. Inderdaad, we – het is nu goed om langzamerhand wat existentiëler te gaan spreken, in de eerste persoon - zijn allereerst eindig in de tijd, sterfelijk. We gaan ooit dood. Onze toekomst wordt steeds kleiner en ons verleden steeds groter. De belangrijkste vraag met het oog op de toekomst is niet zozeer de dood, maar wat we met ons verleden gaan doen. In zijn onontkoombaarheid plaatst hij ons steeds meer voor de onherroepelijkheid van de keuzes die we gemaakt hebben. Stel dat we sommige beslissingen ongedaan zouden kunnen maken, dan nog hebben we steeds minder tijd om andere te nemen. In de jeugd liggen keuzes nog als een werkelijk of/of voor je (OO 636); naarmate je ouder wordt beperkt de keus zich vaak tot de vraag of je bij je eerdere keuzes wilt blijven of niet.

We zijn bovendien ook eindig in de ruimte. We zijn begrensd en bepaald in onze omtrekken, simpelweg omdat we onszelf zijn en geen ander. Ik zal het met mijn genetische opmaak, met mijn ouders en mijn opvoeding, mijn talenten en handicaps, mijn falen en successen enz. moeten doen, een ander zelf heb ik niet. Ik kan proberen bewust of onbewust aan mijn bepaaldheid te ontsnappen. Ik kan een ander willen worden, of niemand willen zijn. Maar hoe vrolijk en onbekommerd we er ook in lijken te slagen dat te doen, vanuit het ideaal van de zelfwording kan Kierkegaard dat niet anders dan een vorm van *vertwijfeling* noemen. Ook al gaan we psychisch niet onder die vlucht gebukt, normatief menselijk gezien is het een pathologische strategie. Wie daarentegen onvoorwaardelijk kiest voor zijn eindige zelf en dat tot vervulling probeert te brengen, die verleent aan zijn zelf een eeuwige geldigheid, en maakt het in al zijn concrete eindigheid tot een absolute realiteit.

Bij Kierkegaard staat dus voortdurend de vraag centraal *hoe de mens op de juiste wijze eindig, tijdelijk kan zijn*. (Lansink 1997, 37) Dat maakt hem tot een goede gids naar de oude dag van morgen. Wie alleen van buitenaf naar Kierkegaards eigen levensloop zou kijken, zou licht teleurgesteld kunnen raken. Zijn relatief korte bestaan werd getekend door trauma's en mislukkingen. Maar geheel volgens Kierkegaard's eigen existentiële levensopvatting, moeten we de innerlijke waarheid van de binnenkant van zijn leven zwaarder laten wegen dan de feitelijke buitenkant.

Sören Kierkegaard werd in 1813 geboren als zevende kind van een welgestelde zakenman. Zijn jeugd werd gemarkeerd door de dood van zijn moeder en vijf van zijn broers en zussen, en de religieuze vertwijfeling en rebellie van zijn vader (had God hem gestraft?) die daarop volgde. Zijn vader stierf in 1838 en liet een vermogen na, waarvan Kierkegaard tot zijn dood kon leven. Zijn jeugd legde een zware hypotheek op zijn verdere levensloop. Kierkegaard werd geplaagd door depressies, die hem ook van zijn omgeving vervreemdden. In 1840 verloofde hij zich met de achttienjarige Regine Olsen, maar nog geen jaar later verbrak hij eenzijdig de band met haar, uit angst niet in staat te zijn tot een burgerlijk huwelijks- en beroepsleven. Hij studeerde theologie in Kopenhagen, promoveerde op een proefschrift over de ironie bij Socrates, en bracht een tijd lang door in Berlijn waar hij kennis maakte met de filosofie van Schelling en Hegel. Daar begon hij aan *Of/Of*, dat in 1843 als eerste van een grote hoeveelheid, meest onder pseudoniem gepubliceerde geschriften verscheen. Kierkegaard vestigde zich als schrijver en toonde

zich in zijn literaire verbeelding een scherpe waarnemer en analyticus van het leven van anderen, dat hij tot in de meest verfijnde nuances wist te beschrijven. Steeds sterker ontwikkelde hij zich – en dan onder zijn eigen naam - tot criticus van de Deense christenheid en staatskerk, die naar zijn inzicht verraad pleegde aan de oorspronkelijke inhoud van het christelijke geloof. In 1855, hij was toen tweeënveertig, stortte hij in op straat en overleed kort daarna, zonder dat een duidelijk aanwijsbare doodsoorzaak kon worden vastgesteld. Het leek alsof hij daarmee uiteindelijk aan zichzelf de profetische woorden van rechter Wilhelm uit *Of/Of* had voltrokken, ‘dat een dichtersexistentie in de regel op een mensenoffer neerkomt...’. (OO 684)

3. *Achterwaarts verstaan, voorwaarts geleefd*

In zijn literaire en filosofische oeuvre maakt Kierkegaard tot inzet wat hem in zijn biografie ogenschijnlijk niet was gelukt: hij verdedigt hartstochtelijk de stelling dat iemand zichzelf des te meer verwerkelijkt naarmate hij zich uit vrije keuze daadwerkelijk investeert in concrete verbintenissen. Met behulp van een bonte stoet aan fictieve personages, maar ook met abstracties volgens de precieze regels van de filosofische kunst, houdt hij zijn lezers - en ook zichzelf, veel van zijn werk publiceerde hij immers onder pseudoniem – een spiegel voor van hun levensmogelijkheden, toont hen hoe weinig ze ervan realiseren en spoort hen aan dat meer en beter te doen. Hij verkondigt geen moraal, dwingt niemand tot een levensbeschouwing of geloofsleer, maar opent levensperspectieven voor de lezer die niet voor altijd lezer kan blijven, maar het boek straks terzijde moet leggen om het handwerk van het leven weer op te pakken. Hij probeert het leven van zijn lezer te beïnvloeden door hem van zijn vertwijfeling te overtuigen, zoals een therapeut een patiënt van zijn ziekte, en hem een weg te wijzen naar genezing.

Met zijn vaak praktisch geörienteerde, stichtende werk blaast hij de klassieke traditie van de therapeutische ethiek (zie hoofdstuk 2.3) nieuw leven in. De filosoof is een dokter, die in dialoog met de patiënt een diagnose probeert te stellen. De vertwijfeling is ‘een ziekte tot de dood’ aldus Kierkegaard; je sterft er niet aan, maar draagt hem als een chronische kwaal tot je laatste ademtocht met je mee. Dan kan blijken dat ook iemand die zegt niets te mankeren, toch ziek is.

In dat therapeutische gesprek kan de arts zelf niet een koele waarnemer blijven. Hij weet zelf van de ziekte. (ZtD, 34) Kierkegaard is geen moralist die vanaf de zijlijn van het leven met zijn vinger wijst, maar schrijft als ervaringsdeskundige over de moeizame weg naar de zelfwording. Op 22-jarige leeftijd had hij zijn filosofisch programma autobiografisch als volgt omschreven: ‘Waar het op aan komt is te begrijpen wat mijn bestemming is, te zien wat God wil dat ik zal doen; waar het op aan komt is een waarheid te vinden, die een waarheid is voor mij; de idee te vinden waarvoor ik wil leven en sterven.’ Het ware weten is een existentieel weten, een weten wat je te ‘doen’ staat. (Lansink 1997, 1v.)

Per definitie kan een ander niet in de innerlijke verhouding treden die ik tot mijn eigen bestaan heb. Kierkegaard kiest daarom in het spoor van Socrates voor een ‘indirecte methode’: hij scheidt met behulp van fictie zo’n overtuigende literaire werkelijkheid dat de lezer wel moet zeggen: inderdaad, zo, nee: dát ben ik.

Die waarheid staat in dienst van de praktische zelfwording. Het is waar, het leven wil achterwaarts verstaan worden, maar het moet wel voorwaarts geleefd worden. (Gecit. bij Lansink 1997, 39). Voor de in Kierkegaard's tijd razend populaire Hegel – de aanduiding *de* filosoof volstond – is filosoferen speculeren over de geschiedenis. Hegel's filosofie wordt pas wakker als het avond geworden is, en de uil van Minerva uitvliegt. Kierkegaard is echter Hegel's grootste criticus: 'De filosofie keert zich met haar gezicht naar de verleden tijd, naar heel de door het mensdom doorleefde wereldgeschiedenis, ze laat zien hoe de discursieve momenten samengaan in een hogere eenheid, ze medieert en ze medieert. Daarentegen lijkt ze me geen enkel antwoord te geven op datgene waarnaar ik vraag; want ik vraag naar de toekomstige tijd. (...) De filosoof zegt: zo is het tot dusver gegaan; ik vraag: wat moet ik doen als ik geen filosoof wil zijn?' (OO 644) De speculatieve geschiedbeschouwing van Hegel, die de geschiedenis vanuit een *God's eye point of view* overziet, is eigenlijk een oude van dagen-filosofie, zegt Kierkegaard. Zij kijkt naar de geschiedenis vanaf haar einde, ze doordenkt het leven van mensen alsof ze al dood zijn. De jongeren van zijn tijd die met haar dwepen lijken wel heel vroeg oud geworden! De filosoof is immers 'af, hij doet niet mee, hij zit oud te worden, al luisterend naar de zangen der voortijd, zijn oren gespist op de harmonieën der mediatie.' (OO 645v.) Het leven stelt echter zijn eisen, het moet geleefd worden, en ik moet zelf kiezen hoe ik dat doen wil. In de sfeer van het denken achteraf hangt misschien alles met alles samen; in de sfeer van de vrijheid is het of/of. Kierkegaard schrijft voor hen die de dag nog voor zich hebben. (Lansink 1997, 47) En dan heb je niets aan denkconstructies die alles begrijpen, maar moeten er – soms pijnlijke – keuzes gemaakt worden. Voor Kierkegaard is niet Napoleon te paard de voltrekker van de wereldgeschiedenis, zoals voor Hegel, maar de gewone man en vrouw die temidden van de beslommeringen van elke dag iets maken moet van zijn of haar leven. Het grote overzicht mag dan aan God zijn voorbehouden, de menselijke grandeur toont zich in het pathos waarmee een mens zijn bescheiden, concrete keuzes maakt. In die vrijheid is een mens groter dan de engelen. (OO 650)

4. *'The road not taken' (keuze en berouw)*

Als Hegel's speculatie oude van dagen-filosofie genoemd kan worden, is Kierkegaard's eigen filosofie van 'vroeg opstaan' (Lansink 1997, 47) er dan een voor mensen die het hele leven nog voor zich hebben? Neen, maar hij schrijft wel voor hen die zich bewust willen voorbereiden op de oude dag van morgen. Mensen die geschiedenis maken, en bewust ouder te willen worden in de tijd.

De estheticus daarentegen, plaatst zichzelf buiten de tijd. Hij is eigenlijk al oud, ook al is hij nog maar een vitale twintiger of dertiger. Hij zet al zijn kaarten op de onmiddellijke intensiteit van het moment. Net als Hegel's speculatieve geest is hij 'in theoretisch opzicht klaar met de wereld.' (OO 676) Met de theoreticus ontvlucht hij de enige sfeer waarin het leven voorwaarts geleefd kan worden, die van de vrijheid en de persoonlijke keuze waarin hij zichzelf wordt. 'Je zweeft voortdurend boven jezelf,' houdt rechter Wilhelm zijn jongere gesprekspartner voor.' (OO 673) Hegel mag dan in de beschouwing zweven (de superieure positie van de grijsaard, wiens zinnen tot bedaren zijn gekomen), de estheet

zweeft in de verrukking (de voorkeursplek van de vitale jongeling, die nog niet aan later denken wil). Beiden echter ontlopen ze de enige positie waarin zij volwassen kunnen worden: ze deinzen terug voor de continuïteit van een zelf dat vandaag en morgen verantwoording moet afleggen voor het zelf van gisteren. Zij kiezen er niet voor zichzelf te willen zijn. Of de estheet nu jong is of oud, het doet er niet toe. Ook hij is 'af', 'klaar met het leven', stelt de rechter vast, om hem direct daarna toe te voegen: 'je hoeft geen testament te maken, want je laat niets na.' (OO 677)

De estheticus met zijn onmiddellijke levenshouding en de speculatieve geest met zijn bemiddelende levenstheorie - beiden ontberen ze een levens *visie* (OO 767), een reflexieve levenshouding die hen in staat stelt om hun *eigen* leven te leven. Die opgave kan op geen enkele wijze gerelativeerd worden. Niemand kan hem mij afnemen. Ook al imiteren we elkaars levensstijl, leiden we uiteindelijk het doorsnee leven van jan en alleman, en is er welbeschouwd maar weinig origineels aan mij, ik ben uniek in die zin dat ik de enige ben, die mijn leven kan en moet leiden, en die mijn dood moet sterven. Alles in mijn leven is relatief, maar de eis dat ik dit leven zelf te leven heb is absoluut.

Kierkegaard presenteert in zijn oeuvre een existentiële levensvisie, die mij daarbij helpen kan. Hij laat het objectieve perspectief *op* de menselijke essentie voor wat het is, en neemt het subjectieve perspectief *van* de menselijke existentie in.

De enige manier om dat al denkend te doen is 'dialectisch': een denken in onopgeloste spanningen en ambivalenties, die niet tot rust in een begrip kunnen worden gebracht maar elkaar constant in beweging houden. Men kan Kierkegaard's werk omschrijven als 'existentiedialectiek'. (Vos 2002, 38) Zijn mensbeeld is niet stil te zetten in een dode theorie, maar gaat uit van een mens in beweging. (Kierkegaard 2003, 136) Zolang ik leef ben ik nog niet af, maar ben ik een mogelijkheid, heb ik een toekomst waarmee ik mijn verleden nog openhoudt. (Lansink 1997, 49) Ik val niet samen met mijzelf, ben niet zonder meer die ik ben. Ik ben een mens die voor een deel geworden is, iemand met een sociale en persoonlijke identiteit, maar ook iemand die zichzelf altijd nog moet worden. Mijn werkelijkheid is zolang ik leef ook een subjectieve mogelijkheid. Ik ben tot het moment van mijn sterven nooit alleen verleden, maar ook de toekomst van mijn verleden. Kierkegaard ontwerpt geen systeem, maar wil de 'wond van de negativiteit' (Kierkegaard 2003, 77) open houden. De mens is wat hij nog niet is. Essentieel voor hem is dat hij naar zijn essentie uitstaat, ex-isteert.

Dat geldt niet alleen voor de jeugd die de toekomst heeft, maar ook voor ouderen die minder tijd van leven hebben. Waar mensen op de tijdbalk van hun biografie staan, is niet relevant; wel hóe ze er staan. Elk mens, zelfs de geringste, aldus rechter Wilhelm, heeft zolang hij leeft een 'dubbelexistentie'. (OO 649) Hij bestaat uit twee manieren van zijn, een objectieve en een subjectieve bestaansmodus. De dubbelheid in de existentie ligt niet in het feit dat mensen (meer of minder) verleden hebben en (min of meer) toekomst, maar in de manier waarop zij zich er toe verhouden. Het verleden ligt objectief vast voor wie het aan zijn lot overlaat of over zich heen laat komen. Wil het *zijn* of *háár* eigen geschiedenis worden dan zal men haar subjectief eigen moeten maken. Datzelfde geldt voor de toekomst. Die kunnen we over ons heen laten komen als een objectief gebeuren, waarin we zelf niet betrokken zijn. Maar we kunnen ook een houding tegenover haar innemen.

Zowel tegenover ons verleden als tegenover onze toekomst bezitten we een innerlijke verhouding die niemand ons kan afnemen en die onvervreemdbaar ‘tot in alle eeuwigheid’ alleen ons zal toebehoren. Dat is de vrijheid van de ‘innerlijke daad’ waarmee we ons tot onze objectief (wordende) biografie verhouden.

In dat verband brengt de rechter ‘een oudere man’ ter sprake, ‘die terugkijkt op een veelbewogen leven.’ (OO 649) Zou de man een speculatieve filosoof zijn, dan zal hij proberen terugblikkend zijn leven tot een eenheid te brengen, in een consistent systeem of coherent verhaal. Hij zal samenhang in zijn levensverhaal willen aanbrengen, willen (laten) zien dat de keuzes die hij heeft gemaakt, gezien de omstandigheden, goed waren of onontkoombaar. Hij zal, in hegeliaanse terminologie gesproken, willen bemiddelen tussen zijn terugblik en zijn veelbewogen leven, dat leven willen *aufheben* en integreren in zijn denken. Ook het ‘of/of’ waarvoor hij ooit stond zal hij nu als een ‘en toen/en toen’ presenteren. Hij zal zijn leven willen rechtvaardigen. Door het achteraf te willen ‘begrijpen’ zal hij zich ermee willen verzoenen. Is het zo vreemd dat uit onderzoek blijkt dat ouderen in de reminiscentie van hun levensverhaal geneigd zijn zich eerder positieve dan negatieve dingen te herinneren? Met het stijgen van de leeftijd neemt het positiviteitseffect in de herinnering toe. Een vrolijk vooruitzicht voor de komende oude dag? ‘Als u momenteel nog geen hoge leeftijd hebt bereikt [kunt u er] alvast naar uitkijken dat uw verleden er in de toekomst steeds rooskleuriger gaat uitzien.’ (Wessel 2007, 96) Kierkegaard tekent verzet aan tegen deze strategie van ‘mediatie’ aan. Dit is geen manier om goed oud te worden. Ook de oude man, bezig met zijn verleden, maakt in vrijheid nog toekomst. Ook la zal hij misschien niet veel tijd meer hebben, in zijn terugkijken, is hij nog actief bezig de toekomst van zijn verleden te scheppen. Hij brengt zijn geschiedenis voorwaarts. Tot die geschiedenis blijft hij een onbemiddelbare verhouding houden. Ook al kan hij achteraf alles ‘begrijpen’, en verbanden leggen die hij toen niet zag, de keuzes waarvoor hij toen stond blijven tot in eeuwigheid zijn *keuzes*. Zij kunnen niet achteraf in termen van oorzaak en gevolg worden ‘opgeheven’. Zij blijven behoren tot de sfeer van zijn vrijheid. De geschiedenis van de oude man was weliswaar ‘vervlochten met die van de tijd; maar het diepste van zijn wezen is voor mediatie onbereikbaar. Nog steeds scheidt een of/of de zaken die gescheiden waren toen hij zijn keus deed.’ (OO 649) Slechts een paar mogelijkheden van toen konden gerealiseerd worden, er was geen tijd voor allemaal. Of: de keus voor de ene mogelijkheid sloot per definitie de verwerkelijking van de andere uit. De geschiedenis blijft een lopende rekening van open mogelijkheden, waarvan er sommige werkelijkheid zijn geworden en andere niet.

Tegenover zijn verleden blijft de oude man dus een dubbelexistentie houden, ook al kan hij zijn levensverhaal nog zo goed en mooi rond krijgen. Dat hij in dat gezin werd geboren, die studie koos, dat werk ging doen, daar ging wonen, die vrienden kreeg en die vrouw trouwde, is in een constructie achteraf misschien zo inzichtelijk te maken, dat het welhaast noodzakelijk lijkt. Er hapert niets, er vallen geen stiltes in het verhaal, er zijn geen open plekken of afgronden zichtbaar in het overzicht. Toch verbergt elke stap in zijn levensloop een keuze: een andere stap die niet gezet is, een ‘road not taken’. Robert Frost gaf deze titel mee aan een beroemd geworden gedicht over iemand die, staande op een tweesprong, beide wegen voor hem overziet, ze allebei wel zou willen inslaan, maar tenslotte er een kiest, ‘the one less traveled’. Hij hoopt ooit nog de andere weg ook te

kunnen nemen, maar weet tegelijk dat dit een illusie zal zijn. 'Oh I kept the first for another day!/ Yet knowing how way leads on to way.' Achter elke keuze blijft een andere, niet gemaakte keuze, een oningeloste belofte, een voor eeuwig niet gerealiseerde mogelijkheid. Misschien had hij die keuze wel moeten willen maken om aan zichzelf (dat is: het zelf waarvoor hij had gekozen het te willen zijn) trouw te blijven. Maar er is geen weg terug. 'Way leads on to way'.

Ook vraagt de term 'keuzebiografie' om misverstanden, hij maakt duidelijk dat een levensloop niet alleen de wieg vormt voor de zelfwording, maar ook een kerkhof is van gemiste kansen, gefrustreerde verlangens, verloren liefdes, onherstelbare fouten, mislukte projecten. Men kiest – hetzij redelijk afgewogen, dan wel intuïtief, of wellicht met een: 'God zegene de greep' - voor de ene weg, *en daarmee niet voor de andere*. Eindigheid impliceert het maken van onherroepelijke keuzes. Het is of/of. 'And that has made all the difference,' aldus Frost in de slotregel van zijn gedicht.

We weten niet of de weg die we niet zijn ingeslagen ons dichter bij de verwerkelijking van onze idealen had gebracht. We moeten de mogelijkheid open houden. Ons verleden is misschien begrijpelijk, maar was niet noodzakelijk. Wat betreft ons objectieve zelf krijgen we het autobiografische verhaal wel rond; voor alles is een verklaring achteraf te bedenken. Ons subjectieve zelf blijft echter de 'wond van de negativiteit' met zich mee dragen. Het zelf, dat we niet geworden zijn maar misschien hadden kunnen of moeten worden.

Voor het onvermogen om zichzelf te willen worden reserveert Kierkegaard de term vertwijfeling. Ook ten aanzien van ons verleden kunnen we vertwijfeld raken, te kort schieten in de zelfwording. We zijn dan niet in staat het zelf dat we geworden zijn te accepteren. Kierkegaard spreekt dan van *berouw*, als een soort vertwijfeling met terugwerkende kracht. Berouw staat voor de erkenning van de niet te vereffenen verhouding tot ons eigen verleden, de negativiteit in onze verhouding tot het achter ons liggende, oude zelf. We hadden zus... we hadden niet zo..., maar we deden.... Er is echter niets meer aan te doen. Ook met ons verleden zelf verkeren we in een onbemiddelbare positie, en we weten het. Het is ons niet alleen vreemd geworden omdat het achter ons ligt, maar soms ook vijandig omdat het tegen ons spreekt. Ik had iemand anders moeten zijn. Ik ben iemand geweest van wie ik nu een afkeer zou hebben. Het oude zelf is niet goed te praten, niet stuk te verklaren, niet achteraf te rechtvaardigen. Zelfs Hegel's turbo-denkmachine is niet in staat om het te bemiddelen met mijn actuele zelf. De schuld en het falen zijn immers niet met denken te vereffenen, zelfs al zou dit het denken van God zelf zijn. Zij zijn hoogstens te berouwen en te vergeven. 'Wil men hier van mediatie spreken, dan zou men kunnen zeggen dat die het berouw is; maar het berouw is geen mediatie, het ziet niet met begeerte naar wat gemedieerd moet worden, zijn toorn verteert het; maar dit komt in feite neer op uitsluiting, het tegendeel van mediatie.' (OO 649) Berouw is de enige manier waarop we ons met het absoluut onverzoenlijke van onze geschiedenis kunnen verzoenen. Alleen door berouw kunnen we groeien in onze zelfwording. 'Zichzelf kiezen,' aldus rechter Wilhelm, 'is zichzelf berouwen.' (OO 723)

Net als de toekomstgerichte vertwijfeling is berouw eerder een existentiële, dan een psychologische categorie. Het gaat niet om de psychische gesteldheid, maar om de

normatieve handeling. Men kan zijn verleden berouwen zonder door gevoelens van spijt of wroeging verteerd te worden, zoals men vertwijfeld kan zijn zonder er zich van bewust te zijn.

