

Graag verwijzen naar de originele tekst:

Compaijen, Rob. 2014. "Zwaarmoedigheid en verlangen. Kierkegaard over de esthetische levensvisie en de vraag waarom de mens die achter zich zou moeten laten," in: *Wat bezielt Kierkegaard? Zeven essays over een dwarse denker*, R. van Riessen en O. Zijlstra, Budel: Damon, pp. 31-53.

Rob Compaijen

ZWAARMOEDIGHEID EN VERLANGEN. KIERKEGAARD OVER DE ESTHETISCHE LEVENSVISIE EN DE VRAAG WAAROM DE MENS DIE ACHTER ZICH ZOU MOETEN LATEN

Inleiding

'Men is vergeten wat het betekent om mens te zijn.'¹ Deze uitspraak raakt aan de kern van Kierkegaards denken en we kunnen zijn gelaagde en complexe oeuvre dan ook beschouwen als een poging om de (moderne) mens opnieuw in herinnering te brengen wat het betekent mens te zijn. Eén van Kierkegaards belangrijkste inzichten is dat de menselijke existentie niet statisch is, maar beschouwd moet worden als een ontwikkeling, een ontwikkeling waarin de mens steeds meer wordt hoe hij of zij ten diepste bedoeld is. Te spreken over een ontwikkeling impliceert echter een eindpunt of ideaal en Kierkegaards conceptie van dit ideaal van mens-zijn is een christelijk moreel ideaal: volgens hem is de hoogste gestalte die de menselijke existentie uiteindelijk kan aannemen die van een leven van radicale naastenliefde in navolging van Christus. Het is belangrijk om te zien dat deze ontwikkeling van de menselijke existentie volgens Kierkegaard geen *noodzakelijke* ontwikkeling is. De mens heeft de vrijheid zijn of haar existentie naar eigen goeddunken gestalte te geven. Dit impliceert dat de mens de mogelijkheid heeft het christelijke morele ideaal *niet* tot uitgangspunt van zijn of haar leven te maken, maar het betekent natuurlijk ook dat hij of zij er *wel* voor kan kiezen het christelijke morele ideaal te omarmen.

Over de keuze om het christelijke morele ideaal te omarmen is veel te schrijven. Hier wil ik echter niet deze keuze tot onderwerp van bespreking maken, maar iets dat in die keuze verondersteld wordt. Wat we namelijk ook schrijven over het besluit om dit specifieke morele

ideaal te omarmen, we zullen moeten erkennen dat het in ieder geval een openheid veronderstelt voor morele overwegingen in het algemeen. Anders gezegd: wanneer ik me in mijn leven niet door morele overwegingen laat leiden, zal het specifieke christelijke morele ideaal me ook niet kunnen aanspreken. Nu zou iemand tegen kunnen werpen dat de mens zich altijd al door morele overwegingen laat leiden; dat hij zich, met andere woorden, altijd al binnen de ‘morele cirkel’ bevindt. Dit is volgens Kierkegaard echter zeker niet vanzelfsprekend. Sterker nog, zijn boek *Of/Of* heeft precies als uitgangspunt dat de mens zich *niet* altijd al laat leiden door morele overwegingen. In dit boek maakt Kierkegaard duidelijk dat er een levensvisie is die nog voorafgaat aan de ethische levensvisie: de esthetische levensvisie. De keuze om het christelijke morele ideaal van navolging en naastenliefde te omarmen veronderstelt dus een eerdere keuze, namelijk de keuze om de esthetische levensvisie achter zich te laten en zich in zijn of haar leven te laten leiden door morele overwegingen.

In dit artikel zal ik me richten op deze overgang van een esthetische naar een ethische levensvisie. De twee vragen die ik centraal zal stellen zijn: 1) Wat is een esthetische levensvisie eigenlijk? en 2) Zijn er voor de estheet goede redenen om zijn of haar esthetische levensvisie achter zich te laten? Zo ja, wat zijn die goede redenen dan wel? Om deze vragen te beantwoorden zal ik allereerst een korte beschrijving geven van Kierkegaards *Of/Of*. Daarna zal ik, op basis van *Of/Of*, in een aantal paragrafen duidelijk maken wat Kierkegaard verstaat onder een esthetische levensvisie. Vervolgens zal ik de vraag beantwoorden of de estheet goede redenen heeft om zijn of haar esthetische levensvisie achter zich te laten. In de conclusie reflecteer ik ten slotte op het belang van Kierkegaards ethische denken voor fundamentele discussies in de wijsgerige ethiek.

