

Søren Kierkegaard

Een waarheid die het leven raakt

Scriptie ter afronding van de bacheloropleiding theologie

**Departement Religiewetenschap en Theologie
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht**

Onder begeleiding van prof. dr. D.M. Grube

Johans Brink

3506460

juni 2013

Inhoudsopgave

Inleiding	3
1. Hegel en het Duits idealisme: het speculatieve systeemdenken.....	7
<i>De Duitse filosofie in de periode van Hegel</i>	7
<i>De geschiedenis als ontwikkeling van vrijheid</i>	8
<i>Het bereiken van ware vrijheid en kennis</i>	8
<i>Het speculatief idealisme</i>	11
<i>Hegel en God</i>	13
2. Kierkegaard en Hegel: het dwaalspoor van het objectivisme	14
<i>De objectiverende tijdsgeest en het christendom</i>	15
<i>De objectieve denker</i>	16
<i>Het Naschrift en Hegel</i>	18
3. Subjectiviteit is de waarheid.....	19
<i>De subjectieve denker</i>	19
<i>Existeren</i>	20
<i>Contradictie</i>	21
<i>Existerend mens-zijn</i>	22
4. Subject-ording	23
<i>Subject-ording in Kierkegaards oeuvre</i>	23
<i>Het esthetische stadium</i>	24
<i>Het ogenblik</i>	25
<i>Het ethische stadium</i>	27
<i>Het religieuze stadium</i>	28
5. Communicatie over de waarheid.....	30
<i>De mededeling van kennen en kunnen</i>	30

<i>De maieuticus</i>	31
<i>Drie vormen van existentiële communicatie</i>	33
6. Kierkegaard in relatie tot de kerk.....	35
Conclusie.....	37
Literatuur.....	39

Inleiding

“Ongeveer anderhalve eeuw na zijn dood in 1855 leeft Søren Aabye Kierkegaard meer dan ooit.” Zo beschrijft het *Nederlands Dagblad* de aandacht die dit jaar wordt gegeven aan de tweehonderdste geboortedag van deze Deense denker.¹ Wereldwijd wordt dit jubileum uitbundig gevierd: in diverse landen worden symposia, lezingen en conferenties georganiseerd en wordt er door radio- en televisieprogramma's veel aandacht aan besteed. In Denemarken zelf is de grote hoeveelheid activiteiten al bijna niet meer te overzien. Voornamelijk in Kopenhagen worden vanaf 5 mei, Kierkegaards geboortedag, tot zijn sterfdag op 11 november veel verschillende activiteiten georganiseerd. Naast lezingen en congressen zijn er veel boekbesprekingen, kunsttentoonstellingen, theateruitvoeringen, voorstellingen voor kinderen en videovertoningen: allemaal rondom het thema Kierkegaard.²

Kennelijk spreekt Søren Kierkegaard ook vandaag nog veel verschillende mensen aan. Na zijn dood heeft het echter een halve eeuw geduurd, voordat ook buiten Denemarken zijn naam werd genoemd. De complexe structuur van zijn geschriften en de gebrekkige kennis van het Deens hielden hem lange tijd onbekend. Pas in de puinhopen en verslagenheid van na de Eerste Wereldoorlog worden Kierkegaards werken een inspiratiebron voor veel andere denkers.³ Wie was deze man en wat maakt dat zijn werken zoveel betekenis hebben?

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) werd geboren in Kopenhagen, als zevende en jongste kind van Michael Kierkegaard en zijn vrouw Ane Sørensdatter Lund. Søren's vader was een welgestelde zakenman en een gelovig protestant. Daarnaast was hij ook een zwaarmoedige man die gebukt ging onder een diep schuldbesef. Als jongen had hij ooit God vervloekt en dit kon hij zichzelf niet vergeven. Søren werd door deze zwaarmoedigheid van zijn vader sterk beïnvloed. Op zijn zeventiende begon Kierkegaard aan zijn studies in de filosofie en de theologie. In zijn studententijd keerde hij zich af van het ouderlijk huis en van het christendom; hij stond bekend als een kroegenloper en een nietsnut. Op zijn 25^e vond er echter een grote omwenteling in zijn leven plaats: hij bekeerde zich tot het christendom en verzoende zich met zijn vader, die kort daarna overleed. Een gebeurtenis in die periode die Kierkegaard nadrukkelijk heeft gevormd is ook zijn korte verloving met de zeventienjarige Regine Olsen. Hoewel hij zielsveel van haar hield, zag hij zich toch genoodzaakt om zijn verloving met haar te verbreken omdat hij zichzelf niet in staat achtte om Regine gelukkig te maken.

¹ M. Hoogendoorn. “Kierkegaard wilde een idee vinden om voor te leven.” *Nederlands Dagblad*, 3 mei 2013, Gulliver, 10-11.

² Programrådet for Kierkegaard 2013, “Kierkegaard 2013”. <http://www.kierkegaard2013.dk> (geraadpleegd 5 mei 2013).

³ W.R. Scholtens, *Kierkegaards werken: een inleiding* (Baarn: Ten Have, 1988), 9.

Vanaf die gebeurtenis in 1841 leidde Kierkegaard een teruggetrokken schrijversbestaan. Van het vermogen dat hij van zijn vader had geërfd was hij in staat om in zijn levensonderhoud te voorzien en zijn eigen werken uit te geven. In korte tijd schreef hij een omvangrijk oeuvre. Naast de grote hoeveelheid persoonlijke dagboeknotities zijn er binnen zijn oeuvre drie soorten producties te onderscheiden. Allereerst zijn er de eigenlijke *filosofische werken*, die alle onder pseudoniem zijn geschreven. Daarnaast zijn er een aantal religieus geïnspireerde *stichtelijke toespraken*, die voor een groot lezerspubliek zijn bestemd en vrijwel allemaal onder eigen naam zijn geschreven en uitgegeven. Tenslotte becommentarieert Kierkegaard in de *autobiografische geschriften* de complexe structuur en onderlinge verhouding van zijn andere werken. Het veelvuldige gebruik van pseudoniemen hangt samen met Kierkegaards behoefte om voortdurend verhullend bezig te zijn. Ook toen algemeen bekend was dat Kierkegaard de schrijver achter deze pseudoniemen was, bleef hij ze gebruiken. De verschillende werken zijn namelijk bewust vanuit radicaal uiteenlopende gezichtspunten geschreven, waarbij hij zelf geen verantwoordelijkheid wilde dragen voor de standpunten die door de pseudoniemen werden verdedigd.

Deze werkwijze heeft te maken met Kierkegaards overtuiging dat de waarheid niet in een algemeen systeem kan worden gevat en daarom ook niet direct op een objectieve manier kan worden beschreven. De waarheid moet op een indirecte manier worden gecommuniceerd, door verschillende, onderling tegenstrijdige, pseudonieme werken. Het reconstrueren van Kierkegaards filosofische gedachtewereld is door deze methode niet gemakkelijk. Toch beweert Kierkegaard in enkele autobiografische geschriften met klem dat zijn gehele oeuvre één geheel vormt. Alle werken van Kierkegaard draaien ten diepste rondom één vraag: *hoe word ik een christen?* Het beantwoorden van deze vraag is voor Kierkegaard een zoektocht naar de waarheid.

In deze scriptie ga ik die zoektocht nader bekijken en uitwerken. Kierkegaards opvatting van waarheid en werkelijkheid staat daarbij centraal. In een dagboek aantekening uit 1836 schrijft hij:

“Iets waar ik in de grond niet in slaag is met mijzelf in het reine te komen, te weten wat ik moet doen, en niet wat ik moet kennen, behalve dan in de mate dat de kennis steeds aan de handeling voorafgaat. Het gaat erom een waarheid te vinden die een waarheid voor mij is, de idee te vinden waarvoor ik wil leven en sterven. Wat is de waarheid anders dan leven voor een idee?”⁴

⁴ J. Tael, *Søren Kierkegaard als filosoof: De weg terug naar het subject* (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1991), 69.

Kierkegaard zoekt een waarheid die hij zich eigen kan maken, die het leven raakt. Het bestaan van de mens, de existentie, vormt hiervoor het uitgangspunt. Deze concentratie op de existentie van het individu is in de twintigste eeuw van grote invloed geworden, en is terug te zien in het existentialisme van bijvoorbeeld Sartre en Heidegger. Kierkegaard kan worden gezien als de ‘vader van het existentialisme’.⁵ Om Kierkegaards invloed in de twintigste en eenentwintigste goed te kunnen plaatsen, is het dus van belang om de basisprincipes van het existentialisme, zoals Kierkegaard die heeft uitgedacht, te bestuderen. Deze scriptie is daarom een nadere uitwerking van Kierkegaards existentialistische waarheidsbepaling. Hierbij zal in kaart worden gebracht hoe hij deze waarheid definieert, waartegen hij zich afzet, hoe men zich deze waarheid eigen kan maken en welke communicatietechnieken hierbij een rol spelen.

Het feit dat Kierkegaard veel invloed heeft gehad en ook tegenwoordig nog zo relevant blijkt te zijn, heeft mij aangezet tot het schrijven van deze scriptie. Allereerst past zijn nadruk op het individu en het subjectieve goed in deze postmoderne, individualiserende tijd. Daarnaast geeft Kierkegaard ook een serieus filosofisch antwoord op het nieuwe wetenschappelijke klimaat van de moderne tijd. Kierkegaard werkt dit echter niet uit tot een vorm van afkeer tegenover de christelijke boodschap, zoals bijvoorbeeld bij Nietzsche gebeurt, maar bij Kierkegaard is juist alles doortrokken van het evangelie. Het leek mij mooi om mij hierin te verdiepen, om daarmee een beter zicht te krijgen op Kierkegaards gedachtegoed. Veel vragen, problemen, antwoorden en oplossingen die hierbij een rol spelen zijn namelijk nog steeds actueel.

Het eerste hoofdstuk beschrijft de filosofische context van Kierkegaards periode. In veel werken zet Kierkegaard zich voornamelijk af tegen het Duitse speculatieve idealisme van Hegel. Om deze reactie goed te kunnen plaatsen wordt in dit hoofdstuk Hegels manier van denken kort beschreven. Vervolgens wordt in het tweede hoofdstuk Kierkegaard in relatie geplaatst tot Hegel en zijn speculatieve denken. Kierkegaard verzet zich hiertegen omdat het subject en zijn existentie geen enkele rol speelt in deze manier van denken. Voor Kierkegaard is dit echter juist van wezenlijk belang. Het derde hoofdstuk beschrijft waarom deze subjectiviteit voor Kierkegaard zo essentieel is en wat dit dan precies inhoudt. Het leven vanuit deze subjectiviteit is echter niet iets wat vanzelf gaat: het is een manier van leven die het individu zich eigen moet maken. Dit proces van subject-wording, dat in verschillende stadia wordt doorlopen, wordt in het vierde hoofdstuk beschreven. Omdat dit proces op een innerlijk subjectief niveau plaatsvindt, kan er niet op een directe, objectieve manier over

⁵ G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie: Westerse wijsbegeerte in wisselwerking met geloof en theologie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2000), 276.

worden gesproken. Een mens kan alleen maar via een indirecte manier van communiceren aangezet worden tot subject-wording. Het vijfde hoofdstuk zal daarom ingaan op de Kierkegaards indirecte manier van communiceren en de methode die hij daarbij gebruikt. Tot slot zal in het zesde hoofdstuk nog kort worden besproken hoe Kierkegaards filosofie in relatie staat tot de kerk en theologie. Hierbij zal worden gekeken naar de kerk en de christenen uit Kierkegaards eigen tijd, maar bespreek ik ook de mogelijke relevantie daarvan in het heden.

De indirecte manier van communiceren, die Kierkegaard vooral hanteert door gebruik te maken van pseudoniemen, brengt echter ook een groot gevaar met zich mee. Omdat de standpunten van de pseudonieme auteurs alleen op een indirecte manier representatief zijn voor Kierkegaards eigen standpunt, is het riskant om Kierkegaards eigen opvatting hieruit te interpreteren. Toch probeer ik hier deze opvatting zo dicht mogelijk te benaderen. In het geheel van Kierkegaards oeuvre zijn, mede dankzij aanwijzingen die hijzelf heeft gegeven, wel degelijk hoofdlijnen te ontdekken. Deze hoofdlijnen worden in veel van de geraadpleegde secundaire werken behandeld.⁶ Deze scriptie beperkt zich grotendeels tot deze hoofdlijnen, daarom beschrijf ik de standpunten voornamelijk vanuit Kierkegaard zelf, ook wanneer ze geciteerd worden uit een pseudoniem werk, maar wel in overeenstemming zijn met deze hoofdlijnen. Naast de secundaire literatuur maak ik in dit werkstuk gebruik van Kierkegaards *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift*⁷ en in mindere mate van *De ziekte tot de dood*⁸ en enkele teksten uit *Het een of het ander*⁹.

⁶ Scholtens; Taels; A. Hannay, *Kierkegaard* (London: Routledge, 1991); A. Hannay en G.D. Marino, eds., *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1974). Juist omdat het vaak om een algemene verwoording gaat van de besproken onderwerpen, is het, hoewel alle bovenstaande werken zijn gebruikt, niet mogelijk om overal een specifieke verwijzing te geven.

⁷ S.A. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, 1941).

⁸ S.A. Kierkegaard, *De ziekte tot de dood* (Amsterdam: Boom, 2008).

⁹ Scholtens, 31-48.

