

TWEEDE KIERKEGAARDLEZING

(Brugge, dinsdag 25 september 2007)

Kris Witzoreck

1

Kopenhagen, 5 mei 1813. - Kierkegaard ziet het levenslicht, en beschouwt enkele jaren later zichzelf als een uitzonderlijk kind van Socrates en Hegel. Een echte kindertijd zal hij dus nooit kennen. “Ach ik, die al vroeg oud en schuldig en zwaarmoedig ben geworden, ... het geluk om kind te mogen zijn heb ik nooit ervaren”, noteert Kierkegaard later in zijn dagboek.

Kierkegaard werd door vele stadsgenoten ‘de Socrates van Kopenhagen’ genoemd, omdat hij, net zoals Socrates, dagelijks de straat opging om praatjes te maken met iedereen, en liefst met oude vrouwtjes en gekken. Kierkegaard had nood aan deze urenlange wandelingen door de binnenstad van Kopenhagen; hij noemde deze wandelingen zijn dagelijks ‘mensenbad’.

Reeds van heel jongs af heeft een gedachte zich in Kierkegaards ziel genesteld, waarvan de oorsprong hem onbekend was, maar waarvan hij wist dat die gedachte in Socrates een voorbeeld vond, een man met wie hij zich heel verwant voelde, reeds lang voordat hij Plato begon te lezen. Deze gedachte luidt als volgt: hoe is het te verklaren dat iedereen die de waarheid oprecht heeft gediend, het zolang hij leefde, volgens zijn tijdgenoten altijd bij het verkeerde eind heeft gehad, maar dat zo iemand zodra hij gestorven is, verafgoed wordt.

De verklaring is simpel: eenmaal dood ‘leeft’ men voort als een illusie, op een veilige verbeeldingsafstand. Maar het is in onze verbeelding en met behulp van illusies waardoor we het gemakkelijkst in verbinding staan met het ware, het goede, etc. Anderzijds, wie de illusies afwijst is een onruststoker, en wordt door de goegemeente bespot en vertrapt. En dat is wat feitelijk gebeurde met de levende Socrates en met de levende Kierkegaard. Maar evenzeer dat beiden thans - als een illusie - verafgoed worden.

Deze verklaring mag inderdaad simpel lijken, in werkelijkheid hebben we hier te maken met een existentieel drama.

Ik licht dit toe met de volgende notitie uit zijn dagboek (1846), waarin Kierkegaard reflecteert over zijn taak als schrijver:

“Ik ben een in de diepste zin ongelukkige persoonlijkheid, ben vanaf mijn vroegste jeugd vastgeklonken geweest aan een, aan waanzin grenzend,

lijden, waarvan de diepere oorzaak moet liggen in de verhouding tussen mijn ziel en mijn lichaam, want (en dit is de wonderlijke en voor mij tevens oneindig bemoedigende gedachte) mijn geest staat hierbuiten, integendeel, die heeft misschien door de gespannen verhouding tussen ziel en lichaam een spankracht gekregen zoals men die slechts zelden aantreft. (...)

Ik heb aan mijn arts gevraagd of hij van mening is dat de wanverhouding in mijn structuur tussen het lichamelijke en het psychische opgeheven zou kunnen worden, zodat ik het algemene zou kunnen realiseren. Hij betwistte het; ik heb hem gevraagd of hij van mening was dat de geest in staat is door wilskracht deze wanverhouding te veranderen of te transformeren; hij betwistte het; hij wilde me zelfs niet aanraden al mijn wilskracht, waarvan hij enig idee heeft, voor dit doel aan te wenden, omdat alles dan wel eens zou kunnen exploderen.”

Kierkegaard noemde deze droeve wanverhouding zijn doorn in het vlees, zijn grens, zijn kruis, de reden waarom hij, net als Paulus, geen gewone relaties kon aangaan.

Hij heeft echter het advies van zijn arts niet gevolgd, en maakte de voor zijn leven even beslissende als catastrofale sprong in het zuivere leven van de geest, die hij trouwens voor zichzelf een ‘salto mortale’ noemde, en waardoor een volstreekte heterogeniteit met de mensen in het algemeen ontstond, een heterogeniteit die soms grenst aan de waanzin.

Het was ook de reden waarom hij op de beslissende momenten in zijn leven nooit door anderen begrepen werd. Hij beschouwde zichzelf als een ‘nar in de gevestigde orde’, als ‘het onkruid in de Deense literatuur’, een ‘outcast’, als ‘Einzelgänger’ steeds ‘onderweg’ in dienst van de gedachte om een hogere vorm van menselijke idealiteit te verwerkelijken, maar tegelijk een verworpene der aarde, zonder existentiële geborgenheid.

Kierkegaard kiest uitdrukkelijk voor de eenzaamheid en het misverstand, dat voor hem de voorwaarde is voor een authentiek geestelijk leven dat zich distantieert van de publieke opinie.

In zijn dagboek schrijft hij: “Zolang ik leef, wil en kan ik niet worden erkend, precies omdat ik de helft van al mijn krachten gebruik om dat te verhinderen. Op hetzelfde moment dat ik in levenden lijve zou worden erkend, een autoriteit dreig te worden, is het gedaan met mijn zending” (WG, p. 25).

Deze individueel-psychologische wanverhouding was niet enkel de angel in eigen vlees, Kierkegaard zag deze pathologie ook weerspiegeld in de crisis van het Europese mensdom. Rationalisme en romantisme, idealisme en positivisme zijn volgens hem de symptomen van een fatale geesteloosheid waaraan de westerse mens is overgeleverd.

