



"NE QUID NIMIS": KIERKEGAARD EN DE DEUGD VAN DE MATIGHEID

Author(s): Rob Compaijen

Source: *Tijdschrift voor Filosofie*, derde kwartaal 2013, 75ste Jaarg., Nr. 3 (derde kwartaal 2013), pp. 455-485

Published by: Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23530348>

REFERENCES

Linked references are available on JSTOR for this article:

https://www.jstor.org/stable/23530348?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Peeters Publishers and *Tijdschrift voor Filosofie* are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tijdschrift voor Filosofie*

JSTOR

“NE QUID NIMIS”

KIERKEGAARD EN DE DEUGD VAN DE MATIGHEID

door Rob COMPAIJEN (Antwerpen)

1. INLEIDING

Wie zou beweren dat Kierkegaard de matigheid als moreel prijzenswaardig beschouwt, lijkt om een aantal redenen een wel heel opmerkelijke bewering te doen. Ten eerste ademen veel van zijn teksten een sfeer van morele extremiteit, bijvoorbeeld als hij schrijft dat we moeten leven vanuit het besef dat “Hij [God] wil dat je sterven zult, afsterven en Hij haat precies datgene waarin je natuurlijkerwijze leeft, datgene waaraan jij je met heel je levenslust vasthaakt”.¹ Ten tweede is Kierkegaard in zijn gehele oeuvre bijzonder kritisch op aspecten die doorgaans geassocieerd worden met matigheid, zoals verstandigheid en bezonnenheid; eigenschappen die volgens hem uitdrukking geven aan middelmatigheid. Hij schrijft bijvoorbeeld dat ‘de verstandigen’ het in hun leven niet durven te wagen buiten de geijkte paden te treden, en daardoor uiteindelijk

Rob COMPAIJEN (1986) is doctoraatsstudent aan het departement wijsbegeerte van de Universiteit Antwerpen. Recente publicaties: ‘Zelfwording als imitatie. Over de rol van voorbeeldigheid en de overgang van filosofie naar theologie in Kierkegaards ethiek’, *Bijdragen* 72/2011, pp. 18-38; ‘Authenticity and Imitation. On the Role of Moral Exemplarity in Anti-Climacus’ Ethics’, in: H. SCHULZ e.a. (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*, Berlin, W. de Gruyter, 2011, pp. 341-363.

¹ S. KIERKEGAARD, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*. Vert. en ingeleid door W.R. SCHOLTENS, Baarn, Ten Have, 1980, p. 95.

doi: 10.2143/TVF.75.3.2990793

© 2013 by Tijdschrift voor Filosofie. All rights reserved.

zichzelf zullen verliezen.² Ten derde spreekt hij zich, vanuit zijn christelijke kader, in sommige teksten schijnbaar expliciet tegen de matigheid uit, bijvoorbeeld wanneer hij in een dagboeknotitie kritiek levert op de klassieke formule van de matigheid ‘*ne quid nimis*’ [van niets te veel]: “Is het ‘*ne quid nimis*’ waar, dan is het christendom een leugen, en is iedere regel in de heilige schrift krankzinnigheid en verwarring”.³ In hetzelfde fragment geeft Kierkegaard aan dat voor het prechristelijke, Griekse denken het ‘*ne quid nimis*’ de hoogste levenswijsheid is, maar dat het christendom verder gaat.⁴ Kierkegaard lijkt dus onder andere de matigheid in het achterhoofd te hebben wanneer hij spreekt over de “schitterende ondeugden” van de heidenen (ZD 60, 98).

Kierkegaard plaatst dus het klassieke, Griekse denken en het christelijke denken op het punt van de matigheid in een oppositie. Hij denkt hier zonder twijfel vooral aan Socrates, die volgens Kierkegaard de “uitvinder van de ethiek” is (ZD 105), en voor hem de belangrijkste klassieke denker is. In Plato’s dialogen is matigheid (*soophrosynè*) een van de kardinale deugden. Dat wil zeggen: als de matigheid ontbreekt, kan het menselijk bestaan onmogelijk ‘goed’ genoemd worden. Socrates stelt dat de mens die matig of *soophron* is, orde of harmonie in zichzelf tot stand heeft gebracht.⁵ Hiertoe dienen de verschillende elementen in de mens met elkaar in een juiste verhouding gebracht te worden. Maar als het zo is dat we de matigheid dus moeten begrijpen als de deugd die ons in staat stelt de verschillende elementen van het mens-zijn te proportioneren zodat ons bestaan geordend of harmonieus is, dan stuiten we op iets opmerkelijks. De ethiek die Kierkegaard onder het pseudoniem Anti-Climacus uitwerkt in *De ziekte tot de dood* lijkt namelijk precies een ethiek te zijn die draait om de realisering van een juiste

² S. KIERKEGAARD, *De ziekte tot de dood*. Vert. P. CRUYSSBERGHS en F. FLORIN, Budel, Damon, 2010, p. 48. Hierna refereer ik in de tekst naar dit boek als: (ZD p.).

³ *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), N.J. CAPPELØRN e.a. (Eds.), 22, Kopenhagen, G.E.C. Gads Verlag, 2005, p. 157. Zie ook: S. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vert. H.V. HONG and E.H. HONG, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 404; en: ZD 103. Eigen vertaling.

⁴ SKS 22, p. 157.

⁵ PLATO, *Verzameld werk*. Vert. X. de WIN, Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1978, *Gorgias*, 504b.

verhouding van de verschillende elementen van het menselijk bestaan. Matigheid zou dan precies de kern zijn van Anti-Climacus' ethiek.

We zijn hiermee gestuit op een opvallende ambiguïteit in Kierkegaards denken. Enerzijds zet hij zich af tegen de matigheid, terwijl hij anderzijds een ethiek uitwerkt die de matigheid centraal lijkt te stellen. Hoe moeten we dit begrijpen? Speelt matigheid inderdaad een cruciale rol in Kierkegaards ethiek? Maar als dat zo is, hoe moeten we Kierkegaards kritiek op de matigheid dan begrijpen? Of is hier sprake van een onoplosbare tegenstrijdigheid? In dit artikel wil ik deze vragen verkennen. Daartoe geef ik in de tweede sectie een beknopte uitwerking van Socrates' begrip van *soophrosynè*. In de derde sectie werk ik Anti-Climacus' wijsgerige antropologie en ethiek uit. In de vierde sectie laat ik zien dat matigheid inderdaad belangrijk is in die ethiek. In de vijfde sectie onderzoek ik de vraag of we haar als een deugd kunnen begrijpen. In de conclusie reflecteer ik ten slotte op Kierkegaards kritiek op de matigheid.

Het is van belang deze vragen te stellen omdat de rol van matigheid in Kierkegaards denken nog niet eerder is gethematiseerd. Er is de laatste jaren een groeiende aandacht voor Kierkegaards verhouding tot de deugdethische traditie.⁶ In de publicaties hierover zijn individuele deugden, zoals geloof, liefde, moed en geduld belangrijk, maar de rol van de matigheid is nog niet eerder geëxpliciteerd. Door het stellen van bovenstaande vragen zijn we in staat nieuw licht te werpen op de ethiek die we in Kierkegaards werken aantreffen evenals op Kierkegaards verhouding tot de (deugd)ethische traditie.

2. SOCRATES OVER GOED LEVEN EN SOOPHROSYNÈ

Alasdair MacIntyre benadrukt dat we maar kunnen begrijpen wat een deugd is en wat een specifieke deugd inhoudt als we zicht hebben

⁶ Zie bijvoorbeeld: J.J. DAVENPORT and A. RUDD (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Chicago, Open Court, 2001. Zie voorts het werk van ROBERTS, bijvoorbeeld: R. ROBERTS, 'Existence, Emotion and Character. Classical Themes in Kierkegaard', in: A. HANNAY and G. MARINO (Eds.), *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge UP, 1997, pp. 177-206.

op welke conceptie van het goede op de achtergrond staat.⁷ De deugd is namelijk de kwaliteit waardoor we het goede waarnaar we streven realiseren. Wat is dan het goede leven volgens Socrates? Een antwoord op die vraag treffen we onder andere aan in de *Philebus*; een dialoog die, zoals we zullen zien, (mede) de achtergrond vormt van de door Anti-Climacus in *De ziekte tot de dood* uitgewerkte wijsgerige antropologie.

De *Philebus* handelt over de vraag of het goede bestaat in genot of inzicht. Om deze vraag te kunnen beantwoorden moet bepaald worden wat genot en inzicht inhouden. In de zoektocht naar een juist begrip van de noties ‘inzicht’ en ‘genot’ ontwikkelt Socrates een ontologie die het zijnde in vier categorieën verdeelt: 1) het oneindige, het onbegrensde (*apeiron*) — het genot; 2) het eindige, het begrensde of begrenzende (*peras*) — het inzicht; 3) een vermenging van *apeiron* en *peras* — het gemengde leven; en 4) de oorzaak van de vermenging van *apeiron* en *peras* — de rede.⁸ Socrates stelt dat het goede niet kan bestaan in genot of inzicht alleen, maar dat het moet bestaan in een ‘gemengd leven’: een leven waarin zowel genot als inzicht zijn plaats heeft.⁹ Maar in een vermenging van elementen staan die elementen natuurlijk niet bij voorbaat in een juiste verhouding tot elkaar:

[E]lke verbinding, om 't even welke ze is en hoe ze samengesteld is, [vernietigt] onvermijdelijk de verbonden elementen en eerst en vooral zichzelf [...], als maat en verhouding eraan ontbreken. Dan is het immers geen verbinding, maar een ware dooreengeknede en dooreengeknoede boel zonder verbinding, die ook alle ingrediënten werkelijk verknoeit.¹⁰

Voor de totstandkoming van het goede, gemengde leven, van een juiste verhouding van *peras* en *apeiron*, is matigheid dan ook van cruciaal belang. Hoe moeten we deze deugd volgens Socrates begrijpen? In Plato's dialogen komen drie grondtrekken van deze deugd naar voren. De eerste grondtrek is wat wel als de prototypische betekenis van

⁷ A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Notre Dame UP, 2008, pp. 148-149; pp. 187-203.