1. Hegel en het Duits idealisme: het speculatieve systeemdenken

Een groot gedeelte van Kierkegaards beschrijving van de werkelijkheid bestaat uit een reactie op zijn filosofische context. Voordat we ons kunnen gaan buigen over het pad dat Kierkegaard met zijn visie op de werkelijkheid neemt, de weg van het existentialisme, is het goed om deze context eerst te beschrijven. Kierkegaard reageert voornamelijk op het speculatieve idealisme van Hegel: hij zet zich af tegen het objectieve systeemdenken. Dit hoofdstuk zal daarom een beknopte uiteenzetting zijn van het gedachtegoed van Hegel.

De Duitse filosofie in de periode van Hegel

De meest belangrijke factor voor de ontwikkeling van de filosofie van George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) is de situatie van de Duitse filosofie in de periode waarin hij zijn werken schreef. In 1781 publiceerde Immanuel Kant de *Kritik der reinen Vernunft*. In dit werk probeert Kant te bepalen wat de rede wel en niet kan bereiken op het gebied van kennis. Hij concludeert hierin dat de geest van de mens niet louter een passieve ontvanger is van informatie die via de zintuigen wordt verkregen, maar dat de geest zelf deze informatie ook organiseert en daar systeem in aanbrengt. Wij kennen en interpreteren de wereld binnen een kader van ruimte, tijd en substantie, maar dit zijn geen objectieve werkelijkheden: het zijn subjectieve creaties van onze eigen rede. De vraag hoe de wereld werkelijk is, los van het subjectieve interpretatiekader, is volgens Kant onbeantwoordbaar. De wereld van het *Ding an sich* is niet bereikbaar voor onze kennis.¹⁰

Kants opvatting over het *Ding an sich* zorgde echter bij sommigen voor ontevredenheid. Het idee dat er iets zou bestaan dat toch volledig onkenbaar zou zijn, leek een beperking voor de macht van de rede. En spreekt Kant zichzelf niet tegen wanneer hij veronderstelt dat er iets bestaat, terwijl hij tegelijkertijd veronderstelt dat wij er niets van kunnen weten? Verschillende filosofen reageren op Kant: het onkenbare *Ding an sich* was een probleem dat door Kants opvolgers, waar Hegel onderdeel van is, moest worden opgelost.¹¹ Hegel beschrijft de filosofie van Kant als de basis en het vertrekpunt voor de moderne Duitse filosofie.¹²

¹⁰ Eén van de belangrijkste aspecten hiervan was de morele implicatie die Kant hieraan koppelde met zijn *categorisch imperatief*. Het valt echter buiten de kaders van dit hoofdstuk om dat verder uit te werken, maar het is te belangrijk om het ongenoemd te laten.

¹¹ Een belangrijke reactie op Kant is bijv. Johan Fichte die het hele *Ding an sich* ontkent. Wat de geest niet kan weten, bestaat niet. In zekere zin is Hegel ook te plaatsen binnen deze reacties op de problemen die Kants *Ding an sich* met zich meebracht.

¹² P. Singer, *Hegel* (Rotterdam: Lemniscaat, 2000), 16.

De geschiedenis als ontwikkeling van vrijheid

In tegenstelling tot Kant, die er vanuit gaat dat hij op puur filosofische gronden kan spreken over de universele, tijdloze menselijke aard, gaat Hegel er vanuit dat de basis van waaruit de mens bestaat kan veranderen van de ene historische periode op de andere, omdat de omstandigheden ook veranderen.¹³ Er is sprake van een verandering, een ontwikkeling door de geschiedenis heen. De geschiedenis is geen betekenisloos geheel, maar er vindt een rationeel ontwikkelingsproces plaats. Alle gebeurtenissen in het verleden zijn stappen geweest op weg naar de vrijheid, het doel van de geschiedenis. Hegel beschouwt vrijheid niet als het ontbreken van beperkingen. Een dergelijke formele vrijheid neemt namelijk de keuze van het individu als basis. Deze individuele keuzes zijn echter het product van willekeurige omstandigheden en kunnen daarom niet als vrij worden beschouwd. Wanneer er wordt gehandeld vanuit een bepaald verlangen, is er ook geen sprake van vrijheid. Verlangens worden niet gekozen, dus daarom handelen we ook niet vrij wanneer we handelen vanuit verlangen. Het enig mogelijke pad naar vrijheid zou dus zijn om jezelf te zuiveren van alle verlangens. In dat geval zou de rede overblijven.¹⁴ Pas wanneer er wordt gehandeld puur vanuit de rede, dan is er sprake van vrijheid. Zo ziet Hegel bijvoorbeeld de Reformatie in de *Philosophie der Geschichte* als een moment waarin er een nieuwe tijd van vrijheid aanbreekt.¹⁵

Volgens Hegel loopt deze ontwikkeling van de geschiedenis in de richting van de vrijheid, parallel aan de ontwikkeling van de geest. Hegel beschouwt het leren kennen van de leidende rol van de *Geist* in de geschiedenis als enige doel van de *Philosophie der Geschichte*. Het historische ontwikkelingsproces naar vrijheid is een noodzakelijk proces, dat sterk vergelijkbaar is met de ontwikkeling die de menselijke geest doormaakt wanneer hij op zoek gaat naar kennis.¹⁶

Het bereiken van ware vrijheid en kennis

In zijn werk *Phänomenologie des Geistes* werkt Hegel de noodzaak van de ontwikkeling van de geest uit. Fenomenologie is de studie van de manier waarop we de dingen via onze

¹³ Singer, 21.

¹⁴ Dit is een redenering van Kant, waar Hegel tot op zekere hoogte in mee gaat. De punten waar hij afwijkt van Kants moraalfilosofie hebben vooral te maken met het vertrekpunt en eindpunt van Kants filosofie: het leidt nergens naartoe, er is slechts sprake van interne samenhang. Ook vindt Hegel het bezwaarlijk dat Kant de praktische implicaties laat liggen: Kants theorie vertelt nergens wat wij dan zouden moeten doen. Zie: Singer, 52.

¹⁵ S. Houlgate, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History* (Malden: Blackwell, 1991), 236, 273.

¹⁶ Houlgate, 17.

zintuigen waarnemen, hoe zij op ons overkomen. Dit is echter alleen maar te doen vanuit onze eigen geest, dus zodoende blijft de fenomenologie van de geest een studie van de geest, zoals die in onze eigen ogen lijkt te zijn. Hegel beschrijft dit in zijn inleiding op de *Phänomenologie* als de wording van de *wetenschap in het algemeen*, of van het *weten*.¹⁷

Het doel van de filosofie is volgens Hegel het bereiken van *het absolute*, dat is *feitelijke kennis van wat er werkelijk is*.¹⁸ Kennis wordt vaak vergeleken met een instrument om de waarheid te begrijpen. Het kan echter zo zijn dat dit instrument op de één of andere manier niet functioneert, of een vervormend effect heeft zonder dat we ons daar bewust van zijn. We nemen altijd de werkelijkheid-via-het-medium waar, en nooit de werkelijkheid zelf. Er is geen ontsnappingsweg uit dit probleem, dat al eerder door Kant werd geformuleerd. Een sceptische houding ten opzichte van kennis, waarbij alles in twijfel wordt getrokken, biedt namelijk ook geen oplossing. Ten eerste zou je met een dergelijke houding geen beweringen meer kunnen doen, en ten tweede veronderstelt deze houding een bestaand onderscheid tussen de werkelijkheid en het subject, terwijl er geen grond is om dat aan te nemen. Wij moeten, zo zegt Hegel, al deze nutteloze ideeën en uitspraken, over kennis als instrument en medium, die allemaal de kennis afscheiden van de werkelijkheid zoals hij nu is, achter ons laten. Hegel, die hiermee een kritische noot plaatst bij de opvattingen van Kant, betoogt hiermee dat het hoe dan ook onmogelijk is om het instrument ‘kennis’ te onderzoeken zonder deze kennis te gebruiken. Een poging daartoe zou net zo absurd zijn als de wijze oplossing van Scholasticus om je niet in het water te wagen, totdat je hebt leren zwemmen.¹⁹

Het vertrekpunt voor de kennis is dus het bewustzijn. De enige mogelijke benadering van kennis is daarmee dus het onderzoeken van het bewustzijn van binnenuit, zoals het zich aan zichzelf voordoet. Dit is wat Hegel bedoelt met de fenomenologie van de geest: hij stelt zich ten doel om een nieuwe methode te ontwikkelen, waarin alle mogelijke vormen van het bewustzijn worden nagegaan, om daarmee uiteindelijk echte kennis te verwerven. Het resultaat hiervan is dan niet een vervormd beeld van de werkelijkheid, maar kennis van de werkelijkheid zelf.

Om het proces van de ontwikkeling naar dit niveau van kennis in gang te zetten, dienen we te beginnen bij de meest primitieve vorm van het bewustzijn. Dit is de zekerheid op het niveau van de *zintuiglijke ervaring*. Deze bewustzijnsvorm doet niets anders dan het waarnemen van alles wat zich via de zintuigen aan het bewustzijn voordoet. Deze informatie wordt nog niet geordend of geclassificeerd, het gaat slechts om de zekerheid van het ‘dit’ of

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Het wetenschappelijke kennen. Voorwoord tot de Fenomenologie van de Geest* (Meppel: Boom, 1988), 65.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Het wetenschappelijke kennen*, 41.

¹⁹ Singer, 77.

van het 'hier' en 'nu'. Hoewel deze zintuiglijke zekerheid nog niet is vervormd door conceptuele schema's die categorieën van tijd en ruimte aan deze informatie toevoegen, is ze daarmee ook onbruikbaar. Om iets met die informatie te kunnen doen, moet er wel gebruik gemaakt worden van universele begrippen, omdat de kennis pas dan in taal is uit te drukken.²⁰ De zintuiglijke zekerheid is dus voor Hegel onvoldoende samenhangend in zichzelf.

Het is dus noodzakelijk dat de geest een actievere rol gaat spelen bij de kennis, er is een conceptueel schema nodig. Kennis wordt niet passief ervaren, om het te communiceren dient het te worden geordend. Het stadium waarin het bewustzijn dit doet, noemt Hegel het stadium van de *waarneming*. Ook dit is echter niet voldoende om alles te begrijpen: het bewustzijn legt daarom op dit niveau wetten op aan de werkelijkheid, waarmee de waargenomen gegevens samenhangender en voorspelbaarder kunnen worden gemaakt. Dit is het stadium van het *inzicht*. Zo zijn bijvoorbeeld natuurwetten constructies die door het inzicht worden gemaakt en waardoor de werkelijkheid beter te begrijpen is. Wanneer wij dit proces van bewustzijnsontwikkeling nagaan, is te zien dat het bewustzijn zichzelf als object heeft: het kan over zichzelf nadenken. Het is latent zelfbewust.²¹

Om zichzelf te begrijpen heeft het zelfbewustzijn echter wel enig contrast nodig. In een geïsoleerd bestaan kan het zelfbewustzijn zich niet onderscheiden van iets anders, er is een extern object nodig. Dat externe object is echter ook vreemd aan het bewustzijn, dus er ontstaat een bepaalde haat-liefdeverhouding met het externe object. Enerzijds wil je het vreemde, externe object vernietigen, maar anderzijds ook weer niet, want je hebt het nodig voor je eigen identiteit. Liever wil je dus het externe object bezitten, en transformeren in iets dat van jou is, om het zo te ontdoen van zijn vreemdheid. Deze relatie komt vervolgens naar de oppervlakte als begeerte. Dit is het stadium van de *begerende geest*. Het zelfbewustzijn heeft, naast een extern object, ook een ander zelfbewustzijn nodig voor de eigen identificatie. De één heeft de ander nodig om zijn eigen bewustzijn van zichzelf vast te stellen.

Wat het dan precies is, dat de één van de ander nodig heeft, is erkenning of waardering. Hoewel erkenning in feite een bevestiging is van iets dat al bestaat, is het toch noodzakelijk dat dit bestaan wordt aangetoond. Deze erkenning is wederzijds, maar tegelijkertijd streeft ons zelfbewustzijn er ook naar om zuiver, onafhankelijk te worden. Om deze zuiverheid te bewijzen, moet het aantonen dat het niet aan materiële objecten is gehecht, ook niet aan het eigen lichaam, of aan het lichaam van de ander die hem erkenning geeft. Dit is aan te tonen door je in strijd op leven en dood te begeven met een ander persoon. Hiermee

²⁰ Hier gaat wel Hegels vooronderstelling aan vooraf dat iets wat niet in woorden te bevatten is, in feite geen kennis is: het is puur subjectief. Iets wat niet communiceerbaar is voor Hegel, kan onmogelijk kennis zijn, of is in ieder geval niet relevant voor de filosofie.