Kopenhagen, 13 juni 1844. - Søren Kierkegaard geeft zich voor het eerst uit als de uitgever van een filosofische verhandeling onder de merkwaardige titel *Filosofische kruimels of een kruimeltje filosofie*. Het auteurschap van deze verhandeling wordt opgeëist door een zekere *Johannes Climacus*.

Dit pseudoniem *Johannes Climacus ofwel Men moet aan alles twijfelen (De omnibus dubitandum est)* – dat is de titel van zijn twee jaar eerder geschreven, en onvoltooid gebleven filosofisch debuut, dat omwille van z'n ontwerpkenmerk tijdens zijn leven niet gepubliceerd werd.

Deze 'vertelling' – zo luidt de ondertitel - heeft haar belang, niet enkel in de ontwikkelingsgang van Kierkegaards denken zelf, maar eveneens als het begin van wat ik voorlopig de afbraak van het huis van de filosofie noem. Dit werkje reeds brengt het pathos van de existentiële vertwijfeling, als de oorspronkelijke impuls van zijn denken, heel pregnant naar voren. Later heeft hij deze vertelling “de eerste proeve van een kleine dialectische ontwikkeling” genoemd. In werkelijkheid was deze tekst de blauwdruk van alle latere existentialistische manifesten.

Twee jaar na zijn *Kruimeltje filosofie*, 27 februari 1846, voegt Kierkegaard aan dit geschrift nog een derde omvangrijk filosofisch werk toe, dat hij een *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift* op de *Filosofische kruimels* noemt, eveneens geschreven door *Johannes Climacus*. *Afsluitend* noemt Kierkegaard dit *Naschrift* omdat hij dacht hiermee een definitief punt te stellen achter zijn *filosofisch* schrijverschap, maar eveneens omdat hij geobsedeerd was door de gedachte dat hij voor zijn vierendertigste jaar zou sterven.

Kierkegaard zal wel iets ouder worden. Op 2 oktober 1855, na een uitputtende intellectuele strijd tegen de Deense staatskerk, zakt Kierkegaard ineem op straat, en overlijdt enkele weken later in een hospitaal op amper 42-jarige leeftijd.

Met betrekking tot zijn schrijverschap moeten we in Kierkegaard minstens drie auteurs onderscheiden:

1. Kierkegaard die filosofische werken schrijft onder pseudoniem, waarin hij zich altijd onrechtstreeks tot de lezer wendt.

2. Kierkegaard die tegelijkertijd onder eigen naam opbouwende of stichtelijke redevoeringen schrijft waarin hij zijn tijdgenoten rechtstreeks toespreekt.
3. Kierkegaard die dagelijks notities neemt en brieven schrijft waarin hij de lezer en bezinner is van zijn eigen werk.

Kierkegaard zal zichzelf minstens vijftien pseudoniemen toekennen. Al zijn *filosofische* werken verschijnen echter onder slechts één pseudoniem. Dit wil niet zeggen dat hij zelf het auteurschap van deze werken weigert. Kierkegaard is wel degelijk de filosoof die spreekt. Dat hij enkel als pseudoniem spreekt, betekent dat hij als filosoof incognito wil blijven. Incognito betekent letterlijk niet-gekend-zijn, en heeft als gevolg dat een publieke erkenning uitblijft.

De openingszin van zijn eerste geschrift benadrukt al meteen het incognito van de schrijver: “In de stad Havnia (= Lat. naam van Kopenhagen) leefde voor enige jaren een jong student, met name Johannes Climacus, wiens verlangen er geenszins op gericht was in de wereld te worden opgemerkt, omdat het veeleer zijn vreugde was verborgen en in stilte te kunnen leven”. Het pseudoniem Johannes Climacus ontleent Kierkegaard aan de Griekse ascetische monnik Ioannes Klimakos, die in de 7^{de} eeuw gedurende 40 jaar als kluizenaar leefde op de berg Sinai.

Hij ontving zijn bijnaam ‘de klimmer’ vanwege zijn geschrift *Ladder naar het paradijs* (*Klimax tou paradeiso* of *Scala paradisi*), waarin hij in dertig trappen de weg van de ziel naar God beschrijft.

Bij Kierkegaard staat het beeld van de ladder ter illustratie van het strakke verloop van een logische redenering, het is de ladder van de dialectische beweging.

Het pseudoniem Johannes Climacus is de ‘pure hartstocht van de consequent-formele logica’ (Scholtens), of zoals Kierkegaard hem karakteriseert: een ‘I.Q. op poten’ dat het denken *existentieel* op de spits wil drijven.

Hij wil zelf ondervinden hoe hoog een mens kan vluchten op de ladder van logische gevolgtrekkingen; hij wil achterhalen waar de hoogste ‘sport van de ladder’ (Gr. ‘klimaktèr’) van de verstandelijkheid zich bevindt. En zoals we weten, hoe hoger men klimt, des te dieper men valt.

In Kierkegaards geschriften komt de door Plato en Aristoteles ontketende, en door de Middeleeuwen kunstmatig opgevoerde strijd tussen *geloof* en *weten* tot een ongeëvenaarde climax. Kierkegaard zelf *is* de vleesgeworden strijd tussen geloof en weten. Nochtans heeft Kierkegaard zichzelf nooit een filosoof, en al evenmin een theoloog genoemd, ofschoon hij als zodanig in 1841 promoveerde op een proefschrift *Over het begrip ironie, met een onafgebroken blik op Socrates*.

