

HOOFDSTUK VIJF

Verlossing: Kierkegaard

Zo zien we hoe bij Schiller een dubbele driftstructuur (drift tot werkelijkheid of stof en drift tot vorm) roept om een middenpositie waarin de mens *werkelijk* wordt, als eenheid van enerzijds rede-idee en anderzijds realiteitsdrang. Daarin bereikt de mens zijn *werkelijke bestemming*. Deze bemiddeling ziet Schiller plaatsvinden in de *speeldrift*, die, zegt hij, *geen* afzonderlijke drift is. In zoverre de mens hierin pas werkelijk mens wordt – ‘De mens speelt alleen maar indien hij in de volle betekenis van het woord mens is, en *hij is alleen maar dan geheel mens, wanneer hij speelt*’ (blz. 96) - is dat mens-zijn dus gebouwd op een dubbel-structuur die altijd wankel is en nimmer leidt tot een volledig evenwicht.

De menselijke beperktheid, die gegeven is met de eenzijdigheid van beide gronddriften, wordt slechts opengebroken tot volledig menszijn, en dus tot vrijheid, wanneer de mens ten aanzien van beide sferen (realiteit én idealiteit) spelend afstand neemt. Daarmee vervalt zowel de idee van waarheid als de idee van werkelijkheid (in materiele zin) als de toetssteen van de menselijke realisatie. In de bewuste wending tot de esthetische *schijn* wordt die realisatie juist in de *onwerkelijkheid* gezocht.

Niet het ware-werkelijke is voortaan het focus van de menselijke zelfwording, maar een irrealiteit waaraan een hogere ‘waarheid’ wordt toegeschreven. Die wending gaat samen met een afstandname van de *rationaliteit* als toetssteen, omdat de rationaliteit immers aan deze werkelijkheid-als-ideaal gekoppeld is. Beide (rationaliteit en werkelijkheid) staan volgens Schiller onder eenzelfde noemer: die van het feitelijke - of dat nu in stoffelijke of in ideële vorm is. De vrijheid is, in dit romantisch perspectief, geen verzoening met de werkelijkheid meer, maar juist een afstandname en zelfs een *ontkenning* van de werkelijkheid, die tegelijk een *afzwering* van de rationaliteit is - althans voor zover deze de koningin van de menselijke vermogens pretendeert te zijn. Het zal opnieuw Nietzsche zijn waarin deze onttroning van de rationaliteit en de toewending tot de schijn hun beslag zullen vinden.

Zo wordt aan het begin van de 19^{de} eeuw het irrationalisme een hoofdstroom in het denken - opmerkelijk genoeg juist in een eeuw die tegelijkertijd de *wetenschap* hoger in haar vaandel zal zetten dan ooit tevoren of sindsdien. Die dubbelzinnigheid is niet *louter* een kwestie van extremen die elkaar in evenwicht houden, alsof het hierbij om een psychologische compensatie zou gaan. Ze beantwoordt op zeer specifieke wijze aan de protestantse anthropologische splitsing. De wereld was het veld van de rede: van wetenschap, techniek, planning en beheersing. Maar om de wereld ging het niet. Uiteindelijk ging het om het innerlijk van de mens, die slechts kon geloven en hopen, slechts kon wachten op de genade gods (*sola gratia*) en als enige plicht de *oprechtheid* had: oprechtheid tegenover God (die hoe dan ook alles zag) en tegenover zichzelf: de moderne (protestantse) tijd is de tijd van het gewetensonderzoek (het gesprek van het innerlijk met zichzelf onder de vorsende blik van god) dat in de twintigste eeuw (vooral onder Amerikaanse invloed) de vorm zal aannemen van het (gebanaliseerd) psycho-analytisch onderzoek (het gesprek van de analysant met zichzelf onder de vorsende blik van de analyticus).

In dat innerlijk geldt geen rede en dus ook niet de universaliteit die daarmee gepaard gaat. Het innerlijk is particulier, omdat er geen rede meer is die het particuliere zou kunnen ‘opheffen’ (om het Hegeliaans te zeggen) naar een algemeenheid. Het romantisch gemoed zou dat trouwens ook niet *willen*. Aan zijn onherleidbare uniciteit ontleent het zijn unieke waarde en het ervaart elke poging om deze via de rede tot algemeenheid te brengen als een aanslag *op* die waarde. Daarom zondert de

hedendaagse (Noordeuropees-amerikaanse) cultuur datgene wat mensen als het *meest eigene* of intieme ervaren liefst uit van (rationele) discussie of onderzoek. Men verlaat zich *juist* voor de meest beslissende keuzen liefst op het *gevoel*, dat niet onder rationele kritiek of zelfs niet de rationele blik *mag* komen. Het ultieme criterium van morele beoordeling wordt *het sentiment* - dat per definitie particulier is en nimmer door anderen bestrijdbaar.

Het strikt persoonlijke heeft de onaantastbaarheid en onbenaderbaarheid gekregen die ooit het religieuze domein kenmerkte (en we begrijpen nu *hoe* het zich, via de protestantse innerlijkheid, op dit plaats heeft kunnen vestigen). En net als het religieuze is het omgeven met taboes (dat precies voorschriften van religieuze onaanraakbaarheid zijn). Toen Amerikaanse wetenschappers subsidie vroegen voor een psychologisch onderzoek naar de liefde, protesteerde een senator veelzeggend met de woorden: 'We willen nog wel dat *iets* in het leven mysterieus blijft' (Marjon van Rooyen, *NRC-Handelsblad*, 18 maart 1995).