²¹ Singer, 85.

laat je zien dat je niet aan je eigen materiële lichaam, of aan dat van de ander bent gehecht. De logische uitkomst van een dergelijk gevecht, één overwinnaar en één dode, is echter niet wenselijk, omdat daarmee de noodzakelijke bron van erkenning weer is vernietigd. Wanneer de overwinnaar daarom besluit het leven van de verliezer te sparen, ontstaat er een ongelijke, instabiele situatie: die van een verhouding tussen meester en slaaf. In een beroemd gedeelte uit de *Phänomenologie* over deze meester-slaaf-verhouding toont Hegel aan dat elk zelfbewustzijn ontdekt dat deze relatie eigenlijk het tegenovergestelde is van wat het zou moeten zijn. De meester, die de slaaf voor zich laat werken, ontdekt dat zijn overwonnen vrijheid uiteindelijk *afhankelijk* is van de inspanningen van de slaaf. De slaaf, die volledig onvrij zou zijn, ontdekt dat hij in zijn slavernij ook ware vrijheid kan beleven. Hegel legt daarbij een verband met het Stoïcisme, waar de stoïcijn door zich terug te trekken uit de externe wereld en zijn toevlucht neemt tot zijn eigen bewustzijn, waarin hij toch vrijheid vindt.²²

Wanneer we in staat zijn om te kiezen zonder te worden gedwongen door andere mensen, door sociale omstandigheden of door natuurlijke begeerten, dan beleven we ware vrijheid. Het gaat dan niet om het kunnen doen wat wij willen, maar over het hebben van een vrije geest. De geest moet controle hebben over al het andere en moet weten dat hij die controle heeft. Dat is niet automatisch, zoals Kant veronderstelt, het onderdrukken van het niet-intellectuele, maar het maken van rationele keuzes. Als dit is bereikt, dan is het vrijheidsbewustzijn ontwikkeld.²³

Het speculatief idealisme

Het ontwikkelen van het vrijheidsbewustzijn is voor Hegel ook de ontwikkeling van de geest naar kennis. Ware vrijheid en absolute kennis zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Absolute kennis is in deze zin de kennis zoals de wereld *werkelijk* is, in tegenstelling tot de kennis van louter verschijningen.²⁴ Hegel beschrijft zichzelf als een *absoluut idealist*: onze geest, ons denken, ons bewustzijn vormt de uiteindelijke werkelijkheid. Hieruit volgt dat de uiteindelijke werkelijkheid geestelijk is, en niet materieel. De *Phänomenologie* heeft tot deze conclusie geleid: iedere poging om onafhankelijk van de geest kennis te verwerven van een objectieve werkelijkheid is mislukt. De geest *construeert* de werkelijkheid. Absolute kennis is daarom bereikt op het moment dat de geest beseft dat wat hij tracht te kennen, zichzelf is. In eerste instantie beseft de geest dat niet, totdat het ontdekt dat de werkelijkheid zijn eigen

²² Houlgate, 67-71.

²³ Singer, 88.

²⁴ Singer, 101.

creatie is. De werkelijkheid is geen vreemd, onbereikbaar verschijnsel meer, de geest is er één mee.²⁵

Het wezenlijke principe van deze geest is voor Hegel de rede. De rede is een inherent universeel principe, de wezenlijke aard van het intellect. Alles wat voor de rede een obstakel is, is daarmee een beperking voor de vrijheid van de geest. Wanneer alles rationeel is geordend, wordt alles door de geest bestuurd. Met de rationele geest kan vervolgens een universele, objectieve werkelijkheid worden geconstrueerd. Dat is de manier waarop wij ware kennis kunnen bereiken.²⁶

De methode die Hegel opwerpt als de methode om wetenschappelijke kennis te vormen is de dialectische methode. Hij beschrijft dit als de methode om de vorm van het zuivere denken te onthullen. Het vertrekpunt voor deze methode is een bepaalde toestand, de *these*. Het tweede stadium in deze methode is vervolgens de *antithese*, het tegengestelde, of de ontkenning van de these, wanneer blijkt dat die niet toereikend is. Dit tweede stadium blijkt echter ook niet op zichzelf te voldoen, de these en de antithese moeten bij elkaar worden gebracht, wat resulteert in een derde, meer toereikend stadium, de *synthese*. Een voorbeeld is het in de vorige paragraaf beschreven externe object, dat het zelfbewustzijn nodig heeft om zichzelf te onderscheiden. Het zelfbewustzijn (these) ontdekt dat het externe object vreemd voor hem is (antithese). De synthese hiervan is de begeerte, waarbij het zelfbewustzijn het externe object wel vasthoudt, maar ook tot iets van zichzelf maakt. Deze toestand blijkt echter ook weer onbevredigend te zijn, wat daarmee weer als these dient voor een nieuwe dialectische ontwikkeling. Deze methode werkt volgens Hegel als een verklaringmethode voor alles, omdat de wereld dialectisch werkt.²⁷

Aan de hand van deze dialectische methode presenteert Hegel ook ‘de absolute idee’, waarmee hij de noodzaak van het absoluut idealisme wil aantonen. De absolute idee is de zichzelf kennende waarheid, en dat is de hele waarheid. Het bevat iedere bepaaldheid, het omsluit alles. Wanneer we dit gedachtesysteem als geheel begrijpen, hebben we in feite deze kennis bereikt. Het gaat niet om de dingen zelf, maar om de manier waarop wij de dingen kunnen kennen, dat maakt Hegel tot een *speculatief idealist*. Dit speculatieve systeemdenken, waarbij de rationele geest een objectieve werkelijkheid creëert is het basisprincipe in de Hegeliaanse filosofie. Kierkegaard verzet zich voornamelijk tegen dit principe.

²⁵ Houlgate, 102.

²⁶ Houlgate, 76.

²⁷ Singer, 112.

Hegel en God

Een spannende vraag na dit alles blijft, zeker wanneer we Hegel in het volgende hoofdstuk in relatie zullen plaatsen tot Kierkegaard, hoe Hegel aankijkt tegen religie en God. De absolute idee omsluit voor Hegel alles, dat is de hele waarheid. Staat dit dan voor Hegel gelijk aan wat God is? Het lijkt dat, hoewel hij aangesloten was bij de Lutherse kerk in Duitsland, Hegel geen orthodox christelijk godsbeeld belijdt. God mag voor Hegel namelijk niet worden beschouwd als iets dat losstaat van de wereld. Wanneer we op die manier naar God zouden kijken, wordt de ziel van de mens vervreemd, omdat dan de wezenlijke aard van de mens wordt geprojecteerd op een onbereikbare plaats, wat Hegel beschrijft als ‘het ongelukkige bewustzijn’. Een voor de hand liggend alternatief zou dan het pantheïsme zijn: als God bestaat dan is hij in de wereld en dan maken de mensen deel uit van Gods bestaan. Hoewel dit overeenstemt met een aantal ideeën van Hegel, verwerpt hij zelf deze positie. God is voor Hegel absoluut niet het geheel van begrensde mensen en afzonderlijke dingen.²⁸ Ook Kierkegaard beschrijft het pantheïsme als het kroon en sluitstuk van de speculatieve filosofie. Elke filosofie die niet verder gaat dan een immanente levensbeschouwing is voor hem noodzakelijkerwijs pantheïstisch.²⁹

Om de absolute idee te doorgronden, plaatst Hegel de filosofie als middel boven de religie. Toch zijn er in zijn denken veel religieuze elementen terug te vinden: zo gaat Hegel uit van een teleologie, een doelmatigheid in de geschiedenis en wekt hij regelmatig de suggestie dat de uiteindelijke werkelijkheid persoonlijke eigenschappen heeft.³⁰ Ook gebruikt hij regelmatig het begrip God om de absolute idee te omschrijven of te verduidelijken.³¹ Het is daarom ook niet terecht om Hegel als een atheïstische filosoof te zien. Singer komt uit bij de beschrijving van Robert Whittemore, die Hegel een *panentheïst* noemt. Alles is in God, maar met dit verschil ten opzichte van het pantheïsme: God is meer dan het universum, dan de som der delen.³² Toch doet deze beschrijving van Whittemore misschien onvoldoende recht aan de lijn die Hegel voortzet van achttiende-eeuwse denkers als Kant en Lessing, waarin de activiteit van God gelijkgesteld wordt aan de activiteit van de rede. Het woord ‘God’ is daarmee voor Hegel de religieuze versie van het begrip dat de filosofie kent als ‘rede’ of als de absolute idee.³³

²⁸ Singer verwijst hiervoor naar pagina 97 van het 1^e deel van de *Lectures on the Philosophy of Religion*, (Londen: Routledge, 1968).

²⁹ Taels, 65.

³⁰ Singer, 118.

³¹ Houlgate, 254, 269.

³² In Singer, 119.

³³ Houlgate, 245.

2. Kierkegaard en Hegel: het dwaalspoor van het objectivisme

Over de relatie tussen Hegel en Kierkegaard is veel geschreven. Kierkegaard lijkt zich in veel werken sterk af te zetten tegen het speculatieve idealisme van waaruit Hegel zijn filosofie opbouwt. In veel commentaren wordt Kierkegaard gepresenteerd als één van de grote anti-Hegelianen en worden zijn werken ook op die manier gelezen.³⁴ Eén van de meest belangrijke figuren in de receptie van Kierkegaards relatie met Hegel is de Deense professor Niels Thulstrup.³⁵ In zijn voorwoord op het boek *Kierkegaard's Relation to Hegel* beschrijft Thulstrup dat deze twee denkers over het geheel gezien geen overeenkomsten hebben als denkers, noch in hun verhouding tot objecten, noch in hun doel, de methode, en ook niet in wat ze beschouwen als onbetwistbare principes.³⁶ Hoewel veel commentatoren dit verschillend hebben uitgewerkt, is deze tegenstelling lange tijd een belangrijke tendens geweest. De Deense professor John Stewart probeert in zijn boek *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* dit uitgangspunt wat te relativiseren. Volgens hem zijn veel werken van Kierkegaard ten onrechte opgevat als een persoonlijke campagne tegen Hegel, en ligt dit in werkelijkheid veel genuanceerder. Stewart concludeert uit een analyse van Kierkegaards teksten dat Kierkegaard zich vooral afzet tegen Deense filosofen, Hegelianen in de omgeving van Kierkegaard die er een specifieke interpretatie van Hegels filosofie op nahielden.³⁷ In ieder geval betekent dit wel dat Kierkegaard zich, direct of indirect, in grote lijnen afzet tegen Hegels systeemdenken. Deze grote lijnen, de hoofdpunten van verschil, zullen in dit hoofdstuk worden behandeld.

³⁴ Bijv. Merold Westphal in Hannay en Marino, *The Cambridge Companion*, 101. Dit uitgangspunt is daarnaast ook terug te vinden in bijv. N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel* (Princeton: Princeton University Press, 1980); M.C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard* (Berkeley: University of California Press, 1980).

³⁵ J.B. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 14. Vrijwel ieder ander boek dat op de Hegel-Kierkegaard-relatie ingaat, refereert naar Thulstrup.

³⁶ Thulstrup, 12.

³⁷ Stewart, 1-44. In deze zorgvuldig opgebouwde studie betoogt Stewart dat veel van Kierkegaards teksten zich uiteindelijk niet tegen Hegel richt, maar tegen anderen. Hoewel hij hier goede argumenten voor heeft, slaat hij hier wellicht ook wat in door: het onderscheid tussen het Deens Hegelianisme en Hegel zelf is logischerwijs niet altijd goed te maken. Een indirecte afwijzing van Hegel blijft echter nog steeds een afwijzing, dus hoewel Kierkegaard zich dan wellicht polemisch op anderen richt, is hiermee niet zomaar uit te sluiten dat er sprake is van een campagne tegen Hegel. Stewart legt de nadruk op de ontwikkeling van Kierkegaards relatie met Hegel, die is veranderd gedurende zijn carrière. Dit gegeven mist hij bij het onderzoek van Taylor, die Kierkegaards werken behandelt als een monolithisch geheel. Hoewel de studie van Taylor al een relativisering van Thulstrups conclusies betekende, gaan ze er volgens Stewart aan voorbij dat er ook sprake kan zijn van overlap en overeenstemming tussen Hegel en Kierkegaard. Ze hoeven elkaar niet uit te sluiten, ze bewegen zich slechts op andere domeinen.

Voornamelijk Kierkegaards *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift*, gepubliceerd onder het pseudoniem van Johannes Climacus³⁸ zal hierbij centraal staan. Dit in 1846 gepubliceerde werk wordt gezien als één van de meest belangrijke boeken in het oeuvre van Kierkegaard. Veel andere ideeën van Kierkegaard komen in het *Naschrift* ook tot uiting en de discussie met Hegels systeemdenken lijkt hier tot een hoogtepunt te komen.³⁹ Hoewel Kierkegaard het *Naschrift* oorspronkelijk beschouwde als het afsluitende toppunt van zijn auteurschap, ziet hij het later meer als een keerpunt in zijn literaire producties.⁴⁰ Het is een naschrift op het werk *Wijsgerige Kruimels* uit 1844. Het begrip ‘afsluitend’ in de titel zou daarnaast ook te maken hebben met het feit dat Kierkegaard er van overtuigd was dat hij voor zijn 34^e zou overlijden en dat het *Naschrift* daarmee ook een afsluiting van zijn auteurschap zou zijn.⁴¹ Het ‘onwetenschappelijke’ aan dit naschrift geeft aan dat het niet voldoet aan het soort wetenschap dat door de Duitse idealisten en hun Deense volgelingen wordt bedreven. Het is hiermee een ironische referentie naar Hegels systeemfilosofie.⁴² Het belangrijkste thema in het *Naschrift* is de ‘subjectiviteit’ als essentieel element van alles, een onderwerp dat in het volgende hoofdstuk zal worden behandeld. Hier gaan we eerst in op Kierkegaards kritiek op Hegel en de speculatieve filosofie van de objectieve denker.

