

VIERDE KIERKEGAARDLEZING

(Antwerpen, woensdag 27 februari 2008)

(Vormingplus, Frederik de Merodestraat 36, 2600 Berchem)

Kris Witzoreck

1913 - wordt het geboortejaar van de existentiële filosofie genoemd, een jaar dat in meerdere opzichten veelbetekenend was voor de toen dertigjarige Duitse privaatchoort in de psychologie Karl Jaspers (1883-1969), de man die voor het eerst de existentiële filosofie als een existentialisme wereldontvankelijk maakte.

Zijn eerste grote boek, met name de *Allgemeine Psychopathologie*, ziet in 1913 het licht, en zal gedurende enkele decennia in de Duitse psychiatrische klinieken hét klassieke overzichtswerk blijven omtrent de leer van de toen als ziekelijk geïlassificeerde psychische verschijnselen.

Ook in dit jaar geeft Jaspers zijn eerste filosofiecollege, waarvan de tekst als blauwdruk fungeert van zijn eerste grote filosofische werk *Psychologie der Weltanschauungen* (1919).

Maar bovenal is 1913 het jaar waarin hij voor het eerst toegang vindt tot de werken van de exact honderd jaar eerder geboren Deense schrijver Søren Kierkegaard, waardoor Jaspers definitief de weg van de filosofie kiest. In Kierkegaard ontmoet hij de filosoof die, in zijn protest tegen de wetenschappelijke objectiveringen van de mens, deze eindelijk eens zijn eigen(aardig) soortelijk gewicht toekent dat hem in werkelijkheid toekomt, door hem te situeren en te verstaan als een *existerende subjectiviteit*.

1

1813 - exact 100 jaar eerder, op 5 mei 1813, ziet Søren Kierkegaard te Kopenhagen 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 zwaarvoedig 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, verafgood 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 vertrap. En dat is wat feitelijk gebeurde met de levende Socrates en met de levende Kierkegaard. Maar evenzeer dat beiden thans - als een illusie - verafgood 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 betwijfelde 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 betwijfelde 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 tussen lichaam-ziel en geest 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', als 'Einzelgänger' steeds 'onderweg' in dienst van de gedachte om een hogere vorm van menselijke integriteit te verwerklijken, maar tegelijk een 'outcast', een uitgestotene zonder maatschappelijke geborgenheid.

Kierkegaard kiest uitdrukkelijk voor de eenzaamheid en het misverstand, die voor hem de voorwaarden zijn 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”.

Deze individueel-psychologische wanverhouding was niet enkel de engel 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.

2

Kopenhagen, 13 juni 1844. - 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* fungeerde overigens als de titel van zijn twee jaar eerder geschreven, en onvoltooid gebleven filosofisch debuut, dat omwille van z'n ontwerp karakter tijdens zijn leven niet gepubliceerd werd. De volledige titel van deze 'vertelling' – aldus de ondertitel – luidt *Johannes Climacus ofwel Men moet aan alles twijfelen (De omnibus dubitandum est)*. Deze tekst heeft z'n 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 ineen 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 zowel bedenker als 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.

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.

Zijn filosofische verhandelingen vormen veeleer de uitdrukking van een ‘existentieel protest’ tegen de filosofie als zodanig.

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 de vrij onbekend gebleven Russische filosoof Léon Sjestow en de Spaanse filosoof Miguel de Unamuno, maar vooral door Karl Jaspers en Jean-Paul Sartre, en hier in Vlaanderen door Leopold Flam tot volledige wasdom zal komen.

Vooraf door de provocerende colleges van Flam aan de VUB eind jaren zeventig, heb ik als student Kierkegaard leren kennen als het vleesgeworden protest, als de echte *protestant* in de letterlijke betekenis van dit woord, die van zijn eigen denken zei dat het geheel is geconcentreerd op die ene gedachte, ‘de enkeling’, de categorie waarvan zal blijken, dat zij hét ‘point de vue’ van de toekomst worden zal, zowel politiek, ethisch en religieus; de categorie waar in religieus opzicht de tijd, de geschiedenis, de generatie dwars doorheen moet. Hij zag zijn eventuele historische betekenis geheel verbonden met deze categorie. Hij schrijft: “Misschien zullen mijn geschriften spoedig vergeten zijn, zoals die van vele andere auteurs. Maar als die categorie juist was, als ik dat goed heb gezien, als ik goed begrepen heb dat dit mijn allesbehalve gemakkelijke opgave is geweest, dan zal ik overeind blijven staan en mijn geschriften met mij”.

