

FACULTEIT DER WIJSBEGEERTE
VRIJE UNIVERSITEIT
AMSTERDAM

U gelooft in een Kristallen Paleis

Kierkegaard en existentialisme

C.B. Assendorp

Een onderzoek naar kierkegaardiaans existentialisme met bijzondere aandacht voor de systematisering van zijn existentiële zijncategorieën en een reflectie op de mogelijkheid tot een uitbreiding hiervan, zodanig dat een God niet noodzakelijkerwijs aangenomen dient te worden.

Begeleider: **dr. M. Willemsen**
Tweede lezer: **prof. dr. G. Glas**

Inhoud

Introductie.....	5
<i>I. Stadia op de levensweg</i>	9
Socrates van het Avondland.....	9
Het esthetische, ethische en religieuze stadium in <i>Of/Of</i>	13
Het esthetische, ethische en religieuze stadium in <i>Vrees en beven</i>	17
Het esthetische, ethische en religieuze stadium in <i>De ziekte tot de dood</i>	21
<i>II. Wat een mens is</i>	27
Een verklaring van de stadia	27
Mens zijn kata dynamin.....	31
<i>III. De ongelukkigste</i>	36
Dat de ondergrondse man een verleider is	37
Dat de ondergrondse man een dichter is	39
Dat de ondergrondse man vertwijfeld is.....	42
<i>IV. De ondraaglijke lichtheid</i>	48
Voorbij de betekenisloosheid	50
Voorbij het kwade geweten	54
<i>Afsluitend Wetenschappelijk Naschrift.....</i>	55
<i>Literatuur</i>	57
Primaire literatuur.....	57
Secundaire literatuur en artikelen.....	57

“O, als ik eens louter uit luiheid niets deed. Mijn God, wat zou ik dan een respect voor mezelf hebben. Respect – omdat ik tenminste lui kon zijn, althans één zogenaamd positieve eigenschap zou bezitten, waar ik dan ook zelf zeker van zou zijn. Wat is dat voor iemand? wordt er gevraagd. Antwoord: een luiwammes; het zou toch heerlijk zijn om dit over jezelf te horen zeggen. Het betekent dat je op een bepaalde manier gedefinieerd bent [...].”

~ F. Dostojevski, *Aantekeningen uit het ondergrondse*¹

¹ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 31

Introductie

De ondergrondse man uit Dostojevski's *Aantekeningen uit het ondergrondse* spreekt, ondanks zijn ironische toon, een diep verlangen uit gedefinieerd te zijn. Dit is een verlangen dat goed te verdedigen valt. Achter dit verlangen schuilt een vraag naar het ik van de mens. Over wie spreken we wanneer we over ons zelf spreken? En fundamenteeler nog: waarover spreken we wanneer we over mensen spreken? Ondermeer deze vragen maken het domein van de wijsgerige denkrichting existentialisme uit. Men zegt wel dat de grondlegger van deze beweging de Deense denker Søren Kierkegaard is.

Sinds het opkomen van deze denkrichting heeft ze grote invloed gehad op de manier van het wijsgerig tegemoet treden van de wereld, maar ook op de haar literaire verwant. Veel schrijvers, onder wie Franz Kafka en Jean-Paul Sartre niet de minste zijn, ontleen hun manier van denken en werkelijkheidservaring aan het existentialisme en de vragen die het stelt. Laatstgenoemde, zelf een wagentrekker van het existentialisme, is er in geslaagd het existentialisme, dat in de loop der jaren is ondergesneeuwd geraakt, in zijn tijd weer actueel te maken.

Dit is goed nieuws te noemen voor de wijsbegeerte, daar het existentialisme die vragen behandelt die strikt genomen ten grondslag liggen aan een wijsgerige levenshouding. De wijsbegeerte is altijd begonnen met fundamentele vragen die voortkomen uit ofwel verwondering ofwel een brandend verlangen naar begrip. Niettegenstaande de verzelfstandiging van, en het ontgroeien van de adolescentie door de (natuur)wetenschappen, die op een substantieel aandeel van deze vragen het antwoord bieden, blijft er altijd een aantal vragen waarop de wetenschappen ons het antwoord schuldig moeten blijven.

Mede hierom is het verwonderlijk dat existentialisme als systematische wijsgerige discipline dusdanig onderhevig is aan mode dat er tussen Kierkegaard en Sartre en daarna, decennia lang nauwelijks aandacht aan besteed wordt. Uiteraard zijn er tussendoor oplevingen, zoals het werk van Nietzsche dat, afhankelijk van de definitie, existentialistisch genoemd mag worden. Hier bestaat een discrepantie met existentialisme als literaire stroming, dat nimmer uit de mode is geweest en dat op het moment van dit schrijven actueler is dan ooit.

In onderhavig onderzoek zullen een aantal werken uit de *modedagen* van het existentialisme als systematische discipline nader bekeken worden, met als

doel existentialisme uiteindelijk te louteren van haar historische aspecten, dat wat *mode* is aan existentialisme. Wat houdt dit in? Dat het onderhavig schrijven, mijzelf een krasse stelling permitterend, in elk geval de mogelijkheid van een actueel en volledig begrip van existentialisme aantoont aan de hand van het wijsgerige werk van een begrip van existentialisme, te weten, dat van de Deense filosoof en theoloog Søren Kierkegaard. Dit particuliere begrip kunnen we verwerven aan de hand van drie significante werken van Kierkegaard.² Deze zijn, in volgorde van verschijning, *Of/of, Vrees en beven* en *De ziekte tot de dood*. De problematiek die niet slechts deze werken maar zijn gehele oeuvre doortrekt is die van het begrijpen van wat mens zijn inhoudt. In het bijzonder stelt hij zich de vraag hoe een mens zich tot zichzelf (en later tot God) verhoudt.

Is dit niet een belangrijke taak van de wijsbegeerte? Is het niet juist te stellen dat het vragen naar de menselijke conditie eigen is aan het gehele wijsgerige bedrijf? Indien dit het geval is, lijkt het verzaken van het stellen van deze vraag een miskennis van de wijsbegeerte als zodanig. De vraag die dan gesteld moet worden is een vraag naar de houding of verhouding van de mens, een vraag naar *ethos*. Dat onderwerp heeft Kierkegaard uitgediept in zijn pseudonieme werken. Daarin heeft hij drie mogelijke wijzen van bestaan opgeworpen. Er wordt aan deze wijzen van bestaan op verscheidene manieren gerefereerd. Soms als stadia op de levensweg, soms als posities, soms als *spheres of existence*. In elk geval is het duidelijk dat voor Kierkegaard de mens op een drietal manieren in het leven kan staan. In de loop van zijn schrijven systematiseert hij deze gedachte. In *De ziekte tot de dood* bereikt die systematisering haar uiterste vorm. De eerste houding is de *esthetische* levenshouding, ook wel *poëtisch* geheten. Men verhoudt zich dan nihilistisch tot zichzelf en tot de wereld buiten zich. Die houding wordt gekenmerkt door een onverschilligheid aangaande keuzes en een zekere spirituele immobiliteit, of *stasis*. De tweede houding is die van het *ethische*, bij Kierkegaard vaak gelijkgeschakeld aan het algemene en ethische leven bij Hegel. Hier gaat de mens zichzelf begrijpen aan de hand van dit algemene leven. De laatste stap is die naar het *religieuze* of *absurde*. Daarin vormt de verhouding die de mens heeft tot God het antwoord op de vraag naar de verhouding die de mens tot zichzelf heeft. Als mens is er geen hoger manier van zelfbegrip mogelijk dan jezelf begrijpen in verhouding tot datgene wat jou als mens mogelijk gemaakt

² Over de persoon Kierkegaard, zie hoofdstuk één.

heeft, zo zegt Kierkegaard. Men kan een goed beeld van zijn denken en van de bredere existentialistische thematiek opvatten aan de hand van deze rode draad.

De drie genoemde teksten van Kierkegaard zijn het belangrijkste binnen dit werk. Deze werken komen hier op drie verschillende wijzen aan de orde. Om een goed beeld van het pseudonieme oeuvre te vormen kijken we eerst naar de drie stadia in elk van de drie genoemde werken. Vervolgens, aan de hand van deze explicatie, bied ik een verklaring van deze stadia en kijken we met bijzondere aandacht naar het concept van beweging binnen deze stadia. Deze beweging is er een van voortschrijdende verinnerlijking vanaf het esthetische in de richting van het religieuze. Hier wordt voor het eerst ook Kierkegaards tot nog toe ononderzochte begrip van mens zijn *kata dynamin* belicht. De inzet is dat dit begrip een belangrijke rol speelt om het kierkegaardiaanse idee van *ten volste mens zijn* te duiden. In het derde hoofdstuk wordt een verbinding gelegd tussen het kierkegaardiaanse schema en het literaire werk *Aantekeningen uit het ondergrondse* van Fjodor Dostojevski, om de verklaringskracht van dit schema te toetsen en ten enenmale te demonstreren.

Tot slot poog ik een uitbreiding van het kierkegaardiaanse schema te articuleren. Dit voornamelijk om recht te doen aan een meer actueel wereldbeeld dan in de negentiende eeuw gangbaar was. In de eenentwintigste eeuw is het idee van een christelijke God als onwrikbaar concept, dan wel postulaat van de rede, min of meer verdwenen uit het wijsgerig discours, of het is ten minste tussen haken geplaatst.

De literatuurlijst verwijst, naast de werken van Kierkegaard, enkele malen naar daadwerkelijke literatuur. Dit is omdat literatuur in sommige instanties een goede lakmoes biedt om een wijsgerige gedachte aan te toetsen. Dit idee is niet nieuw maar is daarentegen wel tamelijk actueel. In 2010 bracht de Franse denker Alain Finkielkraut zijn boek met de titel *Un coeur intelligent* uit. Hierin richt hij zich op romans die deel uitmaken van de literaire canon, om deze filosofisch te duiden. Onder deze romans bevindt zich ook *Aantekeningen uit het ondergrondse*. Finkielkraut signaleert in die roman een erkenning-problematiek die de moeite van het uitdiepen waard is. Andere lezingen van *Aantekeningen* zijn ook mogelijk en juist een existentialistische lezing is object van exegese in deze scriptie. Dit boek wordt aangehaald met dezelfde overtuiging als die van Finkielkraut, dat de literatuur ons iets over de filosofie en over het leven kan leren.

Tot slot volgt hier nog een woord over de titel. Het Kristallen Paleis waar men in geloof is het gebouw van de rede. De ondergrondse man, aan wie deze uitspraak toekomt, fulmineert tegen dit gebouw, omdat het datgene afneemt van de mensen, wat de mens menselijk maakt. Het Kristallen Paleis, waartegen men niet, zelfs niet stiekem, de tong kan uitsteken,³ elimineert de vrije wil. De mens wordt hierdoor tot de toets van een piano gereduceerd, die wordt gespeeld door de natuurwetten.

Kierkegaard heeft zich op nagenoeg dezelfde gronden afgezet tegen het Systeem van de hegelianen, dat de pretentie had de gehele werkelijkheid te kunnen verklaren. De filosofie kan echter nooit de status bereiken waarin het alles weet, waar alles kennis is. De filosofie moet zich richten op de mens, voor wie het "twee-maal-twee-is-vier" van geen enkel existentieel belang is. Ondanks de grote verschillen tussen Kierkegaard en de ondergrondse man – die nog duidelijk genoeg zullen blijken – bestrijden ze beiden een rationalistische tendens in het wijsgerig en wetenschappelijk discours. Ze menen beiden, en terecht, dat filosofie over de mens moet gaan.

³ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 52

I. Stadia op de levensweg

Socrates van het Avondland

Søren Aabye Kierkegaard werd als zevende kind geboren op 5 mei 1813. Hij groeit op in een streng religieus gezin. Het hoofd van het gezin, Michael Pedersen Kierkegaard, getrouwd met Anne Sorensdatter Lund, was een zwaarmoedig man. In een visioen werd hem medegedeeld dat al zijn kinderen voor hun 33^{ste} levensjaar zouden sterven, de vermeende leeftijd waarop Christus ten hemel zou zijn gevaren. Dit vooruitzicht wordt grotendeels werkelijkheid in de jaren tussen 1822 en 1834; vele van zijn kinderen sterven. Mede door deze eschatologie is Kierkegaard zo uitermate productief geweest. Hij zal, in een poging in de voetsporen van zijn oudere broer Peter Christian te treden, theologie gaan studeren. De studie theologie lijkt in eerste instantie niet de juiste keuze voor hem, want slechts enkele maanden voor zijn doctoraalexamen, in de zomer van 1835, verlaat hij de theologische faculteit van de universiteit van Kopenhagen en vat hij een studie filosofie op.

De reden voor zijn verzuim is niet slechts een botsing met het christendom, doch ook de aanvaring met de 'rationalistische tendens' die binnen de theologie in opkomst is. Dit rationalisme dankt zijn populariteit aan de op dat moment alomtegenwoordige Hegeliaanse filosofie. Kierkegaard zal zich tijdens zijn studie filosofie verdiepen in deze hegeliaanse filosofie, die rond 1830 heel Denemarken in zijn ban heeft. Hij zal zich hier heel expliciet tegen keren. Onder andere in de inleiding van zijn *Vrees en beven* geeft hij uitdrukking aan zijn afkeer van het System, zij het op impliciete wijze.

In diepe onderdanigheid val ik neer voor iedere systematische pottenkijker: 'Dit is het systeem niet, het heeft helemaal niets met het systeem te maken. Ik smeeik over het systeem alle goeds af en over alle Deense aandeelhouders in die omnibus, want een toren wordt het vast niet.'⁴

Dat Kierkegaard zich verzet tegen het systeemdenken van de hegelianen in Denemarken heeft een tweetal redenen. Ten eerste kent het systeem een absoluteheid en een rationalistische claim die voor Kierkegaard in het beste geval problematisch is. Een van Kierkegaards gewichtigste standpunten is dat de mens een persoonlijke relatie met God aan kan gaan. In het hegeliaanse

⁴ Kierkegaard, S.(200) *Vrees en beven*. p. 12

systeem vindt een bemiddeling tussen het absolute⁵ en de mens plaats in de ethische gemeenschap, waar de *Geist* zich verwerkelijk in het recht, en dus, de staat. Een directe relatie tot dit absolute is niet mogelijk. Ten tweede is het systeem te weinig betrokken op de persoon. Voor Kierkegaard is vooral de vraag naar de mens van belang; hoe leef ik goed, hoe kan ik mijzelf begrijpen? Wat stelt het systeem hier tegenover?

Een denker trekt een enorm gebouw op, een systeem, een systeem dat het hele bestaan en de hele wereldgeschiedenis, etc. omvat – en kijk je naar zijn persoonlijk leven, dan ontdek je tot je verbazing iets schrikbarends en lachwekkends, namelijk dat hij zelf niet persoonlijk dat enorme, hooggewelfde paleis bewoont, maar een schuur opzij ervan, of een hondenhok, of hooguit de portierswoning.⁶⁷

Wanneer de vader van de jonge Deen overlijdt zal hij alsnog zijn studie theologie afmaken. Hij beschouwt dit als een ereschuld tegenover zijn vader.⁸ Hij sluit deze opleiding cum laude af en verlooft zich kort daarna met de negen jaar jongere Regina Olsen. We schrijven 1840. Nog geen jaar na deze verloving zal Kierkegaard hem verbreken. De reden hiervan is object geweest van een bijna onuitputtelijke hoeveelheid onderzoek en publicatie. Gemiddeld stijgt het niveau hiervan niet uit boven huis-tuin-en-keuken psychologisering. Kierkegaard zelf schrijft in een aantal van zijn vele dagboeknotities dat hij zich geroepen voelt tot een hogere taak. Regina trouwt later met Frederik Schlegel. Kierkegaard zal haar echter emotioneel trouw blijven voor de rest van zijn bestaan. Zijn kortstondige relatie met haar heeft een blijvende invloed op zijn werk en hij zal in zijn schrijven herhaaldelijk, ofschoon op gemystificeerde wijze, aan haar refereren.

Op zijn breuk met Regina volgt een onwaarschijnlijk productief schrijversbestaan dat wordt ingeluid met *Of/Of*. Nagenoeg al zijn filosofisch werk brengt hij uit onder pseudoniemen. Het voornoemde werk geeft hij uit onder de naam Victor Eremita, ofwel Victor de heremiet. Deze Victor meldt zelf ook slechts de uitgever te zijn van twee verzamelingen van documenten die hij in een secretaire heeft gevonden die op hoogst ongewone wijze in zijn

⁵ De *Absolute Geist* bij Hegel die via analogie gelijkgeschakeld kan worden aan God.