Het is juister te spreken over Kierkegaard als een *religieus* denker, en in dit opzicht als een *anti-filosoof* (of een gelovige ‘anti-climacus’ – het tegenovergestelde pseudoniem onder hetwelk hij al zijn geschriften over het christendom laat verschijnen). Maar hij *is religieus* op een zodanig *onorthodoxe* wijze, dat hij in dit opzicht *filosoof* blijft (tegelijk een ongelovige ‘climacus’ dus).

Dit pseudoniem schrijverschap kan ook nog op volgende wijze worden toegelicht.

Is Johannes Climacus de auteur van al zijn filosofische werken, dan worden zijn religieuze geschriften over een authentiek christen-zijn, geschreven door de grootste vijand van het filosofische weten, waarom Kierkegaard deze ‘*anti-climacus*’ noemt. Want Johannes Climacus is filosoof, en als zodanig ongelovig. Als filosoof heeft hij geen enkele autoriteit om zich uit te spreken over de idealiteit van de christelijke existentie.

Anti-climacus daarentegen stelt zich op het standpunt van het geloof, en is als zodanig geautoriseerd om zich wèl uit spreken over wat het toch zeggen wil in strengste zin een christen te zijn.

In beide gevallen, dus als filosoof en als gelovige, voelt Kierkegaard zich persoonlijk tekortschieten. Wat waarschijnlijk de voornaamste reden is dat Kierkegaard niet onder eigen naam schrijft. Ook in de praktische verwerkelijking van de eisen van de idealiteit van het christendom, namelijk dat men persoonlijk (als enkeling) een zondaar is, voelt Kierkegaard zich tekortschieten. Want in beide gevallen voelt Kierkegaard zich superieur aan zowel de bestaande filosofie als het bestaande christendom, die allebei ernstig tekortschieten in de praxis.

De positie van Kierkegaard in de westerse filosofiegeschiedenis is nog op een andere wijze ambivalent te noemen. Hij keert zich tegen Socrates, terwijl al zijn geschriften ademen van de socratische ironie. Hij keert zich bovenal tegen Hegel, terwijl hij de denker is die de hegeliaanse dialectiek waarschijnlijk het meest op een, voor de toekomst levensvatbare wijze heeft verdergedacht.

Nog het meest ambivalent is Kierkegaard wanneer hij Hegels systeem negeert door zich op Socrates te beroepen, want voor Kierkegaard is

Socrates, in tegenstelling tot Plato, de filosoof die nooit het menselijke vergat (Schulz, 279).

Maar vanavond zal ik het verder niet hebben over de religieuze Kierkegaard die enigszins Luther volgt, maar over de filosoof die Hegel bestrijdt. Want Kierkegaard noemt het gevaar van de idealistische filosofie groter dan het gevaar van het klooster, omdat deze filosofie het geloof (en de filosofie) heeft gesecculariseerd, wat het klooster tenminste niet gedaan heeft! Nu, om zijn gelijk te halen trekt Kierkegaard niet bepaald een klooster in, maar stort zich existentieel wel te pletter in de 'objectieve onzekerheid' of de irrationaliteit van het geloof.

3

Onwetenschappelijk naschrift en Filosofische kruimels of een kruimeltje filosofie: met de ironisch bedoelde titels alleen al bekend Kierkegaard niet tot het clubje van de filosofen te behoren, en zeker niet tot dat van de zogenaamd 'wetenschappelijke' filosofie die alles wil omvatten, zoals de Hegeliaanse systeemfilosofie in het Denemarken van zijn tijd zichzelf etaleerde. Kierkegaard weigert elke systematiek en didactiek; veeleer vormt het spitse aforisme de thuishaven van zijn denken. Daarom hoort Kierkegaard in een reeks *Kopstukken filosofie* eigenlijk niet thuis, omdat zijn drie voornoemde verhandelingen eerder de uitdrukking zijn van een 'existentieel protest' tegen de filosofie als zodanig, dan dat zij een bepaalde traditie zouden continueren, laat staan zich daaraan zouden conformeren.

En toch hebben deze drie geschriften in de geschiedenis van de westerse filosofie een zeker belang, en vormen zij de aanzet tot een geheel nieuw soort filosoferen, dat pas in de twintigste eeuw door Heidegger, maar vooral door Jaspers en Sartre, en hier in Vlaanderen door Leopold Flam tot volledige wasdom zal komen.

Voor zijn eigen tijd bleef Kierkegaard *als filosoof* onbekend en onbemind, zoals dit later het geval was voor Nietzsche, maar evenzeer voor zijn iets jongere tijdgenoot Karl Marx, die bijna gelijktijdig zijn *Parijse manuscripten* schreef, manuscripten die in de lade bleven liggen, totdat deze pas in 1932 voor het eerst zullen verschijnen, en eveneens een onmiskenbare invloed zullen hebben op het existentialistische humanisme van de twintigste eeuw.