⁸ Zie voor deze categorieën: PLATO, *Philebus* 23c-e, 27c-31a.

⁹ PLATO, *Philebus* 21d-23b.

¹⁰ PLATO, *Philebus* 64d-e.

soophrosynè wordt beschouwd: zelfbeheersing, of preciezer: de beheersing van de eigen verlangens.¹¹ In alle dialogen waarin *soophrosynè* een rol speelt, heeft ze in ieder geval deze betekenis. Een heel duidelijk voorbeeld is de *Gorgias* waarin Socrates *soophrosynè* verdedigt ten opzichte van het ongebreidelde hedonisme van Callicles.¹² En in *De Staat* spreekt Socrates uit dat de matigheid begrepen moet worden als de "beheersing van bepaalde genoegens en begeerten".¹³

Om te preciseren wat hij bedoelt met zelfbeheersing, gebruikt Socrates in zowel de *Gorgias* als in *De Staat* de uitdrukking "sterker zijn dan zichzelf" of "meester zijn over zichzelf".¹⁴ Dit impliceert dat iets in mij regeert over iets anders in mijzelf. In de mens die *soophron* is, heerst het betere over het slechtere, het hogere over het lagere, het redelijke over het onredelijke in de mens.¹⁵ Hier stuiten we op de tweede grondtrek van *soophrosynè*: zelfbeheersing moet begrepen worden als de beheersing van de verlangens door de *rede*, die blijkbaar het toonbeeld van matigheid is; zoals we ook zien in de *Philebus* waarin het inzicht, die de activiteit van de rede is, wordt begrepen als *peras* of begrensd. We vinden deze tweede grondtrek geïllustreerd in de *Phaedrus*, waarin Socrates de mens beschrijft met het bekende beeld van de menner en de twee paarden. De menner staat voor de rede die het onredelijke in de mens (de twee paarden) moet zien te beheersen. Dit is een pijnlijk en zelfs enigszins gewelddadig proces van het herhaaldelijk onderdrukken van de verlangens.¹⁶ Maar alleen op die manier, zo maakt Socrates duidelijk, zal het geheel niet verscheurd worden door innerlijke tegenstellingen.¹⁷

Deze formulering leidt ons naar de derde grondtrek van *soophrosynè*. De mens die met recht '*soophron*' wordt genoemd bezit volgens Socrates

¹¹ A. RADEMAKER, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden, Brill, 2005, p. 311.

¹² PLATO, *Gorgias*, 491d.

¹³ PLATO, *De Staat*, 430e.

¹⁴ PLATO, *Gorgias*, 491d. *De Staat*, 430d-431a.

¹⁵ PLATO, *De Staat*, 431a-c.

¹⁶ PLATO, *Phaedrus*, 254e.

¹⁷ PLATO, *Phaedrus*, 246b, 253d-254a.

in de *Gorgias* een bepaalde “orde en harmonie” in zijn ziel.¹⁸ In *De Staat* begrijpt Socrates die orde of harmonie als een innerlijke “eensgezindheid”.¹⁹ De gematigde mens is degene in wie er sprake is van een “natuurlijk akkoord tussen het lagere en het hogere, betreffende de vraag wie van beide de leiding dient te nemen”.²⁰ En in de *Phaedrus* stelt Socrates dat het slechte paard “voortaan het wijze beleid van de menner [volgt]”.²¹ De mens die ‘*soophron*’ genoemd wordt, is niet innerlijk verdeeld, maar bezit daarentegen innerlijke harmonie.

Deze zeer beknopte bespreking van de betekenis van *soophrosynè* in een aantal van Plato’s dialogen toont aan dat het de deugd is die onlosmakelijk verbonden is met Socrates’ conceptie van het goede, gemengde leven uit de *Philebus*. *Soophrosynè* is de kwaliteit van het gemengde leven waarin er sprake is van een juiste verhouding van *peras* en *apeiron*, van inzicht en genot, doordat de gematigde rede de mateloze verlangens weet te beheersen.

3. ANTI-CLIMACUS’ ETHIEK EN WIJSGERIGE ANTROPOLOGIE

Nu we hebben gezien hoe Socrates de matigheid begrijpt, moeten we kijken hoe Anti-Climacus denkt over de matigheid. Om dit te bepalen, werk ik in deze sectie zijn ethiek uit door zijn conceptie van het goede leven en de mensvisie die daarbij hoort te bespreken.

3.1. *De mens als verhouding van tegenstellingen*

Wat betekent het om mens te zijn? Dit is een van de centrale vragen in Kierkegaards oeuvre. Bijna al zijn filosofische en theologische teksten verkennen en beantwoorden op een of andere manier deze vraag. Ondanks de complexiteit en gelaagdheid van zijn oeuvre treffen we op het gebied van zijn wijsgerige antropologie een grote mate van

¹⁸ PLATO, *Gorgias*, 504b.

¹⁹ PLATO, *De Staat*, 432a.

²⁰ *Ibid.*

²¹ PLATO, *Phaedrus*, 254e.

consistentie aan. Eén van de karakteristieken van die mensvisie is dat de menselijke existentie begrepen moet worden als een verhouding van tegengestelde aspecten of dimensies. Zo beschrijft Kierkegaard in *Johannes Climacus ofwel Men moet aan alles twijfelen* de mens als een verhouding tussen realiteit en idealiteit²² en in *Het begrip angst* als een verhouding tussen lichaam en ziel.²³ In *De ziekte tot de dood* hanteert Anti-Climacus weer andere begrippenparen om de menselijke existentie te beschrijven. Mens te zijn betekent een verhouding zijn van het tijdelijke en het eeuwige, van noodzakelijkheid en mogelijkheid, van eindigheid en oneindigheid (ZD 25). In dit boek treffen we Kierkegaards wijsgerige antropologie in haar ontwikkeldste en meest uitgewerkte vorm aan. Daarom neem ik dit boek als uitgangspunt. Maar ook *Oefening in christendom*²⁴ — het andere boek dat Kierkegaard onder het pseudoniem Anti-Climacus publiceerde — zal belangrijk blijken te zijn.

Anti-Climacus schrijft in *De ziekte tot de dood*, in een beroemde en complexe passage:

De mens is geest. Maar wat is geest? Geest is het zelf. Maar wat is het zelf? Het zelf is een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt, of is in de verhouding het feit dat de verhouding zich tot zichzelf verhoudt. Het zelf is de verhouding niet, maar dat de verhouding zich tot zichzelf verhoudt. De mens is een synthese van oneindigheid en eindigheid, van het tijdelijke en het eeuwige, van vrijheid en noodzaak, kortom, een synthese. [...] Een dergelijke verhouding die zich tot zichzelf verhoudt, een zelf, moet zichzelf hebben gesteld ofwel door iets anders zijn gesteld. Is de verhouding die zich tot zichzelf verhoudt gesteld door iets anders, dan is de verhouding weliswaar het derde, maar die verhouding, het derde, is dan toch weer een verhouding, verhoudt zich tot wat de hele verhouding heeft gesteld (ZD 25-26).

Dit wijsgerig antropologische schema, dat de mens als een zelfbewuste verhouding van twee tegengestelde dimensies beschrijft, verwijst dus ook naar "iets anders" dat de mens tot stand bracht. Later wordt

²² S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*. Vert. H.V. HONG and E.H. HONG, Princeton, Princeton UP, 1985, p. 251.

²³ ID., *Het begrip angst*. Vert. J. SPERNA WEILAND, Budel, Damon, 2009, pp. 48-49.

²⁴ ID., *Oefening in christendom*. Vert. P. VAN REENEN, Budel, Damon, 2011. Hierna refereer ik naar dit boek in de tekst als: (OC p.).

duidelijk dat hij hiermee naar God verwijst, die de mens gemaakt heeft (ZD 28). De verhouding van de mens tot God is op dit punt van mijn betoog nog niet van belang, maar ik kom er in sectie 5 op terug. Op dit punt is het van belang te zien dat Anti-Climacus de mens begrijpt als een zich tot zichzelf verhoudende verhouding van twee tegengestelde dimensies. Deze dimensies beschrijft hij op verschillende manieren om telkens een verschillend aspect van het mens-zijn op te doen lichten. Hij heeft speciale aandacht voor de begrippenparen 'vrijheid – noodzakelijkheid' en 'eindigheid – oneindigheid'. Dit laatste begrippenpaar beschrijft hij interessanterwijze ook als '*peras – apeiron*' (ZD 49)!²⁵

Op basis van deze wijsgerige antropologie werkt Anti-Climacus een ethiek uit. Hij onderzoekt niet alleen de feitelijke structuren van het mens-zijn, maar hij is ten diepste geïnteresseerd in de normatieve vraag wanneer het menselijk bestaan is zoals het zou moeten zijn en vooral ook wanneer het dat *niet* is. Dit laatste beschrijft Anti-Climacus als een vertwijfelde existentie. 'Vertwijfeling' is bij hem (en bij Kierkegaard in het algemeen) een ontologisch en fenomenologisch concept dat verwijst naar respectievelijk de wanverhouding tussen de beide dimensies in het zelf en de ervaring van die wanverhouding. In het geval van vertwijfeling heeft de mens een *gebrek* aan de ene dimensie en een *teveel* aan de andere dimensie (ZD 43-55). De beide dimensies van de menselijke existentie staan niet als vanzelf in een juiste verhouding tot elkaar, precies doordat de mens een verhouding is die zich tot zichzelf verhoudt. Dat de mens een 'zelf' is of (wat hetzelfde is) dat hij zich tot zichzelf verhoudt, impliceert volgens Anti-Climacus dat de mens de vrijheid heeft zelf een invulling te geven aan de verhouding van *peras* en *apeiron* die hij is (ZD 29). Dat zet ons op het spoor voor de ethiek die hij uitwerkt in *De ziekte tot de dood*: de mens moet een juiste verhouding realiseren tussen beide dimensies die hij is (ZD 43; cf. ZD 47). Het gaat dus ook in Anti-Climacus' ethiek om het streven naar de

²⁵ Kierkegaard was door zijn interesse in de klassieke filosofie bekend met de pythagoreïsche, platoonse en aristotelische achtergrond van dit begrippenpaar. Hij lijkt er vooral over gelezen te hebben in Tennemanns *Geschiede der Philosophie* (1798-1819). We vinden naast deze verwijzing in *De ziekte tot de dood* ook verwijzingen in Kierkegaards dagboeken: zie N.J. CAPPELØRN e.a. (Eds.) *Søren Kierkegaards Skrifter*, Kopenhagen, G.E.C. Gads, 1997 e.v. (hierna: *SKS*), vol. 19, p. 384; p. 426.

realisering van het ideaal van een gemengd leven door een juiste verhouding van *peras* en *apeiron* (ZD 43-48). Maar wat betekent dat in deze context?