Kierkegaard wil de verhouding tot het verleden ethisch onder hoogspanning houden. Dat laat zich horen, nu de reconstructie van de eigen levensloop zo'n hoge vlucht maakt als therapeutisch instrument, met name onder ouderen. Het eigen levensverhaal vertellen, vraagt om een hermeneutiek van de levensloop. En hermeneutiek, als de kunst van het verstaan, wil nu eenmaal begrijpen, interpreteren, zin geven. Zij schept betekenis door samenhangen te zien, verbanden te leggen, redenen aan te geven. De zelfhermeneut is een verhalenverteller die achteraf de feiten uit zijn levensloop aan elkaar spint in een web van betekenissen. Zo kan hij zin geven aan zijn bestaan.

Daarbij zijn twee kritische kanttekeningen op hun plaats. Allereerst: reminiscentie kan niet het enige zijn. Er kan niet alleen maar achterwaarts gekeken worden naar het verleden, maar het leven moet ook voorwaarts geleefd worden, hoe oud we ook zijn. De hermeneut van de eigen levensloop (Kierkegaard spreekt over 'de dichter' die symbolische verbanden legt) moet ook een ethicus worden, al is het tegen wil en dank; hij kan niet alleen verhalen, maar moet ook weer handelen. De verteller valt dus niet samen met het verhaal dat hij over zichzelf vertelt; een autobiografie – ook van de hoogbejaarde – is nog geen necrologie. Zolang iemand tijd van leven heeft, heeft hij een toekomst.

Maar ook zijn verleden zelf is voorwerp van voorwaarts handelen. Elk mens heeft tot zijn laatste ademtucht een elementaire vrijheid tegenover zijn eigen levensgeschiedenis, de vrijheid van de beslissing om haar te beamen en te berouwen. Hij kan in zijn reconstructie achteraf haar onderschrijven of willen herschrijven, en maakt daarmee een keuze die de toekomst van zijn verleden bepaalt. De beslissing om zijn geschiedenis zis te lezen en niet zo, is een 'innerlijke daad' van de verteller die voorafgaat aan het vertelde verhaal.

Kierkegaard, die de kunst van de verdichting verstond als geen ander, weet hoe verleidelijk het is om al fabulerend keuzes te ontlopen. De dichter zet al zijn verbeeldingskracht in om de werkelijkheid maar niet definitief te laten worden. Hij belichaamt de volgehouden mogelijkheidsverhouding tot de werkelijkheid. Wat hij ten diepste wil, is niet (te hoeven) willen. 'Dichterlijk leven is leven in het eeuwige uitstel van iedere echte beslissing.' (Lansink 1997, 55) De dichterlijke bestaanswijze heeft een fantastische verhouding tot het goede en schone, in plaats van existentieel naar het goede en schone te streven, lezen we in *Ziekte tot de Dood*, (ZtD, 88) Maar wie eindeloos wil blijven interpreteren, komt niet tot handelen. Wie niet handelt, maakt geen keuzes. En wie geen keuzes maakt, wordt nooit zichzelf. De hermeneut en dichter moeten ook ethicus worden, willen ze zichzelf uiteindelijk verwerkelijken.

De persoonlijke verhouding tot de eigen levensloop is dus niet alleen die van een interpreter, die zin en betekenis zoekt. De interpretatie is niet alles, de ethiek is er ook nog. Maar ook de interpretatie zelf – tweede kanttekening – verdient argwanend te worden gevolgd. Wie betekenis wil geven aan zijn levensgeschiedenis ondergaat ook de verleiding zelfs nog zin te willen zoeken in het zinledige en zinloze. In het eindeloze interpretatieproces dreigen verleden en toekomst zo wrijvingsloos te worden ingelijfd in een afgerond, eenduidig levensverhaal, dat het geen aanleiding voor vertwijfeling of

berouw meer vormt, zelfs als er aanvankelijk daartoe misschien wel bereidheid toe was. Het hermeneutisch perspectief op de levensloop ligt bij Kierkegaard onder ideologieverdenking. Met name de ouder wordende mens (de 'volwassene' in Kierkegaards tweedeling), met al een verleden achter zich en flink wat hermeneutische expertise, loopt gevaar zichzelf in dit opzicht een rad voor de ogen te draaien. Hij begrijpt te veel.

Ouder worden betekent dus niet per definitie wijzer worden. Men ontgroeit aan illusies, maar wordt ook ontvankelijk voor nieuwe. 'Integendeel, men kan vaak genoeg mannen, vrouwen en grijsaards aantreffen die kinderlijke illusies koesteren als een jongeman,' schrijft Kierkegaard. (ZtD, 70) Illusies bestaan er blijkbaar in soorten. Je hebt de illusie van de hoop, waarvoor de jeugd vatbaar is, en de illusie van de herinnering, die de volwassene in verleiding kan brengen. 'De oudere vrouw die meent dat ze thans van alle illusies afstand heeft gedaan, wordt vaak als een jong meisje betrapt op een fantastische illusie met betrekking tot datgene dat zij zich uit haar meisjesjaren herinnert, hoe gelukkig ze toen was, hoe knap enz. Dit fuimus [wij waren], dat men zo dikwijls van een volwassene hoort, is beslist een even grote illusie als die van de jongeman die in de toekomst schouwt. Ze liegen of dichten allebei.' (ZtD, 71) De terugblikkende oudere mens, als hermeneut van zijn eigen levensloop, loopt het gevaar te gaan 'dichten', om maar degene die hij geworden is te kunnen verzoenen met wie hij geweest is.

Ouder worden en wijzer worden zijn geen synoniemen. Integendeel, wat men groei aan inzicht noemt, kan ook een vermindering van zelfkritiek zijn. Het verstand komt niet met de jaren, eerder is het zo dat men de kans loopt wat van zijn of haar kritische onderscheidingsvermogen kwijt te raken. 'Met de jaren ontvalt iemand misschien dat beetje innerlijkheid dat hij had, en gaat men zonder meer (want zoiets gaat zonder meer) verder in de sfeer van de triviale levenswijsheid.' (ZtD, 71) Wat wij de mildheid van de ouderdom noemen, zou volgens Kierkegaard best een vorm van geesteloosheid kunnen zijn. De oudere zegt dat hij 'het nu allemaal beter begrijpt'. Maar bedoelt hij eigenlijk niet dat hij het 'allemaal wel best vindt'? Hij is zijn geestkracht kwijt, de wil is te verzwakt om nog langer zijn leven aan de hoge standaard van zijn ideale zelf te meten. Hij zinkt weg in het alledaagse, en is daarin nog niets verder gekomen dan de jongeman, 'hoewel hij man, vader en grijsaard is geworden'. (ZtD, 72)

Een hard oordeel over de ouderdom? Neen, maar wel een oproep om het morele actorschap van mensen tot het einde toe serieus te nemen (vgl. hoofdstuk 2.4). In zijn *Essai* over berouw schrijft de in eerlijke introspectie geoefende Montaigne, inmiddels op leeftijd: 'In de ouderdom worden onze lusten zeldzaam; en erna overvalt ons een extreme verzadigheid. Daarin zie ik niets dat het geweten aangaat. Onlust en onmacht prenten ons slechts een lafhartig en een snotterig soort deugdzaamheid in. We moeten ons door onze natuurlijke aftakeling niet zo volledig laten meeslepen, dat onze oordeelskracht er door wordt aangetast.' (Montaigne 1993, 959)

Zo heeft elke levensfase zijn eigen vorm van vertwijfeling. De jongeman is volgens Kierkegaard vertwijfeld over de toekomst. Hij deinst terug voor een taak, ontloopt een beslissing, wil een binding niet aan gaan. 'Er ligt iets in de toekomst dat hij niet op zich wil nemen; hiermee wil hij niet zichzelf zijn.' (ZtD, 72) Er is echter geen ontkomen aan, hij kan (ver)dichten wat hij wil, verklaringen bedenken en redenen verzinnen waarom hij

niet – maar hij zal zijn verantwoordelijkheid moeten nemen of anders vluchten in de vertwijfeling. Echter, ‘de volwassene vertwijfelt over het verleden ... dat niet meer en meer verleden wil worden.’ (ZtD, 72) Een gebeurtenis, een persoon, een beslissing, een uitspraak, een handeling dringt zich onweerstaanbaar in zijn herinnering aan hem op, hij kan het niet vergeten, het wil maar geen geschiedenis worden. Dit verleden is misschien iets waarover hij berouw had moeten hebben, gemeten aan zijn ideale zelf waarvoor hij ooit gekozen had het te willen zijn. Maar hij waagt het niet die stap te zetten, hij heeft de moed niet. De tijd gaat voort, en het verleden wordt geheeld door vergetelheid, ‘zodat hij in plaats van een boetvaardige zijn eigen heler wordt.’ (ZtD, 72)

In de terugblik van ouderen op het eigen leven (de herinneringsarbeid die zij verzetten in het kader van misschien hun eigen ‘levensboekproject’), komt het dus niet alleen om zingeving aan, maar ook op moed. Alles ‘een plek kunnen geven’ kan niet zonder ook alles onder ogen durven te zien. De verhalenverteller heeft de ethicus nodig, en een gezond wantrouwen tegen het door hem geaccordeerde levensverhaal. Hij behoort zichzelf langer dan vandaag te kennen.

Het vertellen kan genezend werken, is de ervaring in levensboekprojecten met ouderen. Het heelt wonden uit het verleden, door ze zin en betekenis te verlenen. Kierkegaard waarschuwt ons echter: ze heelt misschien ook daar waar de ‘wond van de negativiteit’ ter wille van de waarachtigheid open zou moeten blijven.

5. *In jezelf geloven: een heilig moeten*

Kierkegaard zet de zelfverwerkelijking onder ethische hoogspanning, door het empirische zelf constant te willen blijven meten aan de maatstaf van een absoluut, waarachtig zelf, dat we moeten willen worden. Vooral in *Ziekte tot de Dood* wordt die spanning hoog opgevoerd. We ontkomen er volgens Anti-Climacus niet aan: ‘Ieder mens is in oorsprong als een zelf ontworpen, bestemd om zichzelf te zijn’. (ZtD, 44) ‘Zou daarentegen het zelf niet zichzelf worden, dan is het vertwijfeld, of het daar weet van heeft of niet. Toch is het zelf in wording, ieder ogenblik dat het bestaat, want het zelf *kata dunamin* {in aanleg} bestaat niet werkelijk, is slechts datgene dat tot bestaan moet komen. In zover het zelf niet zichzelf wordt, is het niet zichzelf.’ (ZtD, 41)

Er kan blijkbaar alleen in paradoxen over zelfwording worden gesproken. Iemand is alleen zichzelf als hij zichzelf aan het worden is. Zelfvoltooiing kan alleen bestaan in het streven ernaar. Het ideaal kan alleen gerealiseerd worden in het daadwerkelijke verlangen het te verwerkelijken. Het voltooide zelf zal dus nooit in mij zichtbaar worden zodat het zou kunnen zeggen: kijk, hier ben ik. Het is nooit af, vlucht altijd weer naar voren, tot onze dood aan toe. En toch is het aanwezig in de verwerkelijking ervan.

Er schuilt in de zelfwording bij Kierkegaard een heilig moeten. Waarom zouden mensen zichzelf moeten willen worden? Waarom geen genoegen nemen met het zelf dat ze nu eenmaal zijn, waarom streven naar een waarachtig zelf, ook al is dat alleen in het streven present? We stuiten hier op een religieuze dimensie in Kierkegaards visie op het zelf. In de mens stuit hij op iets dat hem transcendeert. De bijbelse notie, dat de mens niet geschapen is naar zijn dierlijke ‘aard’ maar naar het ‘evenbeeld van God’ (Gen. 1: 21vv.) en Maarten Luther’s doctrine dat elk mens geroepen is door God om een specifieke

levenstaak te volbrengen krijgen bij Kierkegaard een filosofische hervertaling. In de bijbelse traditie wordt de mens door de stem van God aangesproken en geroepen tot een verbondsrelatie. 's Mensen waardigheid berust in die roeping. Alleen door gehoor te geven aan en in te gaan op die uitnodiging beantwoorden mensen aan hun status van schepsel Gods. Kierkegaard neemt deze religieuze erfenis op, en vertaalt haar filosofisch in moderne termen van zelfwording.

Ieder mens heeft een roeping. (OO 767) Maar men kan dat ook zo zeggen: elk mens, ook de geringste, 'bezit' een eeuwig zelf, waarvan hij of zij zich bewust dient te worden. Rechter Wilhelm kan er lyrisch over worden. 'Dat een mens zich van zichzelf bewust wordt in zijn eeuwige geldigheid, dat is een ogenblik dat meer betekent dan wat ook op de wereld.' (OO 680) Het menselijke zelf krijgt een welhaast goddelijke status, het deelt op zijn minst in de glorie van de Eeuwige. Er woont een onsterfelijke geest in ons, een eeuwige mens, en daarin zijn we allen gelijk, of we nu kroegbaas zijn of minister. (OO 680, 683; vgl. ZtD 14)

Het eeuwige zelf is echter geen essentie of substantie die als een onsterfelijke ziel met ons ten hemel vaart. De eeuwigheid wordt eeuwigheid alleen op het ogenblik dat ik er voor kies. Het ideale zelf verwerkelijkt zichzelf in de hartstochtelijke keuze voor zichzelf, een keuze die het ook aan zich voorbij kan laten gaan. 'Een mens kan het ook laten!' Kijk, hier ligt nu een of/of.' (OO 680)

Kierkegaard's absolute waardering voor de enkeling berust op de religieuze overtuiging van de eeuwige waarde van het individu. Zij veronderstelt heel de werkingsgeschiedenis van het westerse christendom; de verinnerlijking van Augustinus, de strijd over de vrije wil, de roepingsethiek bij Luther, de introspectie van Montaigne ('ik probeer mijzelf'), de radicale twijfel en de wil tot transparantie van Descartes. Kierkegaard herontdekt en herformuleert met behulp van de 19^e eeuwse woordenschat van Hegel en de Romantiek een visie op wat normatief menselijk is, die zonder het christendom niet zou zijn ontstaan. (Mehl 2005, 62, 66) Toch kan men het krachtige appel dat van zijn ethiek uitgaat ook ervaren zonder dat men zijn orthodoxe lutheranisme deelt. Hij omschrijft 'geloof' immers zo, dat het niet staat voor het onderschrijven van een geloofsleer, maar voor het existentiële engagement met de eigen zelfwording. Geloof krijgt bij hem een sterk subjectieve, antropologische betekenis. Zoals vertwijfeling de vlucht is voor zelfwording, zo is geloof synoniem met het hartstochtelijke streven ernaar.

Geloven in je eeuwige, absoluut geldige zelf betekent leven vanuit de overtuiging: ik doe er in de eeuwigheid toe. Geloven wil zeggen: de innerlijke kracht, het pathos opbrengen om je niet door het leven te laten overspoelen, maar het zelf te willen. Je engageren in de concrete bepaaldheid van je eigen bestaan en de moed hebben om je eigen leven te leiden. Het heilige moeten van de zelfwording wordt in Kierkegaard's filosofie dan ook aan niemand van buitenaf opgelegd, maar is de uitdrukking van ons diepste wezen. (OO 729vv.) Wie er gehoor aan geeft volgt zijn innerlijke, geestelijke teleologie.

Kierkegaard zelf was een theïst, die in zijn werk steeds nadrukkelijker zijn evangelische religiositeit liet spreken. Toch wordt God bij hem nergens voorwerp van speculatie. 'God' staat voor de horizon van het menselijke streven om zichzelf te worden. In mijn bewustwording van de opdracht om mij zelf te worden, ervaar ik *in* mij zelf het goddelijke, dat mij tegelijk eeuwig *overstijgt*. Ik kom de transcendentie tegen op de bodem

van mijn subjectiviteit, in mijn immanentie. Het heilige moeten van de zelfwording is geen vreemde, van buitenaf opgelegde plicht. Het individu staat niet in een uiterlijke relatie met de plicht zichzelf te worden. Het heeft de plicht in zich. (OO 729vv.) De ethisch levende mens ‘heeft de plicht aangetrokken, als een stel kleren, ze is voor hem de uitdrukking van zijn meest innerlijke wezen.’

In het Godsgeloof komt bij Kierkegaard het besef tot uitdrukking dat wij niet aan onszelf ontspringen, niet onszelf in stand houden, dat we niet zelf de bron en horizon van onze verantwoordelijkheid en ethische verplichting zijn, dat we niet zelf bij machte zijn in het reine te komen met ons eigen leven. (Lansink 1997, xxi) Er is voor wie goed naar zijn eigen zelf beluistert een stem hoorbaar die meer is dan dit zelf, een stem die het uit zichzelf weg oproept naar voren, het leven in. Een mens valt niet samen met zichzelf, maar heeft een bestemming. Een bestemming, die niet wordt niet gerealiseerd door de geleidelijke ontvouwing van wat al in onze natuur zit opgesloten, maar vraagt om ethisch engagement. Eerst als mensen zich uit zichzelf vandaan laat roepen in een concreet engagement met wat het leven in de wereld van hen vraagt, komen ze dichterbij hun ware zelf. (OO 749v.)

Wie daarvan doordrongen is, zal - ook al is het misschien niet meer in termen van het klassieke theïsme maar van een antropologie die over menselijke identiteit in termen van differentie (‘een dubbelexistentie’ zou Kierkegaard zeggen) spreekt - nog steeds de kracht kunnen ervaren van Kierkegaard’s spanningsvolle ethiek van de zelfwording.

6. *Het oordeel in een envelop*

Ik wil dat illustreren aan de hand van een moderne roman. In *Zo is hij* (verschenen in 1991) beschrijft Vonne van der Meer het leven van Lucas Vlieger: man, ruime veertiger, gescheiden, onzeker over zijn werk (illustrator) en zijn telkens op niets uitlopende relaties met vrouwen. Hij zou graag een verhouding beginnen met Martine, maar weet niet welke indruk hij op haar maakt. Hij zou graag eerlijk tegenover haar willen zijn. In een duurzame relatie heeft het immers geen zin om je eerst beter voor te doen dan je bent, om later alleen te horen wat er aan jou allemaal niet deugt. Maar wie is hij werkelijk?

‘Hij zou bij iedere eigenschap die hij zichzelf toedichtte het gevoel hebben dat hij een oplichter was. Een paar trefwoorden, onweerlegbaar als een geboortedatum – kende hij die woorden maar. Hoe verschillend van stijl zijn tekeningen soms ook waren, zijn lijnvoering kon je er altijd in herkennen. Beweerde men. Zo moest het toch ook mogelijk zijn dat wat eigen en onveranderlijk aan hemzelf was te benoemen. Als hij zo’n beschrijving van zichzelf had, hoefde hij zich niet langer te onderschatten. Of te overschatten.’ (Van der Meer 2002, 105v.)

Hij doet zelf een mislukte poging om zijn werkelijke zelf te beschrijven:

‘Man, 46, heeft vooral in het gezelschap van vrouwen soms het gevoel dat hij geen eigenschappen bezit, geen vastomlijnd karakter. Geen ware aard. Hoe hij de gebeurtenissen in zijn leven presenteert, wordt bepaald door wie er tegenover hem

zit. Wordt daar te sterk door bepaald, dacht hij vaak. Er liepen te veel versies van hem rond. Stel dat er een orakel bestond dat de woorden kon uitspreken waarmee ik samenval, dacht hij, dan ging ik er nu heen.’ (Van der Meer 2002, 106)

In het gezelschap van vrienden denkt hij vervolgens hardop verder over zo’n orakel: een brein dat ons kent, niet alleen onze daden maar ook onze gedachten. Willen zijn vrienden soms niet weten of zij een verkeerd beeld van zichzelf hebben? Zouden zij zo’n beschrijving niet willen lezen? De een geeft aan dat hij dan wel wil weten volgens welke normen hij beoordeeld wordt. Een ander laat het eigenlijk koud: heel veel erger dan hij over zichzelf denkt, kan het toch niet zijn. Maar Lucas zelf realiseert zich, op weg naar huis, dat hij niets liever zou willen en raakt geobsedeerd door de idee. Hij leest wel eens een regel in een verhaal en denkt dan: dat gaat over mij.

‘Die sensatie, maar dan een pagina lang, terwijl je wist dat wat daar stond voor jou alleen en niemand anders geschreven was – voor die ervaring zou hij alles over hebben. Hij zou de tekst uit zijn hoofd leren en vervolgens verbranden. Daarna zou hij Martine bellen en de tekst voor haar opzeggen. Hij zou hem haar aanbieden, als een soort bruidsschat, een getuigschrift. Als wat ze te horen kreeg haar niet beviel, zou hij haar nooit meer lastig vallen.’ (Van der Meer 2002, 115)

De volgende ochtend ligt er een grote goudbruine envelop op zijn deurmat, met daarop in handgeschreven letters: *Oordeel*, onder vermelding van zijn naam en geboortedatum, en die van zijn beide ouders. Zonder afzender. Hij durft hem niet te openen, maar houdt de envelop angstvallig dicht in buurt. In het bijzijn van het gesloten Oordeel evalueert hij steeds gewetensvoller zijn werk als illustrator en zijn verhoudingen. Wat zijn werk betreft: werd het niet hoog tijd dat hij eens een opdracht teruggaf? Was hij niet te plichtsgetrouw, te ijverig geweest? Moest hij niet eens proberen iets totaal anders te gaan doen? Iets echt van zich zelf? Hij realiseert zich dat hij geen twintig meer is, en niet meer alle kanten uit kan. Maar zo nu en dan heeft hij een droom, altijd dezelfde. Dan droomt hij dat er in zijn huis nog een kamer bleek te zijn, één die hij nooit betreden had, een grote serre. Een verborgen, potentieel zelf. Misschien kon het oordeel hem helpen die kamer te vinden? Wat zou er trouwens onder de noemer Talent in het oordeel staan? (Van der Meer 2002, 135)

Hij deinst echter terug voor het openen van de envelop als hij zich realiseert dat hij met het inzicht in zijn werkelijke beperkingen en mogelijkheden geen penseel meer zou durven aanraken, geen vrouw meer zou wagen te benaderen. Wat zou trouwens de volgorde zijn waarin het oordeel de levenssferen waarin hij actief is zou behandelen? 1. Werk. 2. Vrouwen. 3. Vriendschap? En zou die volgorde iets zeggen over de prioriteit die ze in zijn leven hadden gehad? Dan zou duidelijk worden dat hij de vrouwen in zijn leven tekort had gedaan. Wendela, Paula, Inge – ze volgden elkaar op, terwijl ze toch elk de vrouw van zijn leven hadden moeten worden. Uitvoerig overdenkt Lucas de relatie die hij met elk van hen heeft gehad, en zijn onvermogen ze in stand te houden. Cynisch stelt hij vast dat hij met elke verhouding het mislukken van de vorige heeft willen vergeten en te niet doen. ‘Het leek wel of liefde zich het liefst te goed deed aan wat slecht voor haar was:

aan de onverwerkte resten van vorige liefdes. Aan schuld.’ (Van der Meer 2002, 176) Pijnlijk doet hij zichzelf verslag van zijn gevoelloosheid, zijn gebrek aan inlevingsvermogen en aan moed. De envelop heeft ook ongeopend het effect van een catharsis.