De objectiverende tijdsgeest en het christendom

Het filosofische avontuur, dat in de 6^e eeuw voor Christus bij Plato is begonnen, is volgens Kierkegaard volledig buiten zijn oevers getreden. Plato ontdekte de mogelijkheid om zich met behulp van reflectie terug te trekken uit de vanzelfsprekendheid van het onmiddellijke⁴³ bestaan, en zich in die reflectie over zichzelf te verwonderen.⁴⁴ De scheiding tussen subject en object die hiermee is gemaakt, heeft fundamentele gevolgen gehad. Sinds de Moderne Tijd heeft deze objectiverende, wetenschappelijke blik de alleenheerschappij over de waarheid en kennis voor zich opgeëist en heeft daarmee gezorgd voor de objectivering van het huidige bestaan. Alles is objectief geworden en daarmee er is sprake van een filosofische verwarring.

³⁸ Stewart, 40. Hier wordt betoogd dat de visie op Hegel tussen de verschillende pseudoniemen (die niet allemaal representatief zijn voor Kierkegaards eigen mening) niet verschilt. Voor dit hoofdstuk is dat onderscheid dus niet zo relevant en worden hier de uitspraken van Johannes Climacus beschreven als Kierkegaards eigen visie.

³⁹ Stewart, 448.

⁴⁰ R.A. Furtak, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1; Stewart, 448.

⁴¹ Stewart, 450. Dit verklaart ergens ook waarom het *Naschrift* een turning-point is, omdat naderhand zijn werken er anders uitzien: meer religieus en zelf-refererend. Kierkegaard is vanaf dit moment meer bezig zichzelf en zijn literaire productie uit te leggen.

⁴² Furtak, 2.

⁴³ Het begrip *onmiddellijk* wordt door Kierkegaard gebruikt om de wereld te beschrijven, zoals die zich direct aan onze zintuigen voordoet, zonder dat er sprake is van reflectie en bezinning.

⁴⁴ Taels, 44.

“Men meent dat het weten de doorslag geeft, en dat iemand geholpen is (...) als hij het ware maar te weten komt.”⁴⁵

Deze objectiverende tijdsgeest heeft ook fatale gevolgen voor het christendom. De tijdgenoten van Kierkegaard hebben het christendom uiteengerafeld in verstandelijke, filosofische categorieën. De essentiële elementen van het christen-zijn, het ethische en de existentie, zijn verschoven naar het domein van het intellectuele. Het denken heeft nu de plaats van het christen-zijn ingenomen, en het ware christen-zijn is hiermee afgeschaft. Alles van het christendom wordt omgevormd tot een objectieve leer, tot een speculatief-filosofisch afgerond systeem. Hoewel het christendom hiermee misschien een geheel van coherente gedachtebewegingen geworden is, een wetenschappelijk doorzichtig systeem, raakt het niet de kern van het christen-zijn. Het christendom is helemaal geen objectief wetenschappelijk systeem, maar een subjectieve waarheid. “Men wil op objectieve wijze beschouwen dat God werd gekruisigd, wat (...) de doden niet eens toeliet objectief te blijven, want ze stonden uit hun graven op. Wat dus zelfs het levenloze en de afgestorvenen subjectief vermag te maken, dat wordt nu door de objectieve heren objectief beschouwd!”⁴⁶ Aangezien het christen-zijn een zaak is die te maken heeft met eeuwige zaligheid voor het subject, is het absurd en tegenstrijdig wanneer men dit op een objectieve speculatieve filosofie baseert.⁴⁷ Geloof is ook iets dat voortkomt uit subjectieve passie. Deze passie maakt ook het verschil tussen geloof en ongelof, dat is niet iets objectiefs.⁴⁸ Natuurlijk is het mogelijk om vanuit de geschiedenis of de speculatieve filosofie diverse uitwendige feitjes over het christendom en haar ontwikkeling te presenteren, maar de subjectieve significantie komt daarbij niet aan bod. Deze gedachtegang, die Kierkegaard hier uitwerkt vanuit het christendom, is essentieel voor zijn belangrijkste kritiek op het speculatieve objectivisme en zijn eigen uitwerking van het existentialisme. Het bestaan in de werkelijkheid is voor hem niet iets buiten jezelf, het raakt je en heeft iets met jezelf te maken: het is existentieel.

De objectieve denker

Op een dialectische wijze betoogt Kierkegaard waarom het uitgangspunt van de objectieve filosofie zo problematisch is. De Hegeliaanse speculatieve filosofische methode wordt gekenmerkt door één benadering: het heeft geen vooronderstellingen. Speculatieve filosofie is echter in zichzelf geen persoon, het handelt niet vanuit zichzelf. De speculatieve filosoof is te

⁴⁵ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 49.

⁴⁶ In Taels, 46.

⁴⁷ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 53.

⁴⁸ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 31.

objectief geworden om nog over zichzelf te spreken. Hij twijfelt zelf niet zozeer aan iets, maar het is de speculatieve filosofie die aan iets twijfelt. Op die manier kan nooit worden verondersteld dat er mensen bestaan. Omdat de speculatieve filosofie in zichzelf geen persoon is, en toch wordt bedreven, moeten we echter toch aannemen dat er een filosoof bestaat.⁴⁹

Dit gegeven is echter niet relevant voor de objectieve denker, hij is op zoek naar de waarheid en het eigen bestaan laat hij daarbij buiten beschouwing. Hij meent zelfs, dat het nodig is om afstand te doen van de eigen subjectiviteit en zoekt het in een systeem buiten zichzelf. Om de waarheid te weten te komen is het voor hem noodzakelijk om een algemeen, onpersoonlijk en neutraal standpunt in te nemen, want voor zijn beschouwingwijze is de waarheid een object, los van het denkende subject. Maar, schrijft Kierkegaard in het *Naschrift*, juist doordat de objectieve denker zichzelf vergeet, komt de eigenlijke moeilijkheid van de existentie nooit aan bod: het gaat nooit om het grote verschil tussen hem en die waarheid buiten hemzelf. Hiermee wordt dus de contradictie van tijd en eeuwigheid, realiteit en idealiteit, waar hij ‘tussenin existeert’⁵⁰ voor hem opgeheven. Het menselijke bestaan is voor Kierkegaard echter wel doordrenkt met deze contradictie. De waarheid die de objectieve denker hiermee bereikt, is dus niet veel meer dan een gedachte-werkelijkheid, een ideële werkelijkheid, een *mogelijkheid*. Voor Kierkegaard is wetenschap op zich wel een respectabel project, maar het is dus van het grootste belang dat de wetenschapper zich bewust is van de beperktheid van zijn kennis. Hij begrijpt de werkelijkheid op een objectief-relatieve wijze. Dat betekent dat hij de werkelijkheid door een trechter haalt en vervormt. Wanneer hij iets ‘begrijpt’ betekent dat dat hij een zijn (esse) oplost in een mogelijk-zijn (posse) en heeft verwerkt in zijn systeem.⁵¹

De resultaten die de objectieve denker uit deze wetenschap verkrijgt hebben echter geen enkele geldingskracht in het domein van de existentie, maar dat is iets wat de objectieve denker volgens Kierkegaard uit het oog verliest. De wetenschappelijke rationaliteit heeft op de een of andere manier een monopolie verkregen op kennis en waarheid, maar hiermee zijn wetenschappers geworden tot abstracte denkers en is de werkelijkheid slechts een mogelijkheid geworden. De wetenschapper is dus de legitieme heerser over het rijk van de mogelijkheid, maar ook niet meer dan dat. Zijn kennis rijkt niet verder dan ofwel een hypothese, ofwel een benadering. Dit ligt voor de hand bij wetenschappen die wezenlijke, ideële relaties blootleggen, zoals de mathematica, esthetica, metafysica, ontologie en logica.⁵²

⁴⁹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 49-50.

⁵⁰ Kierkegaard gebruikt hiervoor het begrip inter-esse: de mens is een tussen-wezen. Zie Taels, 95.

⁵¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 49-55.

⁵² Taels, 119.

Het is echter ook het geval wanneer de wetenschapper zijn wetenschap baseert op experiment, observatie, zintuiglijke of historische gegevens. Hoewel zij berust op gegevens uit het stoffelijke, wordt deze informatie door het te kennen onmiddellijk opgenomen in de idealiteit. Zelfs het meest eenvoudige en enkelvoudige zintuiglijke gegeven krijgt door het feit dat het wordt uitgesproken of gedacht een algemeen en ideëel karakter, en belandt in een abstracte gedachte-werkelijkheid.⁵³

Het Naschrift en Hegel

In het *Naschrift* is Kierkegaard voornamelijk bezig om de grenzen en beperkingen van het objectieve wetenschappelijke kennen uiteen te zetten. Het grootste probleem is voor Kierkegaard dat mensen de verschillende sferen van *wetenschap* en *werkelijkheid* door elkaar halen. Hoewel het in de literatuur over Kierkegaard voornamelijk is gezien als een grote aanklacht tegen Hegels systeemdenken, valt hier volgens Stewart wel wat op af te dingen. Kierkegaard beschouwde Hegels speculatieve idealisme als een construct dat niets over de bestaanswerkelijkheid kon zeggen. Stewart veronderstelt dat Kierkegaards kritiek voornamelijk is gericht tegen mensen die deze verschillende sferen door elkaar halen, wat enkele Deense tijdgenoten van Kierkegaard zouden doen. Kierkegaard zou de speculatieve wetenschappelijke benadering op zich niet afkeuren, alleen de bruikbaarheid ervan om iets te zeggen over de werkelijkheid betwisten. Wanneer deze verschillende academische contexten op een goede manier worden geplaatst, hoeft het probleem dus niet zo groot te zijn. Hegel sluit een subjectieve benadering volgens Stewart niet uit.⁵⁴ Toch is het lastig om deze twee filosofen met elkaar te harmoniseren, omdat Hegel pretendeert een allesomvattend kennissysteem te hebben opgebouwd, waarin de existentie geen rol speelt. Voor Kierkegaard speelt deze subjectieve existentie echter wel een essentiële rol, en is het juist deze subjectieve existentie die de waarheid bevat.

⁵³ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 169.

⁵⁴ Stewart, 448; in reactie op de werken van Thulstrup en Taylor.

3. Subjectiviteit is de waarheid

De subjectieve denker

Zoals uit het vorige hoofdstuk is gebleken, is de weg die de objectieve denker gaat om de waarheid te vinden voor Kierkegaard niet veel meer dan een dwaalspoor. In het *Naschrift* wordt telkens weer benadrukt dat de objectieve denker, omdat hij de werkelijkheid volledig buiten zichzelf zoekt, niet veel meer dan een abstracte gedachte-werkelijkheid, een mogelijke werkelijkheid, een benadering bereikt. Het is een vervormd aftreksel van het bestaan. De objectieve denker negeert namelijk zijn eigen existentie, terwijl daarin juist de essentie van de waarheid te vinden is. De ontkrachting van dit speculatieve denken vormt daarmee dan ook een belangrijk argument in Kierkegaards gedachtegang dat de werkelijkheid juist wél in het subject gezocht moet worden. In dit hoofdstuk zal worden ingegaan op deze gedachtegang.

Voor Kierkegaard heeft de waarheid geen enkele waarde, wanneer de denker niet door deze waarheid wordt omgevormd. In één van Kierkegaards scherpzinnige analyses van de tijd waarin hij leeft, constateert hij dat het lijkt alsof iedereen blijft steken in een objectivering van zichzelf. Mensen durven geen subject te worden, want dat kan confronterend zijn. Men is dan als een kind dat een vlieger oplaat. Het is boeiend, maar het kind stijgt zelf niet omhoog en blijft onderaan in het moeras, steeds meer verlangend naar het opstijgende. Voor de objectieve denker komt daarmee de eigenlijke moeilijkheid van het bestaan nooit tevoorschijn, laat staan dat hij deze moeilijkheden verklaart. Hij plaatst er slechts een schijnwerkelijkheid voor terug. Het toepassen van al die ‘Duitse wijsheden’ is leuk, en zij voldoen uiteraard prima in hun eigen getransformeerde werkelijkheid, maar dergelijke wijsheden zijn nog steeds niet toe te passen in het dagelijks leven. Wanneer het mogelijk zou zijn om jezelf volledig te transformeren naar het objectieve, dan zou er geen probleem zijn. Maar het punt waarop je volledig bent getransformeerd wordt nooit bereikt. De speculatieve filosofie blijft het proberen, maar het lukt niet. Datgene wat ze bereikt is niet meer dan een luchtspiegeling, een ontmoeting in de wolken.⁵⁵ Voor moeilijkheden en contradicties is in deze constructie echter geen plaats. Het is inherent aan het filosofische systeem dat een contradictie nooit zal opkomen.

Het dagelijkse bestaan zit echter wél vol met moeilijkheden en contradicties waartussen de mens existeert. Contradictie is juist een wezenlijk onderdeel van het bestaan. Alle essentiële kennis staat in relatie tot het subject zelf, en de rest is onbelangrijk: je hebt aan

⁵⁵ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 175.

die kennis niets in het dagelijkse bestaan. Het is bijvoorbeeld onmogelijk om op een objectieve manier lief te hebben. De subjectieve, existierende denker durft deze problemen onder ogen te zien en houdt zich vanuit die positie bezig met zijn verhouding tot de waarheid. Hierbij moet dus duidelijk gekozen worden om het bestaan op geen enkele manier te objectiveren. Als er toch nog een spoor van een objectieve benadering achterblijft, dan is het subject toch nog gedeeltelijk gebonden. Hij is niet helemaal vrij en ontvlucht de contradictie gedeeltelijk. Zodra er nog een element van objectiviteit aanwezig is, verdwijnt logischerwijs het subject, dus een existentiële benadering is alleen mogelijk zonder objectieve elementen. Het is moeilijk om hier bewust voor te kiezen, om de confrontatie met deze moeilijkheden aan te gaan. Het ontdekken van de waarheid is een kwestie van groeien in iets wat je al lang bent. Ieder mens is in zekere zin al een subject, maar men moet leren om ook als zodanig te bestaan.