Voordat ik die vraag beantwoord, wil ik erop wijzen dat er op dit punt een andere vraag opkomt, namelijk of, en in hoeverre, we in staat zijn het ideaal van een gemengd leven te realiseren.²⁶ Ik heb in dit artikel niet de ruimte om deze vraag en mijn antwoord daarop genuanceerd uit te werken.²⁷ Voor mijn betoog is het belangrijk dat we inzien dat Anti-Climacus sterk de nadruk legt op het *streven* naar dit ideaal en duidelijk maakt dat dit streven als een "proces" — dat wil zeggen: als een *ontwikkeling* — begrepen moet worden (ZD 70; cf. ZD 43, 49). Het is, met andere woorden, duidelijk dat we volgens Anti-Climacus in principe in staat zijn *meer en meer* een juiste verhouding tussen *peras* en *apeiron* te realiseren.²⁸

Zoals bij Socrates hebben deze begrippen ook bij Anti-Climacus betekenis op twee niveaus. Op het eerste niveau verwijst het begrippenpaar '*peras – apeiron*' naar dimensies die hij ook beschrijft als 'eindigheid – oneindigheid' en als 'begrensdheid – onbegrensdheid'. Deze verschillende beschrijvingen drukken op verschillende manieren dezelfde fundamentele idee uit: de mens is niet alleen wie hij feitelijk *is*, maar ook wie hij *kan zijn*. Concreter: ik ben geboren in deze tijd en cultuur, in dit gezin, met dit lichaam, deze hersenen en deze gebreken en vermogens, en deze aspecten geven de grenzen van mijn bestaan aan; niet in een fatalistische zin, alsof ik volledig samen zou vallen met die grenzen, maar als 'speelruimte' waarbinnen ik mijzelf nog kan ontwikkelen en vormen.

Op het tweede niveau verbindt Anti-Climacus *peras* en *apeiron*, net zoals Socrates, aan specifieke menselijke vermogens die hij associeert

²⁶ Cf. K. VERSTRYNGE, 'The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective', in: N.J. CAPPELØRN, H. DEUSER and J. STEWART (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2004*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2004, pp. 473-495.

²⁷ Zie voor een uitwerking van deze thematiek: R. COMPAIJEN, 'Zelfwording als imitatie. Over de rol van voorbeeldigheid en de overgang van filosofie naar theologie in Kierkegaards ethiek', *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 72/2011, pp. 18-38 (pp. 35-37).

²⁸ Zie: K. VERSTRYNGE, 'The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective', pp. 490-493.

met de begrensde- en onbegrensdeheid van de menselijke existentie. *Apeiron* koppelt hij met name aan wat hij het menselijke vermogen “*instar omnium*” noemt: de fantasie, de verbeeldingskracht (ZD 44). Hij stelt: “De fantasie is in alle opzichten het medium waarin alle oneindig maken zich voltrekt” (*Ibid.*). De verbeeldingskracht heeft per definitie een grenzeloos karakter, want het is immers het vermogen waardoor de mens voorbij alle feitelijke grenzen en beperkingen kan gaan. Dat toont zich in wat hij beschouwt als de primaire functie van de verbeeldingskracht: het scheppen van idealen waarnaar de mens streven kan (*Ibid.*). Maar niet alleen is de verbeeldingskracht hierdoor bij uitstek uiting van het *apeiron* van het menselijk bestaan, ook de andere menselijke vermogens vallen allemaal onder deze dimensie volgens Anti-Climacus. De uitdrukking ‘*instar omnium*’ betekent namelijk zowel ‘geldend voor alle’ als ‘bij uitstek’. Hij neemt beide betekenissen samen door de verbeeldingskracht te beschouwen als het belangrijkste vermogen dat het karakter van de andere menselijke vermogens bepaalt. Het gevoel of verlangen, de kennis of rede en de wil worden allemaal door de verbeeldingskracht beïnvloed en kunnen dan ook ‘fantastisch’ of *apeiron* worden (ZD 44-45). Dat betekent dus dat volgens Anti-Climacus geen van de menselijke vermogens uit zichzelf begrensd of *peras* is, in tegenstelling tot de rede bij Socrates.

Wanneer we de uitgewerkte betekenissen van *peras* en *apeiron* op beide niveaus samennemen kan duidelijk worden gemaakt dat Anti-Climacus’ ethiek een ethiek van de zelfwording is. Het realiseren van een juiste verhouding van *peras* en *apeiron* is jezelf worden (ZD 43, 49).²⁹ We kunnen in deze ethiek namelijk drie ‘momenten’ onderscheiden: ten eerste, een juiste verhouding tot de *peras* of facticiteit van mijn bestaan. Dat betekent concreet dat ik mijn bestaan in alle aspecten van zijn feitelijke gegevenheid aanvaard (ZD 70). Ten tweede, een juiste verhouding tot de *apeiron* of onbegrensdeheid van mijn bestaan. Dat betekent concreet dat ik mijn bestaan voortdurend vorm of perfectioneer door naar idealen — die mijn verbeeldingskracht me voorhoudt — te streven. Ten derde, een op elkaar betrekken van deze beide

²⁹ R. COMPAIJEN, ‘Zelfwording als imitatie’, pp. 21-23.

'momenten'. Dat betekent concreet dat ik op elk moment streef naar een ideaal zelf op basis van de concrete feitelijkheid van mijn bestaan (ZD 43, 47, 49). Dat is in algemene termen wat een juiste verhouding van *peras* en *apeiron* in Anti-Climacus' ethiek inhoudt. Ik zal dit nog concreter maken door te laten zien wat het ideaal van goed leven volgens hem behelst. Om dit te kunnen doen, moet ik eerst echter nog wat langer stil staan bij de verschillende menselijke vermogens die een rol spelen in Anti-Climacus' ethiek.

3.2. *Verbeeldingskracht, wil en rede*

Zoals ik heb laten zien, is de verbeeldingskracht een cruciaal vermogen in Anti-Climacus' ethiek. In de secundaire literatuur wordt dit ook onderkend. David Gouwens³⁰, Jamie Ferreira³¹ en Patrick Stokes³² bijvoorbeeld staan uitvoerig stil bij de rol van dit vermogen in Kierkegaards denken. Stokes wijst ons er in zijn uitstekende studie over Kierkegaards morele psychologie op dat de paradoxale opdracht voor de mens in Anti-Climacus' ethiek erin bestaat om door middel van de verbeeldingskracht voorbij te gaan aan de grenzen van onze facticiteit, terwijl we onszelf tegelijkertijd aan de grenzen van die facticiteit blijven verbinden.³³ De mens moet een ideaal zelf voorstellen dat tegelijkertijd een echt *ideaal* is én dat *zijn* ideale *zelf* is. De verbeelding moet daartoe voortdurend teruggebracht worden naar de concrete, actuele situatie waarin de mens zich bevindt. Nu is het probleem met deze opdracht, aldus Stokes, dat de verbeelding *zelf* hiertoe niet in staat is.³⁴ Als de verbeeldingskracht immers het vermogen is waarmee we wezenlijk voorbijgaan aan wat feitelijk gegeven is, hoe kan ze dan uit zichzelf toch verbonden blijven met wat feitelijk gegeven is?

³⁰ D.J. GOUWENS, *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*, New York, Peter Lang, 1989.

³¹ M.J. FERREIRA, *Transforming Vision. Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

³² P. STOKES, *Kierkegaard's Mirrors. Interest, Self, and Moral Vision*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2010.

³³ *Ibid.*, p. 74.

³⁴ *Ibid.*, p. 78, p. 80.

In dat opzicht is het opvallend dat Anti-Climacus schrijft dat we er *verantwoordelijk* voor zijn als onze existentie ‘fantastisch’ is geworden: “Of het nu om een meer actieve vorm gaat waarbij de mens zich in het fantastische stort, dan wel om een meer lijdende vorm waarbij hij wordt meegesleurd, in beide gevallen blijft hij verantwoordelijk voor zichzelf” (ZD 45). Dat we volgens Anti-Climacus verantwoordelijk zijn voor de wanverhouding in onszelf, impliceert dat er blijkbaar een wilsbesluit ten grondslag ligt aan deze toestand, of die nu actief of passief is; een wilsbesluit waarin je weigert “om te buigen onder het noodzakelijke in jezelf [...]” (ZD 50). Niet de verbeeldingskracht, maar de wil lijkt dus het beslissende vermogen te zijn met betrekking tot de wijze waarop de verbeeldingskracht functioneert.