Lucas gelooft niet in God. Een wezen dat hem gadesloeg, of nog sterker: een instantie die in zijn leven kon ingrijpen, zoiets of –iemand bestond niet. ‘Werd door mensen zelf verzonnen wanneer ze niet langer tegen willekeur bestand waren. Dan riepen ze iemand in het leven die hun toekomst overzag, die een plan met ze had, die voor- en tegenspoed afwisselde, de zin kende van elke gebeurtenis.’ (Van der Meer 2002, 178v.) Hij gelooft dat hijzelf en niemand anders verantwoordelijk is voor zijn doen en laten. En toch fungeert de brief voor hem als het Laatste Oordeel voor de rechterstoel van God. Zijn persoonlijke verhouding tot zichzelf en anderen wordt volstrekt transparant. Er is geen versluiering meer mogelijk.

Als het oordeel niet van God afkomstig is, dan in elk geval niet van hem zelf. Hij weet niet eens wat het behelst. Hij zou ook nooit eerlijk genoeg tegen zichzelf kunnen zijn. Het kan evenmin door anderen in zijn omgeving geschreven zijn. Die hebben hun eigen geschiedenis met hem, en zijn even subjectief over hun verhouding met hem als hij over die met hen. De envelop vervult de rol van God: een absolute transcendentie. En toch is het oordeel zo het zijne – het handschrift op de envelop lijkt in de verte op dat van hem zelf (Van der Meer 2002, 119) -, dat het hem meer nabij is dan hij zichzelf is. Absolute *zelf*transcendentie.

Lucas raakt steeds meer in verwarring over wat hij met het oordeel moet. Als hij het per ongeluk kwijt raakt gaat hij koortsachtig zoeken. Hij kan niet zonder het oordeel leven en is vertwijfeld, tot hij het weer terug vindt. Dan vraagt hij zich af of hij de envelop niet beter dicht kan laten en verbranden. ‘Wat wilde hij eigenlijk met al die zelfkennis?’ (Van der Meer 2002, 184)

Uiteindelijk wordt duidelijk wie de afzender is: een hem onbekende vrouw, die hij ontmoet in de supermarkt en in het zwembad, een schrijfster. Zij onthult Lucas - en ook de lezer - dat hij een personage is in haar verhaal. Zij is zijn schepper. Als haar schepping wil hij weten hoe het verder met hem zal gaan. ‘Jij hebt toch een plan met me. Overzicht.’ Maar zij antwoordt: ‘Lieve Lucas, ik heb je opgezet, in het leven geroepen, iets gegeven om te willen of van af te willen, maar ieder personage gaat op een gegeven moment zijn eigen gang.’ (Van der Meer 2002, 193) Op zijn vraag af het met hem zal zijn afgelopen als zijn verhaal uit is, antwoordt zij dat hij zolang zal bestaan als zijn verhaal gelezen zal worden en hij iets zal achterlaten bij de lezer. Lucas ervaart zich, als hij dat tot zich laat doordringen, als een stervende, hij voelt al de kou vanaf zijn voeten omhoog trekken. Hij denkt dat het met hem gedaan is, ook al is hij pas zesenzeventig. ‘Is dat het begin van het eind?’ vraagt hij angstig. ‘Ik schat dat we ... dat we ruimschoots over de helft zijn,’ is het antwoord van zijn bedenker. En ook: dat het van hem zelf afhangt of het ook daarna afgelopen is met hem. (Van der Meer 2002, 194)

De ontknoping van het verhaal is voor Lucas zelf eigenlijk overbodig. Het oordeel is al uitgesproken en door hem toegeëigend, ook zonder dat de envelop geopend is. Als hij uiteindelijk de moed verzameld heeft hem open te scheuren, vraagt hij zich af wat hij gaat aantreffen. Een portretfoto misschien, die zijn innerlijk weerspiegelde, en die zou

veranderen als hij ook zou veranderen? ‘Als er maar geen pleidooi in zat, geen vergoelijking van mijn karakter. Hij kan er niets aan doen, want. Hij is zo geworden door.’ Iedere beschuldiging is hem liever dan dat. ‘Geen beklagenswaardiger man dan de man in de rechtszaal wanneer hij door zijn advocaat wordt afgeschilderd als iemand die het ook niet helpen kan.’ (Van der Meer 2002, 198) In een dronkemansbui, met de envelop en een mes voor zich op tafel, komt voor een moment de gedachte aan zelfmoord op: zijn eigen laatste oordeel aan zichzelf voltrokken, zonder dat hij het Ultieme Oordeel af hoeft te wachten. Hij gebruikt het mes echter om de envelop te openen. Hij treft er honderd vellen papier in aan, allemaal leeg. Taal noch teken, blanco. Het verhaal sluit af met een conflict tussen Lucas en zijn vaste opdrachtgever en het besluit om de komende weken geen enkele opdracht aan te nemen, van wie dan ook. En met de eerste zin op de eerste van de honderd lege bladzijden uit de envelop, die hij, gelouterd, nu zelf gaat beschrijven: ‘Zo is hij...’

Zo is hij is Kierkegaard, maar dan als moderne fictie. Het is een roman over het ideaal van authenticiteit, de vertwijfeling daaraan, het berouw over schuld tegenover anderen, en het geloof in een absoluut, waarachtig Zelf dat vanuit een absolute verte ons oordeelt, maar tegelijk zo appelerend dichtbij is, dat het elk moment binnen handbereik is. De persoonlijke God die vanuit de hemel ingrijpt, incarneert zichzelf in een vrouw in het zwembad; het laatste oordeel is geen apocalyptische slotscène in de geschiedenis, maar een eschatologisch moment in de zelfwording van de hoofdpersoon. Hij voltrekt het gericht over zichzelf, door vertwijfeling en berouw heen, op het moment dat hij zijn leven eindelijk – ‘ruimschoots over de helft’ – ter hand neemt en de beslissing neemt om voortaan zelf zijn biografie te schrijven.

Tegelijk had hij het gericht nooit zelf over zich kunnen voltrekken. Er valt een envelop van buiten op de deurmat. De afzender is niet de geadresseerde zelf, maar blijft anoniem. Is het een Iets of een Iemand? Het doet er voor de effectiviteit van het oordeel niet wezenlijk toe. Doel van het gericht is de totale transparantie van de beoordeelde, niet de genoegdoening aan de rechter. Voor Gods rechterstoel worden we voortdurend enkeling, zegt Anti-Climacus/Kierkegaard, we zijn er doorzichtig voor God. Schuld ‘wordt met onzichtbare inkt geschreven en is daarom pas goed waarneembaar, als ze in de eeuwigheid tegen het licht wordt gehouden (...) Wezenlijk komt iemand zo in de eeuwigheid aan, dat hijzelf de meest accurate rekening meebrengt en zelfs de onbeduidendste kleinigheid naar voren brengt waaraan hij schuldig is of die hij heeft verzuimd. *Zelfs een kind kan daarom in de eeuwigheid recht spreken.*’ (ZtD, 137, curs. fdl)

De rechter zelf is niet van belang, hij hoeft niet bijzonder kundig te zijn. De beoordeelde is een open boek, het spel van aanklagen en verdedigen kan achterwege blijven. Ook de twee buurjongetjes van Lucas Vlieger die in de roman prominent optreden, zouden de envelop dus bij hem in de bus gedaan kunnen hebben. In de literaire fictie van de envelop treedt een Derde in het spel, die niet herleid kan worden tot mij of tot een (of alle) ander(en), maar daaraan transcendent is. Het is de Eeuwige, die er voor garant staat dat mijn waarachtige zelf er ook eeuwig toe doet. Een Ander die tegelijk immanent en transcendent is. We ontmoeten deze God in ons, op de bodem van ons zelf. Wij zijn in

God gegrond, zegt Kierkegaard. We geloven in de Oneindige door in de oneindige waarde van ons zelf te geloven. Hij is de Transcendentie in onze eindigheid, de Ander in onszelf.

Trekt men de stop van de zelftranscendentie uit Kierkegaard, dan loopt zijn ethiek van de zelfwording langzaam leeg. Wie het geloof in de absolute waarde van een waarachtig zelf opgeeft, heeft ook de (al dan niet fictieve) Derde als denkconstructie niet meer nodig. Hij verwacht geen envelop op de deurmat, hij houdt dan gewoon een eigen dagboek bij, waarin hij zo eerlijk mogelijk tegenover zichzelf probeert te zijn.¹⁵ Zijn zelfoordeel blijft echter een koekje van eigen deeg, een sigaar uit eigen doos. De overtuiging dat ik er oneindig toe doe, heeft dan geen grond meer om op te staan. Dan wordt alles – ook mijn zelf – relatief. Dan kan ik me gaan ontplooien, al naar gelang mijn wilskracht, talenten en mogelijkheden en zien hoever ik kom. Dan leg ik de lat van mijn zelfbeoordeling zo hoog ik zelf wil. Maar ik kan niet meer mijn leven verstaan als een opdracht om mijn waarachtige zelf te verwerkelijken, als een stukje concreet geworden eeuwigheid. Een hoge roeping die ik met alle mensen, kroegbaas of minister, deel.

Elk mens heeft het absolute in zich, als een onmetelijk paleis met hoge gewelven. En toch woont hij meestal in het schuurtje ernaast, de portiersloge, het hondenhok, of de kelder. (Ztd, 55) Hij gelooft te weinig in het eeuwige in zichzelf.

Er schuilt grandeur in de manier waarop Kierkegaard de zelfwording als taak juist aan de kleine man en vrouw toekent. Succesvolle zelfontplooiing is misschien alleen weggelegd voor een getalenteerde elite, die de wind mee heeft. Zelfverwerkelijking is een taak ook voor wie maar weinig in huis heeft. Ook de slechtbedeelden bezitten immers een eeuwig zelf dat erom vraagt gerealiseerd te worden, in het engagement waarmee zij concreet hun bepaalde en beperkte leven ter hand nemen. Van niemand wordt verlangd om over de eigen schaduw heen te springen. De levensloop is ook geen verspringbak, maar eerder een dansvloer. Het gaat er niet om hoever je komt in de competitie, maar of je de uitnodiging ten dans accepteert. Maatschappelijk gezien mogen de geringen misschien niet hoog worden aangeslagen en weinig voorstellen, ethisch zijn ze stuk voor stuk van koninklijken bloede. Slechts sommigen hebben talent, maar iedereen heeft een roeping. Ook de armzaligste huurknecht is, vanuit de eeuwigheid bezien, een held. (OO 751) Ethisch gezien zijn alle mensen gelijk.

7. *De gelukkige Sisyphus*

Daarmee honoreert Kierkegaard een basisintuïtie uit het christendom: elke mens afzonderlijk, man, vrouw, dienstbode, minister, koopman, barbier of student, wordt uitgenodigd om ‘op vertrouwelijke voet te leven met God’. Dat is welbeschouwd een even bizarre boodschap als het verzoek van de keizer aan de arme dagloner om zijn schoonzoon te worden. (ZtD 97v.) Ieder mens bezit een waarachtig, oneindig zelf. Tegelijkertijd heeft niemand een reden om zich daarop te beroemen. Het zelf is immers geen substantie of essentie, maar toont zich in de verhouding die ik tot mijn eindige zelf inneem. We bezitten het oneindige zelf alleen in de wil om het hartstochtelijk te verwerkelijken. Het zelf is *een van zichzelf bewuste verhouding*.

Anti-Climacus heeft echter geen hoge dunk van de spirituele spankracht van zijn medeburgers. Er zijn maar weinig mensen die geestelijk leven. (ZtD 120) Zelfwording is eerder uitzondering dan regel. *Zelfvoltooiing* is in de ogen van Kierkegaard dan ook een verlangen zonder vervulling. Mijn bestemming bereik ik niet anders dan door voortdurend weer bij mijn vertrekpunt aan te komen. Het voltooide zelf is een onmogelijk ideaal. Toch bereik ik het elk moment door het te *willen*. 'Dat ik niet de voleinding zie, maar de strijd, dat is waar, maar toch zie ik in elk ogenblik dat ik dat wil ook de voleinding,' zegt rechter Wilhelm. Hij geeft daarmee de burger toch weer moed. (OO 750) Wordt zelfwording zo niet een vermoeiende, zinloze exercitie? Kunnen we – met Albert Camus – Sisyphus, die elke morgen opnieuw de last van zijn zelfwording de helling van de dag moet opduwen, 's avonds als zij weer naar beneden gerold is, wel als *gelukkig* voorstellen? (Camus 1942, 168; vgl. het motto van Mehl 2005) Voor Kierkegaard is dat geen vraag. Geluk is streven naar waarachtigheid. Gelukkig zijn die mensen die zich bewust zijn van het feit dat zij niet samenvallen met zichzelf, maar zich voortdurend tegensprekend, zichzelf eeuwig transcenderen. Gelukkig zijn alleen zij die ook aan zichzelf kunnen vertwijfelen. Wie dat niet kunnen, mogen zich subjectief nog zo behaaglijk voelen en tevreden zijn met zichzelf, zij ontlopen hun menselijke waardigheid omdat zij passen voor de zelfwording. Zij laten in al hun zelfingenomenheid hun beurt om 'ik' te zeggen voorbij gaan. De innerlijk vrije mens daarentegen, die zijn of haar verleden, heden en toekomst elke dag opnieuw beoordeelt op de vraag of zij waarachtig wel de zijne of de hare zijn - dat is de gelukkige Sisyphus.

De voortdurende zelfconfrontatie werkt als een dagelijkse catharsis, die uitnodigt tot hernieuwde zelfsturing. Het zelf wordt, ook al wordt het langzamerhand oud en grijs in de voortdurende herijking waaraan het zijn leven onderwerpt, elke dag als het ware opnieuw geboren. De persoonlijkheid treedt in het moment van de keus voor zichzelf 'schijnbaar even naakt aan de dag als het kind uit moeders lijf.' (OO 697) Zoals de vertwijfelde op de vlucht voor zichzelf een barende lijkt die alsmaar in zijn weeën blijft (OO 679), zo beschouwt Kierkegaard degene die zélf oud wil worden in een staat van permanente wedergeboorte. 'Door de omgang met zichzelf wordt het individu bezwangerd met zichzelf en baart zichzelf.' (OO 734)

We begrijpen nu ook beter de filosofische abstractie waarin Anti-Climacus in *Ziekte tot de Dood* zijn antropologie giet:

'De mens is een geest. Maar wat is een geest? Geest is het zelf. Maar wat is het zelf? Het zelf is een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt, of is datgene in de verhouding waardoor de verhouding zich tot zichzelf verhoudt. Het zelf is niet de verhouding, maar dat de verhouding zich tot zichzelf verhoudt. De mens is een synthese van oneindigheid en eindigheid, van het tijdelijke en het eeuwige, van vrijheid en noodzakelijkheid; kortom: een synthese.' (ZtD 23)

Kierkegaard behoort niet tot het kamp van de naturalisten, maar is ethisch humanist (zie hoofdstuk 3.4): hij gelooft dat je de mens alleen kunt beschrijven als je hem als een spanningsvolle eenheid schetst, van lichaam en psyche, noodzakelijkheid en mogelijkheid, sterfelijkheid en verlangen naar eeuwigheid. Dat is de aard van ons beestje: dat we uit

dualiteiten bestaan, modi die niet tot elkaar te herleiden zijn. De mens is evident meer dan materie of energie alleen. We hebben op zijn minst twee talen nodig om hem te beschrijven.

Het begrip 'zelf' in de volle zin van het woord wil Anti-Climacus nog niet voor die spanningsvolle synthese gebruiken. 'Op deze wijze beschouwd is de mens nog geen zelf', schrijft hij. (ZtD, 23) We zouden misschien wel van een 'protozelf', een minimale persoon kunnen spreken (zie hoofdstuk 3.5, vgl. ook Vos 2002, 130vv.). Het hebben van een waarachtig zelf is alleen voorbehouden aan de mens die een verhouding heeft tot 'zichzelf', dat wil zeggen: tot de synthese die hij is. Het zelf is die verhouding. De mens is 'geest', als hij zich zelfbewust kan verhouden tot zijn psychisch-somatische zelf, dat ook weer een verhouding is.

Het zelf als geest is echter niet weer een derde instantie. Dan zou het weer een essentie of een substantie worden, die als een soort piloot in de cockpit van het lichamelijke-psychische zelf zou zitten. Neen, het zelf is niet de verhouding, maar toont zich in het feit *dat* de verhouding (de synthese van lichaam en psyche) zich tot zichzelf kan verhouden. Ik manifesteer mij zelf in die verhouding. Daarin schuilt de menselijke zelftranscendentie: niet in het feit dat we een psyche hebben, maar dat we ons er bewust toe kunnen verhouden. 'Geest' is het vermogen om als mens te handelen, dat mij in staat stelt een verantwoordelijke verhouding te laten onderhouden met de substantie van mijn bestaan. Ik kijk dan als het ware voortdurend over mijn eigen schouders mee in mijn leven. Zelfwording houdt in dat we er bewust voor kiezen om deze zelfverhouding op ons te nemen. Het is de keus om bewust zichzelf te willen zijn, om ons eerste zelf (de synthese) door ons tweede zelf (geest) te laten sturen. Wij zijn geen wrakhout, dobberend op de oceaan van het leven, maar zoeken roeiend onze bestemming met de riemen die we hebben. We moeten dan concreet willen worden, het leven bewust ter hand willen nemen. Dat kunnen we van kinderen nog niet verwachten, van volwassenen wel. (ZtD, 61) Veel mensen deinzen er ook dan nog steeds voor terug. Zij zijn zich niet bewust van hun vermogen tot zelfsturing, of willen de verantwoordelijkheid niet voor hun eigen leven nemen. Zij verkiezen de geesteloosheid, of vertwijfelen bewust aan de mogelijkheid om zichzelf (het door het tweede zelf gestuurde eerste zelf) te verwerkelijken. Ze missen de wilskracht, de energie en hartstocht om aan 'zichzelf te werken'. Ze geloven niet, maar vertwijfelen.

In *Ziekte tot de Dood* ontwerpt Anti-Climacus een subtiele typologie van de vertwijfeling (of: zoals zij in het tweede theologische deel genoemd wordt: zonde). Onbewust niet zichzelf te willen zijn, zegt hij daar, dat is de meest gangbare vlucht voor de zelfverwerkelijking. Mensen ontlopen hun grandeur, door zich niet te realiseren dat ze een eeuwig zelf hebben. Zij leven onmiddellijk, zonder een reflexieve houding in te nemen tegenover zichzelf. Al naar gelang wat hen in hun levensloop overkomt, laten ze de synthese die ze zijn (oneindigheid en eindigheid, noodzakelijkheid en vrijheid, eeuwigheid en tijdelijkheid) in de ene of andere richting uit het lood slaan. Ze dagdromen als kinderen over hun gouden toekomst of fabuleren als dichters dat hun bomen tot in de hemel groeien, in hun gemis aan besef van noodzakelijkheid en eindigheid. Of omgekeerd, ze voelen zich de gevangene van hun verleden, van hun angst voor morgen, of sluiten zich op in een geborneerde kleinburgerlijkheid. Ze zijn determinist ('wat wil je

ook, je verandert er toch niks aan') of fatalist ('het is nooit wat geweest, en het zal ook nooit wat worden'), in hun gemis aan mogelijkhedenzin en eeuwigheidsverlangen. Deze onbewuste vertwijfeling aan zichzelf is wijd verspreid, de bewuste vertwijfeling daarentegen is veel zeldzamer. Zij veronderstelt zelfsturingsbewustzijn, het besef dat we geen slachtoffer zijn van onszelf. Toch willen we soms ook dan nog niet onszelf worden. Uit gebrek aan wilskracht, of omdat we ons geen hoge standaarden willen opleggen. Het is een vertwijfeling uit zwakheid. Ook hier laten we ons uit het lood slaan, nu niet meer door de synthese die we zijn, maar door de verhouding die we er toe hebben. Ons aardse zelf een eeuwig zelf? Kom nou! Liever nog dan ons concrete zelf ter hand te nemen en tot een waarachtig zelf te willen maken, kiezen we ervoor ons een nieuw, denkbeeldig zelf aan te meten. We willen liever iemand anders worden dan ons zelf, en ontlopen het liefst onze eigen uniciteit. Zijn anderen niet veel minder beperkt en bepaald dan wij? We nemen hen als rolmodel, en spiegelen ons aan het leven dat zij leiden. Dat lijkt gemakkelijker dan de schop in de aarde van het eigen leven te moeten zetten, te spitten in de eigen ziel. Zo worden we op den duur misschien best iemand. De naïverij wordt succesvol. 'Hij is nu, zoals het in de romans heet, reeds jarenlang gelukkig getrouwd, is een actieve en ondernemende man, vader en burger, misschien zelfs een groot man. Bij hem thuis noemen de dienstboden hem "mijnheer zelf".' (ZtD 69) In de ogen van anderen en van onszelf zijn we dan misschien een 'persoonlijkheid' geworden. Maar we hebben onszelf verloochend, zijn de opgave van de zelfwording ontlopen. We zijn 'iemand' geworden, maar niet ons zelf.

Ons aardse zelf een eeuwig zelf? Kom nou! We kunnen omgekeerd ook zo met de voeten in de modder van ons eigen aardse, eindige bestaan staan, dat we aan onze eeuwigheid vertwijfelen. Het is voor mij niet weggelegd om ooit nog iets waarachtigs van mijzelf te maken. We situeren ons betere ik daarom maar in het hiernamaals, of zweren het af als een illusie uit onze jeugd. We gooien het voor nu op een akkoordje met onze status quo. Het zal nooit meer wat met mij worden. We sluiten zo een compromis met onze zwakheid, al geven we toe dat het zwak is.

Er is ook een vertwijfeling uit trots. Hier herkennen we de ultieme zelfontplooiers. Zij willen zichzelf ontwikkelen en zijn als architect van hun eigen leven voortdurend bezig het grondig te verbouwen. Zij werken op groot bestek want zij hebben ambitieuze plannen met zichzelf. Er blijft van hen geen steen op de andere. Toch zijn zij in al hun activiteit in de ogen van Anti-Climacus ook vertwijfelden. In hun radicale zucht naar creativiteit en originaliteit weigeren ze zichzelf in hun concrete bepaaldheid te aanvaarden. Zij willen zichzelf niet als gegeven zien (met hun talenten en beperkingen), maar wensen zichzelf als uit het niets vanaf de tekentafel te scheppen. Zij zijn niet langer een mens *under construction*, maar eerder een 'experimenterende god'. (ZtD, 81)

Als we met Anti-Climacus het zelf theologisch ook *voor God* situeren (in het tweede deel van *Ziekte tot de Dood*), dan kunnen we vertwijfeling met hem ook 'zonde' noemen. Zonde is de bewuste wil om geen schepsel van God te willen zijn. Zo gezien, zondigen er maar weinigen echt. De meeste mensen leven zo geesteloos, dat het begrip volgens Anti-Climacus in de strikt christelijke zin voor hen niet van toepassing is. (ZtD, 117) Ze leven maar wat voort, van de ene in de andere dag, zonder besef van een bestemming. Maar ook wie zich daarvan wel bewust wordt, kan virtuoos worden in het ontlopen van zijn

goddelijke roeping. Zo zijn er de religieuze mensen die hun eeuwige bestemming niet als taak ter hand wil nemen, omdat zij denken haar toch niet waard te zijn. Ze leven te slecht, vinden ze. 'Ik vergeef het mezelf nooit,' zeggen zij vol wroeging over hun falen, en menen dat ook God zelf er zo over denkt. (ZtD, 124) Maar ondertussen zijn zij trots op het hoge zelfbeeld dat hen tot het compromis met hun zwakheid brengt.