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 ook 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) kathederfilosofie.

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, want voor het eerst zijn het filosofen die tegen de filosofie zelf in opstand komen. Maar deze opstand is niet zuiver filosofisch gemotiveerd, en heeft bijvoorbeeld in het geval van Feuerbach antropologisch-materialistische, 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.

Net zoals de links-hegelianen ondergraaft Kierkegaard de klassieke grondslagen van de burgerlijke filosofie. Ook hij onttroont 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 ervan bij Spinoza, en vooral tegen de objectivering van het subject in Hegels absoluut idealisme.

Zijn pijlen op Hegel betreffen ook niet de dialectische methode – overigens is Kierkegaards denken zelf dialectisch – wel het 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.

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 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 onder de titel *Over het begrip ironie, met een onafgebroken blik op Socrates*.

De radicaliteit echter waarmee Kierkegaard stelling neemt tégen de tot dusver onbetwistbaar gebleven *redelijkheid* van de filosoof, om de sprong te maken in de voor hem even aantrekkelijke als huiveringwekkende *absurditeit* van het geloof, veroorzaakte een schok in de westerse wijsbegeerte, een schok die zelfs in het begin van de twintigste eeuw nog niet te overzien was. Het licht, de doorzichtigheid en de klaarheid van de rede komen Kierkegaard als een leugen, een ziekte, een zonde en een val voor (Sjestow, 101). Hij verwerpt dus wat tot dan als het ‘organon’ van de westerse filosofie werd beschouwd, namelijk de rede, waaraan Kant nog het recht toeschreef de laatste toetssteen der waarheid te zijn.

In de plaats daarvan stelt Kierkegaard, in vlijmscherpe tegenstelling tot Hegel, wat hij noemt de *objectieve onzekerheid* van het geloof, als de enige bron van waarachtigheid.

Begint men volgens de Grieken, en volgens de hele traditie na hen, te filosoferen van zodra men zich verwondert, voor Kierkegaard neemt het filosofisch geloof een aanvang in de wanhoop. In zijn werk staat de klassieke filosofische rede voor een afgrond.

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”. Hiermee formuleert hij voor het eerst het inzicht in de, voor de westerse cultuur fatale ontbinding van wat Flam *de gefundeerde orde van Thales tot Kant* noemt. Het is de reden waarom niet Nietzsche, maar Kierkegaard de eerste ‘constructieve en radicale nihilist’ (Camus) van Europa moet worden genoemd.

Volgens de Leuvense filosoof Alphonse de Waelhens zoekt men in Kierkegaards leven en werk tevergeefs naar een echte religieuze ervaring en spreekt dienaangaande van een ‘ontologische onmacht’.

Kierkegaard verkiest het behoud van alle mogelijkheden. Beslissend kiezen voor één werkelijkheid – ‘ervoor gaan’ – interesseert hem niet (omdat hij evenzeer weet daar niet in te (zullen) slagen – zoals bijvoorbeeld zijn theologiestudie en zijn verloving bewijzen). Geheel Kierkegaards leer en

leven wordt geschraagd door de volgende grondstelling: “Alles is verloren wanneer wij in de werkelijkheid treden” (TvF, n°1, 839-840).

Men zoekt in zijn werken tevergeefs naar solide gronden om zich in de wereld te oriënteren. Ook in zijn zogenaamd stichtelijke of ‘opbouwende’ redevoeringen lijkt de mens geheel overgeleverd aan de onpeilbare diepte van een voor de buitenwereld hermetisch afgesloten innerlijkheid. Hij stelt ons niet op een bodem.

Ook wanneer Kierkegaard bidt tot god ziet hij het niets in de ogen, want zijn beeld van het goddelijke is somber en onverzoenbaar: “God scheidt alles uit niets – en alles wat god gebruiken wil, maakt hij eerst tot niets” (DB, nr. 426). Een god die het niets scheidt en het niets wil, omdat hij anders de mensen niet vangt, werpt de mens terug in een bodemloze afgrond.

Over deze verpletterende onrust noteert hij in zijn dagboek het volgende:

“Zoals de visser, wanneer hij het net heeft uitgezet, in het water rumoer maakt om de vissen zijn weg op te jagen en des te meer te vangen; zoals de jager met de schare der drijvers het hele terrein omsingelt en het wild in menigte opjaagt naar de plaats waar het moet worden geschoten: zo jaagt God, die bemind wil worden, met behulp van *onrust* op de mens.