Naast zijn literair meesterwerk *Of-Of*, schreef en publiceerde Kierkegaard zijn existentialistische manifesten in de woelige jaren veertig van de 19^{de} eeuw. In Denemarken was de invloed van Hegel toen nog zeer groot. Het is het decennium waarin Hegels leerlingen hun voornaamste werken publiceren, in welke ze zich merkwaardig genoeg tegen de meesterdenker keren: *Grondbeginselen van de filosofie van de toekomst* van Ludwig Feuerbach, *De enige en zijn eigendom* van Max Stirner, Karl Marx' *Kritiek op de Hegeliaanse rechtsfilosofie* en zijn *Duitse Ideologie*. Het zijn de jaren dat Feuerbach zijn drukbezochte *Vorlesungen über das Wesen der Religion* in Heidelberg houdt, de jaren waarin Marx en Engels met hun *Communistisch manifest* Europa op zijn grondvesten doen daveren. Al deze geschriften hebben dezelfde gemeenschappelijke tegenstander, met name Hegel, en vormen daarom de doodsteek voor iedere (ook toekomstige) kathedersfilosofie. Deze doodsteek betekende tegelijk het gloren van een geheel nieuwe filosofie, waarvan het succesverhaal pas geschreven zal worden door de existentialisten van de twintigste eeuw.

Deze jaren veertig van de 19^{de} eeuw betekenen een scharnierpunt in de geschiedenis van de westerse filosofie. In meerdere opzichten betekent dit decennium een revolutionaire breuk in het denken van deze eeuw (K. Löwith), want voor het eerst zijn het filosofen die tegen de filosofie zelf in opstand komen (R. Boehm). Maar deze opstand is niet zuiver filosofisch gemotiveerd, en heeft bijvoorbeeld in het geval van Feuerbach materialistisch-antropologische, in het geval van Marx sociaal-economische en in dat van Kierkegaard individueel-religieuze drijfveren. Ofschoon van Kierkegaard naar Marx geen weg leidt, zijn beiden zich bewust van de noodzaak van een ondergang van de bestaande werkelijkheid. Bij Marx is dit de klassenmaatschappij, bij Kierkegaard de christenheid en de gevestigde kerkelijkheid. Beiden verzetten zich tegen de burgerlijke maatschappij en haar filosofische rechtvaardiging in het Duitse idealisme. Marx' protest is politiek, in naam van de arbeidersgemeenschap. Kierkegaards protest is existentieel, in naam van de enkeling. Toch gaat het niet op Kierkegaard een apolitek subjectivisme te verwijten. Zijn 'waarheid van de subjectiviteit' richt zich, zoals trouwens ook de boodschap van Jezus, tot iederéén.

Net zoals de links-hegelianen ondergraaft Kierkegaard de klassieke grondslagen van de burgerlijke filosofie. Ook hij onttrouwt zijn grote voorganger Hegel, en zet de mens op de enige plaats waar hij thuishoort: déze wereld.

De radicale afbraak van het huis van de filosofie zal tenslotte plaatsvinden nog in dezelfde eeuw, met name door Nietzsche, die zichzelf daarom terecht de filosoof met de hamer noemde.

Deze afbraak was nodig opdat de mens voortaan zou kunnen *existeren*, verstikt als deze was onder de heerschappij van een cartesiaans-hegeliaans ongenaakbaar super-ego.

Maar Kierkegaards kritiek richt zich niet zozeer tegen het cogito van Descartes, maar eerder tegen de pantheïstische verdamping van de subjectiviteit bij Spinoza, en vooral tegen de objectivering van het cogito in Hegels absoluut idealisme (cf. het hoofdstuk over het zelfbewustzijn in zijn *Phänomenologie*).

Zijn pijlen op Hegel betreffen ook niet de dialectische methode – overigens is Kierkegaards denken zelf dialectisch – wel het wetenschappelijk-systematisch en abstract karakter van zijn denken. Kierkegaard heeft niet de pretentie, zoals Hegel, te werken aan een filosofisch systeem dat alles wil omvatten. Wat hij, in vergelijking daarmee, te bieden heeft zijn slechts ‘kruimeltjes’, ‘stukjes’ of ‘brokjes’ filosofie.

Zoals reeds vermeld komt de strijd tussen geloof en weten in Kierkegaards filosofische werken tot een explosie. In deze strijd kiest Kierkegaard beslist voor het geloof, als de enige mogelijkheid om de twijfel, van waaruit de filosofen vertrekken, te overwinnen. Het geloof is de enige ‘praktische’ manier om te ontsnappen uit het strakke keurslijf van de theoretische filosofie. De conclusie van het geloof is geen filosofische conclusie, maar een religieuze beslissing, en daarom is de rationele twijfel uitgesloten (WK, 115).

Niet de waarheid als de zekerheid van een objectief weten, maar de ‘objectieve onzekerheid’ van het geloof in de paradox (die Christus als godmens is), is de inzet van zijn strijd tegen het idealisme van zijn tijd. Daarom is voor Kierkegaard geen enkele leer van belang, ook de zogenaamde christelijke leer niet, hoe rechtlijnig die ook moge worden voorgesteld. Het enige wat hem interesseert is een ‘orthopraxie’, en dat wil zeggen, dat ik mij spiegel in de integere levenswandel van de paradoxale godmens hier op aarde, tweeduizend jaar geleden (Psalm 15).

Niettemin moet ik het in deze reeks vanavond hebben over de *filosoof* Kierkegaard, waarom een confrontatie met het hegelianisme als de bepalende factor van deze tijdsgeest niet uit de weg kan worden gegaan. Hoe schatplichtig Kierkegaards dialectisch denken aan Hegel ook is, tegelijk kan niet genoeg benadrukt worden hoe zijn existentialisme pas begrepen kan worden in een radicale oppositie tot Hegels essentialisme, dat Kierkegaard ook een objectivisme noemt, en dat hij met zijn stelling ‘de waarheid is de subjectiviteit’, tot *onder* de grond wil afbreken.