⁶ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood* pp57-8

⁷ Hier kan Kierkegaard slechts de hegeliaanse wijze van filosoferen bedoelen. Hij refereert aan diens *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

⁸ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. Inleiding door Andries Visser p. 10

bezit is gekomen.⁹ Er komt nog een laag tussen wanneer de auteur van een van die verzamelingen documenten beweert dat ook hij slechts ontdekker is van een stapel dagboekantekeningen, te weten het *dagboek van een verleider*. Deze zijn geschreven door een zekere Johannes de Verleider. Een ander pseudoniem is Johannes de silentio, de zwijger. Hij is de auteur van *Vrees en beven*. Voor elk van deze pseudoniemen geldt dat ze met betrekking tot het werk goed uit te leggen zijn. Toch werpt het voor een complete exegese van Kierkegaards filosofie een lastig te nemen horde op. In een vrij onrecente uitgave (1937) van *De lelie des velds en de vogel des hemels*, oorspronkelijk gelijktijdig verschenen met de tweede druk van *Of/Of*(1849), schrijft de inleider, professor Aalders "Kierkegaard zelf is het grootste raadsel van Kierkegaard."¹⁰ Hij schrijft verder dat men Kierkegaard vanwege zijn pseudoniemiteit heeft vergeleken "met een regisseur van een marionettentheater", maar dat men hem slecht heeft begrepen "als men meent dat hij niet meer was en eigenlijk altijd buiten zijn werk bleef staan."¹¹

Men kan ervoor kiezen dit met Aalders eens zijn. Voor een verdere verklaring doet men er wel goed aan zich aan te sluiten bij Andries Visser, vertaler en inleider van de meest actuele uitgave van *Of/Of*. Hij noemt de vele gedaantes van Kierkegaard mogelijke existentieën, dan wel romanfiguren, ieder "met hun eigen mensbeschouwing en wereldbeeld."¹² Kierkegaard verklaart zichzelf in *Naschrift* de geestelijk vader van al deze figuren. Hij gebruikt ze om de veelzijdigheid van de menselijke existentie te kunnen duiden. Werken die verschenen zijn onder een pseudoniem heet hij de 'werken van de linkerhand' en die werken die verschenen onder zijn eigen naam 'werken van de rechterhand'.

Het raadsel van Kierkegaard, om met Aalders te spreken, strekt zich echter verder uit dan de polynimiteit van dezelfde. Een verdere hindernis voor interpretatie is de eerder genoemde Hegel. Het werk *De ziekte tot de dood* kenmerkt zich door een zeer abstracte schrijfstijl en een zeer dialectische opbouw. Dit zijn in de regel geen eigenschappen van het schrijven van Kierkegaard. De inhoudsopgave met zijn vele drieslagen, dialectische stappen en synthetiseringen doen maar al te sterk denken aan de hegeliaanse methode.

⁹ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 32

¹⁰ Kierkegaard, S. (1937) *Lelie des velds*. p. 7

¹¹ Ibid.

¹² Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 17

Het is nauwelijks een onderwerp van dispuut dat Kierkegaard hier Hegel parodieert. Iets soortgelijks geldt voor het werk *Het begrip Angst*. De allusie hier is dat Kierkegaard in de titel verwijst naar het begripsdenken van Hegel en de zijnen. Een dergelijk existentieel beladen woord laat zich niet vangen in uitsluitend een begrip. Eenzelfde vlieger gaat op voor *Of/Of*. Het werk presenteert twee standpunten. Kierkegaard viseert niet een hegeliaanse verzoening of 'mediatie' te vinden tussen de twee, maar juist te wijzen op de mogelijkheid van keuze.¹³

Een ander wapenfeit illustreert de oppositie tussen Hegel en Kierkegaard. Kierkegaard was het gewoon naast veel te schrijven, veel te spreken met de gewone man in de straten van Kopenhagen. Hij geleet in dit opzicht Socrates.¹⁴ Zijn insteek was vergelijkbaar met, doch ook radicaal tegenovergesteld aan die van Socrates. Hij ook was een bestrijder van valse overtuigingen, hij ook sprak met mensen als ironicus, hij ook speelde de rol van vroedvrouw om de mensen tot inzicht te doen komen. Hij verschilde vooral hierin van de antieke denker dat hij meende dat men eerder een teveel dan een tekort aan kennis bezat. Met de komst van de hegeliaanse hegemonie ontstond de, voor Kierkegaard verwerpelijke, gedachte dat het Christendom in haar essentie rationeel te vatten was.

Mede tegen deze achtergrond dient Kierkegaard begrepen te worden. Als individu met een sterk existentiële inborst, als reactionair, maar ook als eigenzinnig denker die meent dat de mens lang geleden van het juiste pad is geraakt en zichzelf opnieuw moet leren begrijpen.

Kierkegaard sterft op 11 november 1855.

¹³ Idem. pp. 13, 14

¹⁴ Zie o.a. Joachim Störig die Kierkegaard de Socrates in Kopenhagen noemt.

Het esthetische, ethische en religieuze stadium in Of/Of

Betogen dat er een esthetisch, ethisch en religieus stadium aanwezig is in het werk *Of/Of* is hier waarschijnlijk de minst problematische opgave. Dit, omdat de posities in het werk met naam en toenaam worden genoemd en uitgewerkt, ofschoon niet op systematische wijze in de filosofische zin van het woord. Het werk bestaat uit een voorwoord van Victor Eremita die uitgever is van twee verzamelingen documenten; de papieren van A, een jonge estheet, en de papieren van B, de rechter Wilhelm. De papieren van A vallen uiteen in een aantal hoofdstukken, elk een verhandeling over zaken die in het esthetisch domein thuishoren. Enkele voorbeelden zijn *De onmiddellijke erotische stadia*, *Schaduwbeelden*, *Psychologisch tijdverdrif*, en, *Het dagboek van de verleider*. De inhoudende papieren van B bestaan uit brieven aan A. De rechter Wilhelm die, zo blijkt na lezing, een respectabele man met een respectabel huwelijk is, vraagt A zijn leven te veranderen. Hij verzoekt hem een sprong te maken van het esthetische naar het ethische. Dit houdt, kort samengevat, in dat hij niet meer slechts voor zichzelf leeft, niet slechts frivool en dichterlijk meer leeft, maar zich een plaats verwerft in de ethische gemeenschap. Het boek sluit af met een ultimatum. Dit ultimatum is kort maar krachtig. Het telt achttien pagina's en bevat de eerste hint naar het religieuze stadium dat later zo nadrukkelijk aanwezig zal zijn bij Kierkegaard. Het draagt de ondertitel *Het opbouwende van de gedachte dat wij tegenover God altijd ongelijk hebben*.

Het esthetische stadium Dit stadium in *Of/of* heeft alle elementen van een goed fundament voor het begrijpen van de estheet. Een harde, gesloten definitie van *de* estheet laat zich lastig geven. Het is hier goed om te kijken naar alle verschijningsvormen en eigenschappen van de estheet, zoals hij in de papieren van A ten tonele komt. Een goede opsomming van de esthetische eigenschappen is te vinden in de Stanford Encyclopedia of Philosophy

*The aesthetic stage of existence is characterized by the following: immersion in sensuous experience; valorization of possibility over actuality; egotism; fragmentation of the subject of experience; nihilistic wielding of irony and scepticism; and flight from boredom.*¹⁵

¹⁵ McDonald, William, "Søren Kierkegaard", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

In de diapsalmata, het eerste gedeelte uit de inhoudende papieren van A, leren we de estheet vooral kennen als dichtertlijk. We herkennen in de vele korte aforismen de dichter allereerst aan zijn toon. Deze is bloemrijk en getuigt van een zekere (al dan niet geveinsde) poëtische ziel. Later, in een korte rede die de titel *Een extatische voordracht* draagt, zien we de nihilistische inslag van de estheet terug.

Trouw, je zult er spijt van krijgen; trouw niet, je zult er eveneens spijt van krijgen; trouw wel of niet, je zult van allebei spijt krijgen; ofwel je trouwt ofwel je trouwt niet, van allebei krijg je spijt. Lach om 's werelds dwaasheden, je zult er spijt van krijgen; huil erom, je zult er eveneens spijt van krijgen [...].¹⁶

De estheet leeft een bestaan dat is gericht op louter mogelijkheden. Het daadwerkelijke is randzaak. Het is voor de estheet een onmogelijke opgave een betekenisvolle keuze te maken – men neme het voorbeeld van het trouwen – omdat er in zijn vocabulaire niets voorkomt dat de naam 'betekenisvol' mag dragen.

Voor de estheet is in feite alles om het even, zolang er maar een zeker zintuiglijk genot te ervaren is. De estheet is een levenskunstenaar en vult dit leven in met alles wat maar interessant is. Hij mist als zodanig ook een ethisch geweten; hij is ten diepste op zichzelf als genotzoeker betrokken. In die zin zien we hem ook vluchten van de verveling. De verveling ligt voor de estheet immer op de loer omdat hij afhankelijk is van telkens wisselende indrukken. Hij is niet in staat zich op iets toe te leggen en zich daarmee tot iets te bepalen, zoals blijkt uit een ander diapsalma.

Moed om te twijfelen heb ik, geloof ik, aan alles; ik heb moed om te strijden, geloof ik, tegen alles; maar ik heb niet de moed om iets te kennen, niet de moed om iets te bezitten [...].¹⁷

Het ethische stadium De representant van de ethische positie in *Of/Of* is de rechter Wilhelm. In zijn eerste brief aan A verdedigt hij de esthetische geldigheid van het huwelijk. Waarom kiest Kierkegaard hier voor het huwelijk? Hier is de (positieve) invloed van Hegel op de jonge Kierkegaard sterk aanwezig. In gedachte houdend dat een belangrijk kenmerk van de esthetische positie is dat er niet gekozen wordt, dat het individu zich niet

¹⁶ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 65

¹⁷ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 50

bepaalt, kan gezegd worden dat het huwelijk hier symbool staat voor bewuste bepaling. Het is ook een letterlijke (zelf)bepaling.¹⁸ Het klassieke schema bij Hegel is dat van onbepaaldheid, bepaaldheid en zelfbepaling. Op Kierkegaard toegepast houdt dat in dat we de estheet moeten duiden als diegene die zich ophoudt in de onbepaaldheid en die elke bepaling als een inperking van zijn vrijheid ziet. Wat hij zich niet realiseert is dat die vrijheid van hem louter abstract is, louter negatief. Hij is te vergelijken met de puber die alleen 'nee' kan zeggen, of de oppositie in een regering die in negatieve zin zeer productief is maar er niets tegenover kan stellen. Wat Hegel hier wil leren is dat in de bepaling de vrijheid van de persoon verschijnt. Uiteraard is dit niet de enige reden geweest voor Kierkegaard om het huwelijk en de liefde te behandelen, maar het is interessant om te zien wat rechter Wilhelm te kennen geeft over de liefde, die in het huwelijk voorondersteld is:

[De eerste liefde] is de eenheid van vrijheid en noodwendigheid. Het individu voelt zich met onweerstaanbare kracht tot het andere individu aangetrokken, maar voelt juist hierin zijn vrijheid. Ze is eenheid van het algemene en het bijzondere, ze bezit het algemene als het bijzondere.¹⁹

Het centrale punt in de eerste brief aan A is dat er meer esthetisch genoeg te vinden is in het ethische huwelijk dan in het frivole ongecommitteerde leven van de estheet. Dit is niet slechts een trucje van de rechter om de jonge estheet op zijn eigen terrein te verslaan. Hij wil duidelijk maken dat het vrijgezellenleven van de verleider, die estheet is, niet de beloning heeft die het huwelijk wel kent. De vrijgezel zal het moeten stellen met zijn herinnering aan

¹⁸ Het huwelijk wordt door Hegel in zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (pp. 309-318) als eerste behandeld in het derde deel, i.e., de zedelijkheid. Hij schrijft er onder andere over: „Als subjektiver Ausgangspunkt der Ehe kann mehr die *besondere Neigung* der beiden Personen, die in dies Verhältnis treten, oder die *Vorsorge* und *Veranstaltung* der Eltern usf. erscheinen; der objektive Ausgangspunkt aber ist die freie Einwilligung der Personen, und zwar dazu, *eine Person auszumachen*, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist.“ De zelfbeperking die het individu zich oplegt in zijn bepaling tot één persoon houdt tegelijkertijd zijn vrijheid in. Verder wordt het in de *Grundlinien* duidelijk dat met het huwelijk het bijzondere individu tot de ethische gemeenschap toetreedt.

¹⁹ Kierkegaard, S. (2007) *Off/of*. p. 467

lang vervlogen liefdes terwijl de echtgenoot kan putten uit een betrouwbare bron van (esthetisch) genoeg. De vrijgezel kan, zo gesteld, slechts het verleden willen, waar de gehuwde het verleden, het heden en de toekomst kan willen.

Het religieuze stadium Het religieuze als positie of stadium is als zodanig niet nadrukkelijk aanwezig in *Of/Of*. Toch is een religieus aspect in het boek niet te missen. Wilhelm sluit zijn brieven aan A af met een preek. En niet zomaar een preek maar een ultimatum. Deze preek heeft Wilhelm ontvangen van een bevriende predikant op de Jutse hei.²⁰ Met de preek maakt Kierkegaard twee punten. Het eerste is het feit dat mensen tegenover God altijd ongelijk hebben. Dit wil zeggen dat of het leven nu op een esthetische wijze of een ethische wijze geleefd wordt, het altijd tekortschiet wanneer het individu zich niet *persoonlijk* tot God verhoudt, een punt dat in de latere pseudonieme werken een grote rol gaat spelen. Kierkegaard bij monde van de predikant schrijft “Tegenover God hebben wij altijd ongelijk, die gedachte brengt de twijfel tot staan en stilt zijn bekommering, ze bemoedigt en inspireert tot handelen.”²¹

Het tweede punt is kleiner en hangt sterk samen met het eerste. De preek laat zich namelijk ook lezen als een fundamentele kritiek op Hegel met betrekking tot het ethische. Uit de eerder genoemde *Grundlinien der Philosophie des Rechts* is de gedachte bekend dat de burgerlijke gemeenschap²² het niveau is waarop het goddelijke zijn manifestatie krijgt, juist in de vorm die de ethische gemeenschap aanneemt. Ze is een noodzakelijke verwerking van de *Absolute Geist*, en als zodanig is het goddelijke verwerkt in de gemeenschap. Voor Kierkegaard is dit een onhoudbare gedachte. Dit zou, kort gezegd, inhouden dat voor een mens het ethische onomstotelijk het beste is en dat een relatie tot God niet mogelijk is in persoonlijke zin. In de volgende paragraaf zullen we zien dat dit voor Kierkegaard onaanvaardbaar is.

²⁰ Daarenboven is het religieuze ook aanwezig in de persoon van Wilhelm, die een zeer godvrezend man is. Hier kijken we slechts naar de preek.

²¹ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 733

²² Bij Hegel het domein van de moraliteit

Het esthetische, ethische en religieuze stadium in Vrees en beven

Vrees en beven is het meest gelezen werk van Kierkegaard. De reden daarachter laat zich moeilijk achterhalen, juist omdat het zeker niet zijn meest toegankelijke werk is. In het werk vertelt hij het verhaal van Abraham die door God geroepen wordt Isaac te offeren om aan God te bewijzen hoe groot zijn geloof is. Kierkegaard stelt dat Abraham, als de *ridder van geloof* niet te begrijpen is, omdat zijn verhaal absurd is. De eerste pagina's zijn dan ook een worsteling met het verhaal om hemzelf en de lezer (tevergeefs) inzicht te bieden in de psyche van Abraham. Met een opmaat die min of meer de helft van het werk bestrijkt, komt Kierkegaard aan bij zijn drie problemata. Dit zijn drie vraagstukken (*Bestaat er een teleologische suspensie van het ethische; bestaat er een absolute plicht tegenover God; is het ethisch verdedigbaar geweest van Abraham om zijn taak te verzwijgen voor Sarah, Eleazar en Isaac?*) die het uiterste vergen van Kierkegaard en zijn lezers om Abraham te begrijpen. Wanneer de rekening opgemaakt wordt, blijkt dat het begrijpen van Abraham te veel gevraagd is. ("[T]his was the point to which the [...] discussion was intended to lead. Not to make Abraham intelligible thereby, but in order that his unintelligibility might be seen more in the round, for, I cannot understand Abraham.") Hij heeft de sprong van geloof gemaakt, of ook, de sprong naar het absurde. Om te zien waarom we Abraham slechts kunnen bewonderen doorloopt *Vrees en beven* dezelfde drie stadia als *Of/of*, zij het op een minder lineaire wijze.