Het is in dat licht niet verrassend dat die onaanraakbaarheid (die een kenmerk is van het hoogste, dat recht heeft op geïmponerd respect) het meest *particuliere* van de mens betreft. Waar tot in de vroege moderniteit het hoogste juist het algemene was, en men ook in de menselijke vermogens het algemene zocht om de menselijke waarde te grondvesten, daar zal de laatste twee eeuwen het meest waardevolle in het menselijk bereik juist gezocht worden in datgene wat zich aan de klauwen van de (algemene) rede onttrekt. Terwijl Kant (die in dat opzicht dus op een grens staat) ten aanzien van de *schoonheid* nog zal zeggen dat het datgene is wat noodzakelijk *algemeen bevalt*, zal voor de romantiek en de tijd daarna het (overigens al oudere) gezegde kenmerkend worden dat over smaken niet te twisten valt.

Men kan (zeker in de twintigste eeuw) over datgene wat de mens als zijn diepste waarden ervaart alleen nog maar spreken in termen van een *belijdenis*, waarover het hoogst ongepast is in *discussie* te gaan (zelfs wanneer die belijdenissen veelal publiekelijk in *talk-shows* worden gedaan), laat staan op *rationele* gronden aan te vechten. Dit veld is het strikt individuele, dat hoogstens door een ander tegemoet mag worden getreden op even strikt-individuele wijze, d.w.z. via een even intuïtieve, irreflexieve attitude.

Ironie

We vinden die attitude op heel exemplarische wijze verwoord door Sören Kierkegaard, geboren in 1813 in Kopenhagen, in een - het zal niet verwonderen - protestants-piëtistisch milieu. Kierkegaard is een eenling, in alle opzichten, en hij wilde dat zijn. In het *individu* heeft de waarheid haar plaats, meent hij; de *massa* is altijd in de onwaarheid: ze is gevangen in conventies en daarom *oneigenlijk*. De mens is er niet vrij in, maar onderworpen aan datgene wat gangbaar is, terwille van het gemak en zelfbehoud. En daarmee pleegt hij verraad aan zijn eigen opdracht, die is: in de waarheid te leven. 'De waarheid is de subjectiviteit' luidt de ondertitel van het tweede hoofdstuk uit het *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift*, een boek dat Kierkegaard in 1846 publiceert.

Een naschrift waarbij? Bij zijn veel kleinere boekje *Filosofische kruimels, of een kruimeltje filosofie* uit 1844. Het jaar daarvoor, in 1843, had hij zijn eerste grote filosofische boek *Enten-eller (Of-of, of Het een of het ander)* gepubliceerd, nadat hij twee jaar daarvoor (in 1841) in de theologie gepromoveerd was op het begrip *ironie*. Ironie was in de mode, in die tijd. We zijn het al even tegengekomen bij het spelbegrip van Schiller. De ironie scheidt afstand, zeiden we daar. Ze bevrijdt de mens uit de dodelijke ernst en de klem van de logica en begrippelijkheid, die bij Schiller het

principe van de *vormdrift* was, en die bij Nietzsche de naam zal krijgen van het *Apollinische*.

Ironie is een woord met waarschuwings-waarde. Waar het opduikt, gaat het altijd gepaard met twijfel aan de rede als mogelijke basis van een eenheid-stichtend systeem. In de ironie wordt afstand geschapen van wat gezegd wordt: de letterlijke betekenis van wat wordt uitgesproken is *niet* hetgeen wordt beoogd. Er wordt iets *anders* beoogd, maar dat beoogde laat zich niet direct uitspreken. Daarom neemt men zijn toevlucht tot de ironie.

En daarom betekent ironie altijd twijfel aan de almacht van de redelijke vermogens. Deze zijn immers - zo geeft de ironie door haar bestaan zelf toe - niet in staat tot het uitspreken van datgene wat werkelijk in het spel is. Er is sprake van een kloof tussen wil en vermogen, tussen spreken en het uitgesprokene, tussen denken en het gedachte. Die kloof vraagt om een onrechtstreeksheid, en ze houdt een erkenning van onmacht in. De rede en het redelijke woord zijn *niet alles* en kunnen niet alles. En dat betekent per se: de mens is niet alles, ofwel: hij ligt verstrooid over meerdere bestaansvlakken die hij niet in één gedachte bijeen kan krijgen. Ironie betekent altijd bestaansgebrokenheid.

Dat betekent het ook bij Kierkegaard. 'Kan er een historisch uitgangspunt zijn voor een eeuwig bewustzijn?' zo vat hij zijn vraagstelling in het motto van *Wijsgerige kruimels* samen. 'Hoe kan een dergelijk uitgangspunt meer dan historisch interesseren: kan men een eeuwige zaligheid bouwen op een historisch weten?' De problematiek die Kierkegaard daarmee aansnijdt is duidelijk: hoe is de kloof te overbruggen tussen enerzijds het historische, contingente bestaan van de mens, en anderzijds het absolute waarin hij participeert, de eeuwigheid van de waarheid (die voor Kierkegaard nog altijd een *christelijke* waarheid is)? Het antwoord op die vragen zal negatief zijn. Die kloof is *niet* te overbruggen - zo schrijft hij in de *Kruimels* en in het *Nawoord* - geheel in de lijn van de protestantse traditie die tussen het eeuwige en het tijdelijke altijd al een radicale breuk had verondersteld. Die breuk nu is het tragische in de mens.

Dat klinkt weinig ironisch, en ook de titel van Kierkegaards eerste boek *Of-of* klinkt dat niet. Eerder is er sprake van een heftige en compromisloze (òf-òf) aandrang, die weinig ruimte laat voor humor. Kierkegaards ironie geldt dan ook eerder de afstand die hij neemt tot de pogingen van het denken om vanuit zichzelf tot het absolute te geraken en die hij in de tekst uit het *Nawoord* de 'objectiviteit' noemt.