Kierkegaards denken is niet systematisch, wat echter niet wil zeggen als zou hetgeen hij schrijft niet coherent of onwaar zijn. Hij stelt alleen maar vast dat men in het verstaan van de werkelijkheid met ‘logica’ alleen niet ver komt, en dat de grote systemen wel hun tijd hebben gehad.

In zijn aanvankelijk voorwoord tot de *Filosofische kruimels* schrijft Kierkegaard: “Het is mij te moede als een arme huurder, die een kamertje heeft gehuurd onder de dakspanten van een geweldig gebouw, waaraan onophoudelijk verder wordt gebouwd en dat steeds mooier wordt gemaakt, terwijl hij tot zijn ontzetting meent te bespeuren dat de fundamenten het begeven” (284n5).

Een ‘denker-te-zijn’ – daarmee heeft Kierkegaard niet het minste probleem, alleen mag dit niet in het minste afwijken van hoe die denker existeert als mens.

Kierkegaard ontkent niet dat Hegel een logicus van formaat is. Zijn kritiek spitst zich toe op Hegels pretentie de hele, dus zowel oosterse als westerse ‘wereld’geschiedenis te kunnen verklaren vanuit een absoluut gezichtspunt, met name dat van een ongeïnteresseerde, want ‘objectieve’ toeschouwer. Maar vanuit een dergelijk gezichtspunt is men zelfs niet in staat het leven van één enkel mens te begrijpen. En daar wil Kierkegaard het nu net over hebben, namelijk “één enkel mensenleven, zoals dat hier op aarde geleefd kan worden” (309n173).

Kierkegaard schrijft: “Wanneer niet iedere mens door mens te zijn individu is, zichzelf en de mensheid, dan is alles al verloren en dan is het niet meer de moeite waard het verhaal over historische daden of de absolute Methode te horen” (310).

Wat heeft men gewonnen, vraagt Kierkegaard zich af, wanneer men de hele wereld had begrepen zonder eraan toe te zijn gekomen zichzelf te begrijpen?

Kierkegaards verzet tegen Hegels systeem ademt reeds volop het fundamenteel wantrouwen van Nietzsche, die ‘de wil tot een systeem’ een gebrek aan rechtschapenheid noemde (GötzeD, pijl 26).

Kierkegaard verwerpt Hegels theodicee, het idee dat de geschiedenis een zin heeft die door God gewild is. Hij anticipeert daarmee de kritiek van Karl Popper op wat hij noemt Hegels historicistisch denken, volgens hetwelk de geschiedenis een openbaring Gods is, een plan dat de filosoof nauwgezet in oenschouw kan nemen en dus mentaal kan reconstrueren (en produceren). Voor Kierkegaard bestaat er geen noodwendige gang van de geschiedenis waarin de mensheid zich voortschrijdend vervolmaakt. Voor hem bestaat er geen vooruitgang, zelfs helemaal géén geschiedenis. De vervolmaking van de mens voltrekt zich ahistorisch (in de gelijktijdigheid zal Kierkegaard zeggen).

Maar met zijn kritiek op Hegel anticipeert Kierkegaard eveneens de kritiek die Levinas een eeuw later zal formuleren op Heideggers zijnsdenken, dat hij onethisch en totalitair noemt. “Wanneer de zinnelijke mens geen goed brood op zak heeft, zegt Kierkegaard, doet men er maar het beste aan over het Geheel, het Totale enzovoort te spreken”.

Intermezzo

11 augustus 1841. Kierkegaard stuurt zijn verlovingsring terug naar Regine Olsen, en verbreekt enkele weken later definitief hun inmiddels legendarisch geworden liefdesrelatie. Hij wijst de ethische gebondenheid en geborgenheid van een huwelijk van de hand, officieel omdat hij haar het leed van zijn constitutionele zwaarmoedigheid wil besparen. In werkelijkheid kiest Kierkegaard voor de eenzaamheid van een filosofisch leven.

Deze verbroken verloving veroorzaakte echter een zodanig schandaal in Kopenhagen, dat Kierkegaard besluit de stad voor een tijdje te verlaten. Hij trekt naar Berlijn om de Duitse filosofie te bestuderen. Hij volgt daar de colleges van Schelling tijdens het wintersemester van 1841/1842. Diens kritiek op Hegels absolute idealisme, maar vooral de tegenstelling die Schelling maakt tussen het denken en de existentie, maken een diepe indruk op Kierkegaard. Deze ontmoeting met Schelling zal van een doorslaggevend belang blijken voor de vorming van zijn eigen existentiebegrip. Hij schrijft in zijn dagboek:

“Toen Schelling het woord ‘werkelijkheid’ uitsprak – verhouding van de filosofie tot de werkelijkheid – toen sprong de vrucht van de gedachte van vreugde in mij op. Ik herinner me bijna elk woord, dat hij vanaf dat ogenblik sprak. Hier is misschien duidelijkheid. Dit enkele woord, het herinnerde mij aan al mijn filosofische kwalen en kwellingen”.