Het esthetische stadium In *Vrees en beven* is het esthetische stadium minder prominent aanwezig dan in *Of/of*. Er is echter een vorm waarin het esthetische op de voorgrond treedt. Het dichterlijke dat in *Of/of* het wezen van de estheticus uitmaakte krijgt hier expliciet de gestalte van de dichter. Om een goed beeld te vormen van de dichter moeten we hem vooral begrijpen als juxtapositie van de tragische held (het ethische) en de ridder van geloof (het religieuze of absurde). Wanneer Kierkegaard Abraham prijst om zijn onbegrijpelijk grote geloof schetst hij de drie posities kort. Hij stelt dat niemand die in deze wereld groot is vergeten zal worden, maar dat iedereen groot is in verhouding tot wat hij liefhad, "Want wie zichzelf liefhad werd groot door zichzelf. En wie andere mensen liefhad werd groot door zijn overgave. Maar wie God liefhad werd groter dan allen"²³ Degene die zichzelf

²³ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 21

liefhad is de dichter. De tragische held is degene die, geheel volgens ethische principes, zichzelf wegcijfert ten opzichte van het goede en van anderen. De dichter is het gegeven om over de held de loftrumpet te steken, want “[d]e [dichter] is niet in staat iets te volbrengen van wat de eerste doet. Hij kan slechts bewonderen, liefhebben, zich over de hele wereld verheugen.”²⁴

Zoals in *Of/of* is het esthetische ook hier gekenmerkt door onmiddellijkheid; de uitdrukking ervan is niet bemiddeld door het universele, namelijk het ethische, maar is iets louter individueels. In hegeliaanse terminologie, die Kierkegaard in het weergeven van de hegeliaanse positie niet schuwt, is het esthetische het moment van *an-sich* zijn of het moment van *das Innere*.²⁵ In de Hegeliaanse ethiek, zo schrijft Kierkegaard, is het uiterlijke hoger dan het innerlijke en vereist het laatste een veruitwendiging, of *Entäusserung*, en een bemiddeling door het ethische of universele. Wanneer het individu verinnerlijkt wil blijven heet dat verleiding en vergriipt hij zich ten opzichte van het ethische.

Het ethische stadium Het ethische wordt door Kierkegaard voortdurend gelijkgeschakeld aan het universele bij Hegel. Dit geeft hij op een aantal plaatsen expliciet te kennen. Hij denkt daarnaast het ethische in voortdurende oppositie met het religieuze. Hij stelt in het werk de vraag naar Abraham. Is wat Abraham gedaan heeft, namelijk bereid zijn Isaac te offeren om Gods wil, filosofisch te verdedigen? Met Kierkegaards woorden: bestaat er een teleologische suspensie van het ethische? De hegeliaanse gedachte, bij monde van Kierkegaard, geeft te kennen dat dit niet zo is. “Abraham’s verhouding tot Isaac is ethisch uitgedrukt heel eenvoudig: een vader moet zijn zoon meer liefhebben dan zichzelf.”²⁶ Dit betekent dat Abraham, om ethisch het juiste te doen, God had moeten vragen Isaac te sparen en hem in zijn plaats te laten gaan. Dit deed hij niet en dus is hij in overtreding ten opzichte van het ethische.

In het tweede *problema* stelt Kierkegaard de vraag of er een absolute plicht tegenover God is. Het ethische als het universele is in het hegeliaanse begrippenkader ook het goddelijke. Dit is iets dat in *Of/of* ook aan bod kwam, zij het minder expliciet. Als dit waar zou zijn dan houdt dat ook in dat alle

²⁴ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 20

²⁵ Idem. p. 74

²⁶ Idem. p. 62

plicht die er is tegelijkertijd plicht is tegenover God. Wat Kierkegaard nu opwerpt is het argument dat als alle plicht een plicht tegenover God is, er eigenlijk geen plicht tegenover God bestaat. Plicht tegenover God ontstaat wanneer er ook aan God gerefereerd wordt, wanneer bij het formuleren van de plicht ook daadwerkelijk naar God verwezen wordt als steller van deze plicht.²⁷ Bij Hegel treden we niet in een relatie tot die God maar is de relatie altijd iets dat bemiddelt tussen het individu en iets anders. In die zin wordt God "een onzichtbaar, verdwijnend punt, een machteloze gedachte."²⁸

Het ethische is het universele, maar waar Kierkegaard in is geïnteresseerd is een transcendentie van het immanent universele. Het gaat in zijn werk voortdurend om de singuliere persoon. We zagen al in het esthetische stadium dat het individu singulier blijft, maar dit is slechts de eerste singulariteit die nog een bemiddeling vereist om uiteindelijk in het religieuze niet meer het onmiddellijke individu te zijn maar juist een individu, niettegenstaande de bemiddeling. Het ethische biedt die bemiddeling maar kan geen recht doen aan de situatie van Abraham, juist omdat het niet over zijn eigen grenzen heen kan stappen. Het ethische is de opheffing van alle ware geloof omdat het niet naar God verwijst.

De situatie van Abraham wordt geschetst in contrast met die van een tragische held. Een welbekend voorbeeld, waar het offer ook een rol speelt, is de mythe van Iphigenia, die door haar vader Agamemnon geofferd moet worden ten gunste van de Griekse vloot. Zou Agamemnon zijn dochter niet offeren dan is hij een estheet; volstrekt op zijn eigen belang betrokken. Wanneer hij zijn dochter offert is hij op een zekere manier ethisch aan het werk; hij stelt het universele boven zijn eigen belang. Abraham gaat in zijn bereidheid Isaac te offeren als het ware door het ethische heen en er *over*heen. Isaac offeren omdat God het hem gebiedt is esthetisch, zichzelf offeren aan God is ethisch (volgens de regel dat vaders hun zoons moeten liefhebben boven zichzelf) maar bereid zijn Isaac te offeren aan God is een relatie aangaan met het absolute en oneindige. In abstracto is het onderscheid tussen de held en de ridder van geloof dit. "De tragische held resigneert wat zichzelf betreft om het algemene uit te drukken. De ridder van geloof daarentegen resigneert

²⁷ Er is bij Kierkegaard, waar hij spreekt over God, altijd sprake van existentiële import.

²⁸ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 73

wat betreft het algemene om deze enkeling te worden.”²⁹ Kierkegaard schrijft er in een voetnoot het volgende over.

De tragische held is er voor zichzelf zeker van dat de ethische verplichting geheel in hem aanwezig is doordat hij die in een wens verandert. Agamemnon kan bijvoorbeeld zeggen: Voor mij wordt het bewijs dat ik mijn plicht als vader niet schend geleverd door het feit dat mijn plicht ook mijn enige wens is. Wens en plicht komen hier dus vrijwel met elkaar overeen.³⁰

Voor de ridder van geloof, zo stelt Kierkegaard, vallen wens en plicht ook samen. Hij is echter gedwongen beide op te geven.

Het religieuze stadium Dat onderscheid tussen Abraham dan en Agamemnon is veelzeggend. Bij Hegel is het ethische domein ook het domein van datgene wat gewild *kan* worden.³¹ De drie *problemata* zijn drie daadwerkelijke problemen waar de oppositie tussen het religieuze en het ethische sterk naar voren komt. Het eerste probleem is de vraag naar het bestaan van een teleologische suspensie van het ethische. Met andere woorden, de vraag of het ethische tijdelijk buiten spel gezet kan en mag worden ten behoeve van iets hogers. De ethiek antwoordt ontkennend; er is niets hogers dan de ethiek want de ethiek is het universele en algemene. In dat geval ontstaat er een groot probleem om Abraham als de vader van het geloof te zien, omdat hij een zondaar is. Dit is de paradox van het geloof. De ridder van geloof kan zich als individu tegenover het ethische verhouden en daarboven komen te staan. Hier is wel de verwijzing naar God nodig die ontbreekt in de absolute claim die het ethische maakt.³²

Kierkegaard verstaat onder de paradox van het geloof:

Dat de enkeling hoger is dan het algemene, dat de enkeling, om aan een nu nog slechts zelden gebruikt dogmatisch onderscheid te herinneren, zijn verhouding tot het algemene bepaalt door zijn verhouding tot het absolute en niet zijn verhouding tot het absolute door zijn verhouding tot het algemene.³³

²⁹ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 81

³⁰ Idem. Voetnoot p. 83, 84

³¹ *System der Bedürfnisse*

³² Zie daarvoor het bovenstaande.

³³ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 75

Kierkegaard legt hier het primaat bij de particuliere persoon die zich verbindt met het absolute, i.e. God. Dit is een vorm van zelfbegrip die in heel letterlijke zin het ethische transcendeert. Het is zelfbegrip omdat het in al deze stadia draait om een wijze van zichzelf verstaan ten opzichte van iets anders. De nadruk op deze verhouding wordt duidelijk verbeeld waar Kierkegaard stelt dat de ridder van geloof God in den hemelen aan kan spreken met 'Gij', waar de tragische held, de representant voor het ethische, slechts over God in de derde persoon kan spreken. Dit is juist omdat de één op één relatie met dit absolute ontbreekt.

Een laatste punt om bij stil te staan is de morele eenzaamheid die meekomt met de status van ridder van geloof. Abraham kan met geen mogelijkheid zijn verhaal doen aan Sarah want hetgeen hij uit zou willen drukken is niet het universele. Wanneer men spreekt wordt het universele uitgedrukt;³⁴ als Abraham spreekt moet hij dat in termen doen van het universele en dus het ethische. Ethisch gezien is de bereidheid van Abraham Isaac te offeren een staat van verleiding geweest, namelijk niet het ethische te willen gehoorzamen.³⁵ Abraham staat nog eenzamer indien men bedenkt dat waar de tragische held zichzelf offert voor zijn plicht en zo het eindige opgeeft om het oneindige te verwerven, de ridder van geloof een offer van het verstand brengt. De tragische held ruilt een zekerheid in voor dat wat nog grotere zekerheid bezit, namelijk het universele. Een ridder van geloof begrijpt de positie van de held. Hij begrijpt dat het moeilijk is om de eigen persoon tot offer te maken en hij begrijpt ook dat het moed kost. Tegelijkertijd bestaat er veiligheid en geborgenheid in het algemene.³⁶ Dit is wat Abraham nimmer zal ervaren. Hij is niet te begrijpen voor anderen, want hij is absurd. Hij heeft de sprong van geloof gemaakt.³⁷

Het esthetische, ethische en religieuze stadium in De ziekte tot de dood

Wie iets wil zeggen over het werk *De ziekte tot de dood* staat voor de zware taak het werk allereerst in te leiden. Het is een vrij 'laat' werk in het auteurschap van Kierkegaard en het laatste wijsgerige pseudonieme werk. Hieruit kunnen we niet anders opmaken dan dat hij in zekere zin gezegd heeft wat hij wil

³⁴ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 65

³⁵ Ibid.

³⁶ Idem. p. 81

³⁷ Idem. p. 29

zeggen, waar het gaat om systematische wijsbegeerte. Dit betekent ook dat zijn denken op een zekere wijze 'af' is. Het boek is minder theologisch van aard dan *Vrees en beven* en veel minder verhalend dan *Of/of*. Wie de eerste pagina's na de aanhef leest, herkent de abstracte, ja, obscure stijl van Hegel en de zijnen. Wie beter ingeleid is, herkent hierin ook een persiflage op de hegeliaanse methode. Dezelfde lezer zal ook de opzet van de keuze voor de vormgeving van het boek en de inhoudstafel doorzien. Het is opgebouwd uit drieslagen die onder zich weer verdere drieslagen hebben. Het boek zelf heeft de vertwijfeling tot onderwerp, een notie die niet nieuw is in het oeuvre van Kierkegaard. De ziekte uit de titel is precies deze vertwijfeling en heeft alles te maken met hoe de mens zichzelf verstaat; het heeft te maken met bewustzijn. De vertwijfeling kent een aantal gradaties en bepalingen die commensurabel zijn met de drie stadia in andere werken. Aan de hand van de vertwijfeling stelt Kierkegaard de vraag naar de menselijke grondconditie. Conclusie: deze ziekte is volstrekt algemeen en verschilt slechts in intensiteit tussen individuen. Deze intensiteit hangt ook samen met de gradatie van bewustheid van deze vertwijfeling bij het individu.

Om terug te komen op het idee van 'af' zijn moet worden opgemerkt dat het jargon dat Kierkegaard hier bezigt een uiterste graad van systematisering heeft bereikt en een uiterste graad van wetenschappelijkheid. Hiermee neemt hij enerzijds Hegel op de hak, anderzijds is dit precies de vorm, ofschoon een weinig overdreven, die zijn gedachten nog ontbeerden. Kierkegaard maakt in dit werk vele abstracte distincties en met graagte. Het beoogde resultaat is het beschrijven van de mens in zijn essentie, een project dat in zijn voorgaande boeken al dan niet sluimerend aanwezig was. Hij zal in dit werk het kernbegrip *mens-zijn kata dynamin* introduceren, dat in retrospectief een belangrijk fundament van zijn theologie en filosofie genoemd kan worden.

*Het esthetische stadium*³⁸ "De mens is geest. Maar wat is geest? Geest is het zelf. Maar wat is het zelf? Het zelf is een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt, of is in de verhouding het feit dat de verhouding zich tot zichzelf verhoudt.

³⁸ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. Dit werk heeft op veel plaatsen sporen van en verwijzingen naar het esthetische in zich. Deze verzamelen en weergeven als was het een duidelijke lijn is onoprecht en zou een fragmentarische passage opleveren. In plaats daarvan past het beter ons te richten op één specifieke passage uit het werk waar de esthetiek haar grootste rol speelt.

[...] De mens is een synthese van oneindigheid en eindigheid, [...] van vrijheid en noodzaak.”³⁹ Zo opent het eerste deel van *De ziekte tot de dood*. Die zich-tot-zichzelf-verhoudende verhouding die de mens is dient zich, om ten volste mens te zijn, te begrijpen naar zijn oorsprong. Die oorsprong is God, degene die de verhouding zo gesteld heeft. Begrijpt deze verhouding zich anders, dan heet dit vertwijfeling; ze wordt een wanverhouding. De mens kan op velerlei wijzen vertwijfeld zijn. De esthetische mens moet beschouwd worden onder de bepaling mogelijkheid/noodzaak. Dit moet ze omdat, evenals in *Off/of*, de esthetische mens in voortdurende potentialiteit verkeert, zich voortdurend begrijpt als een wezen dat *mogelijkheden* heeft.⁴⁰ Het zelf dat zich op de juiste wijze begrijpt is ook een zelf dat zichzelf als mogelijkheid begrijpt. Uiteraard, een mens heeft mogelijkheden. Daar tegenover staat echter het principe van noodzakelijkheid. Een mens is een aantal dingen ook noodzakelijkerwijze, en ook dit moet verstaan worden. Wanneer, in Kierkegaards woorden, de mogelijkheid de “noodzaak omver loopt”,⁴¹ dan wordt dit vertwijfeling van de mogelijkheid genoemd. Er ligt bij mensen die op zo een wijze vertwijfeld zijn een sterke nadruk op de fantasie. Denk in dit verband ook aan de dichter. Wanneer het zelf echter *abstracte mogelijkheid* wordt, dan gaat het een bepaalde noodzaak ontberen. Dit is de noodzaak die een bepaalde *plaats* is en ook het noodzakelijke in het zelf is. Het is Kierkegaard erom te doen te leren wat ten volste een mens worden inhoudt. Hiervoor is het idee van noodzaak noodzakelijk, want “zichzelf worden is immers juist een beweging ter plaatse. Worden is een beweging weg van de plaats, maar zichzelf worden is een beweging ter plaatse.”⁴² Het opgaan in voortdurende mogelijkheden en fantasieën heet ook wel het ontberen van de werkelijkheid.

Later, waar Kierkegaard ingaat op het begrip van de zonde, zal hij deze vertwijfeling, hoewel aangevuld met een aantal andere bepalingen, de *dichterexistentie* noemen. Hij schrijft:

³⁹ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 25

⁴⁰ Zie voor illustratie het *Dagboek van een verleider*. Johannes de Verleider zegt in een aantal fragmenten van zichzelf dat hij gefixeerd is op mogelijkheid en dat de werkelijkheid van weinig toegevoegde waarde is.

⁴¹ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 49

⁴² Ibid.