Kierkegaards (onuitgesproken, maar duidelijk gekenschetste) tegenstander is Hegel: de filosoof die *alles* denkt, en daarmee alles in één groot systeem onderbrengt, vanaf het meest nederige tot aan het hoogste, tot aan God toe. Hegel zoekt het algemene. 'De moderne speculatie heeft er alles voor gedaan dat het individu objectief buiten zichzelf zou treden,' schrijft Kierkegaard in het *Afsluitend onwetenschappelijk nawoord* (blz. 49). Hegel en zijn systeem-denken *redeneren* op algemeen-geldige, aan het individu uitwendige wijze. En daarmee gaan ze precies voorbij aan datgene wat het individu het diepste aangaat: namelijk de subjectiviteit zelf, waarin de *werkelijke* waarheid schuilt, een waarheid die aan elk individu *eigen* en voor elk individu *anders* is.

Die bestaanswijze noemt Kierkegaard *existentie* - wat niet (zoals in het Middeleeuwse taalgebruik) een andere wijze is om het bestaan van de 'zijnden' aan te duiden, maar de specifiek *menselijke* bestaanswijze waarin het juist om deze *subjectiviteit* gaat. En het is die existentie, die - zo schrijft Kierkegaard in de aanvang van het door ons gelezen fragment - in een systeem dat pretendeert de wereld vanuit

een objectieve algemeenheid te beschrijven (zoals Hegel exemplarisch doet) tot iets onverschilligs wordt gemaakt (blz. 45).

Maar Kierkegaard kan Hegel niet weerleggen door tegen hem in te redeneren, met een even grote ernst (Hegel is ongetwijfeld een van de meest ironie-loze filosofen) als deze aan de dag legt. Juist dat ernstige denken staat niet toe dat het ooit van zichzelf afstand zou nemen. Het pretendeert *de* waarheid te bezitten en pretendeert dat te kunnen *bewijzen*, op een wijze die als *bewijs* geldt, nl. door te wijzen op de voor ieder geldende *juistheid*. Maar juist om die algemeenheid - die voor Kierkegaard dus *niet* relevant is, zoals ook mathematische waarheden voor mijn existentie *niet* relevant zijn - kan het hier niet gaan. Integendeel, juist deze algemeenheid weerlegt Hegels pretentie van wat we existentiële relevantie zouden kunnen noemen. We kunnen, schrijft Kierkegaard in de daaropvolgende bladzijden (blz. 46-48) wel eindeloos *objectieve* waarheden debiteren, maar daarmee bereiken en tonen we niet dat we innerlijk ('subjectief') *bestaan* (= existen): we zouden zo geest-loos kunnen zijn als een wandelstok (blz. 48), als we al niet direct voor *krankzinnig* worden aangezien (blz. 47).

Om die objectieve waarheden kan het in de filosofie dus niet gaan. En tegenover een traditie van objectieve rationaliteit (uitmondend in Hegel) die haar bewijzen levert op grond van algemeenheid (wat ook het model is van de positieve wetenschap), moet Kierkegaard dus een andere manier van *schrijven* hanteren. Precies daarom werd hij een meester in de ironie. Hij beroept zich op Socrates (zijn proefschrift heette voluit *Het begrip ironie, steeds gezien in relatie tot Socrates*), die kanttekeningen plaatst bij de kennis die als zeker en betrouwbaar geldt, om deze vervolgens in zijn grondvesten aan te tasten.

Dat doet ook Kierkegaard. Hij becommentarieert datgene wat zich ernstig als filosofie met een pretentie van algemeenheid aandient, niet om het te bestrijden vanuit een andere algemeenheid, maar om ruimte te maken voor een particulariteit, die zich *dus* niet meer in de bestreden taal *kan* en *zou mogen* uitdrukken. Eenzelfde strategie vinden we bij Nietzsche, vooral in de aforistische vorm die hij kiest en die haaks staat op de klassieke (Hegeliaanse) vorm van het gesloten en logisch coherente vertoog. Een moderne navolging daarvan vinden we in de deconstructiepraktijk van Jacques Derrida.

Zwaarmoedigheid

Maar men vergisse zich niet. Kierkegaard is het wel degelijk om een ernstig, zelfs zwaarmoedig probleem te doen, nl. de vraag naar het menselijk heil: hoe kan de mens *gerechtvaardigd* leven? Dat bleek al uit het slot van zijn 'programma' van de *Wijsgerige kruimels*, waarop het uiteindelijk allemaal aankwam: 'Kan men een eeuwige zaligheid bouwen op een historisch weten?' Om de zaligheid gaat het, en wel om de eeuwige. Dat is een vraag die direct voortvloeit uit het piëtistisch milieu waaruit Kierkegaard stamde, en die voldoende geïllustreerd wordt door het voorval waarop men wel zijn filosofische grondoriëntatie heeft willen terugvoeren. Het feit dat zijn vader, die leed aan zware depressies, hem vlak voor diens dood bekende in een moment van uitzichtloosheid ooit God vervloekt te hebben, en die herinnering als een last en angst voor verdoeming sindsdien met zich meedroeg - een herinnering die de toch al aanwezige zwaarmoedigheid niet zal hebben helpen verlichten.

Schuld was - zo hebben we in hoofdstuk 3 gezien - het centrale idee geworden in de piëtistische geloofsbeleving. Die schuld was *ook*, maar niet in de laatste plaats, moreel van aard. Ze was gegeven met het besef dat de mens absoluut afhankelijk is van God, d.w.z. dat hij Hem voor zijn bestaan *absoluut verschuldigd* is. Tegenover het absolute van God schiet het betrekkelijke van de mens altijd te kort: ook en vooral in

de dankbaarheid die hij hem omwille van deze *gave* van het leven (en eventueel van de genade) verschuldigd is. Deze schuldigheid gaat dieper dan de morele schuldigheid die de mens ten gevolge van zijn radicale zondigheid (uitgedrukt in het leerstuk van de erfzonde) aankleeft. Schuld ontstaat immers niet in de eerste plaats als gevolg van een *misdaad*, maar als gevolg van een in-gebreke-blijven of een onevenwichtigheid in de relatie tussen mensen of tussen de mens en God.