Intermezzo, zo luidt de titel van het amper tien bladzijden tellende ‘tussenspel’ van de *Filosofische kruimels*, waarin Kierkegaard zich op een uiterst beknopte wijze afzet van de geschiedenisfilosofie van Hegel. Kierkegaard wijst het zijnsbegrip van Hegel af als een abstractie, waardoor het zijn opgesloten blijft in een akosmische eeuwigheid. Dit intermezzo kunnen we tegelijk lezen als een poging het existentiebegrip in de wordende werkelijkheid te funderen.

Wanneer Hegel zegt dat de werkelijkheid redelijk is, dan *is* de werkelijkheid precies zoals ze *moest zijn*. En wanneer hij tegelijk zegt dat alleen wat redelijk is ook werkelijk is, dan betekent dit dat wat *zou moeten zijn*, ook als zodanig *zal gebeuren*, en niet anders.

In de stelling - het werkelijke is het redelijke, het redelijke is het werkelijke - blijkt voor Hegel de noodzakelijkheid van alle gebeuren.

Ideeën, zegt Hegel, steken niet louter in onze kop, maar oefenen een zekere *werking* uit, waardoor de *werkelijkheid* wordt gevormd. Daarom is de werkelijkheid door en door redelijk, en is omgekeerd wat niet redelijk is, volgens Hegel zelfs niet eens werkelijk (*Enz.*, §142 zusatz).

Maar ook Spinoza moet het bij Kierkegaard ontgelden. Want het criterium waarmee Spinoza over de werkelijkheid spreekt is kwantitatief. Hij spreekt slechts over graadverschillen in het zijn, over *meer* en *minder* 'zijn'. Wat bij Spinoza ontbreekt is een kwalitatief onderscheid tussen feitelijk bestaan (Heidegger: factische levenservaring) en ideëel zijn. Met betrekking tot het feitelijk bestaan is het zinloos over meer of minder te spreken. Een vlieg, zegt Kierkegaard, heeft wanneer zij is, evenveel bestaan als de god. Met betrekking tot de factische levenservaring geldt voor Kierkegaard de dialectiek van Hamlet: zijn of niet-zijn (FK, 81n), en dit is geen kwestie van meer of minder zijn, maar heeft alles te maken met de *wijze* waarop iemand in deze wereld als deze enkeling existeert.

Zowel Spinoza als Hegel lossen de werkelijkheid op in een begrip, in een ideëel zijn, waardoor zij de werkelijkheid als een existentieel gegeven niet langer kunnen vasthouden.

De onzalige verwarring is, dat men in de moderne filosofie de tastbare werkelijkheid in de logica heeft binnengehaald en zo in verstrooidheid vergeet, dat 'werkelijkheid' in de logica alleen maar 'gedachte werkelijkheid' is, dit wil zeggen louter *mogelijkheid*.

Kierkegaard verwerpt deze noodzakelijkheid met betrekking tot de werkelijkheid, omdat deze verandering en worden is. En alle worden geschiedt door vrijheid, en niet uit noodzaak.

Voor Kierkegaard is de werkelijkheid existentieel, en enkel het existierende werkelijk en vrij. In de loochening van de existentiële vrijheid is het idealisme even deterministisch als het grofste materialisme.

De structuur van Kierkegaards filosofische vraagstelling – en dan leg ik evenveel de nadruk op de *vraag* als de *stelling* die reeds in deze vraag vervat ligt – kan nog het best verduidelijkt worden met de volgende vraag uit de *Filosofische kruimels*:

“De onveranderlijkheid van het voorbijgegane is, dat het werkelijke ‘zo’ ervan niet anders kan worden dan het is, maar volgt daaruit dat het mogelijke ‘hoe’ ervan niet anders had kunnen worden?” (WK, 110).

Dit mogelijke 'hoe' van het werkelijke 'zo' noemt Kierkegaard nu de 'onzekerheid van het worden' (WK, 117). Deze onzekerheid, waarin alles zonder enige noodzaak gebeurt, zal later de aanleiding zijn niet alleen Kierkegaard, maar de hele levensfilosofie na hem te bestempelen als irrationeel en nihilistisch (cf. Georg Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft*). Ten onrechte eigenlijk, want het was Kierkegaard op de eerste plaats niet te doen om deze onzekerheid te beklemtonen, maar wel de feitelijke

vergankelijkheid of tijdelijkheid, als de enig modaliteit waarin de menselijke zelf-verwerkelijking kan plaatsvinden.

Dat Kierkegaard een filosofisch weten verwerpt dat vanaf Parmenides over Descartes tot Hegel zegt: ‘het denken is het zijn’ – betekent echter nog niet dat Kierkegaard erin zou slagen de eindige existentie te verstaan als tijdelijkheid. Heidegger bijvoorbeeld zag Kierkegaard, in zijn absolute verhouding tot God, nog volstrekt afhankelijk van de antieke filosofie zoals Hegel die zag (cf. SZ, 235).

En toch kan niet genoeg benadrukt worden hoezeer zijn existentialisme ontstaan is uit het verzet tegen het idealisme van Hegel en Fichte, waarvoor het denken het hoogste handelen is. In het bijzonder protesteert Kierkegaard tegen Hegels woord dat ‘denken hoger is dan gevoel en fantasie’. Want denken zonder gevoel en zonder fantasie is zonder passie, zonder interesse, en zonder enige betrokkenheid van de denker die op de eerste plaats toch een existierende is.

Het reine denken zomaar verafgoden bewijst, dat de denker nooit qua mens heeft geëxisteerd; dat hij o.a. nooit in eminent opzicht heeft gehandeld (en Kierkegaard bedoelt met dit handelen een praxis, niet in de richting van daden, maar in de richting van innerlijkheid) (cf. *Scholten*, DB, n°22, ‘werkelijkheid’).