Christelijk beschouwd is [...] elke dichterexistentie zonde, en wel deze: te dichten in plaats van te zijn, zich tot het goede en ware te verhouden via fantasie in plaats van goed en waarachtig te zijn, dat wil zeggen, er existentieel naar te streven zo te zijn.⁴³

Het ethische stadium

Waar Kierkegaard de verscheidene verschijningsvormen van de vertwijfeling bespreekt⁴⁴ wordt de vertwijfeling ook beschouwd onder de bepaling bewustzijn: hoe verhoudt de mate van bewustzijn van het vertwijfelde individu zich tot de gradatie van vertwijfeling? Het moment van het ethische is sterk aanwezig bij de bepaling die Kierkegaard noemt “*de vertwijfeling die zich bewust is vertwijfeling te zijn, die zich dus bewust is een zelf te hebben waarin toch iets eeuwigs schuilt, en die nu vertwijfeld niet zichzelf wil zijn of vertwijfeld zichzelf wil zijn.*”⁴⁵ In beeldende taal karakteriseert Kierkegaard de mens die vertwijfeld niet zichzelf wil zijn en zich vertwijfelt over iets aards, en zich niet bewust is van zijn *eeuwige zelf*. “De dominee introduceert hem voor tien rijksdaalders in de eeuwigheid – maar een zelf was hij niet, een zelf werd hij niet”^{46 47} Hiermee wordt het beeld geschetst van Kortjakje, die op zondag braaf naar de kerk ging maar aan wie gedurende de week niet af te zien viel dat zij Christen was. Zo vergaat het ook de meeste mensen, indien we Kierkegaard mogen geloven.

Treedt er echter in geringe mate zelfreflectie op, dan levert dit voor het individu vertwijfeling van zwakheid of vertwijfeling over die zwakheid op. Het individu wordt in zekere mate een zelf maar komt niet tot de kern van de zaak. “Hij zwenkt helemaal weg van de gerichtheid naar binnen toe, het pad dat hij had moeten inslaan om echt een zelf te worden”.⁴⁸ Het *binnen* is hier het zelfbegrip, het zichzelf-begrijpen wat Kierkegaard uiteindelijk viseert binnen het religieuze stadium. Nu het individu zichzelf in zekere mate als een zelf begrijpt maar niet verder gaat dan dat blijft hij steken in het ethische. Dat is de maatschappij.

⁴³ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 191

⁴⁴ Idem. Vanaf p. 42

⁴⁵ Idem. p. 61, niet mijn cursivering.

⁴⁶ Idem. p. 68

⁴⁷ Noot van de vertaler: Dominees werden in Denemarken afzonderlijk betaald voor het houden van een preek bij een begrafenis.

⁴⁸ Idem. p. 71

Hij is nu [...] gelukkig getrouwd, een bedrijvige en ondernemende man, vader en burger [...]. Binnen de christenheid is hij christen (net als hij binnen het heidendom heiden zou zijn en in Holland Hollander).⁴⁹

Dit stadium noemt Kierkegaard met naam en toenaam *ethische domheid*. Er wordt ondermeer nog aan het karakter van dit ethisch domme individu toegeschreven dat hij “zoals een kindje in slaap gesust moet worden,” “het geruststellende sussen van het sociale leven”⁵⁰ nodig heeft. Bij het inleiden van de beschouwing over de vertwijfeling onder de bepaling bewustzijn vat Kierkegaard het manco in essentie: “elke menselijke existentie die zich niet van zichzelf bewust is als geest of zich niet voor God van zichzelf persoonlijk bewust is [...], die op die manier haar grond niet doorzichtig in God vindt, maar duister rust en opgaat in iets abstract universeels (staat, natie of dergelijke) [...] is toch vertwijfeling.”⁵¹ Hierin moet een verwijzing naar Hegel’s *Bürgerliche Gesellschaft* worden opgemerkt. Dit zijn de elementen van staat, sociale gemeenschap en immanente gerichtheid, in oppositie met transcendente bewustheid, die al vanaf *Off/of* aanwezig waren in het ethische moment.⁵²

Het religieuze stadium Het religieuze is in *De ziekte tot de dood* de afwezigheid van de vertwijfeling. Een individu dat niet vertwijfeld is komt zelden tot nooit voor. Waarom? Omdat het extreem lastig is voor een mens zichzelf te begrijpen ten overstaan van God. De mens moet *zichzelf worden*. Zichzelf worden houdt voor Kierkegaard in: zichzelf volledig begrijpen. We kijken nogmaals naar de openingspagina van het boek. “De mens is geest. Maar wat is geest? Geest is het zelf. Waar wat is het zelf? Het zelf is een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt, of is in de verhouding het feit dat de verhouding

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Kierkegaard, S. (1849) *De ziekte tot de dood*. p. 80

⁵¹ Idem. p. 60

⁵² Hier moet nogmaals gewezen worden op de rechter Wilhelm uit *Off/of*, die de belichaming is van het ethische in dat werk. Hij verenigde in zich al deze eigenschappen. Hij was een goed burgerman, getrouwd en gericht op het ethische leven. We kunnen echter zeker zijn dat Kierkegaard hem geen ethische domheid zal verwijten.

zich tot zichzelf verhoudt." Om onszelf als deze verhouding te gaan begrijpen moeten we niet slechts die verhouding begrijpen maar ook datgene dat de *verhouding heeft gesteld*. De verhouding moet volgens Kierkegaard het "positieve derde" zijn binnen de verhouding. Het volstaat niet om te zeggen dat wanneer A zich tot B verhoudt, de kous daarmee af is. De vertwijfeling ontstaat wanneer er een wanverhouding optreedt, gechargeerd gesteld: wanneer het zelf uit balans is. Kierkegaard beschrijft de situatie waarin "de vertwijfeling volledig is uitgeroeid: waar het zich tot zichzelf verhoudt en zichzelf wil zijn, vindt het zelf op een doorzichtige wijze zijn grond in de macht die het stelde."⁵³ *Grond* moet hier begrepen worden als oorzaak, of liever, oorsprong. De stellende macht is voor Kierkegaard God. Hier is meteen duidelijk dat voor hem het zelfbegrip zeer strikt het godsbegrip impliceert.⁵⁴

De eerder genoemde synthese die de mens is, namelijk tussen eindigheid en oneindigheid, is ook een synthese tussen mogelijkheid en noodzakelijkheid (en in geringere mate tussen aardsheid en onaardsheid). Dit onderscheid is met name interessant wanneer Kierkegaards notie van *kata dynamin* in het spel komt. *Kata dynamin*, of, *naar zijn potentie*, wil zeggen dat het zelf van de mens altijd "een zelf in wording"⁵⁵ is. Het is de opgave voor de mens om een zelf te worden. Het worden van een zelf wordt gerealiseerd in de mens-God verhouding. Voor de mens-in-wording geldt "[i]n zoverre het zichzelf is, is het noodzakelijk. En in zoverre het zichzelf moet worden is het een mogelijkheid."⁵⁶ Hiermee zien we al iets van de intentie van Kierkegaard in dit werk. Hoewel de bepaaldelijk abstracte terminologie een heldere, eenduidige lezing in de weg staat, laat de volgende gedachte zich destilleren uit Kierkegaards definitie van een mens. De mens heeft een verhouding tot zichzelf: de verhouding van zijn bewustzijn tot zijn bewustzijn. Verder heeft de mens zijn existentie te danken aan God. De mens heeft als zodanig een verhouding tot God en de vertwijfeling verstoort deze verhouding. De verhouding tot God wordt hersteld op het moment dat de mens met zichzelf en met God in het reine komt door zichzelf te begrijpen in de diepste zin van het woord, daarmee ten volste zijn mogelijkheid als mens benuttende.

⁵³ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 27

⁵⁴ Of dit omgekeerd ook het geval is wordt niet duidelijk uit de tekst.

⁵⁵ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 43

⁵⁶ Ibid.

II. Wat een mens is

Een verklaring van de stadia

De vraag is nu wat de klassering die is aangebracht in het werk van Kierkegaard gaat betekenen. Wijzen deze stadia op een geestelijke hiërarchie? Zijn het mogelijke wijzen van existentie? Zijn het manieren om in zekere zin orde aan te brengen binnen de wereld van het subjectieve? Het antwoord op al deze vragen moet *ja* luiden.

Clare Carlisle, auteur van *Kierkegaard's Philosophy of Becoming* en *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*, is van mening dat alle drie de *spheres of existence* hun eigen vorm van subjectieve waarheid bezitten, maar dat er zeker sprake is van progressie tussen de stadia en dat Kierkegaard het religieuze stadium hoger waardeert. Zij legt de nadruk op authenticiteit en eerlijkheid waar het gaat om menselijke existentie bij Kierkegaard. In dat licht bezien,

It seems that the movement from the aesthetic to the religious is a progression from a less to a more truthful form of life. The spheres become increasingly inward, increasingly passionate, and increasingly powerful.⁵⁷

Dit is een vruchtbaar vertrekpunt voor het verklaren van de stadia die Kierkegaard articuleert aangaande het mens zijn. Vruchtbaarder wellicht dan de opvatting die Mary Warnock erop na houdt in haar inleiding op systematisch existentialisme *Existentialism*⁵⁸ waarin ze schrijft dat de drie stadia voor Kierkegaard letterlijk stadia op de levensweg zijn geweest. Hij zou alledrie de stadia doorlopen hebben en hebben besloten dat de laatste wijsgerig het best te verdedigen valt. Hoewel dit biografisch gezien juist is, moet worden opgemerkt dat Warnock Kierkegaard uitlegt naar een te algemene opvatting; dat existentialisme een filosofische stroming is waar alles draait om menselijke vrijheid en keuze. Dit doet Kierkegaard niet compleet recht. Volgens Warnock kwam Kierkegaard ertoe deze stadia in zijn eigen leven te zien als

general stages in the development of human beings, who may live at any one of the stages for the whole of their lives, or may move from the lower to the higher. But each move to a higher stage must be a move which the individual man himself decides to make.⁵⁹

⁵⁷ Carlisle, C. (2006) *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed* pp. 83, 84

⁵⁸ Warnock, M. (1970) *Existentialism*. p 6-8

⁵⁹ Ibid.

Warnock legt wellicht het accent verkeerd. Wat zij daardoor nalaat mee te nemen is de idee dat elk van deze stadia een eigen verdienste heeft. Bij de overgang van het esthetische naar het ethische wordt niet alles uit het voorgaande achtergelaten. Waar bij Kierkegaard het accent behoort te liggen is juist de verandering zelf in plaats van de uitkomst van die verandering, die vervolgens als het objectief hogere gepresenteerd zou kunnen worden. Dit is een gedachte die Kierkegaard hanteert in *Of/of*, en in die zin heeft Warnock gelijk: de titel van het werk wijst op een keuze. Het draait niet om de uitkomst, het *wat*, van die keuze maar om het *dat* van de keuze, *dat er gekozen kan worden*.

De verandering die optreedt tussen de stadia is er een van gradueel voortschrijdende verinnerlijking. Die verinnerlijking neemt de vorm aan van zelfbegrip. Deze gedachte is te verenigen met de insteek van Kierkegaard, niet slechts voor zover de stadia in het geding zijn maar tot en met de opgave van de filosofie. Carlisle schrijft in haar introductie dat volgens Kierkegaard de filosofie zich niet bezig moet houden met abstracte theorieën, maar met die vragen die elk existierend individu confronteren: hoe moet ik mijn vrijheid gebruiken, hoe kan ik authentiek mijzelf zijn en authentiek zijn tegenover anderen? Hoe leef ik een betekenisvol leven?⁶⁰ De gedachte van verinnerlijking die zelfbegrip is, vervolmaakt zich in het religieuze waar het zelf van de mens zich waarlijk tot zijn zelf gaat verhouden.

De estheet is niet op eenzelfde manier innerlijk. Hij is vooral bezig met uiterlijkheden. Carlisle merkt op dat de estheet ten diepste een nihilist is.⁶¹ Het ethische individu is al meer innerlijk, in die zin dat hij verantwoordelijkheid accepteert. Verantwoordelijkheid voor zichzelf als morele actor binnen een staat, verantwoordelijkheid voor het leven en voor dat van anderen. Tot slot is er het religieuze, dat het meest verinnerlijkt is van deze drie. Wat hier aangeduid wordt met -innerlijk-, is steeds zelfreflectie en zelfbewustzijn. Kierkegaard vraagt naar het fundamentele bestaan van mensen: wie en wat ben ik als mens? Innerlijkheid is in dat verband onmisbaar. De estheet is niet innerlijk en heeft geen bewuste verhouding tot zichzelf. De ethicus is op een bepaalde manier innerlijk maar veruitwendigt deze innerlijkheid door voor zijn zelf, zijn persoon, een bemiddeling te vinden in het objectieve, het algemene, het universele. Degene die waarachtig christelijk is, in onderscheid

⁶⁰ Carlisle, C. (2006) *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed* p.1

⁶¹ Idem. p. 78

met de pseudo-christelijkheid waar Kierkegaard mee af wil rekenen, vindt zijn innerlijkheid en, in de woorden van Carlisle, zijn *strong sense of self*⁶² in God. Maar wil dat daarmee zeggen dat, zoals Carlisle beweert, de christen zijn zelf overgeeft aan God? Hiervoor is geen eenduidig bewijs te vinden in de tekst, en op dit punt moet zij wellicht gecorrigeerd worden. In de passage waar zij Kierkegaards *spheres of existence* interpreteert, schrijft zij:

*The religious person surrenders to God the strong sense of self [...]. She opens herself fully, empties herself out, to something beyond herself – to God's transcendent power. Her relationship puts worldly concerns in a different perspective, and inwardness becomes, in a sense, the only thing that matters.*⁶³

Dit is een opvatting die in ieder geval niet zonder theoretische bemiddeling uit de tekst van Kierkegaard te halen valt. In *De ziekte tot de dood* is terug te lezen dat de zaligheid van de christen erin bestaat genezen te zijn van de ziekte⁶⁴ die vertwijfeling is. In wat voor toestand bevindt de mens zich wanneer de vertwijfeling volledig is uitgeroeid? "Waar het zich tot zichzelf verhoudt en zichzelf wil zijn, vindt het zelf op een doorzichtige wijze zijn grond in de macht die het stelde."⁶⁵ Dit wijst erop dat de mens zich niet dient over te geven aan God in de zin die het taalgebruik van Carlisle impliceert. De mens dient zichzelf te gaan begrijpen *ten overstaan* van God.

Het is precies de opvatting, dan wel ongelukkige formulering, van Carlisle die, wanneer ze tot in haar uiterste consequenties doorgedacht wordt, de deur wagenwijd openzet voor een lezing van Kierkegaard zoals die van rechtsfilosoof Paul Cliteur. In een interview met *Filosofie Magazine*⁶⁶, een populair-filosofisch tijdschrift, noemt hij *Vrees en beven* een "legitimatatie van religieus gemotiveerd terrorisme en fundamentalisme." Cliteur zet *Vrees en beven* bovenaan zijn lijst van meest gevaarlijke boeken uit de westerse wijsbegeerte. Waarom? "Het gevaar volgens Cliteur is dat de religieuze plicht van een hogere orde is dan de universele ethische plicht, zelfs als dat betekent dat je je eigen zoon moet doden." Dit wordt vervolgens gekoppeld aan het opkomen van religieus geïnspireerde moorden zoals die op Van Gogh. Hoewel

⁶² Idem. p. 84

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 27

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Slangen, I. *Ook wij zijn bezeten*. *Filosofie Magazine*, nummer 9, 2005

niet duidelijk is wat precies de juiste interpretatie is van Kierkegaard aangaande religiositeit, en of er één en precies één juiste lezing is, er is in elk geval weinig te zeggen voor deze lezing. Cliteur maakt zich hier niet slechts schuldig aan een kolos van een stroman, hij veronachtzaamt daarnaast volstrekt de intentie van Kierkegaard. De laatste poogt duidelijk te maken middels het verhaal van Abraham hoe geestelijk veeleisend het is authentiek mens te zijn en hoe uitzonderlijk de positie van Abraham is als ware gelovige.

De kritiek van Cliteur kan worden ondervangen door de volgende overweging. Een religieus terrorist zoals bijvoorbeeld Mohammed B. is juist het volstrekt tegenovergestelde van wat Kierkegaard intendeert met zijn begrip *ridder van geloof*. We roepen het schema esthetiek-ethiek-religiositeit weer op. De religieuze terrorist is estheet, hij is het eerste onmiddellijke individu, waar Abraham de bemiddelde individualiteit representeert. De terrorist lapt het universele, de ethiek, aan zijn laars, waar Abraham de notie van verantwoordelijkheid meeneemt. De estheet en het religieuze individu zijn beiden enkeling, in de zin dat ze voorbijgaan aan het ethische, maar belangrijker is het dat er een bepaalde beweging wordt gemaakt voordat het religieuze stadium wordt bereikt. Voor een volledig begrip van dit onderscheid moeten we kijken naar de nadruk die Kierkegaard plaatst op mogelijkheid en wording, in een begrip: het mens zijn *kata dynamin*.