Waar de een niet kan voldoen aan de verplichting de ander het zijne te vergelden, ontstaat schuld. Wij kennen dat idee nog in zijn *negatieve* vorm: ik heb de ander iets kwaads aangedaan, en heb hem dat niet met iets goeds (schadevergoeding) vergolden. Maar schuld kan ook langs positieve weg tot stand komen: omdat de ander mij iets *geschonken* heeft en ik het onderlinge evenwicht niet met een tegengave heb hersteld. Zoals de primitieve economie van schriftloze volkeren al wist, is er weinig zo verplichtend als een *gift*. De gastvriendschap was van deze verplichtende ruil-economie een duidelijk voorbeeld, dat in milde vorm ook in onze cultuur nog doorleeft. Wie een drankje aangeboden krijgt, is verplicht er zelf vervolgens een aan te bieden. Schuld is dus een uitdrukking van een onevenwichtigheid in de onderlinge verplichtingen, en de idee van een *morele* schuld - zoals wij dat begrip in ons ethisch discours momenteel hebben ingeperkt - is daarvan slechts een afgeleide, of liever een onderdeel.

Zo is dus voor het christelijk denken - zeer scherp aanwezig in het piëtistisch protestantisme - ook de verhouding van God tot de mens wezenlijk door schuld gekenmerkt. En wel allereerst op grond van het feit dat de *gave* van het leven die de mens aan God dankt door de eerste nooit ten opzichte van de tweede kan worden beantwoord. Zelfs zijn grootste devotie kan de oneindigheid van Gods goedheid niet vergelden, eenvoudigweg omdat de mens hier als eindig wezen tegenover deze oneindigheid principieel (bijna 'mathematisch') te kort schiet. Zo is de mens dus van begin af aan 'metafysisch' schuldig, en zijn morele schuldigheid (zondeval en erfzonde) is van die primaire schuld een gevolg; beter gezegd: ze is er het praktische gezicht van.

Hoe een einde te maken aan de schuld waarin de mens leeft, en de angst waarin hij zich - als schuldige - wellicht weet voorbestemd voor eeuwige verdoemenis? Dat is Kierkegaards diepste vraag. En het antwoord luidt (langs ons inmiddels al bekende lijnen) door tot het eigen, diepste zelf te komen, dat tegelijk een ontmoeting is met het absolute - ofwel God. In het diepste zelf ontmoet de mens de dimensie van het diepste *onbekende*. Maar juist omdat dit onbekend is, is er geen *methodische* weg naar deze ontmoeting toe. Er is slechts sprake van een *sprong* waarin de kloof tussen mijn contingente, historische bestaan en de ontmoeting met het absolute (en dus mijn diepste eigen verwerkelijking) mogelijk is. Die ontmoeting is een ontmoeting van volstrekt tegengestelde werkelijkheden. Ze is - zegt Kierkegaard - vanuit de mens gezien een *paradox* of een *absurditeit*. Die absurditeit kan de mens niet oplossen door een objectief antwoord; ze laat zich niet herleiden tot een algemeen geldig inzicht. Ze is aan het subject gebonden, en daarom is het subjectieve de *locus* van de waarheid - d.w.z. van de waarheid die mij *existentieel* aangaat.

Ziedaar de gebrokenheid die Kierkegaards mensbeeld veronderstelt. In die gebrokenheid *ervaart* de mens een spanning, die hij (ook in de voorliggende tekst) de *hartstocht* noemt. Dat is het verlangen naar verlossing of verzoening, op grond van de ervaring van de onverlostheid en de existentiële tegenstelling: angst en schuld. Er zijn meerdere wegen om die angst te stillen en die schuld (ogenschijnlijk) te delgen: vooral door die te verdringen in de alledaagsheid en een farizeïsch idee van gerechtvaardigd-zijn. In die sfeer speelt zich het bestaan van de burger af - de

spitsburger, zegt Kierkegaard; wij zouden zeggen: het klootjesvolk. In die sfeer bewegen zich ook de institutionele religies, vooral de staatskerk, waartegen Kierkegaard in zijn latere jaren (vooral vanaf 1847 tot aan zijn vroege dood op 42-jarige leeftijd in 1855) heftig polemiseerde. Het ondoordachte, met zichzelf tevreden burgerbestaan moet gewekt worden uit zijn sluimer, opdat de burger zich bewust wordt van zijn bestaan dat we - met een later existentialistisch woord - al 'inauthentiek' (Sartre), 'vervallen', 'oneigenlijk' of 'het Men' (Heidegger) zouden kunnen noemen

Stadia

In zijn boek *Stadia op de levensweg* uit 1845 beschrijft Kierkegaard drie fasen waarin men afstand neemt van dit 'spitsburgerdom'. Die fasen zijn vermoedelijk mede autobiografisch gekleurd, maar dat is in deze filosofie geen bezwaar, eerder een bevestiging van het altijd subjectieve dragende element daarvan, en dus eerder een bevestiging van de coherentie van dit denken als zodanig.

Allereerst is er - volgens Kierkegaard - de *esthetische* afstandname van de burgerlijke wereld, haar druk- en gewichtigdoenerij en de dwingende wijze waarop zij de mens voor haar gedoe inschakelt. Dit estheticisme is een bewuste onverschilligheid tegenover de wereld, die louter als schouwspel wordt opgevat: schijn en illusie. Dat is de houding die Baudelaire heeft beschreven in de figuur van de *dandy* en de *flaneur*, die paradeert door de Parijse passages die in die jaren worden aangelegd.