Kierkegaards *Of/Of*

Kierkegaards filosofische debuut *Of/Of* is één van de meest originele boeken in de geschiedenis van de westerse filosofie. Het is geen systematisch betoog, maar een verzameling teksten toegeschreven aan verschillende pseudonieme auteurs door een pseudonieme uitgever. In het voorwoord van *Of/Of* schrijft deze pseudonieme uitgever Victor Eremita dat hij in Kopenhagen op een oude, wat gesleten secretaire stuit waarvan hij zo onder de indruk is dat hij hem koopt.² Nadat de secretaire op zijn kamer is geplaatst, neemt hij hem in gebruik en gebruikt hij een van de lades als geldla. Op een dag heeft Victor Eremita haast en wil hij geld uit de lade pakken, maar nu blijkt deze lade niet meer open te willen. Uit frustratie pakt hij een bijl en slaat op het secretaire in. Terwijl de geldla dicht blijft, is er door de houw een geheim deurtje open

gesprongen. In de ruimte achter het geheime deurtje ontdekt Victor Eremita een grote hoeveelheid papieren. Na ze een tijdje te hebben bestudeerd, is het hem duidelijk dat ze in twee verzamelingen kunnen worden verdeeld. De ene verzameling bestaat uit een aantal korte en lange verhandelingen over een veelheid aan onderwerpen en vele losse aforismen en reflecties. De andere verzameling bestaat uit twee lange brieven en een preek.

Het is Victor Eremita niet helemaal duidelijk wie de auteurs van de twee verzamelingen papieren zijn. Over de schrijver van de eerste verzameling papieren kan hij niets uit de betreffende teksten afleiden (behalve blijkbaar dat de schrijver een man is). Hij besluit hem daarom maar 'A' te noemen. Over de tweede auteur komt Victor Eremita alleen te weten dat hij rechter is en dat hij 'Wilhelm' heet. Blijkbaar kennen A en Wilhelm elkaar, want bij nadere bestudering blijken volgens Victor Eremita de twee lange brieven van Wilhelm aan A gericht. Volgens hem drukken de teksten van A een esthetische levensbeschouwing uit en die van Wilhelm een ethische levensbeschouwing. De relatie tussen beide verzamelingen teksten moet dan zo worden begrepen dat Wilhelm tracht A te overtuigen zijn esthetische levensbeschouwing achter zich te laten en de ethische levensbeschouwing te omarmen. Overigens komen we als lezers niet te weten wat de uitwerking van Wilhelms pleidooi is; het blijft onduidelijk of A zijn esthetische levensvisie inderdaad vervangen heeft voor een ethische levensvisie. Voordat we ons echter concentreren op deze verandering van levensvisie, moeten we eerst de vraag beantwoorden waarvan A zich volgens Wilhelm precies moet ontdoen. Wat is een esthetische levensvisie eigenlijk?

De esthetische levensvisie

Kierkegaard beantwoordt deze vraag niet door middel van een systematisch betoog, maar door een aantal esthetische personages in het leven te roepen. In de eerste helft van *Of/Of* – de papieren van A – ontmoeten we dan ook verschillende estheten die ieder op een heel eigen wijze in het leven staan. Bestudering van deze teksten maakt duidelijk dat er een verscheidenheid aan esthetische levensvisies bestaat. Een beantwoording van de vraag naar de kern van een esthetische levensvisie moet recht doen aan deze diversiteit, maar moet eveneens laten zien wat er in die diversiteit gemeenschappelijk is. Ik zal in wat volgt dan ook eerst de verschillende levensvisies uitwerken van drie estheten die we in de papieren van A ontmoeten. Vervolgens zal ik het gemeenschappelijke in hun levensvisies benoemen en duidelijk maken waarin de essentie van een esthetische levensvisie volgens Kierkegaard bestaat.

Don Juan

De eerste estheet die A in zijn teksten bespreekt, is de figuur Don Juan zoals die in Mozarts *Don Giovanni* naar voren komt. A besteedt veel aandacht aan deze legendarische vrouwenversierder, maar zijn schets van deze figuur draait ten diepste om één stelling: Don Juan kan eigenlijk nauwelijks als een mens beschouwd worden. Hij is feitelijk weinig meer dan een kracht van de natuur: zijn leven kan beschouwd worden als een ‘zweven tussen individu en natuurkracht’. (116) A bedoelt daarmee dat Don Juan nauwelijks zelfbewustzijn of reflectie lijkt te bezitten. Hij vraagt zich niet af wat hij moet doen en hoe hij moet handelen, want hij is eigenlijk niets meer dan een voortstuwend seksueel verlangen: ‘Voor rationeel, weloverwogen handelen moet men bij hem niet zijn [...] Hij heeft geen voorbereiding nodig, geen plan, geen tijd; want hij is altijd paraat, de kracht is namelijk steeds in hem aanwezig en de begeerte evenzo, en slechts wanneer hij begeert is hij echt in zijn element.’ (120) Don Juan heeft eigenlijk geen ‘geest’, maar is louter ‘vlees’, zo schrijft A: ‘Don Juan is, als ik het zo zeggen mag, de incarnatie van het vlees, of de inspirering van het vlees door de geest des vlezes zelf.’ (109)