Dan is er tenslotte ook nog de mens die wel gelooft in de vergeving maar haar, stel dat zij hem zou worden geschonken, in het volle bewustzijn zou weigeren. In de christelijke traditie wordt de zonde in Christus vergeven. Aan Sisyphus wordt zijn geluk *geschonken*. Dat is de absurde, ergerniswekkende boodschap van het evangelie, op geen enkele manier consistent inpasbaar in welke theorie van de zelfwording dan ook. Wie die vergeving niet wil, aldus Anti-Climacus tenslotte, verzet zich tegen Christus. Hij zondigt niet uit zwakheid, maar uit hoogmoed.

8. Karakter en toewijding

Geloven wil zeggen: kiezen voor jezelf, ja zeggen tegen het 'eerste zelf', waarmee je geboren bent en die je geworden bent, het niet ontvluchten of ontkennen.

Zelfaanvaarding. Maar vervolgens ook: daadwerkelijk de verhouding tot dat zelf als een levenstaak op je nemen, door je onvoorwaardelijk te investeren in de verbanden en verbintenissen waarvan je deel uitmaakt. Zelftoewijding. Voor Kierkegaard verwerkelijkt het zelf zich in de ethische keuze waarmee het voorwaarts leeft. Het neemt de verantwoordelijkheid op zich voor dit individu in al zijn concrete bepaaldheid, beperktheid en noodzakelijkheid. Het kiest zichzelf als *product* van een geschiedenis die het grotendeels niet zelf heeft gemaakt, maar precies in die keuze *produceert* het ook zichzelf. (OO 726) Het scheidt zichzelf door zich als schepsel te willen, door met hartstocht te kiezen voor zichzelf als opdracht.

Erger dan de vertwijfeling is daarom de onverschilligheid tegenover zichzelf. Ik doe er oneindig toe, hoe zou ik mijn eigen absolute waarde ooit kunnen relativeren? Het waarachtige zelf ligt niet voor ons in de verre toekomst, zodat ik zou moeten zeggen: wie zal het voor mij halen? Het ligt evenmin in mijn verleden, als een potentie op de bodem van mijn ziel, te wachten op groei en actualisering. Ook zweeft het niet boven mij, als een hemelse dubbelganger. Het waarachtige zelf ligt in mij, en manifesteert zich elk ogenblik waarop ik mijzelf onvoorwaardelijk toewijd aan mijn dagelijkse beslommingen.

Zelfwording wordt daarmee een existentiële salto mortale, die plaats kan vinden zelfs op de vierkante meter van een beperkte actieradius. De beweging van zelfdistantie, via zelftranscendentie tot zelfaanvaarding, en zo voort, is een 'beweging op dezelfde plaats'. We hebben er maar weinig Lebensraum voor nodig. (ZtD 47) Zelfs de geringste mens heeft zijn eigen dansvloer. (OO 727)

Misschien zie je van de innerlijke omwenteling die een mens daarin doormaakt ook niets aan de buitenkant. Zelfverwerkelijking is ook geen buiten jezelf treden, maar juist in jezelf stappen. Ik word een 'voorbeeldig' mens niet door in *Originalitätswuth* (OO 736) in voortdurende vergelijking met anderen een uitzonderlijk individu te willen worden, maar door trouw aan mijzelf te blijven, zonder zij- of opwaartse blik naar anderen. (OO 737) Ik realiseer mijn uniciteit door mijn toewijding aan de sociale rollen die ik speel, bindingen

die ik ben aangegaan, algemene taken, verplichtingen en verantwoordelijkheden die ik op mij genomen heb. Jan en alleman kan misschien een dergelijk, wellicht weinig spectaculaire bestaan leiden. Maar alleen ik kan het willen, er voor kiezen mijn individualiteit er in uit te drukken.

Ik hoef daarin niet creatief te zijn. Ik moet juist een ‘algemeen mens’ willen zijn, één onder anderen. ‘De unieke mens te zijn is op zichzelf niet zo bijzonder, want dat heeft elk mens met elk voortbrengsel van de natuur gemeen; maar het zo te zijn dat hij daarin tegelijk het algemene is, dat is de ware levenskunst.’ (OO 731) Het leven van de ethisch levende mens hoeft niets van een actiefilm of een avonturenroman te hebben om toch een spannend script op te leveren.

Alleen oppervlakkig gezien leeft rechter Wilhelm een doorsnee-bestaan. Hij voert hartstochtelijke pleidooien voor het huwelijk, de arbeid en de vriendschap, duurzame relaties, engagementen en verbintenissen waarin een mens zijn toewijding en trouw kan bewijzen. Een typisch burgerlijke 19^e eeuw, die de ideale levensvervulling van de volwassen man ziet liggen in *Lieben und Arbeiten?* Dat ook. Maar zijn loflied op het *huwelijk* staat voor meer. Het huwelijk is voor Kierkegaard exemplarisch voor elke duurzame sociale binding, die alleen kan bestaan bij gratie van een herhaalde vernieuwing van de toewijding. De gehuwde rechter Wilhelm verzinnebeeldt de mens die hartstochtelijk concreet en historisch wil worden, door in zijn of haar leven onherroepelijke keuzes te willen maken. In het huwelijk kiezen twee mensen onvoorwaardelijk voor elkaar en engageren ze zich met een toekomst die ze nog niet kennen. Elke morgen opnieuw moeten ze weer de keuze maken die ze ooit publiekelijk in de kerk of op het stadhuis hebben gemaakt. In die herhaalde keuze verwerklijken zij de absolute geldigheid van hun ethische individualiteit. Getrouwd zijn is tegelijk leven in de eeuwigheid en ondertussen de klok in de kamer horen slaan. (OO 611) Zelfwording is geen organische groei, maar ethische herhaling.

Ook de *arbeid* fungeert volgens de rechter als een innerlijk plicht in de zelfwording. Werken om je brood is geen vloek of last, maar een manier om ‘jezelf te verwerven’, lezen we in een lange lyrische lofzang op de arbeid. (OO 760) Elk mens die zichzelf wil worden, moet werken. ‘Door te werken maakt de mens zich vrij, door te werken wordt hij heer over de natuur, door te werken bewijst hij dat hij hoger is dan de natuur.’ (OO 757) Kierkegaard preludeert op Karl Marx, die als arbeid als zelfverwerkelijking zag, maar arbeid alleen in dienst van anderen als zelfvervreemding. (zie hoofdstuk 5.2) In de plicht tot arbeid, aldus rechter Wilhelm, toont de mens zijn volkomenheid, zijn grootheid en waardigheid, en vindt hij de ‘bevrediging van zijn gehele persoonlijkheid’. (OO 768) De mens wordt in de arbeid zijn eigen voorzienigheid.

Tenslotte is het ook een zelfverplichting voor ieder mens om *vrienden* te hebben. (OO 798) Met Aristoteles is rechter Wilhelm van mening dat vriendschap er toe bijdraagt dat men ‘ethisch de werkelijkheid wint’. (OO 798) Zijn jongere gesprekspartner, als verleider niets liever dan onder de mensen, deinst desondanks terug voor de intimiteit van de vriendschap. Hij speelt kat en muis met de vrouwen op wie hij verliefd wordt, en zal daarin dus nooit eerlijk en transparant kunnen zijn. Hij zal nooit hen als gelijke, als alter ego kunnen bejegenen – het kenmerk van de vriendschap volgens Aristoteles – omdat hij zijn ego voortdurend verbergt. Hij heeft geen relaties, alleen affaires. Zijn eeuwige flirt

met ontelbare ‘verhoudingen’ kan niet verhelen dat hij bang is om zich werkelijk in een ervan te engageren. ‘Waar jij dus bang voor bent’, krijgt hij van de rechter te horen, ‘dat zijn de persoonlijke relaties...’ (OO 572) De estheticus is bang dat zij zijn individualiteit zullen beknellen. Maar als hij eerlijk is tegenover zichzelf en zijn gevoelens laat spreken, zal hij toch toegeven dat hij zichzelf daarmee geweld aandoet? ‘Je leven heeft je toch ongetwijfeld niet alleen maar in aanraking, maar zeker ook in innig contact gebracht met enkele mensen, wier herinnering je niet beangstigt, het ideale voor je niet verstoort, wier naam je hardop noemt wanneer je jezelf tot het goede wilt aansporen, wier tegenwoordigheid je ziel ruimte geeft, wier persoonlijkheid je een openbaring is van het edele en verhevene?’ (OO 574) Ook al staat het individu hoger dan welke relatie ook, het vindt zichzelf niet anders dan *in* die relatie. (OO 750) In de toewijding aan anderen ontdekken we onszelf. Een enkeling wordt men alleen door met meerderen te willen bestaan.

De esthetische levenshouding deinst voor dergelijke commitments terug. De estheticus, schrijft Kierkegaard, is als een boer die wisselbouw bedrijft. Hij wisselt steeds van grond, wil nergens wortel schieten. (OO 309) Hij streeft naar intensiteit, zonder duurzaamheid. Hij hoedt zich dus voor de vriendschap, laat zich niet met het huwelijk in, aanvaardt nimmer een ambt. De estheticus is een individualist die van feest naar feest trekt, maar nergens werkelijk vrienden maakt. Hij wil niet aan verwachtingen voldoen, geen verplichtingen aangaan. Hij wil graag overal gezien worden, maar men kan nergens op hem rekenen. Hij wil als verleider wel eindeloos verliefd zijn, maar zich nooit verloveren. ‘Het vervloekte van een verloving is altijd het ethische ervan’, zegt hij in zijn dagboek. ‘Beloften doen is iets wat mijn riddertrots veracht.’ (OO 388v.) Hij haat het alleen zijn, maar wil wel, zodra men hen te na komt, de ophaalbrug van zijn innerlijke burcht op kunnen trekken. Immers, ‘zodra men uit meerderen bestaat heeft men zijn vrijheid verloren.’ (OO 315)

Niet alleen onder de seculiere levensgenieters, ook onder vromen herkent men de enkeling die op zichzelf wil blijven. Ook een mysticus, aldus Kierkegaard, wil maar niet concreet worden. Mystici blijven maar naar de hemel kijken en weigeren zich in de aarde in te graven. Zij geven zich aan niemand bloot, geven aan niemand over. In zijn gebed bedriegt de mysticus zo ‘de mensen met wie hij verbonden is, of met wie hij in relatie had kunnen treden als het hem niet had behaagd mysticus te worden.’ (OO 719)

Het ethische individu is echter niet bang om ‘uit meerderen te bestaan’, een netwerkpersoonlijkheid te worden. Sterker: het realiseert zijn of haar individualiteit slechts excentrisch in het sociale. ‘Het zelf, dat het doel is, is niet alleen maar een persoonlijk zelf, maar een sociaal, burgerlijk zelf.’ (OO 737) Zichzelf worden houdt dan ook in dat men de persoonlijke, burgerlijke en religieuze deugden ontwikkelt, die nodig zijn om een rol in de gemeenschap te kunnen vervullen. Zo wordt men een karakter, zo krijgt het zelf continuïteit en consistentie. Het hoeft zich niet elke morgen af te vragen wie het vandaag zijn wil, maar drukt zich uit in de goede gewoonte.

De authentieke persoonlijkheid ontwikkelt zich voor Kierkegaard in een voortdurende herijking en *herhaling* van fundamentele keuzes. Niet biomorfe ontwikkeling, maar ethische wil levert de substantie waaruit het karakter wordt gevormd. Door de

vastbeslotenheid waarmee een mens zich bindt aan bepaalde mogelijkheden (die zo hun mogelijkheidskarakter verliezen) krijgt zijn of haar leven eenheid en continuïteit. Rechter Wilhelm kan in de persoonlijkheid van de jongeman A. dan ook geen karakter ontdekken. Zeker hij is ‘interessant’, maar zijn persoonlijkheid is slechts een maskerade. ‘Je bent namelijk niets, je bent er voortdurend alleen maar in relatie tot anderen, en wat je bent ben je door die relatie.(...) Jijzelf bent niets, een mysterieuze gestalte op wier voorhoofd te lezen staat of/of’. Hij speelt, door anderen voortdurend omtrent zichzelf te bedriegen, ook verstoppertje met zichzelf. Omdat hij zichzelf niet kiest, denkt hij over ontelbaar mogelijke zelden te beschikken. Maar hij vergist zich. Op het ‘middernachtelijk uur’, waarop ieder zich ooit zal moeten demaskeren - het moment waarop de envelop met het oordeel geopend moet worden - zal blijken dat hij niemand is geweest. Of waren het eerder: velen? Rechter Wilhelm waarschuwt hem: ‘Kun je je iets verschrikkelijks voorstellen dan dat het erop zou uitlopen dat je wezen zich oploste in een veelheid, dat je werkelijk tot meerdere individuen werd, dat je net als die ongelukkigen die van demonen waren bezeten tot een legioen werd¹⁶ en je op die manier het innerlijkste, het heiligste in een mens, de samenbindende kracht van de persoonlijkheid verloren had?’ (OO 634) De jonge estheet zal zichzelf moeten kiezen, hij zal zich moeten overgeven aan de intimiteit met anderen. Anders blijft hij een schim van zichzelf en zal hij nooit ervaren wat liefde is. Want, aldus de wijze rechter die weet wat zich binden is, ‘wie zich niet kan openbaren kan ook niet liefhebben’. (OO 634)

Voor Kierkegaard staat karaktervorming dus niet in dienst van het sociale functioneren, zoals bij Aristoteles, maar van de zelfwording. (Vos 2002, 221v.) Ik oefen geen deugden in alleen om de lof van anderen te verwerven en een gewaardeerd lid van de gemeenschap te worden, maar omdat ik zelf een integer mens wil zijn (vgl. hoofdstuk 2.4; 3.6) Alleen via de omweg van het ‘burgerlijke zelf’ realiseer ik mijn individualiteit. (OO 738) Zelfwording is geen navelstaarderij. Pas in de continuïteit van de toewijding aan het leven met anderen – het ‘publiek worden’, zegt Kierkegaard - wordt men zichzelf. In die kwetsbare overgave wordt telkens opnieuw de keus voor dít leven, déze anderen, dít huwelijk, dít werk, déze vrienden, gemaakt – of berouwd. Daarin wordt het leven onherroepelijk persoonlijk. In ons publieke bestaan laten we ons veelal leiden door een ideaalbeeld van onszelf. Een gepolijst beeld waarin we veel van onszelf herkennen, maar dat zo netjes is geretoucheerd dat er geen vlekje meer te zien is. Dit ideale zelf mag niet worden vereenzelvigd met het waarachtige, absolute zelf. We bedenken het immers nog steeds zelf, het is een product van onze eigen *wishful thinking*. Als een trouwe hond vergezelt dit ideale zelf je gedurende je levensloop. Het biedt geen verrassingen, en je bent tevreden als het steeds minder opspeelt en gaat blaffen. ‘Hoe meer hij het [ideale zelf] verwerkelijkt, hoe meer het in hem verdwijnt, totdat het uiteindelijk, in plaats van hem voor ogen te staan, als een verbleekte mogelijkheid achter hem ligt. Het gaat met dit beeld als met iemands schaduw. ’s Morgens werpt hij zijn schaduw vooruit, ’s middags gaat ze bijna onmerkbaar aan zijn zijde, ’s avonds valt ze achter hem.’ (OO 734)

Het waarachtige zelf echter blijft in ons transcendent, ook ten opzichte van het ideale zelf dat we ons zelf scheppen, als een voortdurende wijkende horizon in de toekomst voor ons. Het roept ons uit onszelf vandaan. Zolang ik leef blijft het als een absolutum vanuit de

verte wenken. Toch is het ons meer nabij dan het ideale zelf dat we ons scheppen naar ons eigen beeld en gelijkenis: ik ben het zelf als ik er voor kies het te willen zijn.

9. *Leven met de rug naar de eeuwigheid*

Voor Kierkegaard draait alles dus om kiezen. (OO 685) Echter, hoe centraal begrippen als 'keus' en 'wil' voor hem ook zijn, ze veronderstellen niet altijd een bewuste wilsdaad. Ze moeten niet voluntaristisch worden gelezen. Er zijn sterke vormen van keuze, maar ook zwakkere. Mensen treden de of/of's in hun leven niet altijd als vastberaden beslismachines tegemoet. Heb ik dit leven, zoals ik het tot nog toe heb geleefd, werkelijk gewild? Kan ik het beamen? Er was en is soms niet veel te kiezen. Keuzes dienen zich ook lang niet altijd aan als tweesprongen, laat staan dat we de gelegenheid hebben om lang te dubben over welke weg we zullen kiezen. We maken deel uit van verbintenissen die we veelal niet zelf 'bewust' uitgekozen hebben. We zijn er naar toe gedreven, in verzeild geraakt, en uit het feit dat we op die plek gebleven zijn, mogen we afleiden dat we er zelf voor gekozen hebben. In deze zwakke vorm van 'kiezen voor' komt het niet telkens tot een hernieuwde beslissing als een expliciet 'ja dit wil ik'. (vgl. hoofdstuk 3.6). Maar ook al toont zich dit niet anders dan in een - vaak ook letterlijk fysiek - *blijven bij* het voorwerp van keuze, er wordt wel gekozen. (vgl. Kupperman 1991, 69)

Rechter Wilhelm omschrijft de categorie van de keus als 'de zenuw' van zijn levensbeschouwing. (OO 685) Elke biografie is voor hem een keuzebiografie. In feite staat daarin slechts één keus op het spel, één enkel fundamenteel of/of: kies ik wel of niet voor de absolute geldigheid van mijn zelf, wil ik er voor mij zelf oneindig toe doen, wil ik mij zelf in eeuwigheid kunnen beamen - of ontloop ik deze vraag? In het antwoord op die vraag beslissen we of we eeuwig jong willen blijven (zoals de estheticus) of voor de eindigheid kiezen en *ouder willen worden*. In elke volgende keus zal die ene, oorspronkelijke ethische keus om te willen leven in de tijd opnieuw gemaakt kunnen worden. (OO 693)

Rechter Wilhelm, een hartstochtelijke pleitbezorger van het ethische, is bereid om als oudere in dialoog met de jonge estheet tegenover hem wat clementie te betrachten, gezien diens leeftijd. Hij kan nog kiezen. Hij mag zich nog laten meenemen door de verleiding van het moment. Hij heeft het leven nog op proef en kan zich de luxe permitteren om aanlopen te nemen zonder de sprong te wagen. 'Een zekere avontuurlijkheid kan men bij een jongmens gemakkelijk door de vingers zien', zegt de rechter begripvol. (OO 803) Maar ooit moet dit jongmens echt met leven beginnen. *Respice finem*, houdt de rechter hem dan voor: besef hoe het zou kunnen aflopen. Als wat voor mens wil hij ooit eindigen? 'Bedenk toch', had hij op een eerder moment al tegen hem gezegd, 'je leven verglijdt, eens komt ook voor jou de tijd dat je leven afgesloten achter je ligt, dat je geen uitweg meer geboden wordt om nog te leven, dat alleen nog de herinnering over is (...) de ernstige, trouwe herinnering van het geweten; wacht je ervoor dat die dan een lijst voor je openrolt, niet zozeer van eigenlijke vergrijpen, maar van verteerde mogelijkheden, schaduwbeelden die je onmogelijk zult kunnen verjagen.' (OO 486) Dan heeft hij geen mogelijkheid gegrepen, maar ze alle aan zich voorbij laten gaan.

Niet dat de oudere nu met de gedachte aan diens stervensuur de levenslust van de jongere wil vergallen. Met het woord ‘finis’ in *respice finem*, zegt de rechter, doel ik niet op de dood. Want sterven is niet het moeilijkste, iedereen lukt dat uiteindelijk wel. Maar je overgeven aan het eindige leven, daarvoor deinzen de meesten terug. ‘Zelfs sterven is niet ’s mensen zwaarste taak, maar leven, dat namelijk het ogenblik aanbreekt waarop het er echt op aankomt met leven te beginnen.’ (OO 803) Als de jongere volhardt in zijn esthetische versnippering zou hij wel eens als een ‘gebrekkelig menselijk exemplaar’ kunnen eindigen, in plaats van de originele mens te worden die hij nu wenst te zijn. Rechter Wilhelm’s versie van het memento mori luidt eerder: mensch, durf te leven, dan: gedenk te sterven.

De gedachte aan de dood werkt voor Kierkegaard als een boemerang terug op het leven. Je voorbereiden op het sterven doe je door te leven, niet door je einde te mediteren. Ook wie ‘in het einde staat’ (Andriessen), staat er midden in. Het besef van de nabijheid van de dood nodigt eerder uit tot actie met terugwerkende kracht, dan tot contemplatie over de grens van het graf heen. In een van zijn *Drie toespraken bij gedachte gelegenheden* (1845) gaat Kierkegaard in op de gedachte aan de dood. Voor de esthetici is die gedachte des te meer aanleiding om het nu nog flink even op een genieten te zetten (‘Laten we eten en drinken want morgen sterven wij’), of om, integendeel, te verlangen naar de rust die de dood eindelijk in hun rusteloze bestaan te weeg zal brengen. De ethisch levende mens echter zal zich, denkend aan de dood, meteen omkeren in de richting van zijn leven. ‘Het besef dat de dood “nog vandaag kan komen”, de ervaring van de radicale eindigheid en contingentie in het ogenblik, zet aan tot handelen. De dood geeft vaart aan het leven, als een strakgespannen boog die vaart geeft aan een pijl. De dood mag dan allen gelijk maken, er is toch een verschil, een verschil namelijk *wat voor leven het geweest is dat met de dood voorbij is.*’ (parafraze bij: Vos 2002, 218; cursivering fdl)

In *Christelijke toespraken* (1848) verwoordt Kierkegaard deze idee van de eeuwigheid als aanjager van het leven nogmaals in een treffende metafoor.

‘In een roeiboot draai je je rug in de richting waarin je gaat. Zo is het ook met morgen. Als iemand met de hulp van de eeuwigheid bij de dag leeft, draait hij zijn rug naar morgen, zodat hij die niet ziet. Als hij zich omdraait, raakt het eeuwige voor zijn ogen verward en wordt het morgen. Maar als hij werkt met het oog op het doel (de eeuwigheid), draait hij zich om, zoekt hij morgen helemaal niet. Dan ziet hij met behulp van de eeuwigheid vandaag en de taken voor vandaag heel helder. (...) Zo ben je gericht als je roeit, maar ook als je gelooft. Je zou kunnen denken dat de gelovige, met zijn rug naar de eeuwigheid en door bij de dag te leven, het verst van de eeuwigheid is verwijderd. Maar de gelovige staat juist het dichtst bij de eeuwigheid. (...) het geloof draait zijn rug naar de eeuwigheid juist om de eeuwigheid vandaag bij zich te hebben. Maar als iemand zich op de toekomst richt, vooral met aardse hartstocht, dan is hij het verst verwijderd van de eeuwigheid.’ (Vos 2002, 139).