“In uitnemende zin te handelen, zegt Kierkegaard, hoort er wezenlijk bij om als mens te bestaan. Door te handelen, door in het uiterste van zijn subjectieve hartstocht in het volle bewustzijn van een eeuwige verantwoordelijkheid, het beslissende te wagen (wat ieder mens toch vermag), begint men iets anders te weten; en eveneens te weten: dat mens te zijn iets anders is dan jaar in jaar uit iets tot een systeem in elkaar timmeren”.

Met het woord praxis is de verleiding groot Kierkegaard te verbinden met de filosofiekritiek van de links-hegelianen, die hij trouwens tamelijk goed kende.

Ook Marx bijvoorbeeld formuleert in het voorjaar van 1845, bijna gelijktijdig met Kierkegaard, zijn *Stellingen over Feuerbach*, waarin hij eveneens een ‘praktische opheffing’ van de theoretische filosofie nastreeft. Want ook hier wordt de filosofie als theorie volstrekt onmachtig verklaard de ‘aardsheid’ van het denken te bewijzen. Isoleert men het denken van de praxis, dan blijft van het denken enkel nog een hersenschim over. Het grote verschil is, dat bij Kierkegaard de aardsheid van het denken in de richting van de gepassioneerde innerlijkheid van de enkeling gaat, terwijl deze bij Marx gestalte krijgt in een maatschappelijk relevant politiek activisme of dadendom.

Inter-esse, letterlijk ‘tussen-zijn’, is de typische zijnswijze van de mens, zich bevindend tussen dier en engel. Enkel de mens bestaat als een conflictuele synthese van geworpenheid en mogelijkheid, van contingentie en integriteit.

De existierende mens is het midden tussen denken en zijn. De existentie *spatieert* het denken van het zijn. Existeren is letterlijk zich inter-essen. Het menselijke bestaan is het enige hermeuneutisch veld van waaruit de werkelijkheid kan worden verstaan.

In een van zijn latere religieuze geschriften *Oefening in christendom* schrijft Kierkegaard:

“Een existierende mens is geen idee; zijn existentie is iets anders dan de denk-existentie van de idee. Existeren (in de zin van deze enkele mens te zijn) is weliswaar een onvolmaaktheid in vergelijking met het eeuwige leven van de idee, maar een volmaaktheid met betrekking tot het volstrekt niet-zijn. Een dergelijke tussenfase is zo ongeveer het existeren, iets dat past bij een tussenwezen zoals de mens dat is”.

Het woord *be-staan* (‘Til-vaerelse’) is voor Kierkegaard een samengesteld woord, waarin, met betrekking tot de mens, het voorvoegsel ‘be-’ moet worden benadrukt (zoals dit bijvoorbeeld duidelijk naar voren komt in het *Da-sein* bij Heidegger, en dat door Alfred Denker vertaald wordt als *er-(bij-betrokken)-zijn*).

Ofschoon planten en dieren op een evenwaardige wijze in de wereld stààn, zijn zij op deze wereld niet betrokken zoals mensen dit zijn. Met andere woorden, planten en dieren *be-staan niet*.

Door de geïnteresseerdheid verliest de mens de onverschillige onschuld van het worden om *te ‘zijn’ als existerend*. Existeren is interessant leven. Planten en dieren, maar ook goden zijn zonder interesse, dit wil zeggen denken en existeren niet.

Daarom, zegt Kierkegaard, denkt God niet, want hij scheidt; God existeert niet, want hij is eeuwig. De mens denkt en existeert, en de existentie onderscheidt denken en zijn, houdt ze voortdurend uit elkaar. De mens is nooit denken alleen, maar een aanraakbaar lichaam dat voelt, wilt en wanneer het denkt altijd *iets* (bepaald) denkt. Daarom overigens dat god niet kan denken, omdat hij *alles* (en dus *niets*) scheidt.

Kierkegaard noemt zijn bezinning op de mens een ‘anthropologische contemplatie’, die de mens eindelijk eens het existentieel soortelijke gewicht toekent dat hem in werkelijkheid toekomt.

Heel de filosofie van Kierkegaard culmineert in de formule dat de werkelijkheid moet groeien uit de dialectische koppeling van noodzakelijkheid en mogelijkheid.

Wat Kierkegaard onder *noodzakelijkheid* verstaat valt samen met wat wij thans onder contingentie verstaan, dit is alles wat ons toevalt, onze 'genialiteit', en 'geniaal' betekent letterlijk alles wat een mens met zijn geboorte gegeven is, zijn talenten en neigingen als originele gaven. Onder *mogelijkheid* verstaat Kierkegaard het vermogen deze gegeven noodzakelijkheid als een te verwerklijken *opgave* op zich te nemen, het leven een persoonlijke kwaliteit te verschaffen. De *mogelijkheid* is dus niet het tegenovergestelde van de noodzakelijkheid; zij is alles wat *méer* is dan noodzakelijk; zij verleent de noodzakelijkheid een *zin*. De mogelijkheid is veeleer de *idealiteit* van ons bestaan, die samen met de noodzakelijkheid als de ons toegeworpen *genialiteit*, de *werkelijkheid* van ons bestaan uitmaakt. Deze *idealiteit* mag er ons echter niet toe verleiden Kierkegaard te beschouwen als een idealist. De dialectische spanning tussen genialiteit (de natuur, of de noodzakelijkheid als contingentie) en idealiteit (de geest, of de mogelijkheid), is geen gedachte-experiment of denkoefening, maar existentiële gegevenheid.