We worden hier dan ook geconfronteerd met een sterke ambiguïteit in Anti-Climacus’ denken. We ontdekken twee lijnen in zijn denken: een beperkte lijn — die ik in 3.1 naar voren bracht — die de verbeeldingskracht naar voren schuift als het fundamentele menselijke vermogen en een veel uitgebreidere lijn die de wil beschouwt als het fundamentele menselijke vermogen. Zonder deze spanning te willen negeren denk ik dat het verdedigbaar is om de tweede lijn als de belangrijker aan te wijzen. Ten eerste omdat Anti-Climacus het zelf begrijpt als wezenlijk wil: “[...] hoe meer wil hoe meer zelf. Een mens die helemaal geen wil heeft, is geen zelf. Maar hoe meer wil hij heeft, des te meer zelfbewustzijn heeft hij ook” (ZD 42). Daarom begrijpt hij de verschillende vormen van wanverhouding in het zelf als het niet zichzelf *willen* zijn. En ten tweede omdat hij in *Oefening in christendom*, precies over de verhouding tussen verbeeldingskracht en wil, schrijft:

Ieder mens beschikt in meerdere of mindere mate over een vermogen dat verbeeldingskracht genoemd wordt, de kracht die in eerste instantie bepalend is voor wat er van een mens wordt. Want de wil is de tweede en in laatste instantie doorslaggevend (OC 202).

Omdat de wil het primaire menselijke vermogen is, is het de wil die de verbeelding grondt in de actualiteit van ons bestaan. Dit ‘gronden’ betekent concreet, zoals we zagen, dat onze verbeeldingskracht ons niet wegvoert van onszelf, maar dat ze ons een beeld van ons ideale *zelf* voorhoudt. Daartoe is dus een wilsbesluit nodig. Maar nu we het

probleem van het funderen van de verbeeldingskracht opgelost hebben, worden we geconfronteerd met een nieuw probleem: zitten we nu niet met een existentialistische opvatting van de wil die haar besluiten volstrekt soeverein en dus willekeurig maakt? Dat zou problematisch zijn, omdat een wil die niet 'geïnformeerd' wordt door de rede, blind is. Dat wil zeggen: een dergelijke willekeurige, irrationele wil zou niet eens weten of het de verbeelding in de *facticiteit* van ons bestaan heeft gegrond!

Verdedigt Anti-Climacus echter een dergelijke conceptie van de wil? We vinden in de secundaire literatuur over dit onderwerp twee tegen-gestelde posities. De eerste vinden we onder andere in het werk van Stokes. Hij onderstreept dat de boven gekarakteriseerde existentialistische opvatting van de wil zeer problematisch is. Daarom probeert hij Anti-Climacus (en Kierkegaard in het algemeen) los te weken van een "existentialistische visie op menselijk handelen waarin een volstrekt vrije, onbelemmerde, irrationele wil op elk moment de rationele en reflectieve activiteit van de geest kan doorbreken, en waarin deze wil het ware *zelf* constitueert."³⁵ Daartoe ontkent hij dat de wil het fundamenteelste vermogen van de mens is en houdt hij vast aan Anti-Climacus' stelling dat de verbeeldingskracht het menselijk vermogen *instar omnium* is. Stokes is echter — precies doordat hij vasthoudt aan de verbeeldingskracht als het vermogen *instar omnium* — niet in staat om duidelijk te maken, ten eerste, hoe de verbeeldingskracht in de *facticiteit* gegrond moet worden; en ten tweede, waarom de mens die zijn verbeeldingskracht niet verbindt met de *facticiteit* van zijn bestaan moreel laakbaar is.³⁶ Tegen Stokes' positie zijn dus belangrijke bezwaren te formuleren. Staat de tweede positie sterker?

We vinden de tweede positie onder andere in het werk van Alasdair MacIntyre. Hij meent dat Kierkegaard wel degelijk voor een irrationele en willekeurige wil pleit: "Als we Kierkegaards leer over de wil volledig uitwerken, zullen we ontdekken dat ze geen ruimte laat voor de

³⁵ P. STOKES, *Kierkegaard's Mirrors*, p. 85: "[...] existentialist account of agency whereby a totally free, unfettered, irrational will periodically intrudes upon the rational and reflective activity of mind, and it is this will that constitutes the true *self*". Mijn vertaling.

³⁶ Zie met name de sectie 'Willing to see': *Ibid.*, pp. 130-133.

verhoudingen tussen verlangen, rede en wil die bij Aristoteles en Thomas de rationele keuze constitueert”.³⁷ De wil is bij Kierkegaard, aldus MacIntyre, een soeverein vermogen dat volstrekt arbitrair kiest.³⁸ We vinden in Kierkegaards teksten aanleiding om MacIntyre gelijk te geven. Soms stelt Anti-Climacus dat de wil door een keuze de rede kan stoppen of tegen de rede in kan gaan (cf. ZD 104-112). Maar daaruit volgt natuurlijk nog niet dat wilsbesluiten per definitie redeloos en wil-lekeurig zijn! Dat de wil het vermogen is dat tegen de inzichten van de rede in *kan* gaan, sluit helemaal niet uit dat de wil ook kan kiezen op basis van redelijk inzicht. Sterker nog, dat is precies de wijze waarop de wil naar voren komt in onze thematiek. Anti-Climacus merkt namelijk op dat ook *zelfkennis* nodig is voor de fundering van onze verbeelding in de facticiteit van ons bestaan: “Om *jezelf* in een spiegel te zien is het al nodig *jezelf* te kennen, want doe je dat niet dan zie je niet *jezelf*, maar gewoon een mens” (ZD 50). Zonder zelfkennis ‘weet’ de wil niet waaraan hij de verbeelding moet verbinden. Dat wil niet zeggen dat de wil gebonden is aan de rede, maar wel dat zonder zelfkennis de wil in dit geval geen *juiste* beslissing kan nemen. Zelfkennis is dan ook een *noodzakelijke* voorwaarde voor een juiste verhouding van *peras* en *apeiron* in onze existentie. Maar zelfkennis is geen *voldoende* voorwaarde voor een juiste zelfverhouding, zoals Kierkegaard in *Of/Of* stelt: het was Davids *onwil*, niet zijn gebrek aan zelfkennis, die hem verhinderde om te begrijpen dat de parabel die de profeet Nathan hem vertelde op hem-zelf sloeg.³⁹

We moeten dus concluderen dat Stokes onvoldoende recht doet aan het radicale en oorspronkelijke karakter van de wil in Anti-Climacus’ denken, terwijl MacIntyre, met zijn beschrijving van een noodzakelijk irrationele wil, een karikatuur maakt van Anti-Climacus’ conceptie van de wil. De wil komt in deze thematiek dus naar voren als het primaire

³⁷ A. MACINTYRE, ‘Once More on Kierkegaard’, in: J.J. DAVENPORT and A. RUDD (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre*, pp. 339-355 (p. 355): “If [...] we were to spell out in full Kierkegaard’s doctrine of the will, we would find that it leaves open no possibility of those relationships between desire, reason, and will which for Aristotle and Aquinas constitute rational choice”. Mijn vertaling.

³⁸ *Ibid.*, p. 354.

³⁹ S. KIERKEGAARD, *Of/Of. Een levensfragment uitgegeven door Victor Eremita*. Vert. J.M. SCHOLTZ, Amsterdam, Boom, 2007, p. 433. Zie voor het Bijbelverhaal over David en Nathan: 2 Samuël 12.

menselijke vermogen, maar deze oorspronkelijkheid van de wil sluit 'informerings' door de rede niet uit.

3.3. *De navolging van Christus als het goede leven*

We weten dat de morele taak voor de mens volgens Anti-Climacus is dat hij een juiste verhouding tussen *peras* en *apeiron* realiseert door de facticiteit van zijn bestaan volledig te aanvaarden en op basis daarvan te streven naar een ideaal zelf dat zijn verbeeldingskracht hem voorhoudt. Maar dat is een heel formele bepaling van die ethiek. Kunnen we haar concretiseren en kunnen we op basis daarvan bepalen wat volgens Anti-Climacus het toonbeeld van een goed leven is?

Om een juiste verhouding van *peras* en *apeiron* te realiseren, moet de mens dus naar een ideaal streven. Maar verschillende mensen streven in hun leven natuurlijk heel verschillende idealen na. Anti-Climacus is zich daarvan bewust en beschrijft dan ook lagere idealen als veeknecht, heerser, burger (ZD 95) en hogere idealen als bisschop, professor en rechter (OC 108). In deze hiërarchie van idealen zijn de moeilijker te realiseren idealen de waardevollere, omdat ze meer recht doen aan het verhoudingskarakter van de menselijke existentie. Maar te midden van een bijna oneindige hoeveelheid menselijke idealen is er volgens hem uiteindelijk één die het meest waardevol is, aangezien ze het ware mens-zijn belichaamt: Christus' altruïstische existentie (ZD 146). Dat laat zien dat Anti-Climacus' ethiek uiteindelijk een theologische ethiek is. Anti-Climacus geeft namelijk geen argumenten waarom *Christus* dit hoogste ideaal belichaamt en waarom *uitsluitend* Christus dit belichaamt.⁴⁰ Het feit echter dat Christus volgens Anti-Climacus het hoogste ideaal van mens-zijn uitdrukt, betekent dat de meest kwalitatieve menselijke existentie bestaat in het *streven* dit ideaal te realiseren, in de *navolging* van Christus. Om die reden schrijft Anti-Climacus: "[D]e hoogste opvoeding in de school van het leven [is]: christen worden en zijn" (OC 202).

⁴⁰ R. COMPAIJEN, 'Zelfwording als imitatie', pp. 27-28.