Bewust ouder willen worden is achterste voren roeien naar je einde. Het heeft geen zin je op de dood te willen richten, het beste is om er – in het volle besef dat hij onherroepelijk

dichterbij komt - met de rug naar toe te leven. Tot de laatste seconde toe is er de uitnodiging tot zelfverwerkelijking. De mens is nooit klaar met het leven voordat het klaar is met hem. (Lansink 1997, 45) De vragen: kan ik nog worden wie ik waarachtig zijn wil? Kan ik mij beamen in wat ik geweest ben? verdienen in de ouderdom evenveel aandacht als daarvoor. Naarmate iemand ouder wordt, zal de zelfwording minder op de toekomst en meer op het verleden gericht zijn. Daar heeft hij dan ook steeds meer van. Maar het werk daaraan is niet minder intensief, de taak niet minder ethisch. Het verleden is in de herinneringsarbeid geen bruto gegeven, maar een blijvende opgave. Het moet steeds weer worden vlotgetrokken, verhinderd worden te stollen. Dat wat – als objectieve noodzakelijkheid – in het leven van een mens gebeurd is, moet in de herinnering van het vrije geweten telkens weer tot zijn of háár geschiedenis gemaakt worden. Tot hun dood zijn mensen zelf de toekomst van hun geschiedenis. (Lansink 1997, 36)

*Hoofdstuk 5 –
Over het graf heen leven*

We kijken nu een moment terug om de balans op te maken. De individualisering van de ouderdom is geen ramp, zo ben ik het boek begonnen. Integendeel, beweerde ik, als het gevolg ervan is dat elk mens op zijn of haar eigen manier ouder kan worden is zij alleen maar winst (Hoofdstuk 1).

Goed oud worden veronderstelt op zijn minst echter dat aan basisbehoeften tegemoet wordt gekomen, dat mensen participeren aan gemeenschappen, moreel actor zijn en zin weten te geven aan hun leven, en dat ze al deze morele dimensies van hun bestaan in balans weten te brengen met de eisen die hun specifieke situatie met zich meebrengt. Dat vraagt om een aantal deugden die mensen zich individueel hebben eigen te maken, willen ze weerbaar zijn in hun tweede levenshelft. (Hoofdstuk 2)

Dat zijn, ook al moeten we ze ons als enkeling toeëigenen, algemene eigenschappen, die we delen met anderen. Goed oud worden in onze westerse cultuur houdt echter ook in ook dat mensen dat authentiek doen, op een manier die bij hen persoonlijk past. Ze gaan geen ouderdom in het algemeen tegemoet, maar hun eigen (hoofdstuk 3).

Daarom worden ouderen beter oud, naarmate ze meer en beter zichzelf worden. Dat de 19^e eeuwse Kierkegaard met zijn ethiek van de zelfwording een goede gids is voor het oud worden in de 21^e eeuw, heb ik daarom in het vorige hoofdstuk uitvoerig bepleit.

De burgerlijke cultuur van het 19^e eeuwse Kopenhagen is echter allang de onze niet meer. De huiselijke wereld van rechter Wilhelm zal de babyboomers van nu teveel doen denken aan de verstikkende huiskamer van Frits van Egter's uit Reve's *De Avonden*. Toewijding, trouw zijn aan keuzes; als Kierkegaard gelijk heeft dat die karakterhoudingen belangrijk zijn voor de zelfverwerkelijking, dan zullen ze zich in een dynamische geïndividualiseerde cultuur moeten bewijzen, waar – we denken nog even aan Mary Bateson en haar vriendinnen (hoofdstuk 3.6) - relaties voortdurend stranden en niemand meer een baan voor het leven heeft. Hoe in een wereld waarin je dag in dag uit moet improviseren je authenticiteit bewaren? Heeft rechter Wilhelm ook een 21^{ste} achterneefje, en hoe leeft hij nu zijn dagelijkse leven? Wat betekent vandaag zelfverwerkelijking in de tweede levenshelft?

In gepassioneerde toewijding aan concrete taken, idealen en verbintenissen realiseert een mens zichzelf, beweerden we met Kierkegaard. Maar wat is toewijding eigenlijk?

Toewijding veronderstelt keuzes, vraagt tijd en vereist trouw. Ik moet er iets meer van zeggen om daar geen misverstanden over te laten ontstaan en begin straks bij die vraag. Bij twee vormen van toewijding wil ik vervolgens wat langer stilstaan, omdat ze belangrijk kunnen zijn voor een authentieke oude dag van morgen, maar vandaag nog onvoldoende op waarde worden geschat.

Allereerst de arbeid (hoofdstuk 5.2). Dat de ouderdom begint met je pensioen – die vanzelfsprekende vereenzelviging moet snel op de helling. Het rigoureuze afscheid van alle vormen van arbeid is funest voor een goede ouderdom.

Vervolgens de zorg voor latere generaties (hoofdstuk 5.3). Vitale ouderen dreigen een gemakkelijke prooi te worden van een narcistisch individualisme dat – geholpen door marketeers die in hen een ideale doelgroep ontdekken – hen ervan overtuigt dat ze nu eindelijk ‘aan zichzelf’ mogen gaan denken. Wie ongebroken gelooft in het doorgeschoten zelfontplooiingsideaal van de sixties meent misschien inderdaad dat hij nu echt niet meer anders kan en moet dan ‘genieten’. Ik bepleit echter de paradox dat ouderen pas echt aan zichzelf denken als ze in de zorg voor de volgende generatie aan anderen denken. Generativiteit is zelfverwerkelijking over het graf heen.

2. Oud willen worden (je toewijden aan de tijd)

Zonder de idee van zelfwording wordt zelfs een zorgeloze tweede levenshelft een aaneenschakeling van losse afzonderlijke ervaringen of - om nog eens met David Hume te spreken (zie hoofdstuk 3.5) – ‘niets dan een bundel of verzameling verschillende waarnemingen.’ Een succesje hier, een nederlaag daar, een beetje vreugde nu, tegen het verdriet van toen, of omgekeerd. Maar zonder persoonlijke zingeving, zonder integratie in een authentiek levensverhaal. Men heeft het leven wel uit geleefd, maar het is niet voltooid. Aan een voltooid leven moeten we een aspect van zelf-beoordeling blijven verbinden. Voltooid is een leven pas als men het als zelf gewild kan beamen. Iemand komt in een latere levensfase tot integriteit, aldus Erik Erikson, als hij zijn eigen, unieke levensloop en van die van hen die er belangrijk in geweest zijn aanvaard als iets dat zo heeft moeten zijn en door niets anders kan vervangen worden. (Erikson 1980, 104) Een leven is pas echt voltooid als we uiteindelijk tot het oordeel komen dat we het - met zijn ups en downs - niet alleen over ons heen hebben laten komen, maar het ons tenslotte zo eigen hebben gemaakt dat wij nu kunnen zeggen dat we het zelf zo hebben gewild. Maar wie is werkelijk in staat tot zo'n zelfbeaming? Wie kan zeggen dat zijn of haar leven 'goed' geweest is, in de zin van: het heeft zo moeten zijn en ik zou het niet anders hebben gewild? Wie voltrekt over zichzelf dit laatste oordeel? (zie hoofdstuk 4.6) In de zelfevaluatie van een vervuld leven kijkt men terug op een 'gelukt levensproject', schrijft de levensloopsycholoog Andriessen. (1970, 30) Maar wie kan beamen dat hem of haar dat gelukt is? De zondagskinderen of de naïevelingen met gebrek aan zelfkritiek. Ik wil echter geen gerontologie voor geluksvogels. Hier komt Kierkegaard te hulp. Hij ondersteunt de mythe, het zinstichtend oerverhaal van de zelfverwerkelijking, maar verbindt haar niet met de controle over de afronding van de levensloop of met een eigen oordeel over het resultaat ervan. Beslissend voor de zelfvoltooiing is niet de vraag of levensplannen al dan niet gerealiseerd worden (of dat we denken dat te doen), maar de intensiteit waarmee we historisch wensen te zijn, de hartstocht waarmee we er voor kiezen om onszelf toe te wijden aan onze concrete idealen, levenstaken en -verbintenissen. Alleen via de omweg van de toewijding kan iemand zichzelf verwerkelijken. Sterker nog: in het volgen van de weg wordt het doel zelf gerealiseerd. Het begrip toewijding heeft een religieuze oorsprong en is verwant aan begrippen als devotie of aandacht. Het kenmerkt de spiritualiteit van de tweede levenshelft. Het staat voor de bewuste toewending naar, aandacht en beschikbaarheid voor iets of iemand. Wie toegewijd is aan de sport, de kunst, het werk, een ideaal, een geliefde, zijn of haar

kinderen doet in feite twee dingen. In de eerste plaats: ze worden apart gezet. Ze worden geïsoleerd uit een achtergrond van vanzelfsprekendheid en onverschilligheid. Wie zich toewijdt stelt zich aandachtig open, zonder reserves of voorbehoud, voor een werkelijkheid waaraan anderen met gemak voorbijgaan. Volle aandacht, maar met terughoudendheid en in afwachting.

Door zo volop bij de ander of het andere aanwezig te zijn, is men even niet meer bij zichzelf. Toewijding is een vorm van tijdelijke zelfontleding, waarbij het er een moment niet om gaat om zichzelf handelend en denkend te poneren, maar om met overgave te luisteren en toe te kijken. Toewijding, schreef Simone Weil, is een vorm van passieve activiteit. Wie toegewijd is, heft voor een ogenblik zijn subjectiviteit op, zet haar even buiten haakjes. Men heeft zich vereenzelvigd met zijn of haar aandacht. (De Lange 1990, 99)

Toewijding is contemplatie, een verwijlen bij. Maar het blijft daar niet bij. Behalve schroomvolle aandacht is toewijding ook: betrokken aanwezigheid. Wie zich toewijdt aan iemand, omringt hem met een niet aflatende zorg om zijn welzijn. Wie toegewijd is aan een organisatie zal zich zonder reserves inzetten voor haar succes. Wie zich toewijdt aan een ideaal zal alles doen om het te realiseren. Toewijding impliceert actieve presentie, waarbij men zijn eigen toekomst verbindt aan die van het object van toewijding. In de toewijding concretiseert men zichzelf, drukt men zichzelf uit. In het geluk van een kind verwerkelijkt zich de ouder, in het welslagen van een schilderij realiseert zich de kunstenaar. Men voltooit zichzelf door zichzelf uit te besteden aan de verwerkelijking van het goede voor het andere dan zichzelf.

Door onszelf zo in toewijding te binden aan mensen, idealen, taken of doelen worden we kwetsbaar. Wie zich concreet overgeeft aan anderen levert zich ook over aan de tijd. Die heb je niet meer voor je zelf, maar deel je voortaan met anderen. Je geeft de controle over je levensloop min of meer uit handen. Zelfverwerkelijking behelst dus niet de vorming van een afgerond zelf, dat je als een glazen bol uit het slijk van de geschiedenis zou kunnen oprapen en wegdragen. Integendeel, je verwerkelijkt je zelf in de hartstochtelijke wil om *tijdelijk* te worden in de toewijding. In je keuzes maak je je leven onherroepelijk. Alleen zo voltooi je jezelf.

Met Kierkegaard geloof ik in de paradox dat juist wie zich aan de eindigheid geeft, zichzelf tot in de eeuwigheid bij zich draagt. Als je haar daarentegen wilt ontvluchten, je niet in de geschiedenis wilt laten onderdompelen maar je op het droge van de tijd wil redden, verlies je jezelf.

De generatie die bevangen blijft in de jeugdwaan van de jaren zestig lijkt eeuwig jong te kunnen blijven met een esthetische levenshouding die zich niet wil investeren in de tijd maar haar op afstand wil houden. Maar het tegendeel is waar: de allesverslindende god Chronos zal dan alleen maar wreed en onverhoeds van achteren aanvallen. Ik ga nog even terug naar Kierkegaard, die dat fijntjes weet te beschrijven. In *Of/Of* verhaalt rechter Wilhelm van een graaf op leeftijd, in ruste genietend van het landelijke leven op zijn bezittingen. Een succesvolle diplomaat, met zijn fraaie mannelijke uiterlijk graag gezien bij de vrouwen. De tijd lijkt op hem geen vat te hebben. 'De ouderdom had hem niet geknakt, en een edele, echt voorname waardigheid zette zijn verschijning nog meer luister bij', aldus de rechter. Aan zijn zijde de gravin, als meisje buitengewoon bekoorlijk 'en nog

als oudere dame was ze de mooiste vrouw die ik ooit gezien heb'. Ook op hoge leeftijd vormden ze zo samen 'nog steeds het mooiste paar dat men onder ogen kon krijgen.' (OO 655) Dat vinden ze zelf ook, ingenomen als ze zijn met hun goed geconserveerde staat. Met elkaar houden ze de schijn op. Wie goed kijkt weet echter beter. Het ontgaat ook rechter Wilhelm niet, dat de tijd hen toch onherroepelijk inhaalt. Op een zondagochtend is hij er getuige van hoe de graaf 'in al zijn glorie, gekleed in het uniform van kamerheer, met ridderorden en linten' de gravin nadert, maar dan – oeps - even zijn evenwicht verliest en zich moet herstellen. Ook de gravin ziet het, maar ziet tegelijk dat ook de rechter getuige was van dit pijnlijke moment van fysiek falen. 'Kleine Wilhelm', voegt ze hem dan toe, het leeftijdsverschil met de rechter (die immers nog maar amper in de veertig is) benadrukkend: 'Is mijn Ditlev niet de knapste man in ons hele koninkrijk? Ja, ik zie ook wel dat hij aan z'n ene kant een klein beetje is ingezakt, maar als ik naast hem loop valt dat niemand op, en als we samen zo wandelen zijn we nog altijd het mooiste paar van het hele land'. (OO 656)

Oh, wat zijn deze oude tortelduifjes intens gelukkig met zijn twee! erkent Wilhelm later, terug achter zijn schrijftafel. Maar tegelijk: hoe is hun geluk op een illusie gebouwd. Hun leven voltooien kunnen ze niet, omdat ze zich vastklampen aan iets dat ze niet meer hebben: een jong gezond lichaam. Ze ontkennen voor zichzelf en anderen dat ze een eindig zelf zijn. Ze willen de tijd niet toelaten in hun leven. Krampachtig ontlopen ze hun heden en weigeren hun historiciteit te voltrekken. Ze wensen zichzelf – om met Jan Baars te spreken - niet te 'vereindigen,' door zich met concrete personen, activiteiten of verhoudingen (ook die met hun eigen lichaam) te verbinden en zo hun uniciteit te erkennen, te voltrekken, haar toe te eigenen. (Baars 2006, 195, 211)

Wie zich overgeeft aan de tijd wil oud worden. Niet: wil gráág oud worden. Men moet niet ouder willen zijn dan men is, maar in het heden willen leven, en accepteren dat zijn tijd niet stil staat.

In een kleine ethiek van de tijdservaring beschrijft Paul van Tongeren (2002) een aantal pathologieën in de menselijke verhouding tot de tijd, waarbij de ziekmakende kern van het probleem telkens is dat men niet in het heden wil leven. Met als gevolg dat men dan gaat lijden aan de tijd. Ik wil hier een paar van deze 'ziektebeelden' noemen, omdat ze zo typisch kunnen zijn voor ouderen. (vgl. ook Randall 1995, 177vv.)

Zo zijn er rouwenden die zich blijven opsluiten in het verleden, en ook hun heden er door laten beheersen. Vroeger ja vroeger, toen leefden ze pas echt. De tijd mag van hen niet meer verstrijken, het moet altijd 'toen' blijven en mag nooit meer 'nu' worden. Ik ben die ik was, zeggen ze.

Dan zijn er ook de getraumatiseerden, die een ervaring uit het verleden die hen voor het leven heeft verwond, willen blijven wreken op het heden. Het verleden zou gewonnen hebben als ze zouden erkennen dat het voorbij zou zijn en afgesloten. Daarom houden ze de wonden die ze toen hebben opgelopen open in het heden. Het houdt voor hen nooit meer op vroeger te zijn; ze willen het niet, ook al zouden ze het ten diepste wel willen. Kierkegaard's estheticus herkennen we in nog een andere ziekelijke verhouding tot het verstrijken van de tijd: hij ontkent de betekenis van het verleden. Hij heeft ooit misschien een moment genoten, maar nu het voorbij is bestaat het voor hem niet meer. Alleen het heden telt, de herhaling van het genieten. De toekomst is slechts een uitvergroete versie

van het heden, dat – maar hij maakt zich daar geen zorgen over – hopelijk eeuwig duren zal. De eindigheid wordt ontkend, elk moment wordt hij opnieuw geboren. Hij leeft – net als de karikatuur van de babyboomer – in de illusie van de eeuwige jeugd.

Anderen zijn gevoeliger voor het tegenovergestelde: zij willen niets liever dan dat hun jeugd voorbij gaat. Zij hebben altijd haast en weigeren te verwijlen in het heden, dat slechts als springplank fungeert naar de toekomst. Zij weten niet hoe te genieten van het moment, en zouden een graantje van de onbekommerdheid van de estheet mee moeten kunnen pikken. Ze werken om op vakantie te kunnen gaan, en sparen om met pensioen te kunnen. Tegen de tijd dat hun leven voorbij is denken ze nog steeds dat het eindelijk kan beginnen. Ze moeten daarom wel krampachtig blijven ontkennen dat er ooit een einde aan komt.

Er is ook een depressieve verhouding tot de tijd. Men blijft hangen in het heden, dat zich eindeloos uitstrekt naar voren en naar achteren. Men ontkent dat er nog een toekomst zal zijn die anders zou kunnen zijn dan hun heden. Het is met hen nooit iets geweest en het zal ook nooit wat worden. De tijd verstrijkt wel, maar morgen zal net zo zwart zijn als vandaag en gisteren. Er zal niets nieuws gebeuren, de tijd heeft voor hen geen perspectief meer.

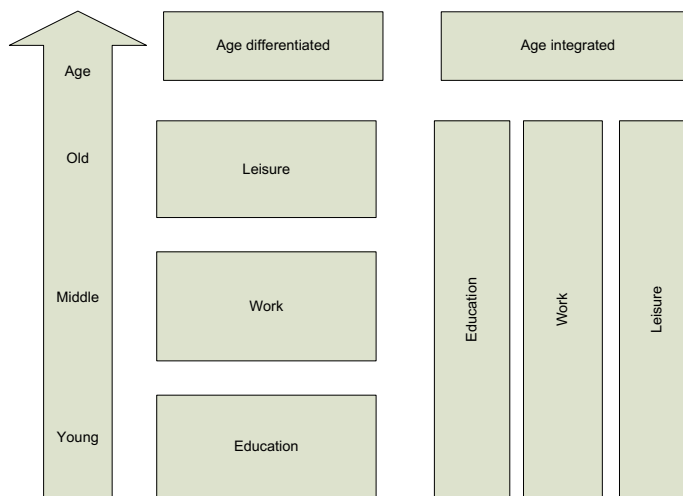
Het probleem bij al deze vormen van lijden aan de tijd is dat het heden als ervaring van het ‘nu’ wordt ontlopen. Er is geen toewijding aan het ogenblik, geen innerlijke aanvaarding van de vereindiging. Het heden, aldus Van Tongeren samenvattend, ‘wordt geblokkeerd door een verleden dat niet wil wijken; het wordt verteerd door een vraatzuchtige toekomst; het wordt over het hoofd gezien in een haastige vlucht naar de toekomstige jeugd.’ Zijn ethiek van de tijdservaring stelt daarentegen dat het ‘de opgave van de mens is om nu te leven, zonder dat “nu” te blokkeren vanuit het verleden, of het te vernietigen vanuit de toekomst; maar ook zonder het te beroven van het onvermijdelijke kenmerk: dat het voorbijgaat, dat het slechts bestaat als een verstrijkende tijd.’ (Van Tongeren 2002, 79v.) Van Tongeren schreef dit niet speciaal voor ouderen. Maar ik wil het hier graag voor hen laten gelden: de kunst van het ouder worden bestaat uit het in de pas blijven lopen met de tijd, ook als er steeds minder van over is.

3. Arbeid als zelfverwerkelijking (het gelijk van Marx)

Rechter Wilhelm’s toewijding uit zich in andere commitments dan die van Mary Bateson en haar vriendinnen, de 19^e eeuwse burger wordt anders oud dan de 21^{ste}. Toewijding omvat aandacht en presentie, zeiden we, maar die twee moeten in de opbouw van de moderne levensloop heel anders worden verdeeld. De tijd dat men aandacht moest hebben in de schoolbanken en present moest zijn op zijn werk, is voorbij. Scholing, werk, zorg en vrije tijd zijn niet meer afzonderlijke, opeenvolgende fasen maar levenssferen naast elkaar, waartussen men flexibel moet kunnen schwitchen. Dat vraagt soms meer van mensen dan ze aankunnen. Met name vrouwen dreigen in het ‘spitsuur’ in de levensloop te worden overbelast als tegelijk hun carrière, de zorg voor kinderen, en soms ook nog de zorg voor de eigen ouders de aandacht eisen. Levensloopsregelingen zijn een poging om in wet- en regelgeving daaraan tegemoet te komen.

Anderen worden echter niet zozeer overvraagd, dan wel onderbenut. Het debat over de kosten van de vergrijzing brengt de situatie van seniores in het geding. Het is maatschappelijk niet langer verantwoord, is de groeiende overtuiging, dat zij zo vroeg, laat staan vervroegd (eerder dan vijfenzestig) uit het arbeidsproces treden. Het debat dreigt echter versmald te worden tot zijn financiële en economische aspecten, en van ouderen lijkt alleen maar iets te worden gevraagd (meebetalen door door te werken) dat ze eigenlijk niet willen. Dat is een misvatting.

Niet alleen meer mensen worden oud, maar ze worden vooral anders oud. De ouderen van straks zullen gewoon zijn te 'leven in de breedte', en arbeid zal een levenssfeer blijven naast andere. Ze zullen scholing, arbeid en vrije tijd in een andere mix combineren dan toen ze jong waren, maar ze zullen ze als basisingrediënten in hun levensstijl willen houden zolang het kan. Als rechter Wilhelm uit Kierkegaard's *Of/Of* met pensioen zou gaan – stel dat hij het haalde en niet zoals zijn bedenker voortijdig de geest gaf –, dan zou hem niets meer resten dan zijn huwelijk, zijn tuin en zijn filosofische lectuur. Een geïsoleerd bestaan in *Ruhestand*. Zijn 21^e eeuwse achterneef zal echter leeftijdsbewust blijven werken, met wellicht iets meer vrije tijd voor zijn hobby's, familie en vrienden. De gerontoloog Mathilda Riley noemt dat de overgang van een leeftijdsgeïntegreerde levensloop naar een leeftijdsgeïntegreerde levensloop, en heeft dat in een schema als volgt weergegeven:



Figuur 9. Leeftijdsdifferentiatie en leeftijdsintegratie (Riley e.a. 1994; vgl. Baars 2006, 59)

Scholing, werk en vrije tijd vormen geen fasen meer, maar sferen.

Zijn we er als samenleving al klaar voor? Riley wijst op de achterstand (*structural lag*) die we daarin nog hebben. De nieuwe levensloop wordt nog niet goed gefaciliteerd. Zowel op 'het spitsuur' als 'na de middag' zijn we er onvoldoende voor toegerust. Het meest flagrant wordt dat zichtbaar in het onvermogen om ouderen voor het arbeidsproces te behouden. Gebrek aan inzicht in en waardering (ook economisch) voor de competenties van seniorwerknemers is daar mede debet aan. Maar ook de betekenis die arbeid kan hebben voor het zelfbeeld van ouderen wordt daarbij onvoldoende ingeschat. Toewijding aan (onbetaalde of betaalde) arbeid is een vorm van zelfverwerkelijking, willen we stellen. Werk verrichten draagt daarom bij aan goed oud worden.