Mens zijn kata dynamin

Het mens zijn kata dynamin is een notie die nog niet de aandacht heeft gekregen die het verdient. In *Kierkegaard's Philosophy of Becoming* toucheert Carlisle de consequenties van deze notie, maar werkt deze niet uit. Het werk richt zich, zoals de titel doet vermoeden, op het element van wording binnen Kierkegaards pseudonieme werken, maar in algemene zin meer op beweging. Hoe moeten we dit worden en bewegen in eerste instantie begrijpen? Voornamelijk in de aristotelische zin, waarbij het gaat om de actualisering van potentie.⁶⁷ Carlisle beschrijft in het tweede hoofdstuk van haar werk hoe het denken over beweging en wording zich in filosofische zin heeft ontwikkeld van een statisch begrip bij Kant en Spinoza naar een dynamisch begrip bij Hegel, resulterend in de hegeliaanse opvatting dat "*truth should be grasped as a process rather than as a static, eternally fixed idea*".⁶⁸ Kierkegaards kritiek is nu dat de beweging in het Systeem "*remains confined to the sphere of ideality; that becoming involves a freedom that is incommensurable with the necessity of logic [...]*".⁶⁹ In andere woorden, de hegeliaanse filosofie pretendeert beweging in filosofische zin dynamisch te vatten, maar heeft teveel systeemdrang om te zien dat beweging niet noodzakelijk uit een logica af te leiden valt.

Een tweede kritiek op Hegel is dat zijn notie van bemiddeling van extremen, hetgeen door Hegel opgevat wordt als "*the basic principle of reason*"⁷⁰ wellicht succesvol op concepten toegepast kan worden, maar niet op het leven kan slaan, omdat het leven subjectief ervaren wordt.⁷¹ De hegeliaanse manier komt hierdoor in zekere zin tot een stilstand. Er moet gekozen kunnen worden tussen twee uitersten zonder dat deze altijd bemiddeld kunnen worden. Vandaar ook de titel van het werk *Of/of*. Dit duidt niet slechts op de keuze tussen 1. het esthetische bestaan, of, 2. het ethische bestaan, het duidt op de mogelijkheid van een keuze maken, op het bestaan van vrijheid op existentieel niveau. Hegeliaanse filosofie ontkent het bestaan van de contradictie die deze vrijheid mogelijk maakt.⁷² Wat gaat dit betekenen voor het hegeliaanse systeem?

⁶⁷ Carlisle, C. (2005) *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*. p. 23

⁶⁸ Idem. p. 32

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Carlisle, C. (2006) *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. p. 50

⁷¹ Idem. p. 57

⁷² Carlisle, C. (2005) *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*. p. 52

*Kierkegaard's basic contention is that Hegelian philosophy, despite its pretensions to include ethics and religion within its system, is confined within an aesthetic perspective that can realize neither. The aesthetic consciousness is powerless to make the movements that constitute ethical and religious existence, because these movements first require a commitment to the principle of either/or.*⁷³

Met andere woorden, er is geen daadwerkelijke beweging mogelijk in het Systeem, bijgevolg: spirituele impotentie, een onvermogen om keuzes te kunnen maken op betekenisvolle wijze. De esthetische houding aangaande het maken van keuzes (ze is intellectuele reflectie en intellectuele reflectie "Is indifferent to existence"⁷⁴) waarin Kierkegaard de hegeliaanse filosofie herkent, wordt gekenmerkt door deze spirituele impotentie. Carlisle schrijft hierover

*Aristotle's kinesis [...] involves a potency for movement; it expresses the power that brings a new quality into existence. This power of becoming, of actualization, is precisely what the aesthete lacks.*⁷⁵

Hoe gaat Kierkegaard dan zelf om met de concepten van wording en beweging? Carlisle legt de nadruk op het belang van de beweging naar het innerlijke.

*The becoming inward of the existing individual is a movement not only because it involves a "transformation," a qualitative change, but also insofar as inwardness is itself dynamic, a free power of self-actualization. The transition from an aesthetic personality to existential inwardness is a transition from spiritual stasis to spiritual movement.*⁷⁶

Deze beweging van verinnerlijking houdt met name in dat spirituele stasis plaats maakt voor spirituele beweging of mobiliteit. Die spirituele mobiliteit is voor Kierkegaard de noodzakelijk en voldoende voorwaarde voor het worden van een individu, voor zelfactualisering. Innerlijkheid is ook volgens Carlisle voor Kierkegaard de categorie waarin existentiële waarheid en authenticiteit binnen vallen (die innerlijkheid wordt ook voortdurend in oppositie gedacht met Hegels categorie van het externe, het uiterlijke, dat we reeds in de bespreking van *Vrees en beven* zijn tegengekomen). Kierkegaard zegt met betrekking tot dit punt wel dat waarheid subjectiviteit is. Dit is te begrijpen als

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Idem. p. 96

⁷⁵ Idem. p. 55

⁷⁶ Carlisle, C. (2005) *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*. p. 50

de gedachte dat abstracte en eeuwige waarheden niet in existentiële zin ter zake doen, en dat er vooral gelet moet worden op waarheden die de mens als mens aangaan.

Kierkegaard spreekt over de beweging van verinnerlijking op een aantal manieren. Een daarvan is de sprong van de ridder van geloof, die, zoals een danser vanuit een houding naar een andere moet springen, zodat "hij geen seconde naar die positie toewerkt, maar in de sprong zelf al in die positie staat."⁷⁷ Daar al legt Kierkegaard de nadruk op de moeilijkheid van zulk een sprong. Hij suggereert dat wellicht geen enkele danser dit kan. Dit is een punt dat verdere aandacht verdient. Niet alleen is de beweging die de mens moet maken extreem moeilijk, ook dient hij voortdurend te worden herhaald.

De beweging naar het ethische is er een die men maakt door het internaliseren van het zelf, waarbij men de mogelijkheid van de keuze aanvaardt evenals de verantwoordelijkheid, als iets werkelijks voor hemzelf, en ook dat deze keuze betekenis draagt. De menselijke vrijheid bestaat in de acceptatie van de werkelijkheid van keuze. De beweging naar het ethische is ook die van de oneindige resignatie, het 'opschorten' van het eindige ten faveure van het oneindige, i.e. het universele. De beweging naar geloof, naar het religieuze, gaat verder dan dat. Deze beweging bestaat erin te springen, want tussen het ethische en het religieuze bestaat geen pad waarover heen en weer gependeld kan worden. Om de positie van het geloof te verkrijgen moet men de dubbele beweging van de liefde maken. Allereerst is er de oneindige resignatie nodig, maar die kent zijn grenzen; de grens van het oneindige *in se*. Degene die de beweging van oneindige resignatie heeft volbracht zal zich nooit meer thuis voelen in de wereld van het eindige. De tweede beweging die nodig is om tot het religieuze toe te treden, in onderscheid met de resignatie, die de acceptatie van het lijden is,⁷⁸ is de beweging van geloof zelf. "*Resignation helps to actualize the individual's love for God, but faith goes further and actualizes God's love for the individual.*"⁷⁹ Na deze beweging kan degene die geloof heeft bereikt ook weer terugkeren naar het eindige. De ridder van geloof maakt de bewegingen van oneindigheid zo precies en elegant, "dat hij er voortdurend de eindigheid mee verwerft."^{80 81}

⁷⁷ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 45

⁷⁸ In Abrahams geval: het moeten offeren van Isaac.

⁷⁹ Carlisle, C. (2005) *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*. p. 93

⁸⁰ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 45

Deze bewegingen zijn, zoals gezegd, moeilijk te maken. Het vergt het uiterste van de mens, omdat de moeilijkheid er niet in bestaat de bewegingen te herkennen en te beschrijven. Kierkegaard, bij monde van Johannes de Silentio, schrijft dat hij Abraham in zijn bewegingen niet kan begrijpen. Hij kan ze beschrijven, maar niet maken.⁸² De moeilijkheid bestaat er daarnaast ook in dat de bewegingen herhaald moeten worden. Op elk moment moeten de bewegingen gemaakt worden. Wanneer Abraham naar de berg Moria rijdt is hij op elk ogenblik innerlijk in beweging. Op de heenreis is dit de beweging van resignatie, van lijden. Op de terugreis, wanneer hij Isaac terugkrijgt is het de beweging van geloof.

Dit is in uiteindelijke zin het mens zijn *kata dynamin*. Het mens zijn is voortdurend het mens worden, want het *zelf* is "op elk ogenblik van zijn bestaan in wording, want het zelf *kata dynamin* bestaat niet werkelijk, is slechts hetgeen nog tot stand moet komen."⁸³ Van het esthetische zelf, dat vertwijfeld is, tot het religieuze zelf, dat zichzelf verstaat in verhouding tot God, is een stijgende graad van spirituele mobiliteit te ontwaren. In andere termen: hoe meer het individu verinnerlijkt, hoe meer de mens *naar zijn potentie* is.

We kijken nog eenmaal naar de opvatting van Cliteur, die *Vrees en beven* het gevaarlijkste werk uit de westerse wijsbegeerte heeft genoemd. Zijn angst is te begrijpen. Er zijn in de geschiedenis veel afgrijselijke daden verricht uit naam van de godsdienst. Kierkegaard geeft met *Vrees en beven* een rechtvaardiging van het handelen van Abraham. Hij was bereid zijn zoon te offeren in Gods naam. Cliteurs onterechte angst ontstaat uit de eendimensionale manier waarop hij Kierkegaard gelezen heeft. Niet louter het handelen van een individu, of zijn bereidheid tot een handeling is doorslaggevend, maar de weg die hij heeft afgelegd en de bewegingen die hij heeft gemaakt en nog steeds maakt, bepalen hoe we een individu dienen te begrijpen. Een religieuze moord zoals die op Van Gogh werd niet, kierkegaardiaans gesproken, gepleegd door een ridder van geloof. Abrahams faam moet men zien in het licht van de bewegingen die hij volbracht heeft en op elk moment van zijn handelen voltrekt. Abraham noemt men de vader van

⁸¹ Voor een meer uitputtende uitwerking van de bewegingen van geloof en resignatie, leze men het zesde hoofdstuk uit *Kierkegaard's Philosophy of Becoming* van Clare Carlisle.

⁸² Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 42

⁸³ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 43

het geloof, omdat hij zich ten volste bewust was van de verschrikkelijke daad die hij zou moeten begaan, omdat hij zich ten volste bewust was van de ethische sfeer en de verantwoordelijkheid die de ethische sfeer met zich mee brengt, en omdat hij zich van dit alles ten volste bewust was, maar verder ging.

Kierkegaard contrasteert het verhaal van Abraham in *Vrees en beven* met een korte passage die wijst op het gevaar van een misinterpretatie van Abrahams verhaal. Hiermee wordt een kritiek als die van Cliteur bij voorbaat al ondervangen. Kierkegaard schrijft over iemand uit het publiek van de predikant die over Abraham vertelt.

Hij zou naar huis gaan met de wens om net zo te handelen als Abraham. Want je zoon is toch immers het beste. Als die spreker dat te weten zou komen, dan zou hij misschien naar hem toe gaan, heel zijn waardigheid als geestelijke bij elkaar rapen en het uitschreeuwen: 'Afschuwelijk mens [...] van welke duivel ben jij wel bezeten dat je je zoon wilt vermoorden?'⁸⁴

Degene die deze fout heeft begaan zou kunnen reageren dat dit precies is wat de predikant op zondag heeft geproclameerd. Waar gaat het precies verkeerd? Kierkegaard meent dat de predikant niet weet wat hij zegt wanneer hij het verhaal van Abraham verkondigt. Degene die zijn zoon wilde offeren om zoals Abraham te worden heeft het ook verkeerd begrepen. Volgens Kierkegaard ontstaat dit probleem uit de onwelwillendheid Abraham te begrijpen. Hem begrijpen kost namelijk een onzegbare geestelijke moeite. Men is niet bereid deze last te torsen en maakt van zijn verhaal een gemeenplaats.⁸⁵ Cliteur heeft zich, kierkegaardiaans gesproken, deze moeite niet willen of kunnen getroosten, resulterend in een foutieve lezing van *Vrees en beven*.

⁸⁴ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. p. 33

⁸⁵ Idem. p. 32

III. De ongelukkigste

Dit hoofdstuk is de laatste tussenstap die gemaakt moet worden, alvorens over te kunnen gaan tot een herformulering van Kierkegaardiaans existentialisme. Wat nog ontbrak is een concretisering van de door Kierkegaard beoogde stadia, zodat bijvoorbeeld een estheet of een vertwijfelde voor ons direct herkenbaar is. Hier zal dan ook duidelijk worden hoe de wijsgerige gedachten van Kierkegaard vorm krijgen wanneer er niet wijsgerig maar menselijk over gesproken wordt. Het is mogelijk een dergelijk beeld te verwerven aan de hand van literatuur.

Dat literatuur in sommige instanties een vruchtbare bodem biedt voor wijsgerige exegese toont bijvoorbeeld de Franse filosoof en politiek criticaster Alain Finkielkraut aan in zijn recente werk *Un coeur intelligent*. Finkielkraut, ondermeer bekend van zijn vele controversiële essays en zijn recente samenwerking met Sloterdijk (*Hartslag van de wereld*), onderzoekt in *Een intelligent hart* hoe men antwoord kan vinden op levensvragen aan de hand van bekende romans. Hij bespreekt romans van Kundera, Roth, Conrad. In een relatief kort werk van Dostojevski signaleert hij een zeer existentialistische problematiek.⁸⁶ *Aantekeningen uit het ondergrondse* beschrijft vanuit de eerste persoon het leven van een existentialistisch getroebleerd man van wie blijkt dat hij, wanneer men tussen de regels door leest, te kampen heeft met een ongehoord deficiënt aan erkenning: hij is onbeduidend. Deze problematiek diept Finkielkraut verder uit. We leren van dit, en de andere verhalen, dat de literatuur veel te zeggen heeft over het menselijk bestaan. Dit onder het voorbehoud dat we bereid zijn goed te lezen.

Er dient zich echter een andere lezing aan van *Aantekeningen uit het ondergrondse* dan die van Finkielkraut, een lezing die licht kan werpen op de estheet, zoals we hem hebben leren kennen uit het werk van Kierkegaard. De ondergrondse man heeft alle eigenschappen van de estheet en van hem kan, evenals van de estheet, concluderend gezegd worden dat hij vertwijfeld is. Om zijn persoon te koppelen aan alle esthetische verschijningsvormen in het werk van Kierkegaard, kijken we naar elk van de drie besproken werken. In *Of/of* zou hij met groot gemak de rol van verleider op zich kunnen nemen; in *Vrees en beven* kan over hem gesproken worden als was hij de door Kierkegaard

⁸⁶ Finkielkraut, A. (2010) *Een intelligent hart*. p. 250

beoogde dichter; in *De ziekte tot de dood* valt hij zonder moeite in te delen onder de categorieën van vertwijfeling, te weten die van de *opstandige vertwijfeling*. Daar in *De ziekte tot de dood* Kierkegaards wijsgerige denken over het mens zijn een zekere voleinding lijkt te vinden, is er onevenredig veel aandacht voor het laatstgenoemde werk.