Kierkegaard dacht daarbij waarschijnlijk mede aan zijn eigen studentenjaren, waarin hij in de Kopenhagense cafés hartstochtelijk discussieerde over politiek en esthetiek. En vooral aan zijn verlovings met Regine Olsen in 1840, die hij na een jaar weer verbreekt - uit angst voor zo'n beslissende en verantwoordelijke stap als het huwelijk, zo veronderstellen sommigen. Wellicht, maar zelf zal Kierkegaard zich zelfs zijn verlovings nog verwijten als de lichtzinnigheid van een Don Juan - samen met Faust een van de belangrijke archetypen in het werk van Kierkegaard -, waarvan hij de denkwereld schildert in een deel van zijn boek *Of-of* onder de titel *Het dagboek van de verleider*.

Of-of: dat geeft een keuze aan, en ook het tweede 'stadium op de levensweg' komt in dit boek al aan de orde: die van de *ethische* mens. De ethische mens *kiest*, d.w.z. hij kiest - tegenover de esthetische mens, die bewust afzijdig blijft - allereerst *te kiezen*. De mens is schuldig - de toestand in de wereld bewijst dat; maar hij compenseert zijn schuld, door wat men later een 'engagement' zal noemen. In *Stadia op de levensweg* blijkt dat Kierkegaard echter niet genoeg te zijn. Deze ethische levenshouding is nog altijd te optimistisch - alsof, in een ideologie van maakbaarheid - de schuld zou kunnen worden weggewist. De wortels ervan zitten dieper, zo schrijft Kierkegaard dan, en Heidegger zal het hem later nazeggen. Niet de *daad* en het *handelen* verlost ons van ons menselijk tekort, maar een overgave en wat Heidegger letterlijk *gehoorzaamheid* zal noemen: een gelatenheid die hij omschrijft als luisteren naar de stem van het zijn. Dat is een houding die, tegenover het activisme van Sartre, doortrokken is van een *gelatenheid* als grondhouding. Het *doen* (het activisme) heeft niet het laatste of het diepste woord.

Daarmee klinkt Heidegger als de echo van Kierkegaard, die diezelfde openheid en gehoorzaamheid echter nog in christelijk-theïstische richting thematiseert. De mens is schuldig omdat hij tekort schiet, niet op grond van zijn handelen maar op grond van zijn *wezen* (zo zou ook Heidegger nog kunnen zeggen). En die schuld bestaat in de ontkenning van het allerhoogste en absolute: in een God-vergetelheid (die bij Heidegger zijns-vergetelheid zal worden). De mens moet zijn schuldigheid op zich

nemen, in een vorm van berouw, waaruit slechts een *sprong* hem redden kan. Dat is een sprong in het ondenkbare en het 'onmogelijke' (zo zal Bataille het letterlijk noemen): onmogelijk omdat de toegang ervan niet *vrij* staat, maar *geschonken* moet worden.

Die *gave* is een daad van goddelijke genade, waarop de mens moet antwoorden, in zijn individuele situatie en onmiddellijk. Het gaat hier om een niet-bereflecteerde *keuze* op het *moment*. Die keuze valt *buiten de tijd*, ze heeft a.h.w. geen tijdsdimensie. Ze is onmiddellijk, puntvormig en heeft geen uitbreiding. Ze groeit niet en wordt niet 'bemiddeld', zoals Hegel meende. Daarom schrijft Kierkegaard dat de mediatie (Hegels *Vermittlung*) een *drogbeeld* is, en maakt hij zich daar sarcastisch vrolijk over (blz. 50-51).

Het absolute wordt niet bereikt via een opklimming of langzame toenadering, ze wordt zelfs helemaal niet '*via*' iets bereikt, maar vindt plaats in onmiddellijkheid, in een 'daad' die buiten de tijd valt, en die ten opzichte van de tijd (ofwel de objectiviteit) dan ook absurd en paradoxaal is ('De paradox is de objectieve onzekerheid die de uitdrukking is van de hartstocht van de innerlijkheid, en dit is precies de waarheid' - blz. 57).

En juist omdat ze buiten de tijd (d.w.z. buiten de geschiedenis) valt kan ze - binnen de sfeer van het historische, dat de menselijke existentie als 'wordende' existentie is - het ontmoetingspunt zijn met het eeuwige en het absolute, dat op zijn manier eveneens niet-historisch en tijdloos is: 'De eeuwige wezenlijke waarheid is zelf de paradox. Hoe ontstaat de paradox? Doordat de eeuwig wezenlijke waarheid en het bestaan bijeen worden gebracht... De eeuwige waarheid is in de tijd ontstaan. Dit is de paradox' (blz. 60)

Wanneer Kierkegaard op blz. 52 positief spreekt over dialectiek, dan is dat dan ook niet een dialectiek van de *bemiddeling* ('de lange weg van de approximatie', zoals Kierkegaard het noemt (blz. 52-53)), maar een *absolute* spanningsverhouding die in de hartstocht slechts tot haar ondraaglijkheid kan worden gevoerd. Die spanning is dan zover opgedreven dat tenslotte alleen de (absurde) *sprong* nog slechts als uitweg overblijft en de volstrekte *vertwijfeling* die van die spanning het gevolg is de mens de kracht geeft om die sprong naar het absolute te wagen. Voor die sprong moet de mens alles op het spel zetten, want hier *staat* alles op het spel, zoals ook Socrates alles bereid was te riskeren. Van die keuze hangt zijn redding af: de verlossing (die in het existentialisme de authenticiteit zal heten).