Het begrip passie staat in dit subjectief-woorden centraal. Passie is de uiteindelijke drijfveer voor alles wat maakt dat een mens werkelijk existeert. Passie zet aan tot het ethische, het handelen. De hoogste vorm van passie is voor Kierkegaard het soort passie dat ontstaat vanuit het christelijk geloof. Deze passie beweegt tot religieus handelen. Existentiële problemen zijn dan ook passieproblemen. Vanuit dit standpunt is ook Kierkegaards conflict met de Deense staatskerk ontstaan. De kerk heeft het geloof uitgekleed tot een objectief, filosofisch geheel. De waarheid bestaat er niet meer in, het enige ethische daaraan is nog het toeschouwer-zijn, terwijl daarmee de essentie van het christen-zijn is verdwenen.⁵⁶

Existeren

Omdat het begrip existentie zo wezenlijk anders begrepen moet worden, is het moeilijk dit begrip objectief in woorden te definiëren. Dit betekent echter niet dat Kierkegaard zich verzet tegen conceptualisatie. Het gevaar van het spreken over existentie is dat het gemakkelijk iets vreemds, iets heel anders wordt. Het bestaan staat in relatie tot het *zijn*, maar verschilt daarvan ook. Van nature ís een mens wel, maar existeert hij nog niet. De mens komt dan nog niet verder dan de onmiddellijkheid van het bestaan. Elk mens heeft echter de opdracht om zijn diepste mogelijkheden te realiseren, dus moet hij er naar streven om een existierend subject te worden.⁵⁷

In het *Naschrift* wijdt Kierkegaard een passage aan het begrip *zijn*. Een poging om het *zijn* nader te definiëren leidt al snel tot een soort onbepaalde constructie die niets meer te

⁵⁶ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 169-224.

⁵⁷ Taels, 95-96.

maken heeft met het werkelijke bestaan, dus het belangrijk om te onthouden dat het altijd nog gaat om een existierende, individuele geest. Een mogelijkheid om het zijn te beschrijven is door het gelijk te stellen aan het denken. Dit komt echter uit op een tautologie. Het zijn is dan namelijk het onderwerp van de bewering, terwijl het tegelijkertijd ook de methode is. Op die manier is het antwoord op de vraag dus een reduplicatie. Dit levert uiteindelijk niets op, omdat het de vraag voor de existierende geest nog steeds niet heeft beantwoord. Het onderscheid tussen het denken en het zijn kan zowel op een objectieve, als op een subjectieve manier worden gemaakt. Het zijn wordt, wanneer het benaderd wordt op een objectieve manier, iets dat verwijderd is van het subject. Het is echter nog steeds een existierend subject dat vraag stelt, dus is een objectief antwoord, als dat er zou komen, voor hem nog steeds niet voldoende. Een objectieve reflectie maakt van het subject een toevalligheid. Dat kan natuurlijk nooit zijn wat het subject zoekt. Het verschil tussen wel en niet bestaan is voor hem zeer groot!⁵⁸ Voor je het weet verzand je in een objectieve discussie over wat wel is en niet is, maar het is belangrijk om altijd vast te houden aan het idee dat mens-zijn bestaan betekent. Een mediërende weg tussen het objectieve en het subjectieve zal dan ook nooit voldoen, want zodra het objectieve om de hoek komt kijken, is het subjectieve vervlogen. Vanuit het subjectieve oogpunt is het menselijk bestaan echter doordrenkt van contradicties. Het uitgangspunt voor essentiële kennis zal dus de existentie moeten zijn.⁵⁹

Contradictie

De subjectieve denker is wezenlijk geïnteresseerd in zijn eigen ‘zelf’, en mag dus ook nooit vergeten dat hij als subject bestaat. Een subjectieve benadering, die recht doet aan het existierende subject zelf, laat geen ruimte over voor het objectieve. Het objectieve wordt daarmee juist een paradox. Het paradoxale karakter van het bestaan, is de objectieve onzekerheid. De mens is een tussen-wezen, dat zich bevindt tussen de paradoxale elementen lichaam en ziel, tijd en eeuwigheid, noodzakelijkheid en mogelijkheid, realiteit en idealiteit, etc. Het hele bestaan zit vol met deze contradicties. Dit moet echter niet gezien worden als een soort dualisme, waarbij je altijd de positie van één van beide elementen inneemt. Het kenmerk van deze contradicties is juist dat de mens het allebei tegelijk is. Het is een soort tweespan waarvan het ene paard traag, log en gebrekkig is, en het andere snel, licht en gevleugeld.⁶⁰

⁵⁸ Kierkegaard verwijst ook regelmatig naar werken van Shakespeare. Zo ook hier, waar hij verwijst naar het *to be or not to be* uit Hamlet.

⁵⁹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 169-224.

⁶⁰ Taels, 101.

Existerend mens-zijn

Een existerend mens dat al deze contradicties tot zich neemt, groeit uit tot een oorspronkelijk subject en verstaat zichzelf in zijn existentie. Hij vergeet geen moment dat hij als subject existeert, dat dit bestaan een proces is en dat de waarheid voor hem een paradox is. Deze manier van denken is heel uniek. Het is niet, zoals gezegd, een mediërende manier tussen objectief en subjectief denken in, het is puur subjectief. Kierkegaard neemt kennis van God als voorbeeld om deze puur-subjectieve manier van denken mee uit te leggen. Een objectieve reflectie hierop leidt meteen naar het probleem of het object inderdaad de ware God is. Een subjectieve reflectie leidt naar de vraag of zijn relatie inderdaad een relatie met God is, of met iets anders. Het feit dat er een relatie is staat vast. Het antwoord op deze vragen kan echter nooit in het midden liggen, omdat de objectieve kennis geen betekenis heeft voor het subject en de subjectieve kennis niet relevant is voor de objectieve reflectie. Wanneer de existerende mens God probeert te benaderen via de objectieve manier, bereikt hij niets. God bestaat namelijk alleen maar in de subjectieve innerlijkheid. Het existerende subject ervaart de relatie met God daarentegen wel in zijn eigen subjectieve innerlijk. De relatie met God wordt ervaren vanuit zijn innerlijke passie. Door deze passie wordt hij gedreven en hij voelt een oneindig belang bij zijn eigen subjectieve relatie met God.⁶¹

De existentiële problematiek komt dus nooit tot uitdrukking in abstracte taal. Het objectieve benadert slechts een *wat*, terwijl het subjectieve meer te maken heeft met het *hoe*. Existeren vindt niet nadenkend achter een bureau plaats en het is ook geen kwestie van meeliften op dingen die om je heen gebeuren. Existeren heeft geen enkele zin, wanneer het niets teweeg brengt bij het existerende subject. Als alles waarheid zou zijn, dan is tegelijkertijd niets meer echt waarheid. Wanneer alles beweegt, beweegt eigenlijk niets meer echt. Het subject moet van binnen bewogen raken, en het moet aankomen op een individuele beslissing die wordt gemaakt vanuit innerlijke passie. De enige realiteit die voor het existerende subject bestaat is een ethische realiteit, die wordt omvat door passie. Tegenover elke andere realiteit staat hij op een cognitieve manier. Het is dus ook onmogelijk om deze waarheid via de gedachte binnen te dringen, want de gedachte draagt onmiddellijk de existentie van het ware weg en transformeert het in de sfeer van het mogelijke. Het zijn is daarom hoger dan het denken, want het denken beslaat geen realiteit.⁶²

⁶¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 178.

⁶² Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 276.

4. Subject-wording

Subject-wording in Kierkegaards oeuvre

Het omvangrijke oeuvre van Kierkegaard lijkt naar inhoud en naar vorm veel tegenstrijdigheden te bevatten. Doordat zijn werken zo complex zijn is het niet gemakkelijk om tot een systematische interpretatie te komen. Met name het gebruik van de vele verschillende pseudoniemen en zijn schijnbaar contradictorische uitspraken maken het voor de lezer moeilijk om een eenheid te ontdekken.⁶³ Toch beweert Kierkegaard regelmatig met klem dat het geheel van zijn oeuvre één coherent en organisch geheel vormt. In zijn *Het gezichtspunt voor mijn werkzaamheid als schrijver* toont hij aan dat in deze chaos uiteindelijk sprake is van één enkele gedachtebeweging.⁶⁴ Elk van de pseudonieme schrijvers schrijft echter wel vanuit een eigen opvatting, en zij spreken Kierkegaard en elkaar daarin ook regelmatig tegen. Dit heeft alles te maken met de manieren van communiceren die Kierkegaard gebruikte om de waarheid over te dragen, een thema dat in het volgende hoofdstuk zal worden uitgewerkt.

De gedachtebeweging die desondanks is te ontdekken in het oeuvre van Kierkegaard, is ook terug te zien in zijn eigen biografie. Het gaat om een proces waarin men tot het besef komt wat men is, en hoe men het eigen subject leert kennen en daarmee leert te bestaan. Alles is gericht op het verstaan van de concrete mens met al zijn mogelijkheden en het begrijpen van deze mens in zijn existentie.⁶⁵ Subject-wording vindt plaats volgens deze ontwikkelingslijn, die Kierkegaard opdeelt in drie opeenvolgende stadia. Men bevindt zich van nature in het *esthetische* stadium. Wanneer het subject ontdekt dat hij een geest heeft, belandt hij in het *ethische* stadium. Vanuit dit ethische stadium kan hij het besef krijgen van een godsbestaan, en geraakt hij in het *religieuze stadium*. Dit is ook de manier waarop Kierkegaard op zijn eigen leven terugkijkt, deze stadia ziet hij in zijn eigen leven terug. Zo beschrijft hij diverse kenmerken uit het esthetische stadium met voorbeelden uit zijn eigen studentenleven. Alle werken tot en met het *Naschrift* in 1846 doorlopen deze drie levensstadia.⁶⁶ Een kenmerk van deze stadia is dat ze pas met terugwerkende kracht begrepen kunnen worden. Een bepaald stadium geeft vooral inzicht in het voorafgaande, en daarin worden vooral de verschillen met vroeger duidelijk. Het leven moet naar voren worden geleefd, en naar achteren worden verstaan. Het esthetische begrijp je alleen als je het ethische

⁶³ Scholtens, 9.

⁶⁴ Taels, 30.

⁶⁵ Scholtens, 12.

⁶⁶ Scholtens, 17.

ook begrijpt, en dat begrijp je niet zonder het religieuze besef, wat eigenlijk pas vanuit het christen-zijn goed kan worden begrepen.

Kierkegaard was zich bewust van het feit dat misschien niet iedereen zijn werken op deze juiste manier zou begrijpen. Een esthetisch werk zou, wanneer het buiten de religieuze context gelezen wordt, volkomen verkeerd geïnterpreteerd worden. Daarom publiceerde hij vaak verschillende werken tegelijk, om te voorkomen dat men zou denken dat hij pas later religieus was geworden en de esthetische werken verkeerd zou lezen. Het doel van de werken is namelijk om de lezer te onderwijzen en te sturen richting de subject-ording.⁶⁷

Het esthetische stadium

Wanneer je de lezer ergens mee naar toe wilt nemen, dan is het noodzakelijk om te daar beginnen waar hij zich bevindt. De esthetische werken beginnen daar dan ook en hebben het doel om de lezers duidelijk te maken dat ze een vals beeld hebben van vervulling.⁶⁸ De esthetische mens heeft de levensinstelling om zoveel mogelijk van het leven te genieten en zoekt dit genot in de schoonheid en in de erotiek.⁶⁹ Hij leeft in een gelukzalige harmonie met zichzelf en met de buitenwereld en heeft geen idee van het geest-zijn. Hij komt niet verder dan zijn ziel en zijn lichaam, waarbinnen de geest nog geen enkele plek heeft. Kierkegaard noemt dit de fase van de eerste onmiddellijkheid. Alle contradicties van het bestaan, zoals ziel en lichaam, subject en object, tijd en eeuwigheid, zijn voor de onmiddellijke mens nog volledig één met elkaar.

Een typisch voorbeeld voor het esthetische leven is het bestaan van een kind. Een kind bevindt zich nog volledig in een 'spontane onmiddellijkheid', waarin het opgaat in het puur-zintuigelijke, en nergens onderscheid tussen maakt. Zo is er voor het kind nog geen duidelijk onderscheid tussen het somatische en het psychische: het kan even goed huilen omdat het ongelukkig is, als ongelukkig zijn omdat het huilt. Ook de levensinstelling van de Griekse oudheid geldt als goed voorbeeld voor het onmiddellijke leven: overal is de eros aanwezig en het archaisch denken maakt in het algemeen geen onderscheid tussen lichaam en ziel. Weten is in de oudheid ook niet meer dan een 'gezien hebben' of 'verstand hebben van'. Daarnaast gaat ook de middeleeuwse hoofse cultuur en de romantische opvatting van liefde op deze onmiddellijke eenheid terug. De estheticus gaat volledig op in zijn verhouding met de buitenwereld.⁷⁰

⁶⁷ Scholtens, 51

⁶⁸ Hannay, *Kierkegaard*, 90.

⁶⁹ Dit legt hij bijvoorbeeld uit in de tekst 'De perfecte verleider' uit *Het een of het ander*. In Nederlandse vertaling in Scholtens, 31.