Het christendom is de meest intensieve, de grootst mogelijke onrust; er laat zich geen grotere denken; het wil (zo heeft Christus’ leven immers gewerkt) het mensenbestaan verontrusten vanuit de diepste grond, alles uit elkaar doen spatten, alles breken” (Heiss, 272).

Deze revolutionaire en nihilistische onrust van het christen-zijn is voor Kierkegaard de ‘hoogste’ potentie om mens te zijn. De vraag ‘wat is de mens?’ valt samen met de vraag ‘hoe kan ik als authentiek christen leven?’.

Het is merkwaardig vast te stellen hoe de breuk met het katholicisme van de jonge Heidegger, samen met zijn fundamentele ontevredenheid met de cultuur, gemotiveerd wordt door dezelfde levensvraag ‘hoe kan ik als christen leven in de moderne tijd?’.

Met betrekking tot de existierende mens heeft Heidegger, volgens eigen zeggen, vooral uit Kierkegaards ‘opbouwende redevoeringen’ en zijn boek over *Het begrip angst* enige filosofische lering getrokken.

We bekijken Kierkegaards existentialistisch mensbeeld iets nader.

Kierkegaard wordt niet voor niets ‘de vader van het existentialisme’ genoemd. Hij maakt een begin de mens te verstaan als een kwetsbare en feilbare subjectiviteit, existing in een concrete, intersubjectieve context. In geen geval gaat zijn aandacht naar het statuut van de intersubjectiviteit, noch naar de maatschappelijk-historische context, maar des te meer naar de individuele mens, de mens als enkeling die zich door deze context dikwijls bedreigd en verpletterd voelt. Met zijn mensbeeld is dan ook een (eigenzinnige) maatschappijkritiek verbonden.

De mens als een voltooide, antropologisch helder te omschrijven wezenheid bestaat niet voor Kierkegaard. Anderzijds, existing mensen *zijn* niet zoals bijvoorbeeld patatten op het veld *voorhanden* zijn, en evenmin zoals ideeën *werkzaam* zijn. En toch deelt een mens met een patat het geworden-zijn in tijd en ruimte, de verbondenheid en het gehecht-zijn aan deze aarde. Met zijn ideeën daarentegen plaatst hij zich als een theoretische toeschouwer daarbuiten om, zoals Aristoteles reeds verklaarde, zich een godgelijke positie aan te matigen (cf. R. Boehm).

Kierkegaard verklaart nu de typische zijnswijze van de mens als een tussenzijn. De existing mens is het midden tussen denken en zijn, een tussen-zijn, wat de letterlijke vertaling is van het Latijnse ‘inter-esse’. De existentie *spatieert* het denken van het zijn. Existeren is letterlijk zich interesseren. Het menselijke bestaan is het enige hermeuneutisch veld van waaruit de werkelijkheid zinvol kan worden verstaan.

“Een existing mens, schrijft Kierkegaard, 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” (*Oefening in Christendom*).

Het woord *be-staan* (‘Til-vaerelse’, tijdruimtelijk in de wereld zijn) 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 woord *Da-sein* bij Heidegger, en dat door de Nederlandse vertaler en commentator 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 existing*. Existeren is ‘interessant’ leven,

d.w.z. leven in de verscheurdheid. Planten en dieren, maar ook goden zijn zonder interesse; daarom denken en bestaan zij niet. Daarom ook, zegt Kierkegaard, denkt god niet, want hij schept; bestaat god niet, want hij is eeuwig. De mens denkt en bestaat, 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* denkt.

Maar de mens ziet zich eveneens geplaagd voor een *niets*, wat zich openbaart in de angst voor de dood.

De mens is een synthese van lichaam en ziel (177), een synthese die ondenkbaar is wanneer de twee niet worden verenigd in de geest. Omdat hij een synthese is, zegt Kierkegaard, kan de mens angstig zijn, en hoe dieper zijn angst is, des te groter is de mens (274). Angst is een gesteldheid van de geest. De werkelijkheid van de geest laat zich zien als een gedaante die zijn mogelijkheden lokt. Maar de gedaante is weg, zodra de geest naar haar grijpt, en ze is een *niets*, dat slechts angst kan aanjagen.

Kierkegaard wijst erop dat de angst moet worden onderscheiden van vrees, die altijd betrekking heeft op iets bepaalds, terwijl angst “de werkelijkheid van de vrijheid als mogelijkheid voor de mogelijkheid” is.