Dat de ondergrondse man een verleider is We leren de ondergrondse man kennen als een kwaadaardig ambtenaar, althans, dat was hij naar eigen zeggen, enkele jaren geleden. Op het moment van schrijven leeft hij teruggetrokken in zijn bescheiden woning, “een smerige rotkamer aan de rand van de stad”⁸⁷ met een bediende. Hij is een man die er genot in schept “zonder enige reden mussen aan het schrikken”⁸⁸ te maken. Hij is niet serieus te nemen; hij neemt zichzelf ook volstrekt niet serieus. Hij schrijft voortdurend dat hetgeen hij enkele pagina’s over zichzelf verteld heeft een leugen is geweest. Koud een pagina nadat hij schrijft dat hij een kwaadaardig ambtenaar was, ontkent hij zijn kwaadaardigheid. Het was een “leugen, uit kwaadaardigheid.”⁸⁹

Hij is estheet, vooral in de zin dat zijn leven is ingericht naar mogelijkheden. Dit is de “*valorization of possibility over actuality*” die de Stanford Encyclopedia aanmerkt als een van de gewichtigste eigenschappen van de estheet. Wanneer de ondergrondse man door een officier tijdens een knokpartij miskend wordt en later in de straten van Petersburg door dezelfde officier impliciet op zijn plaats wordt gezet, fantaseert hij over wraak. De miskening verliep als volgt. “Ik stond bij het biljart en had niet in de gaten dat ik hem de weg versperde; de officier pakte me bij mijn schouders en verplaatste me zwijgend, zonder waarschuwing of explicatie [...] waarop hij me, schijnbaar zonder me op te merken, passeerde.”⁹⁰ Op straat liepen hij en de officier soms elkaar tegemoet en dan was hij altijd de eerste die uitweek, omdat de officier hem onder de voet zou hebben gelopen. Zijn wraak zou dan moeten worden dat hij de officier zou dwingen hem uit de weg te gaan, of dat hij de officier omver zou lopen. Liever had hij met de officier geduellerd, maar de brief waarin hij hem uitdaagt wordt nooit gepost, mede om het feit

⁸⁷ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 14

⁸⁸ Idem. p. 12

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Idem. p. 70

dat de brief pas geschreven wordt *twee jaar* na het voorval. Al die tijd heeft de ondergrondse man gefantaseerd over vereffening. Zelfs wanneer hij de officier “op voet van gelijkheid” wil passeren, om daarmee een streep door de rekening te kunnen zetten, kost dat hem maanden voorbereiding. Hij lijkt ook een veel groter genot te scheppen in het fantaseren over de wraak dan in de uitvoering. Stel dat hij de officier tegen zou komen op de Nevski Prospekt⁹¹? “Stel, dacht ik, dat we elkaar ontmoeten en... dat ik niet opzij ga... Stel dat ik met opzet niet voor hem opzij ga ook al zou ik tegen hem aan botsen: hoe zou dat zijn? Deze drieste gedachte kreeg me allengs zo in haar greep dat ze me rust noch duur liet. Ik fantaseerde er voortdurend over...”⁹²

Een tweede voorbeeld van zijn dweperij met de mogelijkheid is een passage waar hij schrijft over een periode van drie maanden waarin hij feitelijk zijn huis niet uit is gekomen en slechts heeft liggen dagdromen. Van de ondergrondse man kan men zeggen dat hij in zekere zin angstig is voor de werkelijkheid. Hij heeft voor die angst voor de werkelijkheid echter “een uitweg [...] dat was – mijn toevlucht te zoeken in ‘het schone en verhevene’, natuurlijk in mijn verbeelding. Ik fantaseerde dat het een aard had, fantaseerde drie maanden achter elkaar, verstopt in mijn hol.”⁹³ Dit doet hij om zijn staat van psychisch lijden, die grotendeels voortkomt uit verveling, te ontvluchten. Dit alles zien we ook terug bij de Kierkegaardiaanse estheet. Wat levert dit de ondergrondse man op? “Er waren momenten van een ware extase, van zo’n geluk dat ik zowaar zelfs geen zweem van zelfspot in mij voelde.”⁹⁴

Een onderscheid met de estheet in het werk van Kierkegaard is dat deze zich onderdompelt in zinnenprikkende ervaringen, waar de ondergrondse man die ervaring louter in zijn verbeelding aantreft. Hij droomt over feesten aan het Comomeer, en een herenpositie ten opzichte van alles en iedereen.⁹⁵ Hij treedt, in zijn waanzinnige fantasieën, plotseling “in het daglicht, zo ongeveer op een wit paard en met een lauwerkrans om.” Dat laatste is overigens een motief dat men aantreft in *De ziekte tot de dood*, waar Kierkegaard de eerste schets geeft van vertwijfeling, te weten, vertwijfeld niet jezelf willen

⁹¹ De grote markt van St. Petersburg destijds.

⁹² Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 75

⁹³ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p.79

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Idem. p. 81

zijn. De leus luidt: aut Caesar, aut nihil.⁹⁶ Dit gaat op voor de ondergrondse man, want “[e]en tweederangs rol kon ik mij [in de fantasie] niet voorstellen; dat was dan ook de reden dat ik in de werkelijkheid in alle gemoedsrust een figurantenrolletje op me nam. Óf een held, of een stuk vuil, een tussenweg was er niet.”⁹⁷ Zie hier een onmiskenbare parallel met de estheet. In de diapsalmata schrijft de laatste: “waar ik voor deug? Voor niemendal of voor alles.”⁹⁸

Dat de ondergrondse man een dichter is In *Vrees en beven* is het esthetische niet zo mooi afgebakend als in *Of/of*. Het komt in het eerste vooral ten tonele als juxtapositie van het ethische en het religieuze. Het duidelijkst komt de connectie tussen de ondergrondse man en de esthetiek naar voren wanneer we in *Vrees en beven* de esthetische positie, haar wellicht geweld aandoende, veralgemeniseren tot het dichterlijke. Het poëtisch-zijn is ook buiten de grenzen van dit werk een fundamenteel attribuut van de estheet. Hoewel de ondergrondse man niet gekarakteriseerd kan worden als frivol levend, is een hang naar dichterlijkheid hem niet vreemd. Zijn romantische fantasieën getuigen hiervan. Wanneer Kierkegaard bij monde van de estheet zich afvraagt wat een dichter is, luidt het antwoord: “Een ongelukkige, die in zijn hart diepe smarten verbergt, maar wiens lippen zo zijn gevormd dat zuchten en jammerkreten, wanneer die over ze uitstromen, klinken als schone muziek. Het vergaat hem als de ongelukkigen die [...] langzaam door een zacht vuur werden gepijnigd; hun kreten konden niet tot het oor van de tiran doordringen, [...] voor hem klonken ze als zoete muziek.”⁹⁹ Vergaat het de ondergrondse man niet op een dergelijke manier? Moet hij niet, ondanks al zijn gescherts, serieus genomen worden als getormenteerd figuur, al zijn de fantasieën die hij opwerpt nog zo mooi en welklinkend? In die zin kan hij Kierkegaardiaans gesproken een dichter worden genoemd. Een betere aanwijzing voor zijn dichterlijke existentie vinden we in de passages waar hij spreekt over het schone en verhevene; in deel zes, waar de ondergrondse man zijn verlangen uitspreekt gedefinieerd te kunnen worden, zo niet goedschiks, dan maar kwaadschiks; als een luilak. Hij zou een bijzonder soort luilak willen

⁹⁶ Of Caesar worden, of helemaal niets. p. 31.

⁹⁷ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 80

⁹⁸ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 53

⁹⁹ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 45

zijn, "geen gewone, maar een met veel gevoel voor al het schone en verhevene. Daar droom ik al een tijd van. [...] Ik zou ook onmiddellijk een daarbij passende bezigheid hebben gezocht, en wel: drinken op de gezondheid van al het schone en verhevene. Ik zou iedere gelegenheid hebben aangegrepen om eerst een traan in mijn roemer te plengen en dan te drinken op het schone en verhevene. Ik zou alles op de wereld hebben veranderd in iets schoons en verhevens: ik zou in de afzichtelijkste, onbetwistbaarste kolerezooi nog het schone en verhevene hebben ontdekt."¹⁰⁰

In de zojuist geciteerde passage is ook duidelijk het absolute nihilisme van de man te herkennen. De ideale wereld van de ondergrondse man is uitsluitend een zinnenwereld. Waarom? Om zijn verveling, zijn *ennuie* te kunnen ontlopen. Hier verschijnt dan toch de onderdompeling in zintuiglijke ervaring, die zo eigen is aan de estheet uit *Off/of*. Dat nihilisme hand in hand gaat met het verlangen naar die onderdompeling wekt geen verwondering. Het is maar de vraag welke van de twee eerder komt. Voor Kierkegaard, die nihilisme streng afwees, was het, wanneer we Warnock en Carlisle mogen geloven¹⁰¹, het nihilisme dat volgt op een bestaan van uitwendigheid, waarin zintuiglijk genot een kernpositie heeft. Carlisle schrijft

*The character of the aesthete in Either/or exemplifies the nihilistic attitude: he is unable to commit to any particular thing because nothing seems more worthwhile than anything else.*¹⁰²

Eerder schrijft ze dat Kierkegaards korte periode van hedonisme hem het gevaar van nihilisme heeft doen inzien. Kierkegaard heeft volgens haar die tendens in de gehele negentiende eeuw waargenomen. De ondergrondse man is, volgens de inleider van *Aantekeningen uit het ondergrondse* een "vertegenwoordiger van een generatie."¹⁰³ Dit is een generatie van nihilisten, in kierkegaardiaanse zin, namelijk dat ze onwelwillend zijn betekenis in hun leven te zoeken, dan wel te vinden. Onze ondergrondse man spreekt over zijn getroebleerde bestaan:

¹⁰⁰ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p.32

¹⁰¹ Warnock, M. (1970) *Existentialism*. p. 7, 8

Carlisle, C. (2006) *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. p. 22

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 7, ongenummerd

Diep van binnen geloof je niet dat je lijdt, zelfspot steekt de kop op, maar toch lijdt je en nog wel op een echte, waarachtige manier, je wordt jaloers, raakt buiten jezelf... En dat allemaal uit verveling, heren, uit verveling, het nietsdoen deprimeerde mij.¹⁰⁴

Dit is toch het ware nihilisme. De man kan niet terugvallen op wat hijzelf *grondslagen* noemt, de dingen die hem aan zouden kunnen zetten tot handelen. Wanneer hij niet kan beschikken over dergelijke redenen tot actie, besluit hij zichzelf als een intelligente man te gaan zien, en wel omdat hij nooit iets heeft kunnen beginnen en afmaken, want alleen domme individuen zullen redenen kunnen vinden tot handelen. Een intelligente man, dat is volgens hem een ouwehoer. "Goed, laat ik dan een ouwehoer zijn [...] zoals wij allemaal. Maar wat doe je ertegen als de directe en enige lotsbestemming van ieder intelligent man geouwehoer is, dat wil zeggen: welbewust je tijd verdoen."¹⁰⁵ Voordat we toekomen aan het beantwoorden van die vraag, moet er gewezen worden op eenzelfde houding bij de estheet. Ook hij vraagt zich af wat te doen met het leven maar, en hier komen we bij de kern van de zaak, een zinvol antwoord op die vraag bestaat niet. Wellicht is zelfs de vraag zinloos. De estheet is, evenals de ondergrondse man, in de act van het afbreken heel kundig, maar weet niets positiefs te formuleren. De estheet zegt "[m]oed om te twijfelen heb ik, geloof ik, aan alles; ik heb moed om te strijden, geloof ik, tegen alles; maar ik heb niet de moed om iets te kennen, niet de moed om iets te bezitten, iets in eigendom te hebben."¹⁰⁶ De ondergrondse man drukt in zijn eigen vocabulaire nagenoeg dezelfde gedachte uit, wanneer hij zegt: "maar waar zijn de fundamentele redenen waarop ik steun? [...] Ik probeer logisch te denken, dus sleept bij mij iedere fundamentele reden een andere nog fundamentele reden achter zich aan, en zo verder *ad infinitum*. Dat is nu juist de essentie van alle bewustzijn en van ieder denken."¹⁰⁷

De ondergrondse man denkt als het ware de werkelijkheid stuk. Nog duidelijker wordt dit wanneer hij de lezer van zijn tirade de volgende woorden in de mond legt.

¹⁰⁴ Idem. p. 28

¹⁰⁵ Idem. P. 29/30

¹⁰⁶ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 50

¹⁰⁷ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 28

U heeft misschien werkelijk ellende meegemaakt, maar u respecteert uw eigen leed in het geheel niet. Er schuilt ook waarheid in u, maar geen deugd; [...] U wilt echt iets zeggen, maar uit angst wilt u niet het achterste van uw tong laten zien. [...] U beroemt zich om uw inzicht maar u doet niets anders dan twijfelen...¹⁰⁸

Alvorens te roepen dat zelfkennis een deugd is, moeten we concluderen dat er iets mis is met de ondergrondse man, en wel iets zeer ernstigs. Hij is estheet, maar mist de frivoliteit. Voor de kierkegaardiaanse estheet is het leven een vrolijke ellende, tenminste in het algemeen. Voor de ondergrondse man is het leven, als in een der diapsalmata, "een bittere drank geworden."¹⁰⁹

Dat de ondergrondse man vertwijfeld is "Ik ben een zieke man [...] Overigens begrijp ik geen snars van mijn ziekte"¹¹⁰ Zo begint het boek. Schertsend voegt de ondergrondse man toe dat hij vermoedt een leverkwaal te hebben. Duidelijk uit de context wordt echter, dat de kwaal waaraan hij lijdt geenszins een fysieke kwaal is, maar een psychische. Kierkegaard biedt ons met *De ziekte tot de dood* een uitstekend referentiekader om de gesteldheid van de ondergrondse man te kunnen duiden. De man lijkt enigszins begrepen te hebben, en dat maakt onze taak een weinig eenvoudiger, dat zijn daadwerkelijke aandoening geen leverkwaal is, want hij geeft te kennen dat "elk bewustzijn een ziekte is."¹¹¹ De eerlijkheid gebiedt dat Kierkegaardiaans gesproken niet *elk* bewustzijn een ziekte genoemd mag worden, maar juist het bewustzijn onder bepaalde condities, te weten, de vertwijfeling.

In *De ziekte tot de dood* schrijft Kierkegaard op velerlei wijzen over de vertwijfeling, welke hij de verschillende verschijningsvormen van vertwijfeling noemt. Een daarvan is een behandeling van de vertwijfeling "zodanig beschouwd dat er niet wordt gereflecteerd op de vraag of ze bewust is of niet."¹¹² Hier viseert Kierkegaard niet een behandeling waarbij het voor het vertwijfelende individu geen rol speelt of de vertwijfeling bewust is of niet, maar een behandeling waarin louter de mens als synthese wordt beschouwd. Dit is al enigszins behandeld in het voorgaande, waar de ondergrondse man

¹⁰⁸ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 57

¹⁰⁹ Idem. p. 52

¹¹⁰ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 11

¹¹¹ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 15

¹¹² Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. Vanaf p. 43

gewogen is onder de bepaling van mogelijkheid. Nu is het, omdat de ondergrondse man zich voortdurend laat voorstaan op zijn 'verhevigd bewustzijn', een logische stap in zijn analyse om hem te gaan toetsen aan dat bewustzijn. We gaan op jacht naar de ondergrondse man, zoals Socrates op jacht ging naar de sofist, om hem in een definitie te kunnen vangen.¹¹³

De eerste 'verschijningsvorm' van de vertwijfeling onder de bepaling van bewustzijn is de vertwijfeling die "er geen weet van heeft dat ze vertwijfeling is".¹¹⁴ Hier moet de ondergrondse man echter niet gezocht worden. Kierkegaard meent dat deze vorm van vertwijfeling het meest voorkomt in de wereld en dat de mens, indien ze niet op de hoogte is van haar vertwijfeling, het verst verwijderd van het bewustzijn van zichzelf als geest is. Dit is verder "vertwijfeling gekarakteriseerd door geesteloosheid."¹¹⁵ Dit is tenminste een zaak die we niet kunnen toeschrijven aan de ondergrondse man. Of dit nu in het voordeel is van de ondergrondse man? Nee, daar de graad van bewustzijn "naarmate hij toeneemt, de constant toenemende potentiëring van de vertwijfeling" is. "Hoe meer bewustzijn, hoe intensiever de vertwijfeling."¹¹⁶ Dan moet een definitie van de geestesgesteldheid van de ondergrondse man te vinden zijn waar Kierkegaard schrijft over de bewuste vertwijfeling. Aldaar staat direct een vraag die de situatie van de ondergrondse man kan verhelderen. Heeft degene die zich bewust is van zijn vertwijfeling er wel de juiste voorstelling van? Iemand kan vertwijfeld zijn zonder deze vertwijfeling zichzelf juist voor te stellen, zodat je "wanneer je zijn leven vanuit dat perspectief beschouwt, moet zeggen: je bent in de grond nog aanzienlijk meer vertwijfeld dan je zelf beseft."¹¹⁷ Dostojevski heeft een karakter aangeleverd dat zich bewust is van een zeker psychisch defect, maar niet welk. Hij weet zijn bewustzijn aan te merken als boosdoener. Spijtig genoeg is dit nog niet de verklaring die Kierkegaard ten diepste ambieert. Dostojevski introduceert een man die niet weet dat wat hij voelt vertwijfeling is. Onder welke categorieën plaatst dat hem?

Allereerst is er een stap achteruit nodig. Welke twee basale vormen van vertwijfeling onderscheidde Kierkegaard? "Vertwijfelen over zichzelf,

¹¹³ Zoals in Plato's *Sofist*

¹¹⁴ Kierkegaard, S. (1849) *De ziekte tot de dood*. p. 56/57

¹¹⁵ Idem. p. 59

¹¹⁶ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 56

¹¹⁷ Idem. p. 61

vertwijfeld van zichzelf af willen raken, is de formule voor alle vertwijfeling.”¹¹⁸ Daarin bestaan dan de vorm ‘vertwijfeld niet zichzelf willen zijn’ en ‘vertwijfeld zichzelf willen zijn’. Deze twee zijn tot elkaar te herleiden, want ook het zelf dat vertwijfeld zichzelf wil zijn, wil in feite iets anders zijn dan hij is, namelijk zichzelf. Hij is, daarmee in schril contrast, vertwijfeld zichzelf. Deze twee vormen noemt Kierkegaard later de vrouwelijke en mannelijke vertwijfeling. De eerste is vertwijfeling van zwakheid, de laatste die van opstandigheid. De ondergrondse man heeft wezenlijk elementen van beide.