In *Oefening in christendom* illustreert hij wat navolging van Christus inhoudt. In deze beschrijving komen de verschillende aspecten van Anti-Climacus' ethiek en mensvisie, zoals ik die tot nu toe heb besproken, samen. Hij merkt op dat Christus ieder mens wil helpen om zichzelf te worden (OC 178). Om dat verder uit te werken, schetst Anti-Climacus het beeld van een jongeman die zich door zijn verbeeldingskracht een beeld van de volmaaktheid, een ideaal vormt: Christus' leven in nederigheid en altruïsme (OC 203). Dat "wordt voor hem zijn volmaakter (idealer) zelf" (*Ibid.*). Nu weet deze jongeman dat Christus' leven, door de noodzakelijke botsing met de gevestigde orde, een leven van lijden, vervolging en uiteindelijk de marteldood is. Maar omdat lijden altijd *werkelijk* lijden is dat zijn plaats heeft in de actualiteit van het bestaan, terwijl de verbeeldingskracht nu precies het vermogen is dat wezenlijk *voorbijgaat* aan de grenzen van wat werkelijk gegeven is, is het ideaal dat hij vormt van Christus' existentie aantrekkelijk (OC 205).⁴¹ Langzaam begint hij te lijken op het ideaal dat hij voor ogen houdt. Maar dan ontstaat het besef dat de verbeeldingskracht hem in een belangrijk opzicht bedrogen heeft. Zijn zelfkennis bepaalt hem bij de actualiteit van zijn eigen bestaan en maakt hem duidelijk dat zijn leven eveneens lijden zal inhouden als hij dit ideaal in zijn leven wil uitdrukken (OC 206). Hij beseft "dat er aan het lijden niet valt te ontkomen en dat het toe zal nemen bij elke schrede die hij voorwaarts zet" (OC 207). Het beslissende is nu dat, in het licht van dit lijden, het ideaal niet voldoende motiveert. Er is iets anders nodig: wil. In het licht van het lijden moeten we dan ook "de volmaaktheid (idealiteit) *willen* zijn, *willen* uitdrukken in de dagelijkse werkelijkheid, dat *willen* [...]" (OC 206). Wat de jongeman leert, is dat leven in navolging van Christus onherroepelijk lijden inhoudt, waardoor hij het alleen vol kan houden als hij het *wil*, dat wil zeggen: als hij er voortdurend opnieuw voor kiest om dit lijden niet uit de weg te gaan.

⁴¹ Zie ook OC 208: "Maar de verbeeldingskracht, als het vermogen om te vervolmaken (idealiseren), houdt wezenlijk verband met de hoogheid, de volmaaktheid, en slechts onvolkomen met de onvolmaaktheid".

Samenvattend: we hebben gezien dat het er in Anti-Climacus' ethiek om gaat dat de mens een juiste verhouding tussen *peras* en *apeiron* realiseert. Concreter bleek dit te betekenen dat de mens de facticiteit van zijn bestaan aanvaardt en op basis daarvan een ideaal nastreeft dat hem door zijn verbeeldingskracht wordt voorgehouden. Zoals we nu hebben gezien, begrijpt Anti-Climacus Christus als het ideaal van mens-zijn bij uitstek, waardoor de zelfwording dus uiteindelijk begrepen moet worden als navolging van Christus.⁴² Dat wil zeggen: de totstandkoming van een juiste verhouding van *peras* en *apeiron* moet in Anti-Climacus' ethiek concreter gedacht worden als de navolging van Christus. Aangezien we begrijpen welke conceptie van het goede leven Anti-Climacus hanteert, moeten we nu in staat zijn om te bepalen hoe hij de matigheid opvat.

4. MATIGHEID IN ANTI-CLIMACUS' ETHIEK

Hoe moeten we de matigheid begrijpen die we in Anti-Climacus' ethiek tegenkomen, gegeven zijn conceptie van het goede leven? Om deze vraag te beantwoorden, zal echter eerst aangetoond moeten worden dat er over Anti-Climacus' ethiek, die culmineert in een conceptie van een schijnbaar mateloos en extreem leven, gesproken kan worden in termen van de matigheid.

In de bespreking van *soophrosynè* bij Socrates werd duidelijk dat de matigheid de kwaliteit is van het gemengde leven waarin er sprake is van een juiste verhouding van *peras* en *apeiron*. Dit is in lijn met Anti-Climacus' ethiek, waarin het draait om de opdracht om een juiste verhouding van *peras* en *apeiron* te realiseren. Anti-Climacus stelt dat mensen een *gebrek* aan *peras* kunnen hebben en een *teveel* aan *apeiron*, of vice versa (ZD 43-55). Er moet een juiste verhouding tussen beide tot stand komen zodat de menselijke existentie een juist geproportioneerd geheel is. Zoals we hebben gezien moeten we ook de navolging

⁴² Zie voor deze duiding van de zelfwording als navolging van Christus: R. COMPAIJEN, 'Zelfwording als imitatie', pp. 29-35. Zie voorts P. Vos, *De troost van het ogenblik. Kierkegaard over God en het lijden*, Kampen, Kok, 2002, pp. 139-141.

van Christus begrijpen in het kader van een juiste verhouding van *peras* en *apeiron*. Daarmee kunnen we ook Anti-Climacus' conceptie van het extreme (schijnbaar mateloze) goede leven denken in termen van de matigheid. Het is dus duidelijk dat Anti-Climacus' ethiek inderdaad in termen van matigheid gedacht kan worden.

Hoe moeten we nu, gegeven zijn conceptie van het goede leven, de matigheid begrijpen die blijkbaar de achtergrond vormt van Anti-Climacus' ethiek? Deze vraag beantwoord ik door Anti-Climacus te vragen: "Wat moet er gematigd worden?" en "Wat matigt er?". In de beantwoording van de eerste vraag stuiten we direct op een belangrijk verschil met Socrates. Bij Socrates is het duidelijk wat er gematigd moet worden: het *apeiron*, het grenzeloze verlangen. De *peras* of de rede daarentegen is wezenlijk *soophron* en hoeft dus zelf niet gematigd te worden. Echter, Anti-Climacus spreekt over een teveel aan zowel *peras* als *apeiron*. De mens kan zich zowel te veel verliezen in zijn verbeelding, als te veel gebonden zijn aan de facticiteit van zijn bestaan. Paradoxaal genoeg kan de *peras* dus zelf een teveel zijn. Men kan mateloos begrensd zijn. Hoe moeten we het matigen van een teveel aan *peras* en *apeiron* meer concreet begrijpen?

Dit matigen van een teveel aan *peras* klinkt paradoxaal. Toch is dit precies datgene waarop Anti-Climacus doelt: mateloos begrensde mensen "ontberen mogelijkheid [of oneindigheid, *apeiron*] om te ontspannen en te lenigen, om de noodzaak [of eindigheid, *peras*] te temperen [...]" (ZD 55). De mateloze begrensdsheid van deze mens moet aangevuld worden met mogelijkheid, dat wil zeggen door de ruimte en het perspectief dat de verbeeldingskracht creëert (*Ibid.*). Het matigen of, zoals hij zelf schrijft 'temperen', van de mateloze begrensdsheid van de geborneerde mens moet dus concreet begrepen worden als de introductie van de verbeelding in diens existentie. Het gebonden blijven aan de eigen grenzen of facticiteit moet daarbij onverminderd sterk blijven. Het matigen van een *teveel* aan *peras* moet dus niet worden begrepen alsof de intensiteit of kracht ervan getemperd moet worden, maar dat ze moet worden aangevuld met het *apeiron*.

Het matigen van een teveel aan *apeiron* hangt eveneens samen met de verbeeldingskracht. Zoals we zagen, kan de mens zichzelf verliezen

in zijn verbeelding en 'fantastisch' worden. Het matigen van *apeiron* betekent concreet dan ook dat de verbeeldingskracht teruggebracht moet worden naar de concrete facticiteit van de mens, zodat ze erdoor 'gevoed' wordt en ons niet zomaar een dagdroom voorspiegelt, maar ons ons ideale zelf toont. De verbeeldingskracht moet dan ook niet gestopt of afgeremd worden. Belangrijk om te zien is dat een *teveel* aan *apeiron* dus niet betekent dat de verbeeldingskracht op zich genomen te krachtig of intensief is en dat die intensiteit getemperd moet worden. Het matigen van een teveel aan *apeiron* betekent dat ze bepaald moet worden door de *peras*, maar met behoud van haar intensiteit.

Wat betekent dit nu in het kader van Anti-Climacus' conceptie van het goede leven? Met het nastreven van een hoger ideaal komen *peras* en *apeiron* verder uit elkaar te liggen. Aangezien hij Christus' altruïstische existentie beschouwt als het hoogste ideaal, is er in de mens die Christus navolgt sprake van de sterkst mogelijke tegenstelling tussen beide dimensies van zijn bestaan. De spanning tussen *peras* en *apeiron* is in een dergelijke existentie volkomen op de spits gedreven, aangezien een *maximum* aan *apeiron* moet worden gegrond in de facticiteit van mijn existentie. Wat mengt nu dit maximum aan *apeiron* met de *peras* in onze existentie? Met andere woorden: wat matigt er? Zoals we hebben gezien, is ten diepste onwil de grond voor de wanverhouding in het zelf. Het bleek niet de rede, maar de door zelfkennis geïnformeerde wil te zijn die de grond is voor een juiste verhouding van beide dimensies van mijn bestaan.

Dat brengt ons bij de kern van Anti-Climacus' maatbegrip. Terwijl Socrates *soophrosynè* begrijpt als het realiseren van een juiste verhouding door het temperen van de intensiteit van de verlangens, begrijpt Anti-Climacus matigen als het *aanvullen van de ene dimensie met de andere dimensie* door de met zelfkennis geïnformeerde wil. 'Gebrek' en 'teveel' verwijzen bij Anti-Climacus dus niet naar de intensiteit of kracht van de dimensies op zich, maar uitsluitend naar hun *onderlinge verhouding*.⁴³ We kunnen alleen vanuit het perspectief van "de dialectiek van

⁴³ Ik zie hier een interessante overeenkomst met Nietzsches denken over de matigheid. Paul van Tongeren maakt duidelijk dat Nietzsches begrip van matigheid draait om de realisering van een juiste

het zelf als synthese” zinvol spreken over gebrek en teveel, want het gebrek van de ene dimensie in het zelf moet steeds begrepen worden als het teveel aan de andere dimensie, en vice versa (ZD 43). Anders dan de rede bij Socrates, hebben *peras* en *apeiron* volgens Anti-Climacus geen maat in zichzelf, waardoor niet vanuit deze dimensies zelf bepaald kan worden wat hun juiste gestalte is. Matigen is voor Anti-Climacus dus geen activiteit waarbij de kracht of intensiteit van *peras* en *apeiron* wordt getemperd! Integendeel: het matigen stelt ons steeds beter in staat om Christus na te volgen. En aangezien Anti-Climacus stelt dat Christus het hoogste ideaal van mens-zijn belichaamt, moeten we het matigen uiteindelijk begrijpen als het in de juiste verhouding ‘mengen’ van dimensies die in de sterkst mogelijke tegenstelling staan.