Het beslissende moment van de dood, zegt Kierkegaard, is onberekenbaar en maakt allen gelijk. Deze gelijkheid, zegt hij letterlijk, bestaat in een tot-niets-maken; het is een gelijkheid in het niets, in vernietiging (een ‘niets’ dat Kierkegaard vergelijkt met een lege ruimte en een stilte waarin niets wordt gehoord).

En dan doet Kierkegaard de volgende, heel merkwaardige uitspraak: iedere goede geest schrikt terug voor die lege ruimte, voor de gelijkheid van het tot-niets-gemaakt-zijn. Deze schrik, die vruchtbaar is in het leven van de natuur, is een aansporing in het leven van de geest. Deze aansporing van de geest is het ontwaken van de angst, of de mogelijkheid tot vrijheid. Zo maakt het verbod te eten van de boom der kennis Adam angstig, omdat het in hem de mogelijkheid van de vrijheid wekt.

Kierkegaard wijst erop dat angst psychologisch nauwelijks doordacht is. Nochtans verstaat de mens maar de zin van zijn leven door vooruit te lopen op de dood. Dit vooruitlopen is angst. Over mijn eigen dood als mogelijkheid *weet* ik niets, ook als ik voortdurend denk of pieker over de dood. ‘De dood heeft geen voorstelling’ (Grafrede, 71). En toch bezorgt de dood reeds in het leven zijn arbeid, zegt Kierkegaard. De dood zegt: “Hier ben ik; wil iemand iets van mij leren, dan moet hij naar mij toekomen”. Heidegger zal dan dit vooruitlopen op de dood beschrijven als een hoogst individueel ‘zijn-ten-einde’ in plaats van alleen maar een ‘ten-einde-zijn’, dat iedereen ten deel valt. Sterven is het lot van ieder mens en als zodanig een klein kunstje. Maar *kunnen* sterven, dat is volgens Kierkegaard de hoogste levenswijsheid (68).

Kierkegaards beschrijving van dit vooruitlopen op de dood als een kunnen-sterven is te lezen als de eerste levensfilosofische blauwdruk van Heideggers existentiaal ontwerp van een eigenlijk zijn-ten-dode (SuZ, §53). Overigens, geheel conform de inzichten van Kierkegaard, beschrijft ook Heidegger hoe de angst mijn *Dasein* 'verenfelt' als een 'mogelijk-zijn' (SuZ, 243,247), en hoe de dood het eigen *Dasein* opeist als 'enkeling' (334). Omdat bij Heidegger de 'verenkeling' ieder 'Mitsein' voorafgaat, wordt ook hier, zoals bij Kierkegaard, de sterfelijke individualiteit bepalend uitgangspunt om de sociale werkelijkheid een zin te geven, en niet omgekeerd.

7

Tot slot wil ik nog iets zeggen over Kierkegaards zogenaamde 'maatschappijkritiek'. Deze kritiek is allesbehalve politiek, en ook de economische realiteit komt in zijn werk niet ter sprake. Zijn kritiek is existentieel en in het conflict tussen individu en gemeenschap kiest Kierkegaard een bij uitstek 'onmaatschappelijk' standpunt. Het is een gezichtspunt waarin de enkeling als normerend referentiepunt de gemeenschap voorafgaat.

Zijn kritische diagnose van de 'nieuwe tijd' die in Europa is aangebroken ligt vervat in *Een literaire bespreking*. Deze recensie schreef hij naar aanleiding van de roman *Twee tijdperken*, waarin een zekere mevrouw Thomasine Gyllembourg de liefdesperikelen beschrijft van twee generaties van één familie in Kopenhagen. Het eerste liefdesverhaal speelt zich af in de periode van de Franse revolutie, het tweede tijdens de woelige jaren veertig van de 19^{de} eeuw. Deze roman verscheen anoniem in 1845, en was voor Kierkegaard de aanleiding om zijn eigen tijd te diagnosticeren als '*een passieloze tijd*' (= titel nieuwe Nederlandse vertaling), waarin de idealen van de Franse revolutie verworden zijn tot een nietszeggend parool. Hij schreef deze tekst in 1846, dus twee jaar vóór de februarirevolutie van 1848.