Karl Marx is de eerste die - in het spoor van Hegel - op de relatie tussen arbeid en zelfverwerkelijking heeft gewezen, en hij verdient daarvoor een rehabilitatie. De mens veruiterlijkt - *vergegenständigt*, schrijft de jonge Marx in zijn *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844) - zichzelf door actief en doelbewust zijn natuurlijke omgeving te bewerken. Hij vindt zichzelf terug in een wereld die hij met behulp van zijn verbeelding heeft getransformeerd. (Marx/Engels 1968, 517; vgl. Arthur 1986, 5v.)

In dit proces waarin zowel de natuur als de mens veranderd worden, produceert de mens zichzelf. Menselijke vermogens creëren nieuwe behoeften, die op hun beurt de mens weer uitdagen tot het ontwikkelen van nieuwe vermogens.

Zo zou het moeten, tenminste. Het kapitalisme gooit echter roet in het eten en keert het proces van culturele zelfontplooiing in zijn tegendeel. Doordat de mens gedwongen wordt zijn arbeidskracht te verkopen om in zijn onderhoud te voorzien, wordt hij onteigend van de uitkomst van zijn arbeid en van zijn eigen productiviteit. Zijn creativiteit wordt ondergeschikt gemaakt aan een vreemde macht; hij behoort niet meer zichzelf toe, maar wordt de slaaf van een ander. Zelfverwerkelijking verkeert in zelfvervreemding.

Hoe men ook het politieke programma waardeert dat Marx uit deze visie afleidde (de klassenstrijd), in zijn mensvisie was hij de eerste die de betekenis van de arbeid voor de zelfwording zo hoog inschatte. Voor Grieken - ook voor Aristoteles - was arbeid immers een vloek die men aan slaven overliet. Niet alleen kon men niet oud worden met werken, men kon er ook niet volwassen mee zijn. Autonoom was alleen de *leisure-class*.

Zelfverwerkelijking kan alleen in een contemplatief leven. Een gedachte, die domineerde tot aan de moderne tijd. (Arendt 1958)

Deelnemen aan de gemeenschap is een voorwaarde voor goed leven, stelden de klassieken. (zie hoofdstuk 2.5.) Maar dat kan in de Griekse polis of Romeinse staat alleen door politiek engagement en vriendschapsnetwerken worden gerealiseerd. Arbeid is geen middel tot maatschappelijke participatie, maar slechts de materiële voorwaarde ervoor. Marx daarentegen stelt dat de mens pas door arbeid deelneemt aan de samenleving (het maatschappelijk 'stofwisselingsproces' van de menselijke soort, noemt hij dat) en zo zichzelf verwerkelijkt. (Elster 1985, 88)

Er is vanuit zijn optiek geen enkele reden om daaraan een leeftijdsgrens te verbinden. Zelfverwerkelijking is een levenslang proces en een mens zal eraan en ervoor werken tot zijn laatste ademtocht. De intrede van een klassenloze maatschappij die de arbeid zal 'vermaatschappelijken' zodat er geen vervreemde arbeid meer bestaat, zal Marx' visioen de arbeid eindelijk bevrijden van het juk van het kapitaal, maar aan de centrale antropologische betekenis ervan niets afdoen.

Voor Marx biedt arbeid zelfs de sleutel tot begrip van heel de werkelijkheid. In die verabsolutering van de betekenis van arbeid wreekt zich de hegeliaanse structuur van zijn visie op zelfverwerkelijking, dezelfde totaliteitswaan waartegen Kierkegaard zich verzette. Kierkegaard zou zich op dit punt ook tegen Marx hebben gekeerd. Hij had al ernstige bezwaren tegen Hegel's stelling dat het conflict tussen ons en de werkelijkheid door onze activiteit zou kunnen worden opgeheven. Die stelling werd echter door Marx met volle overtuiging gedeeld. Hij meende alleen Hegel's geloof in de bemiddelingskracht van het speculatieve denken met beide benen op de grond te hoeven zetten. Niet in het denken van de filosoof maar in de arbeid van de arbeidersklasse, niet in de filosofie maar in de

economie worden zelf en werkelijkheid door het menselijk handelen met elkaar bemiddeld en tot eenheid gebracht.

Kierkegaard daarentegen, zo zagen we eerder (hoofdstuk 4.3), moest van de harmonie van dit soort mediaties niets hebben. Ook al wordt ze – zoals door hier Marx, wiens werk hij echter nooit heeft gekend - nog zo praktisch voorgesteld en geprojecteerd in de toekomst van de klassenloze maatschappij, de bemiddelingsconstructie zou in zijn ogen ook dan nog steeds een hersenschim blijven. De menselijke zelfverwerkelijking voltrekt zich volgens Kierkegaard niet als een dialectisch proces, maar als een paradoxale ethische opdracht. Die opdracht strekt zich in zijn ogen ook uit tot de arbeid. Samen met het huwelijk en de vriendschap, is de arbeid voor hem een levenssfeer onder andere waarin de wil tot toewijding zich kan concretiseren. In *Of/Of* bezingt hij daarom pagina's lang de lof op de arbeid. De wereld van de arbeid biedt voor hem een belangrijke mogelijkheid om 'jezelf te verwerven', al is het niet de enige.

Door Marx worden we opmerkzaam gemaakt voor de centrale functie van arbeid in de zelfwording. Hij krijgt de steun van Kierkegaard, maar met een gezonde dosis scepsis die ons behoedt voor de verabsolutering ervan. Zo krijgen we een evenwichtig oog voor de rol die arbeid kan spelen in het nieuwe ouder worden, als straks de vaste en vroege pensionering is losgelaten. Arbeid beschouwen we dan niet als een van buitenaf door overheidsbeleid of financiële druk opgelegde plicht voor senioren, maar als intrinsiek gemotiveerde manier om aan zelfvoltooiing te doen. Arbeid uit toewijding. Of het dan om betaalde of onbetaalde arbeid gaat, doet er dan niet toe.

De rol die arbeid in onze samenleving speelt is complex en meerduidelijk. (vgl. Benschop, 1995) Naast de evidente functies van inkomensverwerving op basis van inspanning, staan min of meer verborgen, maar niet minder wezenlijke functies: arbeid structureert het dagelijkse bestaan, biedt mogelijkheden om sociale contacten op te bouwen en status te verwerven, stelt mensen in staat om een bijdrage te leveren aan het geheel van de samenleving en draagt bij aan hun zelfverwerkelijking. (Jahoda 1982) Doordat arbeid al deze functies vervult kan hij aan nagenoeg alle morele dimensies van het goed oud worden (zie hoofdstuk 2.5) een positieve bijdrage leveren. Werken houdt mensen gezonder, biedt hen sociale waardering en verleent zin aan hun leven. 'Zowel de objectieve leefsituatie (inkomen, gezondheid, sociale contacten, maatschappelijke participatie) als het subjectieve welbevinden (tevredenheid met de huidige leefsituatie) van werkenden, is gemiddeld beduidend beter dan van niet-werkenden.' (De Beer 2001, 310)

In een leeftijdsgeïntegreerde levensloop zal arbeid echter niet meer geconcentreerd worden in een afzonderlijke fase (de *life time employment* van veertig jaar veertig uur per week). Arbeid zal een integraal onderdeel van het bestaan moeten worden, naast andere levenssferen, en de zorg om *life time employability* een constante in de gehele levensloop. De volkswijsheid 'Don't put all your eggs in one basket' zal leidraad moeten worden in de levensloopopbouw, zodat ouderen hun pensionering niet meer als een 'guillotine-pensioen' ervaren, met daarna het Grote Niets. Nu wordt vaak een korte hevige periode van Overbelasting gevolgd door een lange periode van Onderbenutting. (Ministerie van SZW, 2002, 23) Levenslang werken, levenslang leren, levenslang zorgen, levenslang genieten zal daarentegen het motto kunnen worden. Iets van het visioen van de jonge

Marx in *De Duitse Ideologie* zou dan misschien werkelijkheid kunnen worden, dat we niet een leven lang tot één exclusieve activiteit veroordeeld zullen zijn omdat we anders de middelen van bestaan verliezen, maar de mogelijkheid hebben om 'vandaag dit en morgen dat te doen, 's ochtends te jagen, 's middags te vissen, 's avonds veeteelt te bedrijven en na het eten de kritiek te beoefenen, al naar gelang ik verkies, zonder ooit jager, visser, herder of criticus te worden' (Marx & Engels 1975, 225)

De ervaring van geluk zal door de integratie van verschillende levenssferen ook van karakter veranderen. In de hedonistische zelfontplooiingscultuur wordt geluk vereenzelvigd met 'genieten'. Ouderen worden geacht na hun pensioen niets anders meer te doen. Genieten staat voor de aaneenschakeling van hoogtepunten uit het vrijetijdsreservaat: korte vakanties, musea- en theaterbezoek, uit eten gaan, op bezoek bij vrienden en familie. Als arbeid ook op latere leeftijd een integraal onderdeel van het bestaan naast andere blijft, zal 'genot' veel meer het karakter kunnen krijgen van 'voldoening' over de eigen bijdrage aan het scheppen van maatschappelijk nut. Lekker kunnen genieten draagt zeker bij aan het levensgeluk van ouderen, vooral als ze zijn groot geworden in een burgerlijke prestatiecultuur. Nu ook eens even niets meer te hoeven (doen) en daarvan intens te genieten, is een privilege van de ouderdom. In een verzorgingshuis doet eten bij kaarslicht met een glas wijn wonderen, ontdekte de stichting Humanitas te Rotterdam. (Becker 2004) Maar deze geluuksmomenten zouden geïntegreerd moeten worden in een meer aristotelische visie op geluk: een mens is gelukkig als zijn leven 'gelukt'. (vgl. hoofdstuk 2.4). Daarbij speelt arbeid – iets voortbrengen waarvan anderen gebruik kunnen maken of waaraan anderen plezier kunnen beleven (Benschop 1995) - een essentiële rol. Met de voldoening over het eigen kunnen, brengt het sociale en maatschappelijke waardering. Het stelt ouderen – met de woorden van Kierkegaard - in staat om zichzelf te verwerven door 'met meerderen te zijn'.

Hoe lang en hoeveel zullen mensen gedurende hun tweede levenshelft kunnen blijven werken? We moeten daar reëel in zijn. Een werknemer die door de hoge werkdruk gesloopt is voor zijn 65^e, zal na zijn 65^e weinig meer willen en kunnen. De arbeidsduur zal, om te beginnen, beter herverdeeld moeten worden over de levensloop. De marathon vraagt om een stayers-, geen sprintersmentaliteit. Als de arbeidsduur teruggebracht zou worden tot zo'n dertig uur per week, zal iemand per saldo gedurende zijn of haar levensloop nog evenveel bijdragen aan de arbeidsmarkt als nu, maar dan uitgesmeerd over een veel langere periode. In combinatie met een zogenaamde '*transitionele arbeidsmarkt*', waarbij door middel van sabbaticals, zorgverlof, flexibele en geleidelijke pensionering en flexibele werktijdenregelingen zorg kan worden gedragen voor *life time employability*, zal arbeid een integraal onderdeel kunnen blijven uitmaken van de ouderdom. (Muffels 2001, 121) Dan hoeven mensen niet uitgeblust en versleten te zijn als ze vijftenzestig zijn. In de tweede plaats zal het karakter van de arbeid moeten worden aangepast aan de persoonlijke situatie van ouderen. In de postindustriële informatie- en kennissamenleving is de beroepen- en functiestructuur al sterk van inhoud en karakter veranderd. Het aantal hoogopgeleiden is toegenomen en de werkgelegenheidsgroei is geconcentreerd in de hogere beroepen en functies. Het aandeel van administratieve beroepen dijde uit van 31%

in 1973 tot 44% van de totale beroepsbevolking in 1998; hun absolute aantal werd meer dan verdubbeld, van 1,4 miljoen naar 3,1 miljoen. (De Beer 2001, 335)

Een groot deel van de seniores hoeft dus geen zwaar lichamelijk vuil werk meer te doen (de achtergrond van de huidige pensioenconstructies), en zou ook op oudere leeftijd kunnen blijven werken, als er ook dan maar meer in hun opleiding en scholing geïnvesteerd zou worden en de werkdruk verminderd. Veel werknemers klagen immers dat het werktempo alleen maar wordt opgevoerd, zodat de arbeidsgerelateerde stress en burn-out toeneemt en zij zich eerder oud verklaard voelen, ook al neemt hun levensverwachting toe. (De Beer 2001, 309, 331; vgl. Baars 2006, 54, die in dit verband van spreekt over de paradox van de steeds jongere oudere.) Levenloopbewust personeelsbeleid vereist op zijn minst dat er in de scholing van werknemers van boven de veertig weer wordt geïnvesteerd. Presteren oudere werknemers minder? Het blijkt een hardnekkig vooroordeel. ‘Het verband tussen leeftijd en productiviteit [wordt] veel meer dan door leeftijd *an sich* bepaald door de mate waarin de organisatie via opleiding en trainingsinspanningen investeert in het menselijk kapitaal van de oudere werknemer.’ (Muffels 2001, 90, resp. 117)

Niet alle werk is geschikt om op latere leeftijd te blijven doen. ‘Vuil werk, werk met stank en lawaai en werk dat weinig ontplooiingsmogelijkheden biedt, komen nog ongeveer even vaak voor als twintig jaar geleden,’ becijfert het SCP (De Beer 2001, 301) Ouderen kunnen dus niet worden veroordeeld tot het verrichten van fysiek of mentaal slopende arbeid. Bij sommige vormen van werk klinkt de term ‘toewijding’ als een misplaatst cynisme, omdat men het alleen doet uit broodnood. Arbeid niet als zelfverwerkelijking, maar als noodzakelijk kwaad. Willen we toe naar een transitionele arbeidsmarkt in een geïndividualiseerde samenleving, dan wordt een flexibel systeem van pensionering vereist, waarbij sommigen in staat worden gesteld eerder, anderen later uit het – betaalde – arbeidsproces te treden.

Tenslotte: ik wil met mijn pleidooi voor arbeid als een mogelijke bron van zelfverwerkelijking niet de verstokte calvinist uithangen, die nu ook ouderen tot hun laatste snik wil laten werken voor hun zaligheid. Zodra betaald of onbetaald werk voor ouderen een last in plaats van een voldoening gevende lust wordt, en zodra stukje bij beetje alle zeven genoemde positieve functies van arbeid hun glans verliezen, dan moeten zij er afscheid van kunnen nemen. Niemand moet tegen wil en dank tot zijn laatste adem tot arbeid veroordeeld worden. Er zijn immers ook andere, meer passieve vormen van toewijding in de ouderdom mogelijk, die iemand in staat stellen zichzelf te verwerkelijken. Tijd, veel tijd hebben voor anderen bijvoorbeeld. En ook voor zichzelf. (Vgl. De Visscher 1990, 113)

4. De zorg voor komende generaties

Aan alles komt een eind, ook aan de kracht om iets nieuws uit te richten. Het zelf realiseert zich dan ook eerder, zo volgden we Kierkegaard, in de toewijding aan zijn eigen beperktheid en bepaaldheid. Daarin transcendeert het zijn eigen eindigheid, en verwerft het een absolute, eeuwige waarde. Kierkegaard plaatste die zelftranscendentie concreet in de sfeer van het huwelijk, de arbeid en de vriendschap. Hij interpreteerde de toewijding

ruimtelijk, en verstond haar als een persoonlijke roeping om je met je eigen omgeving te engageren. Ik zou die toewijding ook in de tijd willen plaatsen, als een vorm van zelftranscendentie, zelfs tot na de eigen dood. Naarmate we beseffen dat ons zelf geen eeuwig leven heeft, kunnen we het vereeuwigen in de toewijding aan hen die na ons komen.

In de zgn. generativiteit komt de zelfverwerkelijking tot een paradoxale realisering. Generativiteit overstijgt daarmee de tegenstelling tussen egoïsme en altruïsme. Het zelf wordt verwerkelijkt door het voor anderen in te zetten. Het is present in de voorbereiding van zijn absentie. Het realiseert zichzelf door zichzelf te transcenderen. In de generativiteit leven we over ons graf heen.

Erik H. Erikson muntte voor deze dimensie van de ouderdom de term generativiteit. Ik wil het begrip hier verstaan in het perspectief van de zelfwording. Generativiteit gaat terug op genereren, 'doen geboren worden' (vgl. het Griekse genesis). Erikson omschreef het als 'de zorg voor het vormen en leiden van de volgende generatie' ['the concern in establishing and guiding the next generation']. (Erikson 1971, 146) In zijn visie op de levensloop en zijn ontwikkelingsfasen krijgt een volwassen mens in zijn zevende, voorlaatste levensfase de opdracht mee om een balans te vinden tussen de tendens tot stagnatie enerzijds en de tendens tot generativiteit anderzijds. In de allerlaatste, achtste levensfase domineert het zoeken naar evenwicht tussen integriteit en vertwijfeling. In Erikson's biomorfe ontwikkelingsmodel (vgl. hoofdstuk 3.2) komen mensen pas tot generativiteit als zij met succes de eerdere taken van de volwassenheid hebben afgerond. Pas als zij een stabiele identiteit hebben verworven en duurzame relaties in huwelijk en vriendschappen zijn aangegaan, zijn ze in staat om de cirkel van aandacht en zorg wijder te trekken en zich in te zetten voor de toekomst van de mensheid.

Dat gebeurt op tal van manieren. Sommigen voeden de volgende generatie letterlijk met de paplepel, anderen geven leiding, coachen of onderwijzen. Erikson herkende de oermenselijke impuls tot generativiteit primair in het krijgen en opvoeden van kinderen. Maar hij had ook oog voor andere, meer symbolische vormen van generativiteit, in het beroepsleven of in andere vormen van maatschappelijke dienstverlening.

Generativiteit is bij uitstek iets voor ouderen. In de tweede levenshelft zijn volwassenen meer en meer geneigd om hun identiteit te definiëren als 'Ik ben wat er van mij blijft voortleven'. (Erikson 1971, 150) Twee overtuigende modellen van generativiteit vinden we in het leven van Martin Luther en Mahatma Gandhi. Ze stelden zich belangeloos in dienst van de toekomst van hun volk. (McAdams & De St. Aubin 1998, xx) Uit die voorbeelden mag blijken dat zich voortplanten en kinderen baren misschien de meest elementaire vorm van menselijke generativiteit mag heten, maar dat zij meer is dan de overdracht van zijn genen. Mensen dragen vooral ook symbolisch vrucht.

In het spoor van Erikson hebben latere onderzoekers het thema van de generativiteit verder verdiept. Ze verrichtten empirisch onderzoek en sleutelden ook aan de theorie. Het fenomeen blijkt bij nader toezien dan toch meerduidiger en complexer te zijn dan Erikson vermoedde.

(1) De zorg om volgende generaties blijkt zich in heel diverse praktijken te manifesteren, waarbij de ene vorm niet zonder meer tot de andere herleid kan worden. Generativiteit kan *biologisch* (het verwekken en krijgen van kinderen), *ouderlijk* (het voeden, liefdevol

verzorgen en opvoeden van kinderen), *technisch* (de overdracht van culturele vaardigheden aan leerlingen, bijvoorbeeld in het onderwijs) en *cultureel* (het scheppen en onderhouden van culturele symboolsystemen) plaatsvinden. Ze kunnen echter niet zonder meer allemaal als een sublimatie van het verwekken en krijgen van kinderen worden gezien. (Kotre 1996, 11vv.) Ook al is het verleidelijk bij alle typen zich door het beeld van de ‘geboorte’ te laten leiden, het is fundamenteel iets anders kinderen op de wereld te zetten dan een boek te schrijven, een legaat te schenken of actie te voeren tegen de opwarming van de aarde.

(2) Vervolgens: wat is generativiteit eigenlijk? Een gevoel, een drift, een plicht? Erikson omschreef generativiteit als een deugd, maar is hij daarbij ethisch niet te vooringenomen? Als psycholoog wordt hij niet voor niets onder de grote moderne ‘moralisten’ gerekend, die vond dat mensen zich ook volgens zijn theorieën behóórden te gedragen. (Andriessen 1991, 184)

Generativiteit blijkt een complex fenomeen, constateerden Erikson’s leerlingen. Psychologisch is zij allereerst, op het niveau van de primaire emotie, een innerlijk verlangen, een primitieve impuls die iedere volwassene in meer of mindere mate in zich heeft. Zij is terug te voeren om het verlangen om door te leven, de wil om onsterfelijk te zijn (dat zei Plato al; hij zag symbolische generativiteit als een sublimatie van de fysieke onsterfelijkheid, zie Wakefield 1998), maar ook op de wens om onmisbaar te zijn voor anderen (‘the need to be needed’). John Kotre omschrijft generativiteit als ‘het verlangen om het meeste eigene van ons zelf te investeren in levensvormen en activiteiten die het zelf zullen overleven’ (‘outlive the self’). (Kotre 1996, 10) Het ‘egoïstische’ onsterfelijkheidverlangen en het ‘altruïstische’ verlangen om voor anderen van betekenis te zijn blijken te functioneren als twee polen op een glijdende schaal. Sommigen willen meer zichzelf poneren en actief ontplooiën (de tendens tot *agency*), anderen wensen hun eigen identiteit meer aan gemeenschappen te verbinden (de tendens tot *communion*).

Maar hoe dan ook, elke volwassene blijkt op een of andere manier wel een erfenis van zichzelf te willen achterlaten voor wie na hem komt. ‘Ik heb het gevoel hier veel ouder te zijn geworden en soms denk ik, ik heb mijn leven nu wel min of meer achter me en moet alleen nog mijn ethiek afschrijven’, schrijft Dietrich Bonhoeffer in 1943 aan zijn vriend Eberhard Bethge vanuit de gevangenis, als hij vreest (terecht, naar later blijkt) dat hij – 39 jaar nog maar – zijn verzet tegen Hitler met de dood zal moeten bekopen. Hij heeft het boek waar hij aan werkt op zijn schrijftafel – de *Ethik* – achter gelaten toen hij werd gearresteerd. ‘Maar weet je,’ vervolgt hij dan, ‘op zulke momenten word ik gegrepen door een met niets te vergelijken verlangen om een kind te hebben en niet spoorloos te verdwijnen.’ (Bonhoeffer 1998, 237) Kind of boek – geen mens wil zomaar in het niets oplossen. Die wens is op zichzelf nog geen ethische deugd, eerder een vitale *drift*, die ook ten kwade kan worden gekeerd. Er zijn immers ook mensen die in hun megalomanie moedwillig een spoor van vernieling achterlaten en zo hun stempel op de geschiedenis hebben gezet. Bonhoeffers moordenaar Hitler bijvoorbeeld, heeft zichzelf onsterfelijk gemaakt, in zijn demonische drift om iets groots achter te laten.

De biologische impuls van de generativiteit vertaalt zich in de cultuur tot een min of meer stilzwijgende, maatschappelijke eis. Het zorg dragen voor de toekomst wordt

gepresenteerd als een sociale *verplichting*, opgelegd door de sociale conventie en moraal. Ze wordt beloond met een lintje op Koninginnedag. In de disengagement-theorie (hoofdstuk 2.2) kwamen we de stille hint aan het adres van ouderen tegen dat het goed is dat ze nu eens van ophouden weten omdat nu anderen aan de beurt zijn.