Ik kies hier niet alleen voor het werkwoord ‘mengen’ omdat Socrates in de *Philebus* spreekt over het *gemengde* leven. ‘Mengen’ verwijst namelijk ook naar een klassiek maatbegrip, namelijk Cicero’s ‘*temperantia*’. Paul van Tongeren stelt dat Cicero in de vertaling van het Griekse ‘*soophrosynè*’ naar het Latijn voor een aantal synoniemen kiest waarvan de invloedrijkste ‘*temperantia*’ is.⁴⁴ *Temperantia*, zo stelt Van Tongeren, heeft in het Latijn de connotatie van ‘het juiste mengsel’, aangezien *temperare* betekent: het mengen van verschillende vloeistoffen in de juiste verhouding.⁴⁵

De matigheid die we in Anti-Climacus’ werken op het spoor zijn gekomen, is in dit opzicht dus in lijn met het klassieke ‘*temperantia*’. Matigen is voor Anti-Climacus het in een juiste verhouding brengen van de verschillende dimensies van ons mens-zijn, dimensies die in zijn conceptie van het goede leven hun hoogste intensiteit bezitten en op de sterkst mogelijke manier tegengesteld zijn. De maatstaf voor de *juistheid* van die verhouding kunnen we alleen formuleren in het licht van het

verhouding van strijdende krachten en niet om het temperen van die krachten zelf. In dat opzicht onderscheidt ook Nietzsche zich van de traditionele opvattingen van de matigheid: “[I]n traditional morality it is not so much the plurality of and the struggle between the forces that have to be controlled but rather only their strength.” P. VAN TONGEREN, ‘Nietzsche’s Greek Measure’, *Journal of Nietzsche Studies* 24/2002, pp. 5-24 (p. 20).

⁴⁴ P. VAN TONGEREN, ‘Matigheid/Maat’, in: M. BECKER e.a. (Eds.), *Lexicon van de ethiek*, Assen, Van Gorcum, 2007, p. 199.

⁴⁵ *Ibid.*

goede leven dat door de matigheid gerealiseerd wordt. Dat wil zeggen: die verhouding is 'juister' (we zijn meer gematigd) naarmate we er meer en meer in slagen Christus' ware mens-zijn in onze concrete existentie uit te drukken.

5. MATIGHEID ALS DEUGD?

Tot nu toe heb ik laten zien dat matigheid van cruciaal belang is in Anti-Climacus' ethische denken. De argumentatie ontwikkelde zich tegen de achtergrond van de platoons-socratische opvatting van de *soophrosynè*. Bovendien blijkt Anti-Climacus' maatbegrip verbonden te kunnen worden met het klassieke '*temperantia*'. Dat roept de vraag op of we de matigheid, zoals Anti-Climacus die opvat, als een *deugd* kunnen begrijpen. In deze sectie wil ik die vraag verkennen. Ik schrijf nadrukkelijk 'verkennen' omdat een goed beargumenteerd antwoord op die vraag meer ruimte nodig heeft en verdient dan ik haar hier kan geven. Desalniettemin zal ik de suggestie naar voren brengen dat we de matigheid, zoals Anti-Climacus die opvat, inderdaad als een deugd kunnen begrijpen.

5.1. Drie tegenwerpingen

Voordat ik die suggestie uitwerk, zal ik echter drie tegenwerpingen bespreken tegen de poging om de matigheid, zoals Anti-Climacus die opvat, als een deugd te begrijpen. De eerste tegenwerping, geformuleerd door onder anderen Karl Verstrynge, bestaat in de vaststelling dat Anti-Climacus' ethiek geen deugdethiek maar een plichtsethiek is. Verstrynge betoogt dat Anti-Climacus uitsluitend een plichtsethiek voorstaat.⁴⁶ Het is Anti-Climacus er volgens hem om te doen "de ethische strengheid van het christendom op zijn hoogste punt te beschrijven".⁴⁷

⁴⁶ J. TAEELS en K. VERSTRYNGE, 'Twee open brieven. Climacus en Anti-Climacus over de unieke interpretatie van Kierkegaards oeuvre', *Filosofie* 19/2009, pp. 23-29 (pp. 27-29).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

Anti-Climacus richt zich uitsluitend “op categorieën die binnen een filosofisch vertoog omschreven kunnen worden als ‘plichtsethisch’ [...]”.⁴⁸ Verstrynge wijst in dat verband op de verhouding van de mens tot God in *De ziekte tot de dood* en maakt daarmee een belangrijk punt waarmee elke deugdethische lezing van Anti-Climacus’ werken rekening zal moeten houden. In sectie 3.1 heb ik erop gewezen dat ook de godsverhouding volgens Anti-Climacus een centraal aspect is van de menselijke existentie. Welnu, die godsverhouding brengt volgens Verstrynge een plichtsethische dimensie binnen die een deugdethische lezing van Anti-Climacus’ werken ondermijnt, aangezien de mens de idealiteit die God van hem eist nooit kan realiseren.⁴⁹

Nu spelen deugden niet slechts een rol binnen de deugdethiek. Zoals de kantiaanse ethiek immers duidelijk maakt, kunnen deugden ook binnen de plichtsethiek belangrijk zijn. Maar bovendien — en belangrijker — denk ik dat we in Anti-Climacus’ werken een interessante verbinding van deugd- en plichtsethische elementen aantreffen.⁵⁰ Enerzijds, en hierin onderschrijf ik Verstrynge’s positie, schrijft Anti-Climacus over de zelfwording, de realisering van een juiste verhouding van *peras* en *apeiron*, dat het een “vordering” is, ja, “de hoogste eis” (ZD 34, 35). En ook de navolging van Christus beschrijft Anti-Climacus in termen van een plicht of eis (cf. OC 233, 239, 242). Anderzijds — en tegelijkertijd! — echter neemt hij in de genoemde boeken een perspectief in dat gericht is op de ontwikkeling of vorming van de menselijke existentie, zoals we hebben gezien. De zelfwording beschrijft hij als een “ontwikkeling” [*Udviklingen*] (ZD 28) waarin de mens zich *meer en meer* op een juiste wijze leert verhouden tot de verhouding van de *peras* en *apeiron* van zijn existentie (ZD 70). En evenzo begrijpt hij de navolging van Christus als een ontwikkelingsproces waarin de mens *meer en meer* Christus’ voorbeeldige existentie leert te weerspiegelen (cf. OC 202-212).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ K. VERSTRYNGE, ‘The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective’, pp. 493-495.

⁵⁰ R. COMPAIJEN, ‘Zelfwording als imitatie’, pp. 32-34.

Iemand zou, ten tweede, tegen kunnen werpen dat deugden geen rol kunnen spelen in Anti-Climacus' werken, omdat deugden perfecte en dus 'statische' karaktertrekken zijn die niet te verbinden zijn met Anti-Climacus' conceptie van de menselijke existentie als wezenlijk naar perfectie *strevend*. Ook deze tegenwerping moet echter mislukken. Deugden zijn geen perfecte, afgeronde of volmaakte karaktertrekken. De deugdzame mens is niet de mens die 'af' is, maar daarentegen de mens die juist voortdurend blijft zoeken en streven naar hoe het nog beter kan.⁵¹ En zoals Verstrynge heeft laten zien, is dat precies de kern van het menselijk bestaan volgens Anti-Climacus: de mens streeft wezenlijk naar een perfectie die hij nooit volledig en definitief kan realiseren.⁵² Het strevende karakter van menselijk leven staat de aanwezigheid van deugden dus niet in de weg, maar ondersteunt haar juist.

Een derde tegenwerping zou erop kunnen wijzen dat we, ten eerste, het begrip 'deugd' zeer weinig tegenkomen in Anti-Climacus' werken; en, ten tweede, als we het begrip al tegenkomen, het in een negatief verband is. Hij schrijft, in het kader van de godsverhouding waarop Verstrynge (terecht) de nadruk legt, bijvoorbeeld: "Maar al te vaak heeft men over het hoofd gezien dat het tegenovergestelde van 'zonde' hoege-naamd geen 'deugd' is. [...] Nee, *het tegenovergestelde van zonde is geloof* [...]" (ZD 99; cf. ZD 142). Christelijke ethiek zoekt een oplossing voor het probleem van de zonde en, zo lijkt Anti-Climacus te redeneren, die oplossing bestaat niet in de vorming van ons karakter, maar in de stap van het geloof.

Wat betreft het eerste punt. Uit het feit dat een begrip (bijna) afwezig is bij een auteur, mogen we niet concluderen dat de zaak waarnaar het begrip verwijst niet toch een belangrijke rol speelt in het denken van die auteur. David Gouwens merkt in dat verband op dat Kierkegaard de notie 'deugd' zo weinig gebruikt omdat hij haar associeert met gewoontevorming die de menselijke vrijheid inperkt, terwijl het

⁵¹ A. MACINTYRE, *After Virtue*, p. 219.

⁵² K. VERSTRYNGE, 'The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective', pp. 473-495.

tegelijkertijd toch duidelijk is dat er tal van deugden centraal staan in Kierkegaards oeuvre.⁵³ Ik kom hierop terug in sectie 5.2.