Burgerlijke gezapigheid, conformisme en opportunisme overheersen ook het intellectuele klimaat in het toenmalige Denemarken. Tegen de oneigenlijke zijnswijze en nivellerende praatplicht van de massamens komt de enkeling Kierkegaard in opstand. Wat volgens hem Europa bedreigt, is wat zijn tijdgenoot Alexis de Tocqueville op het politieke vlak vreesde, en dat Ortéga y Gasset in 1930 '*de rebellie van de massa's*' zal noemen.

Kierkegaard noemt zijn eigen tijdperk afstandelijk reflecterend, intellectualistisch leeg, karakterloos en zonder hartstocht, kortom een 'tijd van ontbinding', die aangedreven wordt door het allesoverheersende, en 'negatief verbindende beginsel' van de *nijd*, vergelijkbaar met wat Nietzsche en Max Scheler later over het ressentiment hebben geschreven (V. Leemans, 91).

Overdreven reflectie en afgunst verstikken de enkeling, en werpen deze terug op een voor de maatschappij onvruchtbare innerlijkheid. De samenleving wordt genivelleerd tot een onpersoonlijk en levenloos abstractum. Deze geest van nivellering krijgt z'n concrete gestalte in wat Kierkegaard noemt het 'publiek' of de 'openbare mening', die hij vergelijkt met een spook zonder vaste woonplaats. Nu, die 'publieke opinie' wordt volgens hem tot stand gebracht en ontwikkeld door de pers.

De pers is zijn publieke vijand nummer één, zoals het Internet dit vandaag de dag zou zijn.

In een dagboeknotitie, getiteld 'de omgekeerde wereld' verzucht hij het volgende: "Onophoudelijk gaat dat maar door met de perfectionering van de communicatiemiddelen, zodat de verspreiding van geleuter steeds grotere omvang kan krijgen. En niemand schijnt er aan te denken, dat het veel harder nodig is nu eens machines tegen dit soort luchtverontreiniging uit te vinden, om al dat geklets, waaraan hele staten ten onder gaan, eens te bestrijden" (DN, n°308). Ja, zegt hij, we staan vlak voor de totale ommekeer: nu de media welhaast het toppunt hebben bereikt van haast en van een allesoverstromende omvang, zitten we tegelijk op het dieptepunt van nietszeggendheid van mededeling (TZ,56-57).

In onze tijd, zegt Kierkegaard, is de communicatie verheven tot de vierde macht, zodat de verwarring steeds groter wordt, en waardoor alles zich ontwikkelt naar het uitwendige, in plaats van naar het inwendige (DN,n°321).

Voor de pers brengt volgens hem het spook van de abstractie voort, dat hij het *publiek* noemt, en dat als instrument van nihilistische nivellering de samenleving atomiseert en zelfvervreemding genereert.

Het publiek, schrijft Kierkegaard, is geen volk, geen generatie, niemands tijdperk, geen gemeenschap, geen genootschap of verbond, het is geen verzameling van concreet aanwijsbare of specifieke personen. Want al deze zaken bestaan slechts krachtens hun concrete eigenschappen. Geen enkel lid van het publiek is wezenlijk geëngageerd of wezenlijk erbij betrokken, geen enkel lid heeft ook maar één wezenlijke verplichting tot iets.

Kierkegaards beschrijving van de onkritische en vrijblijvende berichtgeving door de pers en het totaal ontbreken van een reële betrokkenheid van de lezer m.b.t. wat bericht wordt, is paradigmatisch voor bijvoorbeeld de hedendaagse klacht over de ‘ultramediatisering’ van maatschappelijke problemen.

De informatie die ons via het wereldwijde web ter beschikking staat, is meestal anoniem en vraagt evenmin een concreet engagement van zowel de informant als de geïnformeerde. Over de kwaliteit van de informatie worden maar weinig vragen gesteld, zodat de vraag naar de mogelijke bijdrage van deze informatie voor een zinvol leven al even irrelevant is.

Ongetwijfeld zou Kierkegaard de hedendaagse internetsurfer een estheet van het zuiverste ras genoemd hebben, die als een ‘spelende mens’ afzijdig en zonder enige betrokkenheid toekijkt op de werkelijkheid, en geen enkele verplichting voelt zich hierin concreet te engageren.

Slot: voorstelling van het boek over *Internet* (2001) van de Amerikaanse filosoof Hubert L. Dreyfus, die expliciet Kierkegaards argumentatie tegen de vrijblijvendheid van pers en publieke opinie volgt, om te wijzen op het nihilismegevaar waaraan Internetgebruikers tegenwoordig zo gemakkelijk blootstaan.