De vertwijfeling van zwakheid, het niet zichzelf willen zijn, komen we expliciet tegen in de tekst van Dostojevski. De ondergrondse man kan uit de voeten met noch zijn lijfelijke, noch zijn psychische situatie. Hij verklaart de lezer “plechtig dat ik vaak een insect heb willen worden”¹¹⁹ om vervolgens toe te voegen dat teveel begrijpen “een heuse ziekte” is. Hij lijdt aan die ziekte, dat staat inmiddels vast. Hij is van mening dat de gemiddelde, ‘normale’ mens hier niet aan lijdt, deze mist immers zijn verhevigde bewustzijn? Hij wil dus van zichzelf af. Over de normale mens zegt hij: “zo iemand benijd ik dermate dat de gal mij overloopt. Hij is dom, [...] maar misschien moet een normaal mens wel dom zijn.”¹²⁰ Van hem zou Kierkegaard zeggen dat hij vertwijfelt. “En zijn vertwijfeling is: niet zichzelf te willen zijn.”¹²¹ Goed, hij wil niet zichzelf zijn, maar evenzeer wil hij niet iemand anders zijn. Hij wil anders zijn, maar niet een andere persoon.

Maar hij wil, paradoxaal genoeg, zijn leed wel. Hij pretendeert namens de mens te spreken, maar spreekt zich op zijn minst voor zichzelf uit wanneer hij zegt dat hij ervan overtuigd is “dat de mens nooit afstand zal doen van het echte lijden [...]. Lijden – dat is immers de enige oorzaak van het bewustzijn. Ik heb weliswaar vooropgesteld dat bewustzijn het grootste ongeluk is voor de mens, maar toch weet ik dat de mens het liefheeft.”¹²² Zie hier nogmaals de parallel met de schrijver van de diapsalmata, die van zijn leed zegt “wat de Engelsman zegt van zijn huis: mijn leed is *my castle*.”¹²³ Dit geeft te denken of

¹¹⁸ Idem. p. 32

¹¹⁹ Dostojevski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 15

¹²⁰ Idem. p. 19

¹²¹ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 70

¹²² Dostojevski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 52

¹²³ Kierkegaard, S. (2007) *Off/of*. p. 48

de ondergrondse man wel adequaat gedefinieerd is met de bepaling 'vertwijfeling van de zwakte'. Niettegenstaande alle overeenkomsten met de vertwijfeling van de zwakte, is het goed om te kijken of de ondergrondse man passender te karakteriseren is onder Kierkegaards laatste bepaling van vertwijfeling. Hier moet hij dan zijn ultieme definitie vinden.

Deze bepaling is getiteld "De vertwijfeling vertwijfeld zichzelf te willen zijn: opstandigheid." Dit, als tegenhanger van de vertwijfeling van zwakte, ook wel de vrouwelijke vorm van vertwijfeling genaamd, heet dan de mannelijke vertwijfeling. Om de ondergrondse man als dusdanig vertwijfeld op te vatten is er een bemiddeling nodig tussen het jargon van Kierkegaard en Dostoievski. Kierkegaard schrijft namelijk dat er "om vertwijfeld zichzelf te willen zijn" een "bewustzijn van een oneindig zelf"¹²⁴ moet zijn. Heeft de ondergrondse man een dergelijk bewustzijn? Kierkegaard vat dit bewustzijn op, zoveel werd duidelijk uit het voorgaande hoofdstuk, als het begrijpen van zichzelf tot de macht die het stelde; het oneindige zelf moet gevat zijn in een dergelijk bewustzijn. Nu zou het niet correct zijn een begrip van het oneindige zelf aan de ondergrondse man toe te schrijven; dan zou men meer lezen in de tekst dan er te vinden is. Wel kan gevraagd worden of er niet een substituut is voor die oneindige stellende macht die we wel bij Kierkegaard maar niet bij Dostoievski vinden.

Met slechts een weinig welwillendheid kan deze speciale status voor de ondergrondse man worden toegeschreven aan de natuurwetten, aan het "twee-maal-twee-is-vier."¹²⁵ Wanneer die speciale status toe zou komen aan deze natuurwetten is de verbinding tussen ondergrondse man en de laatste categorie van vertwijfeling direct inzichtelijk. Het twee-maal-twee-is-vier is het symbool voor onontkoombare logica, onontkoombare wetenschap die de mens eindelijk geheel en al zal kunnen verklaren, de mens zal beroven van zijn vrije wil en reduceren tot een pianotoets of orgelstiftje, waar de natuurwetten op spelen. Wordt dat eenmaal door de wetenschappers van zijn tijd bereikt, "dan zal er een Kristallen Paleis gebouwd worden."¹²⁶ Tegen dit Kristallen Paleis van de rede kan men niets meer beginnen. Alle vragen van de mens zijn beantwoord en hij zal geen driften meer hebben die niet samenvallen met zijn

¹²⁴ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 84

¹²⁵ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 50

¹²⁶ Idem. p. 40

normale belangen.¹²⁷ Dit is voor de ondergrondse man niet te verkroppen. Wat schort er aan dat Kristallen Paleis? “Ik ben misschien juist zo bang voor dat gebouw omdat het van kristal is en onverwoestbaar en je er zelfs niet stiekem je tong tegen kunt uitsteken.”¹²⁸

Ofschoon de ondergrondse man goede redenen heeft zich tegen het deterministische denken te verzetten is zijn houding er een van opstandigheid. Hij zou alles dat hem in kan perken verwerpen vanuit die opstandigheid. Ten grondslag aan zijn opstand ligt niet een levensovertuiging die verdedigd dient te worden tegen alles. Hij wil enkel beschikken over autonomie, hij wil zichzelf de wet stellen. Kierkegaardiaans gesproken wil hij zijn zelf. “En dat zelf wil hij vertwijfeld zijn, het zelf losrukkend van elke verhouding tot een macht die het heeft gesteld, of het losrukkend van de voorstelling dat een dergelijke macht bestaat.”¹²⁹

Kierkegaard maakt in deze laatste bepaling tot slot nog een onderscheid; een onderscheid tussen het vertwijfelde maar handelende zelf en het vertwijfelde lijdende zelf. Dostoievski’s ondergrondse man heeft dan weer trekken van het handelende zelf, dan weer het lijdende. Hij is een handelend zelf in de zin dat hij zich verhoudt, “eigenlijk alleen maar experimenterend tot zichzelf, wat het onderneemt, hoe groots [...] ook. Het erkent geen enkele macht boven zich.”¹³⁰ Maar “verre van erin te slagen steeds meer zichzelf te worden, wordt het steeds duidelijker dat het alleen om een hypothetisch zelf gaat. Het zelf is zijn eigen meester [...]. Bij nader toezien merk je nochtans gemakkelijk dat die absolute heerser een koning zonder land is. Hij regeert eigenlijk nergens over.”¹³¹ Ja, behalve dan in zijn fantasie!

Maar wat is dan, indien hij een koning zonder land is, zijn insteek en zijn oogmerk? Zoals het de opstandig vertwijfelde betaamt, is het hem erom te doen heer en meester vooral over zichzelf te zijn. Dat is zijn wil. “Het enige dat de mens nodig heeft, is: *zelfstandig* te beslissen wat hij wil.”¹³² Kierkegaard spreekt de fundamentele gedachte van de ondergrondse man treffender uit dan hij zelf kan.

¹²⁷ Idem. p. 48

¹²⁸ Idem. p. 52

¹²⁹ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 84

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Idem. p. 85

¹³² Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 41

Het zelf wil vertwijfeld de totale bevrediging smaken van zich tot zichzelf te maken, zichzelf te ontwikkelen, zichzelf te zijn. Het wil de eer opstrijken van dat dichterlijke, meesterlijke plan dat toont hoe het zichzelf heeft verstaan.¹³³

Het lijdende zelf, tot slot, "is de meest gepotentieerde vorm van vertwijfeling."¹³⁴ Het wil zich al niet eens meer met alle geweld losrukken van de macht die het stelde, maar wil zichzelf zijn niettegenstaande die macht. Het wil, als het ware, een obscene gebaar maken naar het Kristallen Paleis.

Dostoievski laat de ondergrondse man op de eerste pagina, volgend op een inslechte mop, schrijven "... een flauwe grap, maar ik schrap haar niet. Ik heb haar opgeschreven omdat ik dacht dat het een erg geestige indruk zou maken; maar nu ik heb ingezien dat ik alleen maar mezelf op de borst wilde kloppen - nu zal ik haar juist niet schrappen."¹³⁵ We weten, eindelijk, met welke vorm van vertwijfeling we te maken hebben, wanneer Kierkegaard zijn verhandeling over de vertwijfeling afsluit met de volgende, haast poëtische reflectie over de opstandige, demonische vertwijfeling.

Het is alsof er bij een auteur een schrijffout binnensloop die hij ook als zodanig herkende [...]. Het is alsof die schrijffout nu in opstand zou willen komen tegen de auteur, [...] en in waanzinnige trots tegen hem zou zeggen: nee, ik wil niet uitgedomd worden, ik wil blijven staan als een getuige tegen jou, een getuige van het feit dat jij maar een middelmatig auteur bent.¹³⁶

¹³³ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 86

¹³⁴ Idem. p. 89

¹³⁵ Dostoievski, F. (2010) *Aantekeningen uit het ondergrondse*. p. 11/12

¹³⁶ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 90

IV. De ondraaglijke lichtheid

De verklarende kracht van het kierkegaardiaanse schema is duidelijk. Het kan met veel precisie een zekere existentiële problematiek duiden. Het biedt voor deze problematiek ook een oplossing, namelijk dat de mens op doorzichtige wijze zijn grond in de macht die het stelde moet vinden. Dit wil zoveel zeggen als dat de mens zijn zelf moet begrijpen in voortdurende afhankelijke relatie tot God. Kierkegaard heeft dit in *Of/of* ook wel aangeduid met de formulering dat de mens tegenover God altijd ongelijk heeft. Die verhouding van de mens is altijd ook een zelfverhouding, waarin het zelf op een bepaalde manier gevat moet worden. In hoofdstuk twee werd duidelijk op welke manier dit dan is. De mens moet zichzelf begrijpen als altijd in beweging, als dynamisch. In zijn verhouding tot God moet de mens in uiteindelijke zin altijd een zekere beweging maken, de beweging eerst van resignatie, waardoor hij het oneindige verwerft, gevolgd door een terugkerende beweging waarbij hij het eindige en immanente terugwint. Denk hierbij aan Abraham reizend naar de berg Moriah, die, wanneer hij terugkeert zijn Isaac heeft *teruggekregen*.

Heden ten dagen is Kierkegaard minder eenvoudig te begrijpen dan, zeg, een eeuw geleden. Dat heeft alles te maken met de grote, zo niet allesbepalende rol die in zijn werk is weggelegd voor de christelijke God. Dit is de reeds genoemde particulariteit en historiciteit. De vraag die zich dan aandient is: is er een manier waarop we Kierkegaard kunnen heractualiseren? En daaropvolgend: behoudt het kierkegaardiaanse schema haar verklarende kracht wanneer wij dit bewerkstelligen? Kunnen wij, kortom, kierkegaardiaans existentialisme louteren van zijn particulariteit en historiciteit?

Dit lijkt op het eerste oog een onhaalbaar doel. Het idee van God is dusdanig met het denken van Kierkegaard verweven dat een reprise van Kierkegaards denken met God tussen haakjes niet slechts de verklarende kracht beperkt, maar het hele schema als zodanig ondermijnt. Dit hoeft niet noodzakelijkerwijs het geval te zijn. Alvorens te bezien wat de consequenties zijn van het kierkegaardiaanse schema met God tussen haakjes, is het goed te kijken naar hoe de wereld er uitziet voor een filosofie zonder God überhaupt.

De Frans-Algerijnse filosoof Albert Camus kan hier tot voorbeeld zijn. In *De mythe van Sisyphus* bespreekt hij de filosofische implicaties van het midden twintigste-eeuwse actuele wereldbeeld. De wereld is, mede door de doodverklaring van God enkele tientallen jaren eerder, beroofd van haar zin en betekenis. De vraag wordt dan hoe te leven, nu men zich nergens meer op

kan beroepen. Het probleem bestaat er volgens Camus in dat de mens van nature vraagt naar betekenis en dat de wereld ons het antwoord niet kan verstrekken. Hij noemt dit de confrontatie tussen “de mens die vraagt, en de wereld die op een onredelijke wijze zwijgt”¹³⁷, of, het absurde.

De consequenties van een dergelijke filosofie zijn uiteindelijk intuïtief onvoordelig. De duidelijke winst voor Camus is een filosofie die in zijn geheel immanent blijft en geen beroep doet op een transcendente entiteit, in zijn woorden, een filosofie die geen vlucht voorstelt¹³⁸. Dit is een winst omdat een transcendente entiteit omstreeks 1950 filosofisch gezien een dusdanig problematisch concept wordt geacht dat het als filosofisch uitgangspunt bij voorkeur vermeden wordt. Het negatieve gevolg is echter dat met een transcendente entiteit zowel de mogelijkheid van betekenis als van een gefundeerde ethiek geofferd wordt. Voor Camus is dit geen probleem. Hij zegt dat de absurde mens geen boodschap heeft aan de gefundeerde moraliteit, en lijkt dit als een positieve eigenschap te waarderen, evenals de zinledigheid van het menselijk leven. Hij stelt dat het archetype van de absurde mens, Sisyphus, als gelukkig beschouwd moet worden, niettegenstaande de uitzichtloosheid en zinledigheid van zijn bestaan. Dit werpt twee vragen op: is een wereldbeeld waaruit het betekenisfunderend concept verdwenen is, een wereldbeeld is dat graag geaccepteerd wordt, en is er geen alternatief te denken dat een zinnig bestaan kan funderen?

Een wereldbeeld dat volledig is gespeend van betekenis en te funderen waarde is niet slechts een bijgevolg van een filosofie als die van Camus, maar zelfs hetgeen Camus bepleit. Dit levert concreet een wereld op zoals bijvoorbeeld beschreven in de romans van Bret Easton Ellis. Ellis,¹³⁹ auteur van *American Psycho* en *Less than Zero*, levert in het laatstgenoemde boek een beeld met documentaireachtige precisie van Los Angeles in de vroege jaren tachtig. Het is een roman die de uiterste conclusies lijkt te trekken uit een filosofie als die van Camus, zij het zonder expliciet te verwijzen naar filosofie. Hij beschrijft een wereld die normen en waarden ontbeert en gekenmerkt wordt door een ultieme vorm van nihilisme. Niets lijkt er meer toe te doen. Iedereen kan het

¹³⁷ Camus, A. (1971) *De myte van Sisyphus*. p. 43

¹³⁸ Idem. p. 49

¹³⁹ Ellis verwijst in *American Psycho* opmerkelijk genoeg ook naar *Aantekeningen uit het ondergrondse* van Dostojevski. Hij hanteert daar het voorwoord van *Aantekeningen...* als motto.

één of het ander willen; alles is relatief. De karakters in het boek zijn allemaal, kierkegaardiaans gezien, estheten. De kern van het leven is voor hen het tegengaan van verveling door middel van drugs en drank, feesten, *casual sex* en andere vormen van tijdverdrijvende losbandigheid. Symptomatisch voor het elan is het wanneer iemand de hoofdpersoon met klem aanraadt een bepaald tijdschrift te lezen. "You've got to." "Why do you have to?" I ask. Benjamin looks at me [...] and says, "Otherwise you'll get bored."¹⁴⁰

De karakters in *Less than Zero* kennen hetzelfde morele bankroet als de estheet, evenals zijn spirituele stasis. Hun wereld is op dezelfde wijze verstoken van betekenis als de wereld van Camus. Het onderscheid met Camus is dat hij meent dat er ondanks deze zinledigheid geleefd kan worden en dat de zinledigheid niet per se als een last ervaren hoeft te worden.

Wanneer men verder wil dan een leven dat ondanks de zinledigheid ervan geleefd kan worden, moet men in elk geval het idee voorstaan dat keuzes betekenisvol kunnen zijn, dat wil zeggen, dat niet alles relatief is en dat het één mogelijkwijs te verkiezen is boven het ander. Men moet het zelf dan zien als subject dat in staat is tot het maken van betekenisvolle keuzes. Het zelf moet men, zagezegd, serieus gaan nemen.