⁷⁰ Scholtens, 31; Taels, 103.

Het esthetische individu verandert de wereld, maar zelf blijft het echter innerlijk onveranderd. Deze mens is namelijk niet hartstochtelijk in zichzelf geïnteresseerd en is daarom niet in staat om een ethische keuze te maken. De hoogste levenswijsheid van de estheticus wordt in *Het een of het ander* zo verwoord door pseudoniem A: ‘Huw, je zal er spijt van hebben; huw niet, je zal er eveneens spijt van hebben’.⁷¹ De estheticus lost de tegenstellingen van zijn bestaan op door ze op te vatten als een geheel van mogelijkheden, zonder de contradicties onder ogen te zien. Op die manier is zijn bestaan ook willekeurig. De estheticus beeldt zich dan ook in dat hij gelukkig is, maar dat is niet veel meer dan het ‘overschuimen van de onmiddellijkheid’.

Ook de speculatieve denker, zoals Kierkegaard die beschrijft in het *Naschrift*, bevindt zich in zekere zin in het esthetische stadium, alleen dan meer op een filosofische manier. Door zijn objectieve manier van denken heeft hij geen enkel besef van zijn eigen geest en van zichzelf. Daarnaast geeft de objectieve denker ook geen enkele aandacht aan de contradictorische elementen van het bestaan. Hij kan de wereld misschien wel objectief beschrijven, maar dit verandert hem op geen enkele manier en heeft niets met zijn eigen existentie te maken. De esthetische mens is wel in staat om zich te ontwikkelen en meer kennis op te doen, maar tegelijkertijd blijft alles geketend. Deze denkers blijven er van overtuigd, bewust of onbewust, dat dit hele leven een krankzinnige leegte en een zinloze klucht is. Omdat iedereen, dus ook de esthetische mens, de behoefte heeft om een levensbeschouwing op te bouwen, richt hij zich vol overgave op zijn motto ‘geniet van het leven’.⁷²

Het ogenblik

De enige kans op groei en ontwikkeling voor de esthetische mens bestaat erin dat de uitwendige omstandigheden hem zodanig tegenwerken, dat ze hem al het geluk uit handen slaan. Dit kan bijvoorbeeld zijn door een mislukking, verlies of door een noodlottig toeval. Hij ervaart de begrensdheid en de eindigheid van zijn eigen bestaan. Zijn crisis bestaat uit de bewustwording van een wezenlijke contradictie in zijn ‘zelf’.⁷³ De vertwijfeling, die nu optreedt is van fundamentele aard. In deze vertwijfeling zal hij ontdekken dat hij in wezenlijke zin altijd al vertwijfeld is geweest. In *De ziekte tot de dood* besteedt Kierkegaard veel aandacht aan de vertwijfeling, een ‘ziekte van de geest’. Volgens het pseudoniem Anti-Climacus kun je gerust zeggen dat ieder mens in zekere zin wel vertwijfeld is. Ieder mens

⁷¹ In Taels, 105.

⁷² Scholtens, 32.

⁷³ Taels, 105.

heeft een bepaalde onrust zijn binnenste, een onvrede en disharmonie, een angst voor iets onbekends waar hij zelfs geen kennis mee durft te maken. Een angst voor een mogelijkheid van het bestaan of een angst voor zichzelf. Vertwijfeling is een ziekte die de hele persoonlijkheid raakt. In die vertwijfeling wordt men zich plotseling bewust van het feit dat het leven heel vergankelijk is.⁷⁴ Op dit *ogenblik* activeert zich datgene wat al potentieel aanwezig was: de mogelijkheid om mens te worden.⁷⁵

Dit ogenblik is het moment, dat een brug vormt tussen twee aan elkaar tegengestelde principes in de mens. Het ogenblik speelt hier, bij het esthetische stadium een rol, maar ook bij de overgangen tussen de andere stadia. Het is een moment van ‘eeuwigheid-in-de-tijd’: de eeuwigheid breekt op dat ogenblik in in de tijd en wel op dát moment dat de mens zich bewust wordt van de realiteit van zijn vrijheid. Hij wordt zich ervan bewust tot die tijd iets fundamenteels te hebben genegeerd.⁷⁶ Op dit ogenblik van vertwijfeling wordt hij gegrepen door angst. Angst voor zijn eigen vrijheid, angst voor de opgave om eindelijk eens mens te worden. Hij staat nu op het punt van zijn redding, doordat hij de leegheid van zijn bestaan begint te doorzien. Alle vormen van esthetisch leven voeren uiteindelijk onvermijdelijk naar deze angst.⁷⁷ Het toppunt hiervan is de zwaarmoedigheid, waarin hij de onvrijheid van zijn toestand en zijn ware oneindige bestemming vermoedt. Het geestelijke in de mens vraagt om een soort hogere vorm van bestaan, een doorbraak, maar hij wil in eerste instantie alleen zijn onmiddellijk geluk nastreven.

De vertwijfelde estheticus kan met deze angst twee kanten op. De eerste mogelijkheid is het blijven ontvluchten van zijn angst, en het niet (willen) beseffen dat hij een subjectieve geest in zich heeft. Hij weigert om zich van zijn eigen leegheid bewust te worden en aanvaardt zichzelf niet als de vertwijfelde. Dit maakt hem tot een vertwijfeld mens die met de bekrompen principes van zijn eindige verstandigheid de lekken tracht te dichten die de eeuwigheid in zijn bestaan heeft geslagen. Hij heeft zichzelf van zijn oorspronkelijkheid beroofd.⁷⁸ Als hij echter de angst en de vertwijfeling wel accepteert en daar de confrontatie mee aandurft, dan kan hij doorgroeien naar het ethische stadium.

⁷⁴ S.A. Kierkegaard, *De ziekte tot de dood* (Amsterdam: Boom, 2008), eerste deel.

⁷⁵ Scholtens, 31

⁷⁶ Taels, 128.

⁷⁷ Scholtens, 38.

⁷⁸ Taels, 106.

Het ethische stadium

De vertwijfeling, die in eerste instantie het einde van de esthetische mens leek te zijn, is eigenlijk zijn redding. Doordat hij nu de innerlijke leegheid aanvaardt openbaart zich de vrijheid van de persoon en de geborgenheid in een God, die niet langer in de natuur, maar als diepste grond van het eigen innerlijk gevonden wordt.⁷⁹ Zover is de mens in het ethische stadium echter nog niet, want hij staat nog aan het begin, maar het gaat wel de goede kant op. Hij is verlost uit de betovering van de betrekkelijkheden en heeft zijn ‘zelf’, zijn vrijheid of eeuwige betekenis gekozen en aanvaardt die als een opgave. De vertwijfeling is een absolute keuze, waar hij volledig doorheen gaat. Het is tegelijkertijd een ziekte en het medicijn. Deze absolute, onvoorwaardelijke keuze bestaat uit twee momenten.

In eerste instantie is de mens geïnteresseerd geraakt in het ‘zelf’. Hij geeft zijn esthetische levensvisie op en ontdekt en accepteert de contradictie tussen zijn vergankelijke werkelijkheid en zijn oneindige verlangens en idealen. Dit eerste moment loopt daarom automatisch ook over in het twee moment, waar hij afstand doet van de eindige betekenis van het ‘zelf’ en onvoorwaardelijk kiest voor de algemene en de eeuwige geldigheid ervan. Het zelf is voor hem niet meer een abstracte mogelijkheid, maar een opgave geworden. Hij is zich bewust geworden van het feit dat elk mens voor zichzelf een opdracht heeft: het realiseren van zichzelf. Het ideale is niet buiten zichzelf te vinden, maar in zichzelf. Het wordt hem duidelijk dat hij een innerlijke leegheid moet aanvaarden, en dat hij het eindige toevallige⁸⁰ individu dat hij van nature is, om moet vormen tot een ethisch subject met algemene geldigheid. Dat individu bevindt zich als diepste grond in die leegheid. Het geheim is dat hij een individueel leven met zichzelf heeft, maar dat dat leven tegelijkertijd een algemeen leven is. Kierkegaard beschrijft dit besef als een *herinnering*, omdat de lezer dit in feite al wel weet, maar zich er dan pas over bezint. Hij herinnert zich het onsterfelijke, eeuwige element van zijn eigen mens-zijn en is daarmee op het algemeen-menselijke gestoten. Zonder een christelijk vervolg loopt dit echter uit op een idealisering en objectivering van het bestaan, want zodra het individu de eeuwige dimensie in zichzelf heeft ontdekt, dan dreigt hij de betekenis van zijn tijdelijke, concrete existentie uit het oog te verliezen.⁸¹ Hoewel de ethicus weliswaar uitgroeit tot het hoogste waartoe de mens zich op eigen kracht kan ontwikkelen, blijft dit verinnerlijkjingsproces toch beperkt, wanneer het hier bij blijft. Op dat moment zou de ethicus

⁷⁹ Scholtens, 38.

⁸⁰ Toevallig vanuit het objectieve, abstracte oogpunt. Zie Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 173.

⁸¹ Dit probleem is verwant met de problematiek uit hoofdstuk 2. Het objectieve denken is als een ‘onrijpe puber’ verliefd op de werkelijkheid in haar wetmatigheid, maar doet niets met de realiteit. De speculatieve filosoof kijkt weg van de existentie.

misbruik maken van het eeuwige in zichzelf. Hij zou er ook niet mee verder komen dan tot een experimenteel, hypothetisch zelf.⁸²

Het ethische stadium is niet meer dan een overgangsstadium. De ethicus kan niet op zijn eigen kracht alle contradicties van het bestaan in harmonie brengen met zijn zelf, hij moet daarvoor een macht aanvaarden die hoger is dan hijzelf. Zodra hij dit beseft ontstaat er weer angst en vertwijfeling, alleen dan nog intensiever dan de estheticus ze heeft ervaren, voordat hij overging in het ethische stadium. Het is de bekommering van de ethische denker, het idee dat hij zichzelf kent als een arm, eenvoudig, existierend mens dat altijd maar opnieuw struikelt en die in de loop van de jaren maar heel langzaam verder komt. Deze bekommernis maakt hem, in tegenstelling tot de esthetische denker, ontvankelijk voor de ethisch-religieuze boodschap.⁸³ Ook hier zijn er weer twee mogelijkheden om met deze angst en vertwijfeling om te gaan. Enerzijds kan de ethicus ervan wegvlugten. Dit leidt tot een verbitterde ethicus die elk geloof in de oorspronkelijkheid van zijn zelf weer zal opgeven en daarvan wegvlugt. Uiteindelijk zal hij dan weer vervallen tot zijn vroegere, esthetische bestaansvorm. Anderzijds kan hij inderdaad een hogere macht aanvaarden dan zichzelf en op die manier komen tot een religieuze levensvisie. Op het moment dat dit gebeurt gaat de ethicus over naar het religieuze stadium.

Het religieuze stadium

Met het verkrijgen van een bepaalde godsvoorstelling, het idee dat er een hogere macht buiten zichzelf bestaat, is de ethicus in de existentiesfeer van de religiositeit gekomen. In tegenstelling tot de ethicus verbindt hij dus een godsvoorstelling aan het absolute en ontdekt daarmee de diepere grondlagen van zijn eigen subjectiviteit. Hij geeft zichzelf prijs aan een bepaalde godsverhouding. In eerste instantie hoeft dit nog niet direct te gaan om een christelijke godsvoorstelling, maar is er eerder sprake van een algemeen menselijke religiositeit. Kierkegaard noemt dit religiositeit A, een algemeen en natuurlijk besef van God. Men weet dat hij van doen heeft met de eeuwige, maar heeft nog geen werkelijk contact met God. Hierbij wordt ook een fase van gelatenheid doorlopen, waarin de laatste banden met het onmiddellijke bestaan en het objectieve worden doorgemaakt en men zich richt op het religieuze doel. Deze breuk met het onmiddellijke bestaan zorgt echter ook voor lijden. Het besef dat men aan het lijden is, is één van de meest wezenlijke kenmerken van de religieuze

⁸² Taels, 62.

⁸³ Hannay, *Kierkegaard*, 90.

innerlijkheid.⁸⁴ In eerste instantie is dit lijden het gevolg van de pijn die de gelatenheid met zich meebrengt. Daarnaast ontstaat het lijden ook doordat het individu zijn Godsverhouding op een absolute manier wil uitdrukken, wat hem niet lukt. Toch zoekt hij intensief contact met God.

Zodra de religiositeit A verandert in een werkelijk contact met God, spreekt Kierkegaard over religiositeit B. God heeft contact gelegd met het subject, de paradox van de eeuwige, die in het ogenblik verschijnt in de tijd.⁸⁵ Onderdeel van deze religiositeit B is het ontstaan van een bepaald schuldbesef.⁸⁶ Dit schuldbewustzijn is een automatisch gevolg van de relatie met God. Zodra het subject zijn eigen schuld, ook al is dat maar één enkele onbeduidende fout, samen denkt met zijn Godsvoorstelling ontstaat er een diep schuldbewustzijn. Schuld is een element uit het verleden waar het subject niets anders meer mee kan dan berouw hebben. Dit berouw hoort echter integraal bij de zelfwording van het subject. Zonder berouw heeft vrijheid ook geen betekenis, waardoor de paradox van de zondevergeving van God een plek kan krijgen. Het schuldbewustzijn beschrijft Kierkegaard als de uiterste spits van de subjectiviteit, als onderdeel van zijn identiteit. Juist in dit schuldbewustzijn wordt God de dragende kracht van het bestaan. Het christendom zelf leert hem dat hij zondig is, maar ook om de paradox van de zondevergeving van God aan te nemen. Hierdoor ontvangt het individu een nieuw ‘zelf’ en een nieuwe ‘onmiddellijkheid’.