Wat betreft het tweede punt. Afgezien van het feit dat geloof in de christelijke traditie zelf stevast als deugd begrepen is,⁵⁴ moeten we ons afvragen hoe we Anti-Climacus' stelling dat het tegenovergestelde van zonde niet deugd maar geloof is, moeten begrijpen. Mijns inziens verwerpt hij met dit citaat over deugd en geloof niet de deugd als zodanig, maar een specifieke opvatting van de deugd, namelijk een 'heidense', prechristelijke conceptie van de deugd.⁵⁵ Dat wordt duidelijk uit de context waarin we het citaat over de tegenstelling tussen zonde en geloof vinden. De opvatting dat zonde en *deugd* tegenovergesteld zouden zijn, beschouwt Anti-Climacus als een "heidense beschouwing [...] die juist niet weet wat zonde is [...]" (ZD 99). De 'heiden', en daarmee verwijst hij in dit verband vooral naar de mens in de klassieke Griekse cultuur, begrijpt het morele kwaad als "onwetendheid" (ZD 104). Wanneer de mens verkeerd handelt, komt dit blijkbaar doordat hij onvoldoende beseft heeft wat het goede is (ZD 104-107). De oplossing voor het verkeerde handelen is dan de deugdzaamheid, dat wil zeggen: een goed gevormde zintuiglijke natuur en verstand. Tegen de achtergrond van een dergelijke, 'zwakke' opvatting van moreel kwaad is de tegenstelling zonde – deugd heel begrijpelijk. Wanneer echter, zoals in het christendom, de zonde veel radicaler begrepen wordt, volstaat deze heidense opvatting van de deugd als oplossing voor het morele kwaad niet. Wanneer het mogelijk is dat de mens *weet* wat het moreel goede is en *toch* het moreel kwade *wil*, dan volstaat de heidense, prechristelijke opvatting van deugdzaamheid niet meer (ZD 104-107). Zo lijken dus

⁵³ D.J. GOUWENS, *Kierkegaard as a Religious Thinker*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, p. 101.

⁵⁴ Mark Tietjen betoogt in zijn dissertatie dat Kierkegaard deze traditie in zijn oeuvre op eigenzinnige wijze voortzet. M. TIETJEN, *Kierkegaard's Practice of Edification. Indirect Communication, the Virtues, and Christianity*, Baylor University, 2006 (ongepubliceerde dissertatie). Te lezen op: https://beardocs.baylor.edu/xmlui/bitstream/handle/2104/4841/Mark_Tietjen_phd.pdf?sequence=1 [geraadpleegd op 05/02/2013].

⁵⁵ In dat verband moeten we mijns inziens ook Anti-Climacus' opmerkingen over de "schitterende ondeugden" van de heidenen begrijpen (ZD 60, 98). Zie voor een soortgelijke analyse: R.C. ROBERTS, 'Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of 'Virtue Ethics'', in: M.J. MATUSTÍK and M. WESTPHAL (Eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana UP, 1995, pp. 142-166 (p. 151).

Anti-Climacus' kritische observaties over de deugd eerder een bepaalde opvatting van de deugd te betreffen dan de deugd als zodanig.

5.2. *Matigheid als deugd*

In de bespreking van deze tegenwerpingen zijn enkele barrières weggenomen om over deugden in Anti-Climacus' ethische denken te spreken. Maar het wegnemen van deze barrières is natuurlijk niet hetzelfde als vaststellen dat deugden inderdaad van belang zijn in Anti-Climacus' denken, laat staan dat de matigheid als een deugd begrepen kan worden. In deze laatste sectie voor de conclusie wil ik echter de suggestie uitwerken dat we de matigheid, zoals Anti-Climacus die opvat, wel degelijk als een deugd kunnen begrijpen.

Ik vertrek daarvoor vanuit een voor deze thematiek belangrijke passage in *De ziekte tot de dood* (ZD 121-125). In deze passage maakt hij een belangrijk onderscheid: het onderscheid tussen volwassen mensen en kinderachtige, onmiddellijke mensen. Het verschil tussen beiden is de consequentie of continuïteit in hun leven. De kinderachtige mens handelt dan weer eens zus, dan weer eens zo, en begint daarom als het ware voortdurend opnieuw; daarom "komen bij hen uitsluitend afzonderlijke zaken ter sprake, afzonderlijke goede daden, afzonderlijke zonden" (ZD 123). De volwassen mens daarentegen bezit "wezenlijk innerlijke consequentie" (ZD 124), kiest ervoor een steeds vollediger "wezenlijke continuïteit" (ZD 121), een steeds rijkere "consequentie van het goede" te realiseren (ZD 124). Hij bezit dus het (deugdethische) inzicht dat het niet om afzonderlijke handelingen gaat, maar om de totstandkoming van een "geest", "toestand" of "totaliteit" waaruit die handelingen voortkomen (ZD 123-125). Maar tegelijkertijd bezit hij de angst voor de inconsequentie: hij is "oneindig bevreesd" dat de continuïteit die hij tracht te realiseren en vol te houden, doorbroken wordt door een verkeerde keuze (ZD 124). Die continuïteit kan worden doorbroken door de "minste inconsequentie", kan "op dat moment" worden ondermijnd (*Ibid.*).

Deze passage suggereert, ten eerste, dat we aanleiding hebben om te erkennen dat de deugd inderdaad een rol speelt in Anti-Climacus'

ethische denken. Anti-Climacus erkent immers de realiteit van de vorming en ontwikkeling van ‘geest’ of continuïteit in de menselijke existentie. Ten tweede echter is die ontwikkelde ‘geest’ of continuïteit nooit op een beslissende manier tweede natuur, aangezien de mens blijkbaar de radicale vrijheid behoudt op een aan de deugd tegengestelde wijze te handelen. Dat is volledig in lijn met Anti-Climacus’ morele psychologie die, zoals we hebben gezien, de radicale vrijheid van de wil benadrukt. Op basis van deze inzichten is het mogelijk de volgende conceptie van de deugd te reconstrueren: de deugd is voor Anti-Climacus (1) een vorming, continuïteit of consequentie in het mens-zijn, (2) die gegrond en ‘onderhouden’ wordt door de wil, maar waaraan (3) te allen tijde ook voorbijgegaan kan worden door de radicaal vrije wil, en (4) in de uitoefening waarvan het goede leven wordt gerealiseerd.⁵⁶

Nu kan iemand terecht de vraag stellen of een deugd waaraan we te allen tijde voorbij kunnen gaan in ons handelen wel een deugd genoemd kan worden. Is de kern van het deugdbegrip niet dat er patronen ontstaan waardoor ons handelen *als geheel* gevormd wordt? Eén van de kernvragen van de deugdeethische traditie is, zoals MacIntyre laat zien, echter precies de vraag wat een deugd eigenlijk is.⁵⁷ Deze vraag is op veel verschillende manieren beantwoord. In het licht van het uit Anti-Climacus’ werken gereconstrueerde deugdbegrip is het heel interessant dat Bonnie Kent aantoonde dat middeleeuwse denkers zoals Walter van Brugge, Hendrik van Gent en Johannes Duns Scotus een klassiek deugdbegrip combineren met het idee van de radicale vrijheid van de wil.⁵⁸ Zij staan, evenals Kierkegaard, huiverig tegenover met name één aspect van het klassieke, aristotelische deugdbegrip: dat de deugd een gewoonte is die de vrijheid van handelen van de mens inperkt.⁵⁹ Daarom

⁵⁶ Het realiseren van consequentie of continuïteit *is* volgens Anti-Climacus immers het bestaan als geest (ZD 124).

⁵⁷ A. MACINTYRE, *After Virtue*, pp. 181-183.

⁵⁸ B. KENT, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1995, pp. 224-226; pp. 249-254.

⁵⁹ Aristoteles schrijft bijvoorbeeld: “Zodra ze [mensen die (on)deugdzaam zijn] echter eenmaal zo zijn geworden, is het voor hen niet meer mogelijk van dit karakter af te komen.” Zie: ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*. Vert. C. HUPPERTS en B. POORTMAN, Budel, Damon, 2005, p. 173. Het is fascinerend dat Kierkegaard precies de verhouding tussen het aristotelische deugdbegrip en de vrije wil bespreekt in een dagboekfragment (SKS 19, p. 387). Hij schrijft: “De vrije handeling is het

ontwikkelt iemand als Walter van Brugge een visie op de deugd die de keuze van de wil tot oorzaak van de deugd maakt, zonder dat dit betekent dat de deugd per se deugd van de wil *zelf* is.⁶⁰ De matigheid bijvoorbeeld wordt *gevormd* door de wil, maar is een deugd, een perfectivering, van onze verlangende natuur.⁶¹

Dat neemt het bezwaar weg dat een nadruk op de radicale vrijheid van de wil elke conceptie van de deugd ondermijnt. Als we de deugd bij Anti-Climacus nu inderdaad kunnen begrijpen zoals boven uitgewerkt, dan moeten we in staat zijn de vraag te beantwoorden of de matigheid, zoals Anti-Climacus die opvat, een deugd is. Herkennen we de vier onderscheiden aspecten van de deugd in Anti-Climacus' maatbegrip? We hebben de matigheid begrepen vanuit de opdracht om een juiste verhouding van *peras* en *apeiron* te realiseren. De mens moet — in lijn met het eerste kenmerk — de verhouding van *peras* en *apeiron* die hij is, de juiste vorm, gestalte of continuïteit geven en naarmate die verhouding juistere is, kunnen we hem meer gematigd noemen. In lijn met het tweede kenmerk zagen we bovendien dat de grond voor de matigheid, voor het op elkaar betrekken of 'vermengen' van beide dimensies een wilsbesluit is. In lijn met het derde kenmerk bleek uit de bespreking van de navolging van Christus (de concrete vorm van het realiseren van een juiste verhouding van *peras* en *apeiron*) dat de mens op elk ogenblik de mogelijkheid heeft om, in het licht van het onvermijdelijke lijden dat de navolging met zich meebrengt, uit dit ontwikkelingsproces te stappen. Zoals de deugd bleek ook de gestalte die we de verhouding van *peras* en *apeiron* geven nooit op een beslissende manier tweede natuur. Ten slotte, in lijn met het vierde kenmerk, hebben we gezien dat we, naarmate we een juistere verhouding van *peras* en *apeiron* tot stand brengen, meer en meer het goede leven (de

discontinue, de deugd het continue. Zeer diep zegt hij [Aristoteles] daarom dat de vrije handeling volledig binnen de macht van de mens is, terwijl de deugd dat niet is, behalve met betrekking tot haar begin, aangezien ze een vaardigheid is (continuïteit)⁶⁰. [Den fri Handling er det Discrete, Dyden det Continuerlige. Meget dybsindigt siger han derfor, at den fri Handling totalt staaer i et Menneskes Magt, Dyden ikke uden m: H: t: Begyndelsen, fordi den er en Færdighed (Continuitæt).] Mijn vertaling.