Generativiteit wordt een persoonlijke deugd, als ze verinnerlijkt wordt tot een individuele *zorg*, een bewuste persoonlijke *overtuiging* die zich uit in betrokken engagement. Dan is generativiteit niet slechts een verborgen impuls, grillige emotie of maatschappelijke conventie, maar wordt zij een innerlijke motivatie. In traditionele culturen wordt het besef een schakel te zijn in de keten van generaties levend gehouden in de religie; in een gesecculariseerde en individualistische cultuur als de onze is zij veel minder manifest aanwezig. Maar een levensbeschouwing waarin het geloof in en de hoop op de toekomst van de mensheid een belangrijke rol speelt (socialisme, christendom, islam), helpt om zich actief en bewust in te zetten voor de volgende generatie.

Die zorg kan zich op verschillende manieren uiten: creatief en productief, zoals in het opzetten en overdragen van een groot bedrijf, een doorbraak bewerkstelligen in de kunst of in de wetenschap. Maar ook behoudender en bescheidener, als de zorg om het conserveren van tradities of cultureel erfgoed. Het meest pregnant wordt generativiteit zichtbaar als ouderen terugtreden uit hun maatschappelijke posities en hun plek bewust en overtuigd afstaan aan jongeren. Dan wordt generativiteit een vorm van opoffering.

(3) Erikson situeerde generativiteit in de late volwassenheid. Maar is zij wel zo specifiek voor de ouderdom? Voor volwassenen, jazekeer, en nog niet voor kinderen, daarin had Erikson gelijk. Kinderen kennen noch de innerlijke drive, noch de culturele verplichting tot de zorg voor hen die na hen komen. Zij hebben de toekomst voor zich, en hoeven er nog niet zelf voor te zorgen. Uit onderzoek blijkt echter dat generativiteit niet in het algemeen aan leeftijd of levensfase is gebonden. Generativiteit is eerder een dimensie dan een stadium in de volwassenheid. Helemaal als onderscheid gemaakt wordt tussen het verlangen naar generativiteit, het vermogen om generatief te zijn, en de daadwerkelijke generativiteit. Het verlangen kan bij jonge volwassenen sterker zijn dan bij ouderen, maar pas later, terwijl het verlangen misschien niet eens meer leeft, zich realiseren, omdat dan eerst het vermogen ertoe is gegroeid. (McAdams & De St. Aubin 1998, 76, 94, 485)

Het wellicht universele gegeven van de generativiteit blijkt buitengewoon divers en afhankelijk van de culturele context. (McAdams & De St. Aubin 1998, 487) Wat zou zij vandaag kunnen betekenen? Om biologische generativiteit lijken zich steeds minder mensen druk te maken, tot grote verontrusting van demografen en bevolkingspolitici die zich afvragen hoe wij straks zonder grote gezinnen en families voor elkaar moeten zorgen. (Schirrmacher 2006) De toegenomen levensverwachting, gecombineerd met een dalend aantal kinderen per gezin, resulteert in 2020 in een samenleving met meer ouderen dan jongeren. Ouderen zullen tijd overhouden, zonder de handenbindertjes van vroeger. En de ouders die wel voor hun kinderen hebben gezorgd, hebben als die het huis uit zijn doorgaans nog een half leven voor zich (overigens niet zonder zorg: dan zijn het in veel gevallen hun eigen hoogbejaarde ouders die erom vragen, het omgekeerde van generativiteit).

De ouderen van nu en straks hebben dus tientallen jaren beschikbaar voor andere typen van generativiteit dan het verwekken en opvoeden van kinderen. Maar waarom zouden zij dat willen? Wie zegt dat zij zich *behoren* in te zetten voor de volgende generatie? Kunnen we generativiteit wel als een morele verplichting zien, als de lust ons ertoe is vergaan?

Ik denk dat dit kan en moet, willen we de oorlog tussen de generaties vermijden die zwartkijkers voorspellen. (Schirrmacher 2005) Daarvoor grijp ik terug op wat ik eerder schreef over goed oud worden en de waarde van gemeenschappen (hoofdstuk 2.5) en over zelfwording (hoofdstuk 4). Via beide sporen leidt een weg naar een ethiek van de generativiteit.

Bij goed oud worden hoort, stelden we, dat mensen deelnemen aan de gemeenschappen waartoe ze behoren. Die gemeenschap strekt zich echter niet alleen uit in de ruimte, maar ook in de tijd. Naarmate mensen ouder worden verkleint hun sociale ruimte, soms tot de eenzame omvang van een kamer of bed in een verzorgingshuis. Daarentegen dijt hun sociale belevingsruimte in de tijd alsmaar uit, zowel naar achteren als naar voren. Zij dragen de gedachtenis van de vele doden met zich mee, temidden waarvan ze geleefd hebben en die nu zijn weggevallen; zij maken deel uit van een gemeenschap van overledenen, waarin ook - net als in de gemeenschap der levenden - waarden als rechtvaardigheid, zorg en respect gelden. Er moet recht gedaan worden aan de doden; ze verdienen nog steeds blaam of lof voor wat en wie ze geweest zijn en hun gedachtenis moet worden geëerbiedigd.

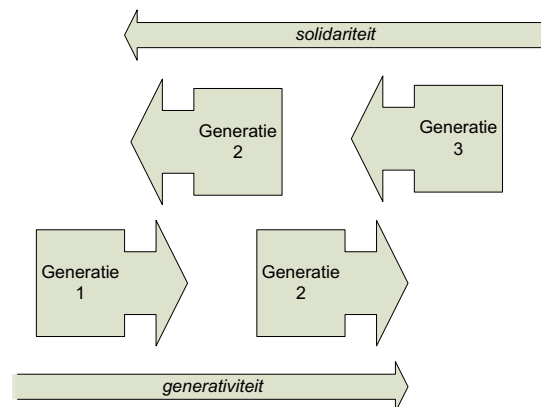
De sociale verbeeldingsruimte van ouderen strekt zich uit naar achteren, maar ook naar voren. In hun kinderen of in hen die zij bemoederd of bevaderd hebben of aan wie zij iets hebben overgedragen, hebben ze ook deel aan de kring van nog ongeborenen. Zo is de gemeenschap waaraan zij deel hebben door hun herinneringen en hun hoop oneindig veel groter dan hun soms spaarzame 'sociale contacten' suggereren.

Wie deel uitmaakt van een gemeenschap, ook al is het die van de doden en de ongeborenen, gaat morele verplichtingen aan. Ook al zijn de anderen daar overleden of nog niet eens geboren, je hebt je tegenover hen te gedragen. Onder de levenden is wederkerigheid een belangrijk ethisch principe. Bij overledenen of nog ongeborenen gaat dat moeilijk; de doden doen er het zwijgen toe en de ongeborenen hebben nog geen stem. Rechtvaardigheid, zorg en respect moeten dus van één kant komen.

Welnu, als ik generativiteit nu opvat ook als een morele verplichting, dan staat het wat mij betreft voor het eenzijdig nakomen van de innerlijke plicht die men ervaart tegenover de toekomstigen, hen die zich nog niet aan het woord hebben gemeld omdat ze nog kind zijn of ongeboren.

Het spreken over een denkbeeldig contract met de toekomstige generatie, zoals in de discussie over de verhoudingen tussen de generaties soms gebeurt, veronderstelt een wederkerigheid die in feite irreëel is. De komende generatie is per definitie de ontvangende en daardoor zwakkere partij, die in een positie van afhankelijkheid ten opzichte van de huidige verkeert. Strikt genomen bestaat hij nog niet eens. De huidige generatie geeft aan de komende de levenskansen en -mogelijkheden door, die hij zelf van

de vorige heeft ontvangen en ervaart dat als een moreel gebod waaraan men gehoorzaamt omdat men anders het gevoel heeft zijn morele integriteit te verliezen. De eenzijdigheid van die verplichting wordt ook zichtbaar in het publieke debat over de maatschappelijke kosten van de vergrijzing. De houdbaarheid van de sociale ouderdomsverzekering kan niet worden gebaseerd op een wederkerigheidrelatie tussen de generaties, stelt het WRR-rapport *Generatiebewust Beleid* (WRR 1999) terecht. Zij kan mijns inziens alleen worden gefundeerd op de herhaalde generativiteit van gaande generaties ten opzichte van komende en op het beroep op humanitaire solidariteit van jongeren met ouderen. Er is geen sprake van directe wederkerigheid. De ouderen van nu krijgen in de ouderenzorg en de oudedagsvoorziening niets ‘terug’ van de jongeren, wat ze eerder zelf aan hen geschonken hebben. De zorg voor een menswaardige ouderdom berust alleen op morele noties van gedeelde humaniteit en het feit dat ook jongeren straks graag goed oud willen worden. Daarom identificeren ze zich met de levensloop van huidige ouderen, hun ‘voorland’. Omgekeerd, de huidige generatie ouderen ziet hoe voorgaande generaties met elkaar zijn omgegaan en hoopt, door zelf de vorige generatie respectvol te behandelen, even zo billijk bejegend te worden. Het WRR-rapport concludeert: ‘De wederkerigheid tussen leeftijdsgroepen is vooral een kettingreactie van doorgeefsolidariteit.’ (WRR 1999, 67) Als we solidariteit tussen de generaties zien als doorgeefsolidariteit naar achteren, kunnen we generativiteit verstaan als doorgeefsolidariteit naar voren.



Figuur 10. Generativiteit en solidariteit

Wie haar als morele verplichting op zich neemt, levert een eenzijdige bijdrage aan de continuïteit en het welzijn van een gemeenschap die voor een groot deel nog in de virtuele schoot van de toekomst is verborgen, al dient ze zich al aan in onze kinderen. Als huidige generaties die eenzijdige morele verplichting tegenover volgende hebben, waarop is ze dan gebaseerd? Zij kan volgens mij niet anders worden gefundeerd dan elke ander eenzijdige verplichting: in het niet kunnen weerstaan van het appèl dat de weerloze ander op onze goedheid doet. Ethische en religieuze tradities kunnen haar met hun verhalen en sociale praktijken van retorische kracht voorzien en ertoe inspireren, maar niemand kan een ander forceren om generatief te zijn. Dat maakt het contract tussen de generaties ook zo kwetsbaar: het is niet rationeel af te dwingen. Voor wie goed luistert is

het morele appèl van ouderen op jongeren en van jongeren op ouderen onweerstaanbaar, maar men kan zijn oren dichtstoppen.

Er is echter nog een andere, tweede manier om generativiteit als een morele verplichting te duiden. Zij wordt zichtbaar in de ethiek van de zelfwording. Het is onmogelijk dat je je zelf in het perspectief van de eindigheid zou kunnen voltooien, stelde ik; de grenzeloze uitdijning van een onsterfelijk ik is een mythische misvatting. Van Kierkegaard leerden we dat het eindige zelf zich juist transcendeert en vereeuwigd in de hartstochtelijke overgave aan het tijdelijke, in de toewijding aan het andere dan zichzelf. Hoe dichterbij het eigen einde nadert, des te meer strekt die toewijding zich uit over de grenzen van de eigen dood heen. Bijna alles waar je op hoge leeftijd voor zorgt, zal je overleven. Zo wordt toewijding tot generativiteit.

In de paradox die we hier tegenkomen –het zelf verwerkelijkt zich door zich uit te wissen – herken ik de waarheid van de evangelische levenswet dat ‘wie probeert zijn leven veilig te stellen het zal verliezen, maar wie het verliest het zal behouden’. (Luc. 17,33; vgl. Marc. 8,35; Math. 10,39; 16,25; Luc. 9,24.) In het woord van Jezus ‘als een graankorrel niet in de aarde valt en sterft, blijft het één graankorrel, maar wanneer hij sterft draagt hij veel vrucht’ (Joh. 12, 24) vindt het biomorfe beeld van de zelfontplooiing zijn ironische ontkenning en omkering: niet de organische wasdom is het model voor de zelfwording, maar het verschrompelen en afsterven van het zelf.

Voor wie aan het evangelie niet genoeg heeft, kan ook bij de joodse filosoof Emmanuel Levinas terecht om de relatie tussen zelfverwerkelijking en generativiteit te verhelderen. Hij leidt ons terug naar de oervorm van generativiteit, het verwekken en krijgen van kinderen. Het kind, zegt hij, is feitelijk een genetische replica van mijzelf (althans voor de helft; voor de andere helft kopieert het genetisch de geliefde met wie ik mij vereenzelvigd heb). Geen wonder dat ik mijzelf er in herken: ik leef er letterlijk in voort.

Levinas wijst er echter op dat ik, door in mijn kind met mijzelf te worden geconfronteerd, mijzelf tegelijk ontmoet als een volstreekte ander. Het kind, vlees uit mijn vlees, bloed van mijn bloed, is immers geen verlengstuk van mijzelf, geen kloon van mijn essentie, maar ziet mij aan met het gelaat van een vreemde. Het is mij zo nabij, maar blijft mij tegelijk oneindig ver. Het is immers volstrekt een Ander.

Levinas concludeert daarom dat ik mijzelf in het kind totaal transcendent geworden ben. ‘Mijn kind is een vreemdeling (Jesaja 49), maar een vreemdeling niet alleen voor mij, want het *is* mij. Ik ben het zelf, vreemd aan mijzelf.’ [il *est* moi. C’est moi étranger à soi.] (Levinas 1961, 244v.)

Doordat het kind tegelijk een deel van mijzelf én een volstreekte ander is, vertegenwoordigt het een mogelijkheid van mijzelf en mijn geliefde met wie ik het op de wereld heb gezet, die niet ligt vastgelegd in ons gezamenlijk verleden. Als boreling (Verhoeven 2003, onder verwijzing naar Hannah Arendt) kan het kind iets radicaals nieuws uitrichten in de wereld, dat niet in mij besloten lag. In de zelfverwerkelijking die ik met de conceptie van mijn nageslacht heb veilig gesteld, geef ik tegelijk het heft van mijn geschiedenis totaal uit handen en draag het zonder reserves over aan een ander.

Levinas noemt de relatie die ik in mijn kind met die open toekomst onderhoud: ‘vruchtbaarheid’. Mijn toekomst eindigt dus niet met mijn dood. Het zelf, als subject en

actor, wordt niet uitgeput in het 'ik' als 'concept' of in categorieën als subjectiviteit en identiteit. In de vruchtbaarheid zet zich, aldus Levinas, de geschiedenis voort zonder dat zij oud wordt, maar ook zonder dat zij mij als ouder wordend mens het eeuwige leven verschaft. (Levinas 1961, 246)

In wat Levinas 'vruchtbaarheid' noemt, raakt hij misschien aan de ultieme zin van de generativiteit. In het genereren van toekomst voor anderen voltooi ik mij zelf. Maar tegelijk raak ik daar aan mijn onvoltoobare grenzen, en doemt er een horizon op die ook mijn eigen zelftranscendentie nog transcendeert. Er opent zich een andere geschiedenis dan de mijne, waarin de mijne niettemin opgenomen is. Wat heeft het ook voor zin om mijzelf te voltooien als ik tenslotte alleen zou blijven met mij zelf? Is het niet van groter waarde te verlangen dat er iets nieuws ontstaat, dat de geschiedenis verder gaat, dat er anderen geboren worden, dan dat ik mijn sporen achterlaat door de hakken in het zand van de tijd te zetten? Misschien doe ik er uiteindelijk alleen iets toe in de eeuwigheid, als ik een verhouding weet te vinden tot een geschiedenis die meer is dan die van mijzelf.

NOTEN

¹ Rond 1870/1879 was de levensverwachting bij geboorte voor mannen 38 jaar en voor vrouwen 41 jaar. De verbeteringen op het gebied van hygiëne en voeding en de daarmee gepaard gaande daling van de zuigelingensterfte, legden de grondslag voor de stijging van de gemiddelde levensverwachting die aan het eind van de 19e eeuw inzette. In 1931/1940 was deze respectievelijk 66 en 67 jaar, in 1997 74,6 en 80,4 jaar. De laatste stijging in levensverwachting is vooral het gevolg van de daling in sterfte aan ziekten waaraan men plotseling overlijdt, zoals infectieziekten en hart- en vaatziekten. (Bron: TNO Verouderingsonderzoek, www.ageing.tno.nl/nieuws/berichten/dec2000/levensverwachting.html)

² De Utrechtse socioloog H.A. Becker omschrijft een generatie als '*een categorie van tijdgenoten, die in haar gedrag effecten vertoont van één of meer discontinue macro-veranderingen, welke haar leden gedurende hun formatieve periode hebben ondergaan*'. (<http://research.fss.uu.nl/hb/homepage.htm>) Hij onderscheidt: de vooroorlogse generatie, geboren ca. 1910-1929; de stille generatie, geboren ca. 1930-1945; de protest generatie of Vroege Baby Boom generatie, geboren ca. 1946-1954; de verloren generatie of Late Baby Boom generatie, geboren ca. 1955-1969 (ook wel generatie X genoemd); en de pragmatische generatie of Baby Bust generatie, geboren ca. 1970-1980 (ook wel aangeduid als generatie nix).

³ Musschenga (2001, 10, noot 4) wijst op de overeenkomst van zijn lijstje met dat van Steven Lukes in diens studie *Individualism* (1973), die vier 'unit ideas' onderscheidt (respect voor menselijke waardigheid, autonomie, privacy en zelf-ontwikkeling), maar in zijn weglaten van authenticiteit de invloed van de Romantiek op het hedendaagse culturele zelfverstaan onderschat. Voor ons is dat een belangrijke overweging om Musschenga te volgen (zie hoofdstuk 3 en 4).

⁴ 'Van de 65-jarigen heeft 5% fysieke belemmeringen zoals slecht horen en zien, problemen met het huishouden, en persoonlijke verzorging. Van de 85-jarigen loopt een derde deel slecht en heeft een op de vijf problemen met de persoonlijke verzorging. Bijna driekwart van hen woont zelfstandig en kan zichzelf redden.' (Overbeek, R. van, Schippers, A. (red.) 2004, 142) 'Van de 90-94-jarigen woont nog ongeveer de helft zelfstandig. Pas bij 95 jaar en ouder woont de meerderheid in een verzorgings- of verpleeghuis. Van alle 65-plussers woont ongeveer 7% in een tehuis: 5% in een verzorgingshuis en 2% in een verpleeghuis. Het aantal plaatsen in verzorgingshuizen is overigens de afgelopen decennia fors afgenomen; steeds meer ouderen wonen zelfstandig en krijgen daar verzorging als dat nodig is.' (De Klerk 2004, 9)

⁵ Datzelfde geldt voor het belang dat we hechten aan het vermijden van *lijden*, en aan de waarde die we hechten aan het gewone, *alledaagse leven*. De westerse cultuur zoekt het lijden niet, en evenmin de heroïek (Taylor 1989, 12v.)

⁶ De gerontologie is een vrucht van het wetenschappelijke positivisme van de 19e eeuw. (Cole 1992, 161vv.) Oud worden is voor het positivisme geen mysterie of een existentieel gegeven (een ervaring waaraan betekenis moet worden toegekend), maar een wetenschappelijk en technisch probleem dat moet worden opgelost. Haar grondlegger, de Nobelprijswinnaar Elie Metchnikoff (hij muntte ook de naam in zijn *The Nature of Man*, 1904) beschouwt ouderdom als een chronische ziekte die bestreden moet worden. Alle accent ligt aanvankelijk op het tegengaan van ouderdom en op onderzoek naar levensverlenging, bijvoorbeeld met behulp van eugenetica.

⁷ Ethische zelfhulp voor ouderen heeft al een lange traditie. Het eerste moderne handboekje voor ouder worden stamt uit 1829 (*The Aged Christian's Companion*), en werd geschreven door de predikant John Stanford. Hij greep terug op een boekje uit 1504 van Luigi Cormaro (zie Cole 1992, 146vv.). Levenskunstfilosofie voor ouderen kan worden beschouwd als een vorm van preventie, die ouderen weerbaarder en minder zorgafhankelijk kan maken. Zij verdient een plek in een integraal welzijnsbeleid. (Vgl. Van der Hoven 1999, 131)

⁸ Deze paragraaf is een bewerking van De Lange (2006 (2)).

⁹ Zie de website van zijn onderzoeksgroep: www.soc.uu.se/research/gerontology/gerotrans.html. Er bestaat onder gerontologen scepsis over de theorie. 'Empirische studies spreken duidelijke taal: zover de gerotranscendente verschijnselen worden herkend, zijn ze niet bijzonder leeftijdspecifiek. De gerotranscendentietheorie zou wel eens het lot beschoren kunnen zijn van een theorie met een appèl- of contrastfunctie: in haar totaliteit is de

theorie aanvechtbaar, maar haar losse componenten kunnen verdienstelijk zijn bij grensverleggend denken over veroudering.’ (Braam 2006, 24)

¹⁰ Dapperheid en maat zijn misschien bij uitstek ook de karakterdeugden voor de ouderdom. ‘A test of successful living, then, becomes learning to live with neither too much desire and adventure nor too much caution and self-care’ (Vaillant 2003, 61)

¹¹ Baltes c.s. 1997 beschrijft een combinatie van drie strategieën waarmee ouderen hun toenemende beperkingen succesvol tegemoet treden: *Selectie* (van andere doelen of van een andere prioritering ervan), *Optimalisatie* (realiseer die beperkte doelen optimaal door de inzet van vaardigheden/bronnen te intensiveren) en *Compensatie* (zet ongebruikte of andere vaardigheden/bronnen in om toch je doel te bereiken).

¹² Ik pretendeer hier niet de hele Kierkegaard recht te doen, maar concentreer me op enkele hoofdwerken. Ik ga er (met Vos 2002, 38) van uit dat ‘de eenheid van zijn oeuvre niet gezien moet worden in een vaststaande religieuze grondthematiek die van het begin tot het einde domineert, maar in een denken dat gericht is op de concrete existentie. Kierkegaards oeuvre wordt ... beheerst ... door de vraag wat het betekent om als mens te bestaan.’ Ik concentreer me op *Of/Of* (1843, verder aangeduid als OO) en *Ziekte tot de Dood* (1849, ZtD). Met name het tweede deel van *Of/Of*, waar rechter Wilhelm - een pseudoniem - aan het woord is, is in dit opzicht van belang. ‘In the Judge’s reflections on the ethical we have the essentials of Kierkegaard’s whole idea of humaneness’. (Mehl 2005, 37) In *Ziekte tot de Dood* - geschreven onder het pseudoniem Anti-Climacus - vinden we, ondanks de theologische radicalisering, een ‘similar understanding of the structure and dynamics of human existence.’ (Mehl 2005, 79) Ik ben me ervan bewust dat ik, *pour besoin de la cause*, het gevaar loop het perspectief van de pseudoniemen te veel te harmoniseren tot dat van één auteur.

¹³ Van de zeven gezinsleden werden alleen Sören en zijn oudste broer Peter ouder dan drieëndertig jaar. Sören was lange tijd geobsedeerd door de gedachte niet ouder dan drieëndertig te zullen worden. (Vos 2002, 23)

¹⁴ Men zal die leeftijd echter af moeten zetten tegen de gemiddelde levensverwachting in die tijd. In Nederland was die in 1840 voor mannen 36 en voor vrouwen 39 jaar. (Van der Maas 1999, 12) Hoe dan ook, Kierkegaard behoorde niet tot die weinigen die toch nog echt oud werden. Vgl. voor de uitzonderlijkheid van de ouderdom in vroeger tijden ook Frijhoff 1996, 95.

¹⁵ Volgens de theoloog Henning Luther schrijft echter ook de dagboekschrijver voor een ‘fictieve Ander’, die hem zowel liefdevol begrijpt als kritisch helpt het problematische in zichzelf te verhelderen. Zo toont zich in de *formele* structuur van de biografische reflectie een religieuze dimensie. (Luther 1992, 118, 121)

¹⁶ Kierkegaard verwijst naar Jezus’ genezing van een bezetene in het land der Gerasenen, Marc. 5:9; Luc. 8: 30.