De christen zet hiermee een aanzienlijke stap verder dan de positie van religiositeit B. Hij verdiept zich niet alleen in het subject, maar hij breekt er ook mee. Tegelijkertijd is God voor hem ‘in de tijd’ geworden. Hij situeert het absolute doel, God, buiten zichzelf. Elk mens heeft de mogelijkheid om zich in zijn existentie tot deze God in de tijd te verhouden, en de christelijke denker doet dit. Hoewel dus de subjectieve denker wellicht een eind op de goede weg is, is de positie van de christelijke denker het absolute toppunt. Hij wil de paradox niet begrijpen maar geloven en hij richt zich als enkeling⁸⁷ met al zijn passie op God zijn Vader.

⁸⁴ Kierkegaard verwijst naar hierbij naar Pascal die het lijden beschrijft als de natuurlijke toestand van een christen. Zie Taels, 109.

⁸⁵ Van den Brink, 270-277.

⁸⁶ Scholtens, 48, 122.

⁸⁷ Hoewel het begrip *enkeling* alleen hier wordt genoemd, speelt het in de werken van Kierkegaard een belangrijke rol. Het benadrukt de individualiteit van het proces van subject-woorden, en individuele geldigheid van het subject. Ieder mens staat uiteindelijk alleen tegenover God en heeft in dit leven zijn eigen individuele verantwoordelijkheid.

5. Communicatie over de waarheid

De mededeling van kennen en kunnen

De grote tegenstelling die er bestaat tussen objectiviteit en subjectiviteit werkt ook door in de manier waarop er over deze dingen gesproken kan worden. Het hoogste doel van het mens-zijn, het worden van een existierend subject, kan moeilijk in taal worden uitgedrukt. Kierkegaard maakt daarom een wezenlijk onderscheid tussen objectieve en subjectieve communicatie: de mededeling van het *kennen* en de mededeling van het *kunnen*.

Taal beschouwt Kierkegaard als iets dat meer is dan een bepaalde code, meer dan een geheel van logisch consistente beweringen. Taal is voor hem ontmoeting, de mens komt in de taal tot zichzelf. Taal maakt het voor de mens mogelijk om de werkelijkheid te ontsluiten als een wereld vol zin, waarin hij zich bewust wordt van de grond van het bestaan. Dat taal deze mogelijkheden bezit wil echter niet zeggen dat het altijd zo wordt gebruikt. Voor Kierkegaard bevat elke vorm van communicatie vier verschillende aspecten: het object of de inhoud, de mededeler, de ontvanger en de vorm van de mededeling.

De nadruk die op deze verschillende aspecten wordt gelegd, is afhankelijk van het soort communicatie en het doel van de mededeling. Wanneer er sprake is van het overbrengen van *kennis*, ligt de nadruk voornamelijk op het inhoudsaspect en zijn de vorm, de zender en ontvanger niet relevant. Deze communicatievorm is dé vorm voor de moderne objectieve denker. Omdat de werkelijkheid voor de objectieve denker samenvalt met objectieve kennis, zoekt hij in communicatie ook niets meer dan het overbrengen van objectieve kennis. De moderne denker is vooral bezig met het ‘wat’ van de mededeling, terwijl er nauwelijks over het ‘hoe’, het medelen zelf wordt nagedacht. Taal is dan niet veel meer dan een mechanisch voertuig van zijn gedachten. Communicatie bestaat voor hem in een kennismededeling van objectieve wetenswaardigheden. Een kennismededeling vindt dan ook plaats op een abstract niveau, waarbij de rol van spreker of toehoorder in principe onbelangrijk is. Op die manier is er dus nooit sprake van een existentiële mededeling: de verinnerlijking van de mededeling is onbelangrijk.

Naast een kennismededeling is er echter ook een *mededeling van kunnen* mogelijk. Bij deze communicatie vorm staan de aspecten zender, ontvanger en vorm van de boodschap juist centraal. Het gaat in deze mededeling van kunnen niet zozeer om het ‘wat’ van de boodschap, de inhoud, maar vooral om de boodschap en de toehoorder, het ‘hoe’. Een mededeling van kunnen vindt daarom per definitie plaats in een concrete, existentiële situatie. De begrippen ‘kunst’ en ‘kunnen’ veronderstellen namelijk altijd persoonlijkheid en subjectiviteit. De spreker streeft er in deze communicatievorm ook naar om zelf te *zijn* wat hij mededeelt. Omdat

de essentiële waarheid het subject raakt, dient de communicatie hierover ook plaats te vinden op een manier die voor het subject relevant is. Hoewel de kennismededeling geschikt is bij het overbrengen van objectieve kennis, is het toepassingsdomein van deze communicatievorm zeer beperkt. Zodra er een menselijk aspect relevant wordt in de communicatie, dan is de kennismededeling totaal ongeschikt. Existentiële communicatie vindt daarom altijd plaats in de vorm van een mededeling van kunnen. Binnen deze existentiële communicatievorm onderscheidt Kierkegaard drie gradaties, de esthetische, de ethische, en de christelijke mededeling. Het onderscheid tussen de verschillende gradaties is gelijk aan de verschillende fases van subject-wording die Kierkegaard onderscheidt: iedere fase vraagt om een andere vorm van existentiële communicatie.⁸⁸ Voordat we ons zullen buigen over de betekenis van deze verschillende gradaties, kijken we eerst naar Kierkegaards algemene opvatting over het principe van de existentiële communicatie, die alleen kan worden gevoerd volgens de maieutische methode.

De maieuticus

Kierkegaard beroept zich in zijn werken regelmatig op Socrates, die ook alle nadruk legt op de eigenheid van het subject. Omdat ook voor Socrates de mens zijn eigen schatbewaarder is en de wezenlijke waarheid uiteindelijk in zichzelf draagt, kan de ene mens voor de andere nooit een leraar zijn, maar slechts een *maieuticus*, een ethisch verloskundige. Het enige wat een mens voor een ander kan doen is hem ertoe verleiden in zichzelf te keren, zodat hij in zijn eigen existentie de waarheid ontdekt. Kierkegaard maakt ook gebruik van deze methode, en op deze manier moeten ook zijn werken worden bekeken: zijn pseudonieme oeuvre is een uitwerking van deze methode. De pseudonieme auteurs *zijn* wat zij hebben mee te delen, want het betreft een subjectieve mededeling van kunnen. Kierkegaard noemt zichzelf de ‘maieuticus van de christenheid’.⁸⁹ De pseudonieme auteurs willen de tijdgenoten in herinnering brengen wat het betekent om een eindig subject, een mens te zijn. De weg van de ontwikkeling die aan het christen-zijn vooraf gaat, wordt door de maieutici vrijgemaakt. De maieutici kunnen hierbij op twee manieren te werk gaan. Op een negatieve manier, door gebruik te maken van *ironie*, of op een positieve manier, door gebruik te maken van de *ethische maieutiek*.⁹⁰

Kierkegaards doctoraal proefschrift uit 1841 bespreekt het thema ironie. In dit proefschrift bespreekt Kierkegaard voornamelijk naar de manier waarop Socrates de ironie

⁸⁸ Taels, 72.

⁸⁹ Taels, 55

⁹⁰ Dit gehele principe is gebaseerd op Socrates' maieutiek. Zie bijv. Kierkegaard, *De ziekte tot de dood*, xlviii.

gebruikte. De ironie is voor Socrates een voortreffelijk middel om wilde scheuten, overtollige kennis weg te snoeien. Elke vorm van kennis waar de toehoorder slechts intellectueel weet van heeft wordt door de ironicus doorgeprikt. Hierdoor blijft alleen nog maar de kennis over die hij zich werkelijk eigen heeft gemaakt, maar dat is dan wel een wijsheid die oprecht is. In het *Naschrift* beschrijft Climacus dit als een ‘zekere oprechtheid, die mij verbiedt na te kletsen wat ik niet kan begrijpen’.⁹¹ Elke vorm van kennis, die de toehoorder niet begrijpt en zich niet werkelijk eigen heeft gemaakt, wordt door de ironie verwijderd. Deze methode hanteren de pseudonieme auteurs ook. Alle kennis van objectieve structuren die niet in relatie tot het zelf staat, wordt door hen ontkracht. De ironische auteurs doen dit voor zichzelf en proberen daarmee de tijdgenoten los te weken van abstracte denkbeelden en hen naar de eigen subjectiviteit te leiden. De overeenkomst tussen alle verschillende pseudonieme auteurs is dan ook dat ze alles ‘ter wille van zichzelf doen’. Door deze zelfgenoegzame houding claimen ze geen enkele universele autoriteit, maar zijn ze voornamelijk zelf aan het bestaan. Op die manier zijn ze geen directe leraar voor anderen, maar proberen ze de lezer indirect toch bewust te maken van de eigen subjectiviteit.

Deze aanzet tot bewustwording van de eigen subjectiviteit is daarmee dan ook de positieve *ethische* kant van de maieutische methode. De lezer dient tot zelfkennis te komen, want een gebrek aan zelfkennis is zelfbedrog. Voor Kierkegaard is alles gebaseerd op de overtuiging dat ieder mens, als ethisch wezen een oneindige geldigheid en waarheid in zich draagt. De mens is echter geneigd zich te verliezen in de uitwendige wereld van de objectiviteit. Daarom is de maieuticus nodig om hem naar zijn eigen innerlijk te leiden.⁹² Uiteindelijk moet de lezer dit echter wel zélf doen, het enige dat de maieuticus doet is de ander ertoe aanzetten om dit te gaan doen. In die zin is de maieuticus ook geen leraar, want hij brengt geen kennis over. Het subject- worden is dan ook niet van een ander te leren en er is ook geen specifieke begaafdheid voor nodig. De verschillende auteurs herhalen ook regelmatig dat ze in feite niets nieuws te vertellen hebben. Ze richten slechts de aandacht op iets bestaands, iets immanents. Ieder mens bezit deze ethische kennis al diep in zich, hij moet zich er alleen bewust van worden.

Deze bewustwording is echter alleen maar op een indirecte manier te bewerkstelligen. Zodra er namelijk direct over het ethische wordt gesproken, vervalt het daarmee tot iets objectiefs en uitwendigs. Wanneer de waarheid wordt gecommuniceerd aan een buitenstaander, kan het alleen maar als een mogelijkheid worden begrepen.⁹³ Elke directe

⁹¹ In Taels, 57.

⁹² Taels, 60

⁹³ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 318.

werkwijze om aan te zetten tot het ethische, is in zichzelf onethisch, en is daarmee dan ook een vorm van bedrog. Een indirecte methode voorkomt dit bedrog, omdat de lezer dan door het gelezene zichzelf aanzet om zich van zichzelf bewust te worden. Dit kost, zoals elke existentiële opgave, zeer veel tijd. Kierkegaard spoort de lezer dan ook regelmatig aan om niet ongeduldig te worden. Het bestaan is iets wat een leven lang geïmplementeerd moet worden, het duurt lang voordat men heeft geleerd wat het werkelijk betekent om mens te zijn en om dit geleerde te realiseren.

De indirecte methode heeft werkelijk succes wanneer de lezer zich bewust wordt van zichzelf. Hij ontdekt het universeel menselijke in zichzelf, de eeuwigheidswaarde en zijn wezenlijke ethische gelijkheid met alle mensen: de in het vorige hoofdstuk besproken *herinnering*. Deze herinnering vereist wel een vorm van reflectie, het is meer dan alleen iets ophalen uit het geheugen. Zoals we al constateerden bij de beschrijving van de levensstadia van subject-wording, is het wel belangrijk dat de ontwikkeling van dit besef wel een christelijk vervolg krijgt. Wanneer iemand de eeuwige dimensie in zichzelf door de maieutische methode heeft ontdekt, maar daar in niet verder komt, dreigt voor hem de betekenis van het tijdelijke, van de concrete existentie te verdwijnen. Ieder stadium vraagt daarom om een ander soort existentiële mededeling: de mededeling van esthetisch kunnen, ethisch kunnen en ethisch-religieus kunnen.

Drie vormen van existentiële communicatie

De mededeling van *esthetisch kunnen* is niet veel meer dan een mededeling van een kunst of een vaardigheid. De spreker heeft het hier over de uitoefening van een kunst of een vaardigheid in de werkelijkheid, dus hij kan het niet alleen bij abstracte concepten houden. De concrete situatie is relevant bij deze mededeling. Toch is deze mededeling niet diep-existentieel. De spreker of de luisteraar hoeft nog niet in zijn bestaan geraakt te zijn en wordt niet genoodzaakt zijn leven aan te passen. De verschillende personen van leraar en leerling zijn echter wel van belang, en die zorgen voor een specifieke situatie. Zonder deze situatie is deze esthetische mededeling namelijk onmogelijk, deze zou dan nergens meer op slaan. Dat is het grote verschil met de kennismededeling, waarbij de situatie niet relevant is. Hoewel veel pseudonieme werken veel van dit soort mededelingen bevatten, kan het zijn dat er sprake is van maieutisch bedrog, en dat het eigenlijk gaat om een voorborge ethische mededeling.