⁶⁰ B. KENT, *Virtues of the Will*, p. 228.

⁶¹ *Ibid.*

navolging van Christus) realiseren. Anti-Climacus' maatbegrip is daarmee in lijn met het deugdbegrip dat we op basis van *De ziekte tot de dood* reconstrueerden. Bovendien vertoont Anti-Climacus' maatbegrip — doordat het de wil als oorzaak van de matigheid ziet, maar de matigheid niet beschouwt als deugd van de wil zelf — formeel gezien interessante overeenkomsten met een klassiek maatbegrip, zoals we dat bij onder anderen Walter van Brugge aantreffen.

In deze sectie heb ik de suggestie uitgewerkt dat we, in de eerste plaats, op basis van Anti-Climacus' werken een conceptie van de deugd kunnen reconstrueren; en, in de tweede plaats, dat we de matigheid die de achtergrond vormt voor Anti-Climacus' ethiek kunnen begrijpen als een dergelijke deugd. Het moet hier nogmaals benadrukt worden dat dit een suggestie is, een (te) beknopte en voorlopige poging om de achtergronden van Anti-Climacus' ethische denken uit te werken. Deze thematiek, en de belangrijke vragen die nog onbeantwoord zijn, zullen op een ander moment uitvoeriger uitgewerkt moeten worden.

6. CONCLUSIE

In de inleiding stelde ik de vraag of, gegeven Anti-Climacus' kritiek op de matigheid, de matigheid toch een rol speelt in zijn ethiek. In het bovenstaande heb ik aangetoond dat de matigheid daarin inderdaad van cruciaal belang is. Maar ik stelde in de inleiding ook een andere vraag, namelijk: als de matigheid van belang is in Anti-Climacus' ethiek, hoe moeten we zijn kritiek op de matigheid dan begrijpen? Deze vraag wil ik in deze conclusie beantwoorden.

Kierkegaards kritiek op de matigheid vinden we het sterkst en duidelijkst terug in zijn kritische reflecties op het klassieke '*ne quid nimis*'. Ook in *De ziekte tot de dood* treffen we een dergelijke reflectie aan:

Summa summarum [eindconclusie] van alle menselijke wijsheid is die 'gouden', of misschien juister die geplatteerde regel *ne quid nimis*: te weinig of te veel van iets bederft alles. [...] Leeft er af en toe een genie dat daar een klein beetje bovenuit gaat, dan wordt hij voor gek verklaard — door de slimmen. Maar het christendom zet een enorme reuzenstap verder: *ne quid nimis*, tot in het absurde (ZD 103).

De kritiek die Anti-Climacus hier uit, is mijns inziens gericht op twee opponenten. De eerste opponent betreft, getuige de klassieke formule '*ne quid nimis*', het klassiek-filosofische (en daarmee ook socratische) morele perspectief. Uiteindelijk erkent Anti-Climacus alleen het christelijke morele perspectief, dat wil zeggen: alle andere, "louder menselijke" perspectieven schieten tekort in het licht van het christelijke perspectief op wat goed leven is (ZD 97). Het socratische perspectief bijvoorbeeld schiet tekort doordat het blijft staan bij een conceptie van goed leven als leven waarin inzicht en genot een harmonieuze verhouding vormen. In die kritiek wordt dus ook het socratische begrip van matigheid verworpen, aangezien dat precies de kwaliteit is die dat leven mogelijk maakt. Anti-Climacus verwerpt in zijn kritiek op het '*ne quid nimis*' dus niet de matigheid *als zodanig*, maar al die opvattingen van matigheid die een louter menselijke conceptie van het goede leven impliceren. Zijn kritiek op het '*ne quid nimis*' is dus niet gericht op zijn eigen conceptie van matigheid als de kwaliteit van de verhouding tussen de *peras* en *apeiron* van onze existentie, of, wat hetzelfde is: de kwaliteit van een leven in navolging van Christus.

Anti-Climacus' reflecties op het '*ne quid nimis*' zijn dus gericht op de klassiek-filosofische opvatting van matigheid. Maar de tweede en mijns inziens *eigenlijke* opponent van zijn kritische reflecties is een ander perspectief, namelijk het perspectief van de gevestigde of bestaande orde (OC 108). Hij beschrijft dit perspectief in het geciteerde fragment over '*ne quid nimis*' als de "menselijke wijsheid" van de "slimmen". De verstandigheid van de bestaande orde luidt: "Wat wil je jezelf [...] toch plagen en martelen met die enorme maatstaf van de idealiteit? Wend je tot de bestaande orde, sluit je aan bij de bestaande orde, hier is de maatstaf" (*Ibid.*). De weigering om zich te schikken naar deze opdracht leidt tot het voor gek verklaard worden, tot vervolging of, in het geval van Socrates en Christus — beiden "'horzel' [...] die de bestaande orde nodig heeft om niet in slaap te vallen, of om niet, wat nog erger is, te vervallen in zelfvergoddelijking" (OC 106) — tot de dood.

Vanuit dit 'verstandige' perspectief van de menselijke wijsheid is het christendom absurd, ergerniswekkend, mateloos.

Best zou men toch eens duidelijk maken dat de eigenlijke reden waarom de mens zich ergert aan het christendom deze is, dat het te hoog gegrepen is, dat zijn doel niet het doel van de mens is, dat het de mens wil maken tot iets wat zo buitengewoon is dat hij er met zijn hoofd niet bij kan (ZD 100).

Het buitengewone is dat het christendom de mens wil maken tot “beeld van de volmaaktheid” (OC 207). In de context van *Oefening in christendom* betekent dat, zoals we zagen: beelddrager van Christus zijn. Het is gezien vanuit het ‘verstandige’ perspectief volgens Anti-Climacus dus buitengewoon dat de mens gespiegeld wordt aan God (ZD 130-131). Maar dit ideaal van mens-zijn wordt pas echt absurd en ergerniswekkend als blijkt dat het christelijke perspectief volmaaktheid verbindt met vernedering, lijden, vervolging en mogelijk zelfs de marteldood (OC 212). Vanuit het perspectief van ‘de verstandigen’ is het absurd om een overspannen leven dat garant staat voor een voortdurende toename aan lijden als ideaal en volmaakt te denken.

Dat de christelijke existentie *vanuit het perspectief van de menselijke wijsheid* mateloos is, maakt opnieuw duidelijk dat Anti-Climacus in zijn reflecties op het ‘*ne quid nimis*’ een specifieke opvatting van matigheid verwerpt. In de confrontatie tussen beide perspectieven stuiten we op twee radicaal verschillende begrippen van matigheid, omdat we stuiten op twee radicaal verschillende visies op het goede leven. De ‘verstandige’ conceptie van het goede leven wijst volgens Anti-Climacus bijvoorbeeld op het belang van een gerespecteerde baan binnen de gevestigde orde, waardoor je kunt leven in een “geruststellende zekerheid” omdat je ten diepste bent geworden zoals “alle anderen” (OC 108). In een dergelijke existentie krijgt matigheid een betekenis die omschreven kan worden als het strategisch niet te veel afwijken van wat ‘men’ wil, geen risico’s nemen en geen echte keuzes of beslissingen maken.

De kritische reflecties op het ‘*ne quid nimis*’ die we in Kierkegaards oeuvre tegenkomen moeten we dan ook niet begrijpen als pogingen om met matigheid als zodanig af te rekenen. Hij verzet zich in deze (en in tal van andere) teksten daarentegen tegen een tendens die hij in alle tijden bespeurt: een neiging tot gezapigheid, gemakzucht en comfortabel leven. Wat Kierkegaard verwerpt is, met andere woorden, de

middelmatigheid. Zoals duidelijk is geworden stelt Kierkegaard, bij monde van Anti-Climacus, tegenover de middelmatigheid een existentie die het uiterste van een mens vergt, een maximum aan intensiteit en risico insluit en toch met recht gematigd genoemd kan worden.

SLEUTELWOORDEN: Kierkegaard, matigheid, deugdethiek, middelmatigheid, Socrates.

KEYWORDS: Kierkegaard, temperance, virtue ethics, mediocrity, Socrates.

SUMMARY: "*Ne quid nimis*". *Kierkegaard and the Virtue of Temperance*

In this article, I argue that, despite Kierkegaard's seemingly harsh critique of temperance, it plays a crucial role in his ethics developed under the pseudonym of Anti-Climacus in *The Sickness unto Death* and *Practice in Christianity*. Anti-Climacus, following Socrates in the *Philebus*, thinks of the good life as 'mixed', in which the different and opposed dimensions of human existence, *peras* and *apeiron*, are in due proportion. In Anti-Climacus's ethics, the process of realizing the 'mixed' life does not, *contra* the Socratic conception, involve reason restricting desire but instead, the will (infused with self-knowledge) grounding imagination in the facticity of human existence. It is through this process of perfection that we are able to imitate Christ, which is how Anti-Climacus ultimately understands the good life. Moreover, I suggest that we could understand this temperance as a virtue. In the conclusion, I show that Kierkegaard's apparent critique of temperance is actually a critique of mediocrity.