LITERATUUR

- Abma, R., Selten, P. (2004). Jongeren doen het samen. In: Jan Willem Duyvendak & Menno Hurenkamp (red.), *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Genneep, 104- 115.
- Andriessen, H.C.I. (1970). *Groei en grens in de volwassenheid. Inleiding in de psychologie van de volwassen levensloop*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Andriessen, H.C.I. (1991). *Volwassenheid in perspectief. Inleiding tot de psychologie van de volwassen levensloop*, 2^e herziene druk. Assen: Dekker & Van de Vegt.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Aristoteles (1991), *The Art of Rhetoric*. Translated with an Introduction and Notes by H.C. Lawson-Tanched. Londen: Penguin.
- Aristoteles (1999). *Ethica Nicomachea*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Arthur, J. (1986). *Dialectics of Labour. Marx and his Relation to Hegel*. Oxford: Basil Blackwell.
- Auer, Alfons (1995). *Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermutigung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Baars, Jan (2006). *Het nieuwe ouder worden. Paradoxen en perspectieven van leven in de tijd*. Amsterdam: Humanistic University Press.
- Bakker, T.J.H.M., Schroots, J.J.F., en Sipma, D.H. (red.) (2000), *Evenwichtig oud worden*. Houten: Bohn, Stafleu, Van Loghum.
- Baltes, Margret M. (1999). Die heutigen Generationen bauen die Straßen, auf denen die nächsten fahren: Über den Lebenslauf und die Zukunft des Alters. <http://web.fu-berlin.de/age/mmbvortrag.html>.
- Baltes, Paul B. (1987). Theoretical Propositions of Life-Span Developmental Psychology: On the Dynamics Between Growth and Decline. In *Developmental Psychology* 1987, Vol. 23, No. 5, 611 – 626.
- Baltes, Paul B. (1997). On the Incomplete Architecture of Human Ontogeny. Selection, Optimization, and Compensation as Foundation of Developmental Theory. In *American Psychologist* April 1997, Vol. 52, No. 4, 366-380.
- Baltes Paul B., Smith, J. (2002). New Frontiers in the Future of Aging: From Successful Aging of the Young Old to the Dilemmas of the Fourth Age, Valencia Forum, April, 2002. <http://www.valenciaforum.com/Keynotes/pb.html>
- Bateson, Mary Catherine (1990). *Composing a Life*, New York: Penguin Books.
- Bauman, Zygmunt (2001). *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.
- Bearon, Lucille B. (1996). Successful Aging: What does the 'good life' look like? Concepts in Gerontology. In: *The Forum, NC State University*, Vol. 1, No. 3, Summer 1996.
- Geraadpleegd op: <http://www.ces.ncsu.edu/depts/fcs/pub/aging.html>
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society*. London: Sage.

-
- Beauvoir, Simone de (1975). *De ouderdom*. Utrecht: Erven J/ Bijleveld (vert. van *La Vieillesse*. Parijs: Gallimard 1970).
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2000). *Was kommt nach der Familie? Einblicke in neue Lebensformen*. München: Beck.
- Becker, Hans Marcel (2004). *Levenskunst op leeftijd. Gelukbevorderde zorg in een vergrijzende wereld*. Delft: Eburon.
- Beer, P.T. de (2001). *Over werken in de postindustriële samenleving*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Benschop, Albert (1995). *Arbeid. Een lastig en omstreden begrip*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam. Geraadpleegd op: <http://www.sociosite.net/labor/arbeid/#10a>.
- Birren, J.E. & Deutchmann, D.E. (1999). *Guiding Autobiography Groups for Older Adults. Exploring the Fabric of Life*. Baltimore: John Hopkins.
- Bohlmeijer, Ernst, Mies, Lausanne & Westerhof, Gerben (red.) (2007). *De betekenis van levensverhalen. Theoretische beschouwingen en toepassingen in onderzoek en praktijk*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Bonhoeffer, Dietrich (1998). *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg. Christian Gremmels, u.a. (*Dietrich Bonhoeffer Werke* Band 8). München: Chr. Kaiser Verlag.
- Breeuwsma, Gerrit (1994). *De constructie van de levensloop*. Met medewerking van F. Loth. Amsterdam: Boom/ Open Universiteit.
- Brinkgreve, Christien (2004). *Vroeg mondig, laat volwassen*. Amsterdam-Antwerpen: Uitgeverij Augustus.
- Browning, Don S. (1996). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bühler, Charlotte (1962). *De menselijke levensloop als psychologisch probleem*. Utrecht: Erven J. Bijleveld (vert. van *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, Göttingen 1959, 2^e druk).
- Butler, Robert (1963). 'The Life Review: An interpretation of Reminiscence in the Aged'. In: *Psychiatry* 26 (1963), 65 – 76.
- Burrow, J.A. (1988). *The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Camus, Albert (1942). *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard.
- Centraal Bureau voor de Statistiek (2004). *Toen en Nu. Bevolkingstrends, 1e kwartaal 2004*. Geraadpleegd op: www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/dossiers/historische-reeksen/publicaties/artikelen/overlevingskansen.htm
- Cicero (1999). *Over de ouderdom & Over vriendschap*. Amsterdam/ Leuven: Ambo/Kritak.
- Cole, Thomas R. (1992). *The Journey of Life. A Cultural History of Aging in America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornelis, Arnold (1988). *Logica van het Gevoel. Stabiliteitslagen in de cultuur als nesteling der emoties*. Amsterdam/Brussel/ Middelburg: Stichting Essence.
- Chopra, Deepak (1993). *Ageless Body, Timeless Mind. The Quantum Alternative to Growing Old*. New York: Random House Inc.

-
- Cumming, E., & Henry, W. E. (1961). *Growing old: The process of disengagement*. New York: Basic Books, Inc.
- Dieleman, A.J., Lans, J. van der (1999). *Heft in eigen handen. Zelfsturing en sociale betrokkenheid bij jongeren*. Assen: Van Gorcum.
- Dillon, Robin S. (1997). Self-Respect: Moral, Emotional, Political. In *Ethics*, Vol. 107. No.2 (January 1997), 226 – 249.
- Dworkin, Ronald (1993). *Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia*. London: HarperCollins Publishers.
- Duyvendack, J.W., Hurenkamp, M. (red.) (2004). *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep.
- Elster, Jon (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erikson, Erik H. (1971). *Identiteit, jeugd en crisis*. Utrecht/ Antwerpen: Het Spectrum (vert. van *Identity, Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton & Company)
- Erikson, Erik H. (1980). *Identity and the Life Cycle*. New York/London: W.W. Norton & Company.
- Featherstone, M., Hepworth, M. (1991). The mask of ageing and the postmodern life course. In M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner (eds.), *The Body - Social process and cultural theory*. London: Sage, 371-389.
- Featherstone, M., Wernick A. (eds.) (1995). *Images of aging: cultural representations of later life*. London: Routledge.
- Ferry, Luc & Comte-Sponville, André (1998). *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*. Paris: Robert Laffont.
- Ferry, Luc & Vincent, Jean-Didier (2000). *Qu'est-ce que l'homme? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Flanagan, Owen (1991). *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*. Cambridge (Mass.)/ London: Harvard University Press.
- Frankl, Viktor (1978). *The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism*. New York: Simon and Schuster.
- Frankl, Viktor (1979). *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Ein Auswahl aus dem Gesamtwerk*. München/Zürich: R. Piper & Co. Verlag.
- Fries, James F. (2005). The Compression of Morbidity. In *The Milbank Quarterly*, Vol. 83, No. 4, 2005, pp. 801–23. Oorspronkelijk gepubliceerd in 1982.
- Frijhoff, Willem (1996). Oud en lelijk vroegmodern. Een plaatsbepaling. In Harald Hendrix & Riet Schenkeveld-van der Dussen (red.), *Oud en lelijk. Ouderdom in de cultuur van de Renaissance*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 85 – 106.
- Gergen, Kenneth J. & Gergen, Mary M. (2000). The New Aging: Self Construction and Social Values. In K. W. Schaie (Ed.) (2000) *Social structures and aging*. New York: Springer (<http://www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu16&>)
- Gezondheidsraad (2005). *Vergrijzen met ambitie*. Den Haag: Gezondheidsraad, publicatie nr 2005/06.
- Gewirth, Alan (1998). *Self-Fulfillment*. Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

-
- Guillebaud, Jean-Claude (1999). *La refondation du monde*. Paris: Seuil.
- Havinghurst, R.J. (1972). *Developmental Tasks and Education*. New York: McKay.
- Havinghurst, R. J. (1961). Successful aging. *The Gerontologist*. 1(1), 8-13.
- Hazelzet, Korine (1994). *De Levenstrap*. Zwolle: Uitgeverij Catena.
- Heller, Agnes (1990). *General Ethics*. Londen: Basil Blackwell.
- Hillman, James (2000). *De kracht van karakter. Over de waarde van het ouder worden*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Houben, P.P. J. (2002). *Levensloopbeleid. Interactief levensloopbeleid ontwerpen in de tweede levenshelft*. Maarssen: Elsevier.
- Houtepen, R. (1993). *Op zoek naar een goede ouderdom*, Kampen: Kok.
- Hoven, Mariëtte van den (1999). Preventie onder ouderen: preventie van veroudering? In J.J.M. van Delden, C.M.P.M. Hertogh & H.A.M. Manschot (red.) (1999). *Morele problemen in de ouderenzorg*. Assen: Van Gorcum, 125 – 138.
- Huizing, Wout & Tromp, Thijs (2007). Werken met levensboeken in de praktijk van de ouderenzorg. In Ernst Bohlmeijer, Lausanne Mies en Gerben Westerhof (red.) (2007). *De betekenis van levensverhalen. Theoretische beschouwingen en toepassingen in onderzoek en praktijk*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 401 – 413.
- Hume, David (1969). *A Treatise of Human Nature, 1739/ 1740*. London: Penguin Books.
- Jahoda, M. (1982), *Employment and unemployment. A social-psychological analysis*. Cambridge: University Press.
- Kaminsky, Marc, ed. (1984), *The Uses of Reminiscence. New Ways of Working with Older Adults*. New York: Haworth.
- Kenyon, G., Cark P., & Vries, B. de (eds.) (2001). *Narrative Gerontology: Theory, Research, and Practice*. New York: Springer.
- Kekes, John (1990). *Facing Evil*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören (1963). *Over de vertwijfeling. De ziekte tot de dood (1849)*. Utrecht/Antwerpen: Prisma-Boeken. [ZtD]
- Kierkegaard, Sören (2000). *Of/Of. Een levensfragment uitgegeven door Victor Eremita*. Vertaling en annotatie Jan Marquart Scholtz. Amsterdam: Boom [OO]
- Kierkegaard, Sören (2003). *Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Erster Band*. Simmerath: Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co.
- Kinneking, Andreas (2005). *Geografie van goed en kwaad. Filosofische essays*. Utrecht: Uitgeverij Spectrum.
- Kirkwood, Tom (1999). *Time of Our Lives. The Science of Human Aging*. Oxford: Oxford University Press.
- Klerk, M.M.Y. de (red.) (2001). *Rapportage ouderen 2001. Veranderingen in de leefsituatie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Klerk, Mirjam de (2005). *Ouderen in instellingen. Landelijk overzicht van de leefsituatie van oudere tehuisbewoners*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Koppelman, Elysa R. (2002). Dementia and Dignity: Towards a New Method of Surrogate Decision Making. In *Journal of Medicine and Philosophy* 2002, Vol. 27, No.1, 65 – 85.

-
- Kotre, John (1996). *Outliving the Self. How We Live On in Future Generations*. New York/London: W.W. Norton & Company (oorspronkelijk: John Hopkins University Press 1984).
- Krog, Antjie (2006). *Verweerskrif*. Roggebaai (Zuid-Afrika): Umuzi.
- Kupperman, Joel (1991). *Character*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Lange, F. de (1999). *Totale beschikbaarheid. Het ethos van Simone Weil*. Baarn: Ten Have.
- Lange, F. de (2004). Life as a Pilgrimage. John Bunyan and the Modern Life Course. In P.N. Holtrop, F. de Lange, R. Roukema (eds.), *Passion of Protestants*. Kampen: Kok, 95 - 126.
- Lange, F. de (2006 (1)). De burger als manager. Kanttekeningen bij het rapport *Verkenning van de Levensloop*. In J. Dohmen & F. de Lange (red.), *Moderne levens lopen niet vanzelf*. Amsterdam: Uitgeverij SWP, 27 – 43.
- Lange, F. de (2006 (2)). Goed oud worden, in: Joep Dohmen, Frits de Lange (red.), *Moderne levens lopen niet vanzelf*. Amsterdam: Uitgeverij SWP, 212 - 228
- Lange, F. de (2007). Weg met de mythe van de tweede jeugd. In Trouw (Letter&Geest), 6 januari 2007.
- Lansink, Cyril (1997). *Vrijheid en ironie. Kierkegaards ethiek van de zelfwording*. Leuven: Peeters.
- Laslett, Peter (1989). *A Fresh Map of Life. The Emergence of the Third Age*. Londen: Weidenfeld and Nicolson.
- Liefbroer, A. C., Dykstra, Pearl A. (2000). *Levenslopen in Verandering. Een studie naar ontwikkelingen in de levenslopen van Nederlanders geboren tussen 1900 en 1970*. Den Haag: SdU Uitgevers.
- Lemon, B. W., Bengtson, V. L., & Petersen, J. A. (1972). An exploration of the activity theory of aging: Activity types and life expectation among in-movers to a retirement community. In *Journal of Gerontology*, 27(4), 511-23.
- Levinas, Emmanuel (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
- Lukes, Steven (1973). *Individualism*. Oxford: Blackwell.
- Luther, Henning (1992). *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius Verlag.
- Maas, P. van der (1999). Vergrijzing, volksgezondheid en de vraag naar zorg. In J.J.M. van Delden, C.M.P.M. Hertogh & H.A.M. Manschot (red.) (1999). *Morele problemen in de ouderenzorg*. Assen: Van Gorcum, 7 – 24.
- Marquard, Odo (1981). *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Philip Reclam jun. GmbH & Co.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1975). Die Deutsche Ideologie (1845/1846). In Karl Marx & Friedrich Engels, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Band I. Berlin: Dietz Verlag 1975, 201 - 277
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1968). Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Werke*, Ergänzungsband. Erstel Teil. Berlin: Dietz Verlag, 476 – 588.

-
- McAdams, Dan P. (1993). *The Stories We Live By. Personal Myths and the Making of the Self*. New York: William Morrow and Company, Inc.
- McAdams, Dan P. & St. Aubin, Ed de (eds.) (1998). *Generativity and Adult Development. How and Why We Care for the Next Generation*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Mehl, Peter J. (2005). *Thinking through Kierkegaard. Existential Identity in a Pluralistic World*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Meer, Vonne van der (2002). *Een warme rug/ Zo is hij/ Spookliefde*. Drie romans, Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid (2002). *Verkenning Levensloop. Beleidsopties voor leren, werken, zorgen en wonen*. Den Haag: SZW.
- Ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport (2005). *Ouderenbeleid in het perspectief van de vergrijzing*. Den Haag: Ministerie van VWS.
- Montaigne, Michel de (1993). *Essays* (Vertaling Frank de Graaff). Amsterdam: Boom.
- Muffels, Ruud (2001). Tussen mythe en werkelijkheid. Leeftijd in sociaal-economisch perspectief. In Y. Quispel & L. Christ (red.) (2001). *Ouder worden: een kwestie van leeftijd?* Theorieën over leeftijd, in relatie tot veroudering, levensfasen en levensloop. Utrecht: LBL, 111 – 124.
- Munnichs, J.M.A. (1964). *Ouderschap en eendigheid. Een bijdrage tot de psychogerontologie*. Assen: Van Gorcum.
- Munnichs, J.M.A. (1990). *Gerontologie, levensloop en biografie*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Musschenga, Albert W. (2001). The Many Faces of Individualism. In A. van Harskamp & A.W. Musschenga (2001). *The Many Faces of Individualism*. Leuven: Peeters, 3- 23.
- Nietzsche, Friedrich (1977). *Die Fröhliche Wissenschaft* (1886). In idem, *Werke in Drei Bänden*. München: Carl Hanser Verlag, Band 2, 7 – 274.
- Nijk, A.J. (1978). De mythe van de zelfontplooiing. In *De mythe van de zelfontplooiing en andere wijsgerig-andragologische opstellen*. Meppel/Amsterdam: Boom, 177 – 215.
- Nordentoft, Kresten (1978). *Kierkegaard's Psychology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Nussbaum, Martha C., (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge/ London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Overbeek, R. van, Schippers, A. (red.) (2004). *Ouder worden we allemaal. Trendstudies en toekomstdebatten over de vergrijzing in Nederland*. Utrecht: NIZW.
- Palmore, E. B. (1995). Successful aging. In Maddox, G. L. (Ed.), *Encyclopedia of aging: a comprehensive resource in gerontology and geriatrics*, 2nd edition. New York: Springer, 914-915.
- Passmore, John (1970). *The Perfectibility of Man*. London: Duckworth & Company Limited.
- Peeters, H.F.M. , Mönks, F.J. (red.) (1986). *De menselijke levensloop in historisch perspectief*. Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- Plaats, A. van der (1994). *Geriatric, een spel van evenwicht. Een theoretische bijdrage aan de zorg voor langdurig zieke ouderen*. Assen: Van Gorcum/Dekker & van de Vegt.

-
- Poel, Y. te (2001). De constructie van de jeugdfase. Jeugd en levensloop vanuit het perspectief van jeugdsociologen, pedagogen en jongeren. In Y. Quispel & L. Christ (red.) (2001). *Ouder worden: een kwestie van leeftijd?* Theorieën over leeftijd, in relatie tot veroudering, levensfasen en levensloop. Utrecht: LBL, 41 – 55.
- Post, Stephen G. (1995). *The Moral Challenge of Alzheimer Disease*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Powell, Jason L. (2001). Theorising Social Gerontology: The Case of Social Philosophies of Age. In *Sincronia*, Summer 2001 (Geraadpleegd op: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/powell.htm>)
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (2004). *Ouderen tellen mee*. Advies aan de Themacommissie Ouderenbeleid van de Tweede Kamer. Advies 34 Den Haag: RMO.
- Randall, William Lowell (1995). *The Stories We Are. An Essay on Self-Creation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rapport Themacommissie Ouderenbeleid* (2005). Den Haag: SdU Uitgevers 2005.
- RIVM, *Nationaal Kompas Volksgezondheid*, versie 3.5, 16 maart 2006, Bilthoven. (geraadpleegd op: www.rivm.nl/vtv/object_document/o3192n21019.html)
- Rawls, John (1972). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Riley, M. W. , Kahn, R.L. & Foner, A. (eds.), *Age and Structural Lag. Society's Failure to Provide Meaningful Opportunities in Work, Family and Leisure*. New York: Wiley 1994.
- Rogers, Carl R. (1961). *On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Sabat, S.R. & Harre, R. (1992). The construction and deconstruction of the self in Alzheimer's disease. In *Aging and Society*, 12, 443 – 461.
- Sannen, Hermien (1995). *De levensloop als verhaal*. Jongeren en hun tijdsperspectief 1955 – 1995. Tilburg: Tilburg University Press.
- Schellingerhout, Roelof (red.) (2004). *Gezondheid en welzijn van allochtone ouderen*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau
- Schirmacher, Frank (2005). *Het Methusalemkomplot*. Amsterdam: Byblos Boeken (vertaling van: *Das Methusalem-Komplot*. München: Karl Blessing Verlag 2004).
- Schirmacher, Frank (2006). *Minimum. Vom Vergehen und Neuentstehen unserer Gemeinschaft*. München: Karl Blessing Verlag.
- Schotsman, Paul (1991). Het leven als voltooiing. De bijdrage van senioren tot een menswaardige beschaving. In *Concilium. Internationaal Tijdschrift voor Theologie* 1991/3, 45 – 54.
- Schnabel, Paul (2004). Individualisering in wisselend perspectief. In Paul Schnabel (red.) (2004). *Individualisering en sociale integratie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 9 – 30.
- Schweitzer, Friedrich L.(2004). *The Postmodern Life Cycle. Challenges for Church and Theology*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Smolenaars, E. (2000). Levensloop en pensioengerechtigde leeftijd. *Geron - tijdschrift voor sociale gerontologie*, maart 2000, 2e jrg, nr.1. (geraadpleegd op <http://www.ellie-smolenaars.net/artikelen/9.html>).

-
- Sociaal en Cultureel Planbureau (1998). *Sociaal en Cultureel Rapport 1998. 25 jaar sociale verandering*. Rijswijk/Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau/Elsevier.
- Stevens, N. (1999). *Zin in vriendschap*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Sugarman, Léonie (2001). *Life-Span Development. Frameworks, Accounts and Strategies. Second Edition*. Hove and New York: Psychology Press Ltd.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1994). *De malaise van de moderniteit*. Kampen: Kok Agora. (vert. van: *The Malaise of Modernity*. Don Mills: Stoddard Publishing Co. Ltd 1991).
- Tongeren, Paul van (2002). *Over het verstrijken van de tijd. Een kleine ethiek van de tijdservaring*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Tornstam, L. (1994), Gerotranscendence - A Theoretical and Empirical Exploration. In Thomas, L.E., Eisenhandler, S.A. (eds.) (1994). *Aging and the Religious Dimension*. Westport: Greenwood Publishing Group.
- Troeltsch, Ernst (1912). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Vaillant, G. E. (2003). *Aging Well*. Boston/New York/London: Little Brown & Company.
- Vos, Pieter (2002). *De troost van het ogenblik. Kierkegaard over God en het lijden*. Kampen: Uitgeverij Ten Have Baarn.
- Verhoeven, Marijke (2003). *Boreling en beginner. Nataliteit bij Hannah Arendt*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Vernant J.P. (1989). *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris: Gallimard.
- Visscher, Jacques De (1990). *Over de levensloop. Een cultuurkritisch essay over de kinderjaren, de studietijd, de volwassenheid, de ouderdom*. Kapellen/ Kampen: DNB-Uitgeverij Pelckmans/ Kok Agora.
- Wakefield, Jerome C. (1998). Immortality and the externalization of the self: Plato's unrecognized theory of generativity. In McAdams, Dan P. & St. Aubin, Ed de (eds.) (1998). *Generativity and Adult Development. How and Why We Care for the Next Generation*. Washington, DC: American Psychological Association, 133 – 174.
- Walker, M. U. (2003). *Getting Out of Line: Alternatives to Life as a Career*. In M.U. Walker, *Moral Contexts*. New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 189-203.
- Wessel, Ineke (2007). Tegen de tijdstroom in. Het autobiografische geheugen. In Ernst Bohlmeijer, Lausanne Mies en Gerben Westerhof (red.) (2007). *De betekenis van levensverhalen. Theoretische beschouwingen en toepassingen in onderzoek en praktijk*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 85 – 97.
- Westendorp, Rudi J.G. (2001). Veroudering is te vermijden. Over de toenemende levensverwachting. In Y. Quispel & L. Christ (red.) (2001). *Ouder worden: een kwestie van leeftijd?* Theorieën over leeftijd, in relatie tot veroudering, levensfasen en levensloop. Utrecht: LBL, 69 – 82.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) (1999). *Generatiebewust Beleid*. Den Haag: SdU Uitgevers.