De *mededeling van ethisch kunnen*⁹⁴ heeft een verplichtend karakter. Er staat geen object centraal in deze mededeling, de toehoorder *moet*. Kennis wordt daarbij dan ook als

⁹⁴ Ethisch kunnen wordt op sommige plaatsen ook als *moeten-kunnen* beschreven, om het dwingende karakter ervan te benadrukken.

bekend verondersteld, waardoor het verplichtende karakter het eerste en het belangrijkste element in deze mededeling wordt. Dit past dan ook prima bij het uitgangspunt van de maieuticus, die er vanuit gaat dat elk mens al het ethische in zich draagt. De ethische mededeling is per definitie existentieel. Als deze mededeling niet in het medium van de werkelijkheid gedaan zou worden, dan is ze niet langer meer ethisch, maar slechts intellectueel. De manier waarop over het ethische wordt gesproken, is veel belangrijker dan wat er gezegd wordt. De spreker moet vooral *zijn* wat hij aanleert. Hij moet als spreker zijn eigen toehoorder, en als schrijver zijn eigen lezer zijn. De ontvanger wordt door de ethische mededeling als het ware opgevoed.

De hoogste laag van de existentiële mededeling heeft betrekking op het christendom: de *mededeling van ethisch-religieus kunnen*. Bij het christendom gaat het niet zozeer om de kennis van de christelijke leer op zich, maar veel meer om de leraar: die staat centraal. De christelijke verkondiging vindt plaats in een specifieke situatie, en moet ingrijpen in het leven van de spreker en van de toehoorder. Wanneer dit niet het geval is, kan het nog steeds over het christendom gaan, maar is het toch irreligieus. Dat is uiteindelijk Kierkegaards grote probleem met de objectiverende tijdsgeest en het objectieve christendom. De leraar moet zelf zijn wat hij aanleert, en het moet existentieel relevant zijn. Subjectief heidendom staat in zekere zin nog dichter bij het ware christendom dan objectief christendom. Het is onchristelijk wanneer iemand het christendom verkondigt, maar dit zelf niet is. Christus heeft zelf ook navolgers aangesteld, geen docenten.⁹⁵

⁹⁵ Taels, 69-79.

6. Kierkegaard in relatie tot de kerk

Kierkegaard richtte zich, als maieuticus van de christenheid, met zijn werken niet alleen op niet-christenen en ongelovigen die zich in het verkeerde stadium zouden bevinden. Nee, het is bovenal de lege vormelijkheid van de Deense staatskerk waar Kierkegaard zich aan stoot. In zijn ogen heeft men het ‘christen-zijn’ afgeschafte en is daar het ‘christen-weten’ voor in de plaats gekomen. De kerk is volledig meegegaan met de objectiverende tijdsgeest. Ook het persoonlijke geloof wordt in het abstracte gewrongen. Het gevaarlijke is echter dat de meeste mensen zich wel inbeelden dat ze christen zijn. Ze verwarren het geloof in de persoon en de leer van Christus met de participatie aan het geheel van de christelijk gewaande sociale, politieke en maatschappelijke instellingen. In het Denemarken van Kierkegaards tijd betekent christen-zijn niet meer een actieve manier van leven, het is slechts een passieve status.⁹⁶

Allereerst is het de theologie zelf, waar Kierkegaard zich aan stoot. Het dwaalspoor van de objectieve denker, wordt ook in de theologie en in de godsdienstfilosofie toegepast. Theologie is geworden tot een kloppend, objectief systeem. Veel van Kierkegaards kritiek richt zich daarom ook tegen het Deense Hegelianisme: Deense filosofen en theologen die meegaan in Hegels leer. Een dergelijke theologie geeft daarmee een scheve voorstelling van zaken, het mysterie van het christendom, dat als mysterie dient te worden begrepen, wordt hiermee uitgekleeft.⁹⁷

Daarnaast gaat het volgens Kierkegaard echter ook nog mis in de kerk zelf en in de communicatie van de kerk naar de gemeenteleden. Het vervormde, objectieve, kloppende systeem, wordt ook als zodanig in de kerk verkondigd. De suggestie wordt gewekt dat het de taak is van een christen om dit coherente, abstracte geheel aan te nemen. Voor Kierkegaard ben je echter geen christen als je niet existeert. Er is echter in de kerk geen sprake van existentiële communicatie, het persoonlijke wordt niet geraakt. Uit het vorige hoofdstuk is echter gebleken dat het voor Kierkegaard vooral draait om de ethisch-religieuze boodschap. De verkondigers moeten navolgers zijn, geen docenten. Kierkegaard claimt overigens zelf ook niet dat hij aanspraak kan maken op een bijzondere vorm van religieuze autoriteit. De meest christelijke uitspraken vertrouwt hij toe aan anti-climacus.

Maakt het feit dat Kierkegaard tegenwoordig op veel manieren wordt gebruikt, ook dat zijn kritiek op de kerk nu nog op de één of andere manier actueel is? De tijdsgeest waartegen Kierkegaard zich verzet, heeft denk ik veel overeenkomsten met de huidige tijdsgeest. Het blijft een gevaar voor de theologie om de verantwoording te willen zoeken in verstandelijke,

⁹⁶ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 225-266.

⁹⁷ Deze polemiek richt zich vooral tegen Kierkegaards tijdgenoten Martensen en Heiberg, zie Stewart, 451-486.

objectieve argumenten, waarbij het persoonlijke geloof naar de achtergrond verdwijnt. Veel christenen houden zich bezig met het debat rondom geloof en wetenschap. Dit is ook zeker geen onbelangrijke discussie, maar vanuit Kierkegaards oogpunt wordt hiermee niet de essentie van het christelijk geloof besproken. Laten veel christenen hun geloofsovertuiging hier niet teveel vanaf hangen? Voor Kierkegaard moet het geloof echter in een totaal ander domein worden gezocht en kan het daar ook worden gevonden: in het diepste eigen innerlijk van de existentie. Een objectieve verhandeling met argumenten voor het christelijk geloof en het bestaan van God is in dat licht bezien misschien niet nutteloos, maar ook niet essentieel.

Een groot verschil met Kierkegaards tijd is dat toen het grootste gedeelte van de Deense bevolking, al dan niet passief, betrokken was bij de kerk. Tegenwoordig maken steeds meer mensen zich los van de kerk. Op apologetisch vlak zou daarom Kierkegaards existentialisme goede handvaten kunnen bieden. Kierkegaards nadruk op de enkeling en het subjectieve past goed in deze individualiserende tijd. De nadruk op de persoonlijke existentie is voor een individu wellicht aansprekender dan een objectief argument.

Conclusie

Kierkegaard heeft als ‘vader van het existentialisme’ een aantal fundamentele principes van het existentialisme uitgedacht. In deze scriptie zijn de belangrijkste elementen hiervan uiteengezet, door Kierkegaard te plaatsen in zijn filosofische context en zijn opvattingen rondom het begrip waarheid te bespreken. Kierkegaard reageert sterk op het speculatieve idealisme, zoals dat is uitgewerkt door Hegel. Volgens Hegel kan universele kennis worden verkregen vanuit het menselijk bewustzijn. Door gebruik te maken van de rede kan absolute, ware kennis worden bereikt. De geest is in staat om een objectieve werkelijkheid te construeren. Voor Kierkegaard is de kennis die op deze manier wordt bereikt echter niet veel meer dan een dwaalspoor. Doordat de existentie van het subject volledig buiten beschouwing blijft, heeft de bereikte kennis niets te maken met de werkelijkheid. De ‘ware kennis’ van het speculatieve idealisme is niet veel meer dan een gedachte-werkelijkheid: een vervormd aftreksel van het bestaan.

Voor Kierkegaard is echter datgene pas waarheid, wat raakt aan het bestaan, de existentie van mens. De moeilijkheden en de contradicties van het bestaan moeten een rol spelen in deze waarheid. Waarheid heeft geen enkele waarde, wanneer het niets met het subject doet. Alle essentiële kennis staat in relatie tot het subject. Het subject moet dan ook leren om zich deze waarheid eigen te maken, om werkelijk te bestaan. Om te bestaan moet de mens in zichzelf keren, iets wat mensen van nature niet doen: ze blijven vaak leven zonder dat ze wezenlijk geïnteresseerd zijn in het *zelf*.

Om daadwerkelijk te bestaan is een proces van subject-wording noodzakelijk. Dit proces wordt doorlopen in verschillende stadia. Van nature bevindt de mens zich in het esthetische stadium. De esthetische mens wil zoveel mogelijk van het leven genieten. Hij leeft in harmonie met de buitenwereld en is daarbij niet bezig met zijn eigen bestaan. Hij oefent invloed uit op de buitenwereld maar verandert zelf niet. Een noodlottige gebeurtenis in het leven kan hem echter doen vertwijfelen, waardoor hij zich realiseert dat dit bestaan begrensd en eindig is. In deze vertwijfeling wordt hij gegrepen door angst. Angst voor de opgave om eindelijk mens te worden, om iets diepers te zoeken dan esthetisch genot.

Op het moment dat iemand deze vertwijfeling accepteert, bevindt hij zich in het ethische stadium. Hij is geïnteresseerd geraakt in zijn eigen existentie en ontdekt dat zijn eigen innerlijk een algemene eeuwige geldigheid bevat. Hij moet daarom een macht aanvaarden die hoger is dan hijzelf. Hierin is hij ontvankelijk voor de ethisch-religieuze boodschap. Wanneer hij zich prijsgeeft aan een bepaalde godsverhouding, bevindt hij zich in het religieuze stadium. Dit kan zich uiten in een algemeen natuurlijk besef van God, zonder

dat hij daarbij contact heeft met God. Dit noemt Kierkegaard Religiositeit A. Wanneer er wel werkelijk contact is met de christelijke God, spreekt Kierkegaard van Religiositeit B. Vanuit het werkelijke contact met God ontstaat ook een bepaald schuldbesef tegenover God. Voor de christen is er dan ook de paradox van de zondevergeving, die hij niet kan begrijpen maar wel kan geloven. Hij kan zich dan alleen maar volledig overgeven aan God. Dit beschouwt Kierkegaard als werkelijk bestaan. Dit is daarmee de ultieme vorm van waarheid.

Omdat deze waarheid een fundamenteel subjectief principe is, is het moeilijk om hier in objectieve termen over te communiceren. Existentiële communicatie werkt daarom voor Kierkegaard ook altijd indirect. Hierbij moet gebruik worden gemaakt van Socrates' maieutische methode. Dit kan op een negatieve manier, door middel van ironie, of op een positieve ethische manier, waarbij de hoorder wordt aangezet om in zichzelf te keren. Binnen deze existentiële communicatie onderscheidt Kierkegaard drie gradaties, de mededeling van esthetisch kunnen, ethisch kunnen en de mededeling van ethisch religieus kunnen. Ieder stadium van subject-wording vraagt ook om een andere manier van existentiële communicatie. Belangrijk in de existentiële communicatie is dat de spreker ook zelf *is* wat hij verkondigt. Vooral bij de mededeling van ethisch-religieus kunnen is dit essentieel. De christelijke verkondiging moet ingrijpen in het leven van spreker en toehoorder.

Kierkegaards visie op het christen-zijn stond in contrast met de praktijk van de Deense staatskerk in zijn tijd. Hij verweet de kerk teveel mee te gaan met de objectiverende tijdsgeest, waarin ook het geloof en de theologie werden omgevormd tot een filosofisch, verstandelijk kloppend geheel, zonder dat daarbij het existentiële nog aan bod kwam. Ook de verkondiging in de kerk is niet meer van existentiële aard. De verkondigers zijn eerder docenten in de objectieve leer dan dat ze navolgers van Christus zijn.

Uit dit alles blijkt dat het Kierkegaards diepe overtuiging is dat 'de waarheid' niet in een algemeen geldig en alles omvattend systeem kan worden gevonden. Het is daarom ook niet mogelijk om hier in objectieve termen over te spreken. Alleen via de indirecte mededeling kan de waarheid gevonden worden daar waar het zich werkelijk bevindt: in de existentie van het subject. Het subject moet handelen en een existentiële keus maken. De uiteindelijke waarheid wordt alleen via die weg, gevonden in het ethisch-religieuze stadium van het ware christen-zijn, wanneer het subject de existentiële keus maakt zich volledig over te geven aan de christelijke God.

Literatuur

- Brink, G. van den. *Oriëntatie in de filosofie: Westerse wijsbegeerte in wisselwerking met geloof en theologie*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2000.
- Furtak, R.A. *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hannay, A. *Kierkegaard*. London: Routledge, 1991.
- Hannay, A. en Marino, G.D., eds. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hegel, G.W.F. *Het wetenschappelijke kennen. Voorwoord tot de Fenomenologie van de geest*. Meppel: Boom, 1988.
- Hoogendoorn, M. "Kierkegaard wilde een idee vinden om voor te leven." *Nederlands Dagblad*, 3 mei 2013, Gulliver, 10-11.
- Houlgate, S. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Malden: Blackwell, 1991.
- Kierkegaard, S.A. *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Kierkegaard, S.A. *De ziekte tot de dood*. Amsterdam: Boom, 2008.
- Malantschuk, G. *Kierkegaard's Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Programrådet for Kierkegaard 2013, "Kierkegaard 2013". <http://www.kierkegaard2013.dk> (geraadpleegd 5 mei 2013).
- Scholtens, W.R. *Kierkegaards werken: een inleiding*. Baarn: Ten Have, 1988.
- Singer, P. *Hegel*. Rotterdam: Lemniscaat, 2000.
- Stewart, J.B. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Taels, J. *Søren Kierkegaard als filosoof: De weg terug naar het subject*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1991.
- Taylor, M.C. *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Thulstrup, N. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton: Princeton University Press, 1980.