Existentie

Die verlossing ligt voor Kierkegaard precies in de *erkenning* van het feit dat de waarheid ligt in de subjectiviteit - d.w.z. in de onmiddellijke relatie met (en antwoord op) het absolute. Dat veronderstelt een afkeer van de gebruikelijke houding, die de waarheid in de objectiviteit zoekt. Vandaar dat Kierkegaard op blz. 58 kan zeggen dat elk in zicht in de waarheid begint met de erkenning dat de subjectiviteit in de *onwaarheid* is: nl. in de vervreemde sfeer van het objectiviteitsgeloof - datgene wat Heidegger *Verfallenheit* en Sartre inauthenticiteit noemt. Dit inzicht zelf brengt de omslag te weeg die de weg opent voor het verlangen naar het absolute (de hartstocht) en zo de plaats van de sprong voorbereidt. Kierkegaard ziet die uitgangspositie letterlijk als een 'vervallen-zijn': vanuit een oorspronkelijke Gods-nabijheid zijn we ooit vervallen in de moderne ontworteling van de objectiviteit (die hij hier *zonde* noemt).

Vandaar dat hij de sprong naar het heil kan interpreteren als de terugkeer naar een oorspronkelijke situatie van echtheid (die voor hem ongebroken gelovigheid is - zie blz. 59), al kan hij dat niet doen door een simpel *herstel* ('De achterdeur is voor

eeuwig gesloten' – blz. 60). Dat laatste zou immers een terugkeer naar de burgerlijke zekerheid zijn. De sprong is een sprong naar de toekomst toe, in alle onzekerheid. De eeuwige waarheid is niet iets dat *reeds* bestaat, maar dat door de existierende mens in het leven moet worden geroepen. Juist omdat de waarheid afhankelijk is van de subjectiviteit, en deze in de tijd existeert, is ook 'de eeuwige waarheid in de tijd ontstaan' (blz. 60).

Dat is niet alleen een paradox, maar betekent ook dat de mens, die reikt naar die waarheid, alleen maar *vooruit* kan reiken. Er ligt niet - in het verleden - een waarheid voor hem *klaar*. Ze 'is voor hem gekomen door zelf te bestaan of bestaan te hebben, zodat het individu, als het niet existierend, in de existentie, de waarheid grijpt, de waarheid nooit krijgt' (blz. 60). Deze plicht om de waarheid te *maken* zal in de existentiële filosofie de naam van *ontwerp* of *project* krijgen, en vooral bij Sartre het centrale element worden in zijn filosofie van de menselijke vrijheid en de menselijke autarkie (wie hij *is*, beslist hij zelf, volledig, en hij alleen).

Bij Kierkegaard blijft deze waarheid echter gebonden aan de erkenning van een *transcendente* dimensie. Ze betekent dus geen menselijke vrijheid als absolute afwezigheid van welk extern bepalend element ook, maar juist een erkenning van de vrijheid als gehoorzaamheid aan het Goddelijke. Deze religieuze dimensie is de afronding van Kierkegaards denkweg, zonder welke deze voor hem zinloos geweest zou zijn. Juist het *risico* van de keuze is voor hem het echtheidskenmerk van het *geloof* (blz. 56). Maar wat hij schreef heeft ook - en misschien wel vooral - buiten zijn religieuze dimensie doorwerking gehad. Om te beginnen is de notie van het menselijk *tekort* grondleggend geworden voor veel anthropologische inzichten van de 20^{ste} eeuw - zozeer dat Malraux' boek *La condition humaine* in de Nederlands vertaling zelfs die titel meekreeg (*Het menselijk tekort*). Losgemaakt van de idee van een transcendente schuldeiser (de God van de erfzonde) is de betekenis daarvan minder evident, maar daarmee nog niet impertinent. Ze drukt tweeërlei uit: enerzijds de onontkoombare aanwezigheid van een *verplichting* - niet alleen in ethische maar ook in metafysische zin: wij zijn 'het zijn' verplicht te luisteren (Heidegger) - en anderzijds de onmogelijkheid in volledig aan deze plicht te voldoen.

Met andere woorden: de twintigste eeuw wordt de eeuw van de menselijke onvolmaaktheid die - anders nog dan bij Kierkegaard - geen inlossing meer kent, en daarmee in zekere zin des te prangender. Enerzijds drukt de last van de schuld (exemplarisch gegeven in de Tweede Wereldoorlog), waarvoor *geen vergiffenis* meer is - met als gevolg dat de *rouw* en *boete* in principe oneindig zijn. En anderzijds drukt het besef dat het menselijk vermogen onvolmaakt en dus eindig is. In het licht van het voorafgaande betekent dat mede het besef dat zelfs de diepste rouw een herhaling van de verschrikking niet kan voorkomen. Schuld is hier *machteloosheid*, niet de onmacht om iets te doen, maar het besef dat elk *doen* wezenlijk aan die machteloosheid bijdraagt, omdat ze dieper steekt dan de tegenstelling passiviteit-activiteit.

Het tweede thema dat Kierkegaard aan de 20^{ste} eeuw zal doorgeven is het besef van de absurditeit van het bestaan. Dat zal vooral door Albert Camus worden opgenomen (*Le mythe de Sysiphe*). De mens is geroepen tot een opdracht (het realiseren van het goede, rechtvaardige leven) die hij nooit zal kunnen voltooien. En hij *weet* dat. De werkelijkheid is fundamenteel *tweeslachtig* (ambigu); het goede is er nooit zonder het kwade, ze liggen in de *menselijke* wereld onontwarbaar door elkaar verstrengeld, tegen de achtergrond van een *metafysische* wereld die fundamenteel onverschillig is.

Daarmee verdwijnt - in het verlengde van de absolute scheiding die Kierkegaard maakt tussen het aardse en het hemelse - elke mogelijkheid om de menselijke wereld in een sluitend en met zichzelf verzoend perspectief te denken. De wereld wordt door contradicties doorsneden, en de filosofie is niet langer in staat die op te lossen. Dat was ze ook bij Kierkegaard al niet; die oplossing kon alleen nog komen van de sprong in het geloof. Maar wie het geloof niet meer kan aanvaarden - en dat kan het grootste deel van de 20^{ste}-eeuwse filosofie niet - blijft *dan* met een wereld achter waarin de rede (die toch al onmachtig was verklaard) niet meer in staat is het gat te dichten.