Inter et Inter. Tot slot wil ik zijn existentiële dialectiek verduidelijken aan de hand van een verhandeling die hij schreef over Luise Heiberg, de meest gevierde actrice in het toenmalige Denemarken. Deze verhandeling – overigens een schitterende kritiek op de lakse, zelfs perverse toneelkritiek van zijn eigen tijd – is getiteld *De crisis en een crisis in het leven van een actrice*.

De auteur ervan heet *Inter en Inter*, wat zoveel wil zeggen als een theaterpauze. Een dergelijke pauze als ‘tussenfase’ kunnen we ook zien als beeld voor de crises en metamorfosen die ieder mensenleven, met het ‘ouder worden’ ondergaan en voortstuwen.

In deze prachtige verhandeling, die we gerust kunnen lezen als ‘een psychologie van de vergrijzing in de show-business’ (Scholtens), beschrijft Kierkegaard de metamorfose die een jonge toneelactrice in het ouder worden ondergaat. In december 1828 debuteert de nog geen zestien jaar oude Luise Heiberg als uiterst getalenteerde actrice in de rol van Julia in *Romeo en Julia* van Shakespeare. Ruim achttien jaar later programmeert het Koninklijk Theater opnieuw hetzelfde stuk, maar omdat de toen 16-jarige Emma Meyer als kandidaat voor de rol als Julia is weerhouden, wordt Luise Heiberg opgetrommeld om opnieuw deze rol te spelen. Voor vele recensenten echter was het ongeoorloofd en van slechte smaak getuigen, dat de rol van Julia als jong en verliefd meisje in het eerste bedrijf werd toevertrouwd aan een 35-jarig rijpe vrouw, hoe getalenteerd deze ook moge zijn. Kierkegaard protesteert heftig tegen een dergelijk gebrek aan inzicht in de menselijke conditie. Hij schrijft daarom deze crisisverhandeling, die een lofrede is op de ‘geboortigheid’ (R. Boehm) en de sterfelijkheid van de mens.

Hij beschrijft daarin de metamorfose waardoor een waarachtige actrice – juist als zij wat ouder is, tot haar hoogste prestaties komt; hoe de prille en speelse jeugdigheid van het meisje met de jaren wordt opgeheven in een tweede jeugdigheid of oorspronkelijkheid van de rijpere vrouw. Het is een diepgaande reflectie over de dialectische verhouding tussen het vergankelijk bestaan en haar idee

In deze verhandeling herneemt hij de zopas vermelde, moeilijke vraagstelling op een minder abstracte wijze. De vraag wordt hier als volgt geformuleerd: wat beantwoordt er wezenlijk aan een genialiteit waarvan de kern de vrouwelijke jeugdigheid is?

Het zou een oppervlakkige misvatting zijn hierop te antwoorden dat het haar vrouwelijke jeugdigheid, het feit dat zij amper zestien jaar oud is. Een dergelijk misverstand is in strijd met de dialectische eis dat het kader waarbinnen de idee gestalte krijgt, een zekere afstand van de idee moet houden.

Geldt van alle natuurbepalingen, dat de eerste manifestatie de hoogste is, een culminatiepunt; dan geldt ideëel dat de tweede keer de hoogste is. Deze tweede keer is de hoogste omdat zij door de tijd of de ouderdom in een *dienende* verhouding tot de idee komt te staan. De inbreuk van de tijd betekent een kwalitatieve verandering van het leven, maakt metamorfose mogelijk.

De tand des tijds mag dan aan de natuur van het leven knagen (rimpels en kraaietpootjes bijvoorbeeld), pas door de tijd (die van buitenaf op de mens toekomt! – vgl. Klages) triomfeert de geest in de vergankelijkheid van lichaam en ziel, en kan het leven zich intens en kwalitatief verdiepen.

Alles moet zijn tijd hebben – zeker een menselijk bestaan dat tot transparantie of heelheid wil komen (wat Jaspers de bestaansverheldering noemt).

Ook een dichter, zegt Kierkegaard, zal zijn beste gedichten pas schrijven als hij al een deel van zijn ‘eerste oorspronkelijkheid’ aan de tijd verloren heeft. Omdat hij naarmate het ouder worden zich in een *dienende* verhouding tot de idealiteit van het lyrische of dichterlijke stelt. Het is deze terugkeer op een tweede, kwalitatief diepere oorspronkelijkheid, die Kierkegaard de metamorfose noemt die niet alleen de actrice, maar ieder kunstenaar ondergaat.

“ ‘Hard tegen hard’ luidt een zegswijze en zo geldt hier: dialectiek contra dialectiek, waardoor de tijd eigenlijk geen macht meer heeft om iets te roven, maar alleen maar een dienende macht wordt, gedwongen om iets te openbaren” (54).

Ieder mensenleven kan het leven van een kunstenaar zijn, indien het maar in die spanning tussen aangeboren talenten (de noodzakelijkheid) en de te verwerkelijken mogelijkheden (de idealiteit) blijft (be-)staan.

Die volgehouden spanning tussen *denken* en *zijn* is nu net wat Kierkegaard onder zowel ‘crisis’ als ‘inter-esse’ verstaat, en die de voorwaarde is van een authentiek bestaan.