Voorbij de betekenisloosheid Volgens Carlisle vindt, in de *boundary zone* tussen het esthetische en het ethische bij Kierkegaard, een dergelijke ommekeer plaats. Zij spreekt over deze *boundary zones* als tussengebieden die een overgang constitueren van de ene sfeer van bestaan naar de andere. Tussen het esthetische en het ethische bevindt zich de ironie, hoewel deze strikt genomen nog met één voet binnen het esthetische staat. Ironie wijst, volgens Carlisle, voorbij het esthetische naar het ethische.¹⁴¹ Ze is niet eenduidig over de reden om dat idee aan te hangen, maar het is duidelijk dat de estheet, voor zover hij ironisch is, een stap terug moet doen uit de onmiddellijke ervaring om een standpunt te vinden "outside the situation from which to perceive the disparity between ideality and reality."¹⁴² Een vergelijkbare redenering vinden we bij Visser, wanneer hij zegt dat de ironicus weet heeft "van het ideaal ten opzichte waarvan hijzelf tekortschiet. Hij ontdekt de [morele] tegenspraak allereerst in zichzelf" en durft daarna "om zichzelf te

¹⁴⁰ Ellis, B.E. (1985) *Less than Zero*. p. 96

¹⁴¹ Carlisle, C. (2006) *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. p. 81

¹⁴² Idem. p. 82

lachen.”¹⁴³ Visser begrijpt daarentegen de positie van ironie binnen het domein van het ethische. Dit is een goed te volgen gedachte omdat er middels het ironische een zeker bewustzijn van moraliteit ontstaat. Maar toch moet het ironische gezien worden als eigen aan het esthetische, want, zo zegt Carlisle, “*this ironic standpoint is just another possibility, and therefore it is not yet beyond the aesthetic sphere*”.¹⁴⁴ Ironie is dus, hoewel niet voorbijgaand aan het esthetische, wezenlijk een stap vooruit richting een positie waarin de esthetiek gaat begrijpen dat de esthetische levenswijze *de facto* onhoudbaar is.¹⁴⁵

Carlisle schrijft hierop volgend over de boundary zone tussen het ethische en het religieuze. Op deze grens bevindt zich de *humor*. Zij schrijft hier

Whilst moving from the aesthetic to the ethical involves taking oneself more seriously, moving from the ethical to the religious involves taking oneself less seriously. The ethical individual – perhaps when she is close to despair – might suddenly see the funny side of her absurd struggle to live a completely upright life.

Humor ontstaat, zo schrijft ze, uit een inzicht dat menselijke existentie tegelijk ondraaglijk zwaar en extreem licht is; vol significantie maar toch zeer insignificant.¹⁴⁶ Hier is een nog onuitgewerkte mogelijkheid om Kierkegaard te gaan begrijpen in een ander licht. Op de grens tussen het ethische en het religieuze bestaat nog niet de totale dependentie van God.

De positie van humor, en hier nemen we afstand van Kierkegaard, kan uitgebreid worden en op zichzelf als een sfeer van bestaan begrepen worden. Wanneer we deze positie uitbreiden willen we het kierkegaardiaanse schema handhaven, maar ook uitbreiden. Dit biedt mogelijkheid voor een nieuw begrip van existentialisme; een immanent existentialisme. Dit levert echter een aantal punten van frictie op. Kierkegaardiaans gesproken schiet het gebied van humor wezenlijk tekort. De mens zal zich in de humor niet begrijpen *naar de macht die hem stelde*. De vraag, voorafgaand nog aan de vraag hoe zo een existentialisme uitgewerkt dient te worden, is of met de afstand die gedaan wordt van God niet het kind met het badwater wordt weggegooid.

Dat dit niet het geval hoeft te zijn is inzichtelijk te maken met de realisatie

¹⁴³ Kierkegaard, S. (2007) *Of/of*. p. 18

¹⁴⁴ Carlisle, C. (2006) *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. p. 82

¹⁴⁵ Idem. p. 83

¹⁴⁶ Ibid.

dat voor Kierkegaard in elke nieuwe sfeer iets bewaard blijft van de voorgaande(n). De beweging die gemaakt wordt, de constante actualisering van potentie, is uiteindelijk belangrijker dan de uitkomst van die beweging. In het grensgebied van de humor bestaat er een opperste vorm van die beweging. De humorist heeft genoeg spirituele mobiliteit en reflexief vermogen om zichzelf er telkens aan te herinneren dat hij niet terug mag vallen in het esthetische of het ethische. Hij kan zichzelf begrijpen *als* een zelf, zoals de estheet of de ethicus dat niet kon.

Wat zijn de filosofische implicaties van deze positie? Of belangrijker nog, wat zijn de problemen die de humorist tegen kan komen? Er valt een onderscheid te maken tussen twee soorten problemen. De humorist kan enerzijds kierkegaardiaans bezien in moeilijkheden geraken en kan anderzijds algemene filosofische complicaties tegenkomen. Kierkegaardiaans bezien is er het probleem van de vertwijfeling. Het is bekend dat ook de ethicus nog een zekere vorm van vertwijfeling kent. Dit lijkt ook het geval voor de humorist. Hij voldoet immers niet aan de criteria die Kierkegaard stelt voor "de toestand van het zelf [...] wanneer de vertwijfeling volledig is uitgeroeid."¹⁴⁷

Verder, en dit punt is groter dan het voorgaande, is de humorist in zijn omgang met het Christendom niet existentieel betrokken genoeg, zoals het religieuze individu dit wel is. Dit schrijft John Lippitt in zijn artikel *Existential Laughter*.¹⁴⁸ Het religieuze individu heeft niet de intellectuele afstand tot het Christendom die de humorist wel heeft. De humorist treedt het Christendom tegemoet als louter een doctrine en ziet hierin de paradox, de tegenspraak "between her ideals and her actions, the contrast between the eternal love she was created for and the feeble temporal actions through which she attempts to express that love."¹⁴⁹ De humorist, zo schrijft Lippitt, verstaat het Christendom noodzakelijk verkeerd, omdat hij kan lachen om de paradox zonder dat hij zich existentieel committeert aan het Christendom.¹⁵⁰

Deze twee punten zijn voor de humorist binnen Kierkegaards denken problematisch, maar vallen daarbuiten weg. We zijn op zoek naar de humor als existentiële categorie waar God tussen haakjes wordt gezet. Dit heeft tot gevolg dat we niet zo strikt de problemen, die ontstaan voor iemand die niet in

¹⁴⁷ Kierkegaard, S. (2010) *De ziekte tot de dood*. p. 27

¹⁴⁸ Lippitt, J. (1996) *Existential laughter*. Cogito, vol 10, no. 1, p. 68

¹⁴⁹ Uit tweede hand via John Lippitt.

¹⁵⁰ Ibid.

de door Kierkegaard geviseerde relatie staat met God, als de grote problemen hoeven te zien waar de filosofie zich rekenschap van dient te geven.

Dan blijft er echter nog een serieus probleem openstaan voor de humorist.

De categorie van humor creëert ruimte voor de mens als individu om zichzelf als mens te gaan begrijpen in al zijn facetten. Als verantwoordelijk individu, als handelend individu, kortom als individu dat in-de-wereld is. Dit noemen we vanaf hier het *immanente zelfbegrip*. Van daaruit moet een houding, een *ethos*, geformuleerd worden waarmee de humorist de wereld tegemoet treedt. Hoe moet een humorist zich gedragen ten opzichte van anderen? Hoe moet hij zichzelf begrijpen? En tot slot: waaraan legt hij verantwoording af? Kierkegaard had hier, zo is duidelijk geworden, zijn antwoorden op. De juiste wijze van in-de-wereld zijn is om jezelf te begrijpen als een *eeuwig zelf* in een zekere afhankelijkheidsrelatie tot God, waaraan je uiteindelijk verantwoording schuldig bent. Doordat God buitenspel gehouden wordt in de nieuwe existentiële categorie van de humor, kan de humorist zich nergens meer op beroepen buiten zijn *geweten*.

Dit is dan het serieuze probleem, dat het geweten zelf niet absoluut gefundeerd kan worden. Er zijn in de filosofie altijd hoofdzakelijk twee manieren geweest om een ethiek te rechtvaardigen. De eerste is een formulering als een absoluut moeten dat zijn fundering vindt in een transcendente entiteit, zoals bijvoorbeeld in God. De tweede is het afleiden van deze ethiek als een noodzakelijke ethiek, gefundeerd in de rede, zoals bijvoorbeeld Hegel dat doet in zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Minder gangbaar is het funderen van de ethiek in het geweten, daar dit een dermate onvaste maatstaf is dat men niet in eigenlijke zin van een fundering kan spreken.

Dit ongefundeerde uitgangspunt zet de deur open voor wat Hegel aanduidt, eerst met *Heuchelei*¹⁵¹ en uiteindelijk met de *Eitelkeit* van het ironische geweten, waaruit alle zedelijke substantie is verdwenen. Hegel schrijft in de *Grundlinien* dat men, wanneer men zich beroept op zijn geweten, wel het subjectief goede kan willen, maar dat dit nog niet het objectief goede is. Het subjectieve geweten kan, omdat het niet objectief bemiddeld is, gemakkelijk het *Böse Gewissen* worden. Uiteindelijk is het mogelijk dat, in de hoogste vorm van subjectiviteit, omdat de objectivering ontbreekt, het individu zal zeggen

¹⁵¹ Hegel, G.W.F. 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. p. 266

*Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, nur spielt und in diesem ironischen Bewusstsein, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, nur mich genieße.*¹⁵²

Het bewustzijn wordt zo de maat voor wat goed is en wat niet. Dit is een probleem, want op deze manier is niets meer boven iets anders te verkiezen en wordt alles tot iets subjectiefs gemaakt. Hegel wijst op het gevaar: “*Ich [...] kann es so oder so machen.*”¹⁵³ Het maakt dan niets meer uit, zo lang als het *ik* maar met zijn geweten in het reine kan komen.

Het kwade geweten is ook hetgeen mogelijkheid biedt tot de religieuze terreur die Cliteur vreest naar aanleiding van Kierkegaards schrijven. Wanneer er niet een abstracte entiteit zoals God, of de rede, is die een waarborgende functie vervuld in zaken zoals de ethiek, is de filosofie inderdaad niet immuun voor het kwade geweten. Hoe moet men dan verder vanaf hier?

Voorbij het kwade geweten Als men verder wil dan geloof, Kierkegaards herhaaldelijk met klem geformuleerde advies in de wind slaand,¹⁵⁴ dan moet men ook verder dan het kwade geweten. De humor zal, wil het aanspraak maken op een status voorbij dat van grensgebied, op een zekere manier een waarborg moeten vinden, dat maakt dat het geweten van de humorist niet om kan slaan in het kwade geweten, zoals dat wel mogelijk is voor de estheet.

Die waarborg bestaat in feite al, hij dient slechts op de nieuwe situatie toegepast te worden. In het tweede hoofdstuk is gewezen op de beweging die continu gemaakt moet worden om een zelf te worden. Het is bekend dat dit een beweging van verinnerlijking is. Trekt men hieruit de uiterste conclusie dan kan men het geweten als hoogste vorm van innerlijkheid begrijpen. De humorist kan zich op zijn geweten beroepen als maatgevend principe, zolang dit geweten *oprecht* is, dat wil zeggen, zolang in dit geweten de bewustheid van de voortschrijdende verinnerlijking die is doorgemaakt, aanwezig blijft.

¹⁵² Idem. 279

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. Bijv.: p. 41: Zou het toch net het beste zijn om bij het geloof te blijven staan, en is het niet stuitend dat iedereen verder wil gaan?

Hier heb ik geprobeerd een nieuwe existentiële zijns categorie te formuleren: de humor, die verder gaat dan de esthetiek, verder gaat dan de ethiek en zelfs verder gaat dan geloof. De humorist is evenals het religieuze individu in diepste zin een individu. Hij gaat niet meer op in het universele zoals de ethicus dat doet, maar gaat verder dan dit universele en wordt weer individu. Dit doet hij niet in relatie tot een God, maar in relatie tot zijn oprechte geweten, dat steeds de bewegingen van verinnerlijking maakt. Zijn uitweg uit de vertwijfeling bestaat erin dat hij zichzelf begrijpt als mens dat in de wereld is en dat hij als zodanig kan reflecteren op zijn existentiële situatie. Hij poogt voortdurend *kata dynamin* te worden. Hij zal niet vertwijfelen, omdat hij het devies volgt dat aan Socrates wordt toegeschreven: *gnothi seauton*¹⁵⁵

¹⁵⁵ *Gnothi seauton*, een Oud-Grieks aforisme dat te lezen viel op de tempel van Apollo te Delphi. Het wordt zowel aan Socrates als aan vijf andere wijsgeren toegeschreven. De vertaling luidt "ken uzelve."

Afsluitend wetenschappelijk naschrift

In dit onderzoek is het mijn opzet geweest een duidelijk beeld te verstrekken van de drie existentiële zijns categorieën, of stadia, zoals deze te herkennen zijn binnen de pseudonieme werken van Kierkegaard, aan de hand van *Of/of*, *Vrees en beven* en *De ziekte tot de dood*. Deze stadia zijn, in volgorde van verschijning, het esthetische, het ethische en het religieuze stadium. Aan de hand van die explicatie heb ik een verklaring van deze stadia aangeboden en bijzondere aandacht besteed aan het concept van beweging, door Kierkegaard in aristotelische zin begrepen als de actualisering van potentie, dat een grote rol speelt in het begrip van deze stadia. De centrale argumentatie hierbij is dat deze beweging moet worden begrepen als spirituele mobiliteit en dat deze mobiliteit tevens een beweging van verinnerlijking inhoudt. Deze mobiliteit moet in onderscheid gedacht worden met de spirituele *stasis* die eigen is aan de esthetische zijns categorie. Verder heb ik aangetoond dat het existentiële begrip *kata dynamin* een belangrijk begrip is om het ten volste mens zijn, dat Kierkegaard bepleit, te duiden, en dat het ten volste mens zijn kierkegaardiaans gezien altijd in relatie tot God gedacht moet worden. Voorts heb ik aan de hand van Aantekeningen uit het ondergrondse van Dostojevski de verklarende kracht van het kierkegaardiaanse schema willen aantonen. De ondergrondse man kan men, afhankelijk van het gehanteerde werk van Kierkegaard, een verleider, een dichter of vertwijfeld noemen. Hij is echter voortdurend te begrijpen als een estheet. Tot slot is er gepoogd een uitbreiding van het kierkegaardiaanse schema te formuleren, om recht te doen aan het actuele algemene wereldbeeld waaruit het concept God verdwenen is, of waarin dat concept ten minste tussen haakjes is geplaatst. Deze uitbreiding bestaat erin dat het door Kierkegaard zelf geformuleerde tussengebied van de humor op zichzelf genomen zou kunnen worden en aangepast kan worden om vervolgens een opzichzelfstaande existentiële zijns categorie in te kunnen houden. De humorist is, evenals het religieuze individu, wezenlijk een zelf, in Kierkegaardiaanse zin. De problemen die bij het articuleren van deze nieuwe positie ontstaan, heb ik gepoogd te ondervangen. Het is aan de lezer om te oordelen of dit gelukt is. Het is mij in dit onderzoek slechts vergund geweest kort aandacht te besteden aan de mogelijke uitbreiding van het kierkegaardiaanse schema. De uitbreiding ervan blijft dan ook object van verder onderzoek.

Literatuur

Primaire literatuur

- Kierkegaard, S.A. 2007. *Of/of*. Amsterdam: Boom. Oorspronkelijk gepubliceerd te Kopenhagen 1843
- Kierkegaard, S.A. 2010. *De ziekte tot de dood*. Amsterdam: Damon. Oorspronkelijk gepubliceerd te Kopenhagen 1849
- Kierkegaard, S.A. 2006. *Vrees en beven*. Amsterdam: Damon. Oorspronkelijk gepubliceerd te Kopenhagen 1843
- Kierkegaard, S.A. 1937. *De lelie des velds en de vogel des hemels*. Rotterdam: Voorhoeve. Oorspronkelijk gepubliceerd te Kopenhagen 1849
- Dostoievski, F.M. 2010. *Aantekeningen uit het ondergrondse*. Amsterdam: Athenaeum, Polak & Van Genneep. Oorspronkelijk gepubliceerd te Sint-Petersburg 1864
- Camus, A. 1971. *De myte van Sisyphus*. Amsterdam: De bezige bij. Oorspronkelijk gepubliceerd in 1942
- Hegel, G.W.F. 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch

Secundaire literatuur en artikelen

- Warnock, M. 1970. *Existentialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Carlisle, C. 2006. *Kierkegaard's Philosophy of Becoming. Movements and Positions*. Albany: State University of New York Press.
- Carlisle, C. 2006. *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Finkielkraut, A. 2010. *Een intelligent hart*. Amsterdam/ Antwerpen: Contact.
- Lippitt, J. 1996. *Existential laughter*. *Cogito*, vol 10, no. 1, pp. 63-72
- Stanford Encyclopedia of Philosophy
- Ellis, B.E. 1985. *Less than Zero*. New York: Vintage Books