Dat besef ontslaat de mens volgens Camus en Sartre niet van zijn plicht te handelen en te werken in de richting van datgene waarvan hij niettemin weet dat het onmogelijk is. Camus echoot de levenservaring van Kierkegaard, maar zonder de hoop of de troost van het religieuze. De absurditeit vormt geen sprong meer naar een verlossing toe, hoezeer we daarnaar ook verlangen. De verlossing - het absoluut goede te bereiken, d.w.z. deel te hebben aan het goddelijke - is ons ontzegd. De mens is - zo zal Sartre in iets ander perspectief, maar vanuit dezelfde ervaring zeggen - een 'nutteloze passie' en de wereld is en blijft gebroken in haar eigen contradicties. Het denken stuit op zijn grens, die - na het verlies van de mogelijkheid van een *religieuze* overwinning en overschrijding daarvan - een *absolute* grens geworden is.

De derde invloed, tenslotte, die Kierkegaard uitoefende was (vanaf de jaren twintig van deze eeuw) een erkenning van de *persoonlijke* en concrete subjectiviteit als filosofisch relevant terrein. Niet het algemene, noch het objectieve is hetgeen de mens belang inboezemt (ook niet onder de gestalte van een *algemene* (d.w.z. louter formele) subjectiviteit als die van Descartes of Kant), maar het specifieke, contingente en het persoonlijke. Niet het blijvende is van belang, maar het voorbijgaande, d.w.z. datgene wat verandert. Niet het universele, maar het singuliere.

Doordat de 'objectieve kennis', aldus Kierkegaard, de ogen sluit voor het feit dat deze altijd de kennis is *van een subject* in zeer *specifieke* omstandigheden, begrijpt het niet dat het zijn idee van objectiviteit en onveranderlijkheid op drijfzand bouwt:

- Van onveranderlijkheid: omdat niet het abstracte 'ik' de basis van de existentie is (bijv. Descartes' *Cogito*), maar de altijd veranderlijke subjectiviteit. In tegenstelling tot een filosofie die over het 'ik' spreekt alsof het een constant blijvende *algemeenheid* was (wat van Descartes tot Hegel het geval is), houdt Kierkegaard vol dat zo'n *algemeen 'ik'* een contradictie is. Het 'ik' is per definitie volstrekt singulier: 'Geen mens,' schrijft hij, 'is nu eenmaal méér dan een afzonderlijk individu (blz. 49). En dat individu is geen statisch gegeven, maar een concreet levende existentie, waarvan de zijnsmodus het *worden* is (blz. 48). Dan is ook de *waarheid* van dit subject steeds veranderlijk. De harde, gestolde begrippen van de objectieve kennis hebben op dit bewegende ondervlak geen greep, en zijn dus in de verkeerde zin van het woord 'abstract': ze hangen in de lucht (Nietzsche zal ruim dertig jaar later hetzelfde beweren).

- En daarom rust ook de idee van objectiviteit op drijfzand. Ze houdt geen rekening met het feit dat elk kennen een subject veronderstelt en slechts bestaat in *relatie* daartoe. Zoals Kierkegaard schrijft: 'De objectieve kennis kan als object wel het bestaan hebben, maar omdat het wetende subject existeert en zelf wordt door te bestaan, moet de speculatie (d.w.z. het abstracte denken) eerst verklaren hoe een afzonderlijk existierend subject zich tot het leren kennen van de mediatie verhoudt,

wat hij op dat ogenblik is, of hij op dat ogenblik niet een beetje verstrooid is, waar hij is, of hij wellicht op de maan zit?' (blz. 50)

De situatie

Daarmee introduceert Kierkegaard de concrete gesitueerdheid van het subject als een determinerende factor in de kennis, vooral van de kennis waarom het ons gaat, d.w.z. die ons als mens (d.w.z. als individu) aangaat. Dat is niet de kennis van de wiskunde (blz. 56), die wel waar is, maar voor onze *existentie* onverschillig blijft - zoals eerder de uitspraak dat de aarde rond is (blz. 47) niet *onwaar* was, maar voor de expressie van de innerlijkheid van de persoon in kwestie (de ontsnapte gek) zo inadequaat dat hij er juist zijn gekte mee beweest. De kennis waar het hier om gaat is kennis die ons zegt *wie wij zijn* en *hoe wij moeten zijn*. Daarom zegt Kierkegaard dat 'elk wezenlijk kennen in een wezensrelatie staat tot de existentie en het bestaan' (blz. 50). En daarom ook, zo vervolgt hij, is alleen het ethische-religieuze kennen pas *werkelijk* kennen: omdat dat het subject pas *werkelijk* in het spel brengt. Dat deed niet het onbereflecteerde bewustzijn van de spitsburger, en ook niet de hautaine, louter voyeuristische houding van de estheet.

Slechts wat het subject aangaat verstaat Kierkegaard onder *waarheid* in volle, existentiële zin: de waarheid waaraan ik voor mijn mens-zijn iets *heb*. En daarom kan hij zeggen dat de waarheid slechts in de subjectiviteit is (blz. 57). Hij gaat in dit subjectief relativisme zover dat zelfs een kenverhouding tot een objectieve *onwaarheid* tot subjectieve *waarheid* worden kan. Waar het immers om gaat is de *verhouding* van het subject *tot* deze waarheid. 'Als het hoe van deze verhouding maar in de waarheid is, dan is het individu in de waarheid, ofschoon het zich zó tot de onwaarheid verhiel', schrijft hij op blz. 51.

Op blz. 53 formuleert hij datzelfde nog eens, nu in religieuze context: 'Waar is er meer waarheid, aan die kant ... waar een mens alleen objectief naar de ware God en de approximatieve waarheid van godsvoorstelling zoekt, of aan die kant waar de mens zich oneindig bekommert zich in waarheid tot God te verhouden, met de oneindige hartstocht van de aandrift...', met als antwoord dat die waarheid uiteraard in het tweede geval gezocht moet worden.

En weer twee bladzijden verder komt dat opnieuw terug: 'De hartstocht van de oneindigheid is de beslissing, niet de inhoud' (blz. 55), d.w.z. het gaat om de *attitude* van compromisloze keuze voor het oneindige, *niet* om de vorm waarin die keuze gestalte krijgt. En opnieuw op dezelfde bladzijde, door Kierkegaard zelfs gecursiveerd: 'De objectieve onzekerheid, volgehouden in de toewijding (!) van de hartstochtelijkste (!) innerlijkheid (!), is de waarheid, de hoogste waarheid die er voor een existierende is.'

We zien daarin een uiterste consequentie van de subjectiveringstendens die reeds bij Kant inzet, en die zich bij de laatste vooral in de ethiek aftekent: van (ethisch) belang is niet de objectieve waarde van de handeling, maar de (subjectieve) *intentie* waarmee ze werd verricht. Blijft bij Kant deze bepaling echter nog gekoppeld aan de regulatieve instantie van de wet, die voor ieder gelijk is, bij Kierkegaard is deze attitude geheel ontketend geraakt, en strekt ze zich van het morele bereik ook uit over het gehele bereik van het menselijk gemoed -- ook, en op de meest opvallende manier, over de kennis en bepaling van wat als *waarheid* wordt gezien.

Veelzeggend spitst ook Kierkegaard het existentiële kennen in deze passage toe op het ethische en trekt deze vervolgens eveneens door in het vlak van het religieuze (hij spreekt over 'het ethische en het ethisch-religieuze' (blz. 50)) dat ook bij Kant, als de wrekende gerechtigheid van het Laatste Oordeel, de bezegeling vormt van de ethische verplichting. Kierkegaard doet dat echter niet uit dezelfde (enigszins

berekenende) motieven als Kant, maar onbaatzuchtiger omdat pas de handeling (d.w.z. het ethische) aspect het subject werkelijk in het spel brengt, voortgezet in het religieuze 'engagement', terwijl de loutere (objectief-kennende of esthetische) beschouwing aan die subjectiviteit uitwendig blijft en de existentie dus niet werkelijk engageert.

Maar net als Kant trekt Kierkegaard uit dit religieuze verlengde van de betekenis van het handelen wel de conclusie dat deze subjectieve (existentiële) waarheid *daarom* boven de loutere toevalligheid van de singulariteit uitstijgt en een meer-dan-tijdelijke, d.w.z. eeuwige betekenis krijgt. Ze is waarheid en zelfs meer waarheid dan het objectief-constateerbare (van bijv. de wetenschap) omdat ze betrekking heeft op de eeuwigheid waarin het subject dankzij haar geïmpliceerd raakt: omdat ze de waarheid is van het subject tegenover God, d.w.z. aan datgene wat aan de tijd ontheven is.

Precies daarin ligt voor Kierkegaard de paradox van het mensenbestaan, die de paradox is van de overbrugde kloof tussen datgene wat niet overbrugd kan worden - tijdelijkheid en sterfelijkheid aan de ene kant tegenover eeuwigheid of datgene wat is zonder tijd of duur. Niet de 'eeuwige wezenlijke waarheid zelf' is de paradox, schrijft hij op blz. 57, maar deze 'is het door in betrekking te staan tot een existerende'.

Deze laatste invulling zal in het atheïstisch existentialisme van Camus en Sartre een onvervuld verlangen blijven en bij Heidegger een zaak van blijven-horen, zonder dat ooit het verlossend woord *definitief* klinkt (al vangt men er, vooral in de dichtkunst, soms een flard van op). Ook bij dezen (bij Heidegger vooral in het vroegere werk) blijft echter de verworteldheid van de concrete mens in zijn individualiteit het uitgangspunt van het denken, net als de beslissing om zichzelf te *realiseren* een *momentane* en *onmiddellijke* keuze blijft van het individu in zijn strikte singulariteit.

Die keuze is niet langer een religieuze, maar wel de keuze voor een bestaanswijze - waarvoor geen enkele *reden* kan worden aangevoerd, omdat de keuze *soeverein* is, d.w.z. niet onderhevig aan enige andere instantie dan de keuze (en het moment) zelf. Elke heterogeniteit is daarbij uitgesloten, of dat nu is in de vorm van een *redenering* (die oneigenlijk is, omdat ze de soevereine keuze ontwijkt terwille van een calculus - wat Kierkegaard hier spitsburgerdom noemt, heet bij Sartre 'kwade trouw') of van de goede raad van anderen (omdat ze de strikte *eigenheid* van het individu daarmee uitlevert aan een ander, en daarmee de verantwoordelijkheid voor de keuze ontloopt). En dus, zegt Sartre in *L'existentialisme est un humanisme*, geeft ze daarmee de vrijheid op, die het meest kostbare is dat de mens heeft, omdat het datgene is wat hij *is*.

Juist in de *keuze*, die geen grondslag heeft (en dus - conform de eeuwige menselijke erfzonde - *schuldig* blijft, omdat het haar aan redenen ontbreekt - ja zelfs *moet* ontbreken), bestaat de vrijheid en bereikt deze haar hoogste vorm. Dat is bij Kierkegaard het geval, wanneer hij uit de menselijke beperktheid de *onmiddellijke keuze* voor het onbekende (en dus oneindig opene) maakt; dat is ook bij Sartre het geval, wanneer hij de keuze als het product van de loutere spontaniteit van het *pour-soi* en als niet-excuseerbaar karakteriseert.