Johannes de verleider

Een tweede estheet die we in de eerste helft van *Of/Of* ontmoeten, is Johannes de verleider. In de papieren van A is het zogenaamde ‘dagboek van de verleider’ opgenomen waarin Johannes zijn gedachten noteert over zijn pogingen om een jonge vrouw genaamd Cordelia te verleiden. Johannes, zoals we hem tegenkomen in zijn dagboeken, is een interessante belichaming van de esthetische levensvisie, omdat hij oppervlakkig gezien veel van Don Juan wegheeft terwijl hij bij nadere bestudering toch een behoorlijk verschillende levensvisie blijkt te hebben. A schrijft over Johannes: ‘op genot was zijn hele leven toegelegd.’ (303) In dat opzicht zijn Johannes en Don Juan zeker met elkaar te vergelijken. Het begrip ‘genot’ krijgt echter een andere invulling bij Johannes. Dat genot voor Don Juan iets anders betekent dan voor Johannes wordt duidelijk uit het feit dat A schrijft dat Johannes ook voortdurend gericht is op ‘het interessante’. (302) Terwijl Don Juan uitsluitend een gerichtheid op lichamelijk, zinnelijk genot belichaamt, daar zien we dat voor Johannes genot ook een reflectief aspect bevat. Johannes is dan weer eens ‘een en al begeerte’ en een ander moment ‘volledig geest’. (306) Dat laatste zien we met name terug in de

buitengewone nauwkeurigheid en doortraptheid waarmee hij te werk gaat in zijn pogingen om Cordelia in te palmen. Zijn verleidingspogingen zijn erop gericht haar volledig voor zich te winnen, zo dat ze in staat zou zijn alles voor hem op te geven. Zelf verbindt hij zich echter niet aan haar, terwijl hij Cordelia wel het gevoel geeft dit te doen. Op het moment dat Cordelia zich helemaal aan hem toevertrouwt, maakt hij een abrupt einde aan de verhouding en verlaat hij haar. Het genot waarop Johannes in zijn leven gericht is, bestaat dan ook in het spel dat hij speelt, een spel dat erop gericht is Cordelia aan zich te binden zonder zelf met haar verbonden te raken.

A

In de bespreking van Don Juan en Johannes de verleider zagen we een duidelijke ontwikkeling: terwijl we met recht de vraag kunnen stellen of de Don Juan wel als mens beschouwd kan worden, bezit Johannes een ontwikkeld (zelf)bewustzijn en handelt hij rationeel en weloverwogen. Deze ontwikkeling bereikt haar hoogtepunt in A zelf. A komt, in vergelijking met de andere estheten die worden besproken in zijn teksten, naar voren als de meest zelfbewuste en rationele estheet. Wat kenmerkt A's esthetische levensvisie precies en in welk opzicht belichaamt hij wat B noemt 'de laatste esthetische levensvisie'? (596)

Die vragen kunnen we goed beantwoorden aan de hand van een verzameling aforismen van A's hand: de zogenaamde 'diapsalmata'. Deze autobiografische tekstjes geven een goed beeld van de wijze waarop A in het leven staat. De kern van A's levensvisie is mooi samengevat in een Frans tekstje dat Victor Eremita in A's teksten aantroef en als motto bij de diapsalmata heeft geplaatst: '*Grandeur, savoir, renommée, / Amitié, plaisir et bien, / Tout n'est que vent, que fumée: / Pour mieux dire, tout n'est rien.*'³ (44) Dit epigram drukt A's esthetische levensvisie zo goed uit, omdat het de aandacht vestigt op een fundamentele in A aanwezige ambiguïteit. *Eenzijds* zien we in A een gerichtheid op esthetische waarden zoals genoemd in het eerste deel van het epigram: grootsheid, weten, reputatie, vriendschap, genoegen of plezier en bezit. We zien hier dus een duidelijke sublimering van de esthetische levensvisie zoals we die bij Don Juan en Johannes tegenkwamen. A's esthetische levensvisie wordt niet eerst en vooral bepaald door een streven naar zinnelijk genot, zoals bij Don Juan, of het genot van het verleiden, zoals bij Johannes. Zonder het aangename van die zaken te ontkennen, lijkt A zelf vooral gericht op de eerste drie in het epigram genoemde waarden: grootsheid, weten, reputatie. Hij is bijvoorbeeld lid van de '*symparanekromenoi*' voor wie hij voordrachten verzorgt.⁴ Uit die voordrachten, evenals uit de diapsalmata, blijkt dat A buitengewoon ontwikkeld is, met name in de (klassieke) kunsten. Dit verklaart misschien ook

waarom de enige diapsalm waaruit geluk spreekt, handelt over het genot van het horen van de muziek uit *Don Giovanni*. (68)

Anderzijds, en dat laat de tweede helft van het geciteerde epigram zien, is A er voortdurend *ook* van overtuigd dat zijn leven, en het genot en plezier dat hij daarin ervaart, ten diepste leeg en zinloos zijn. Het overgrote deel van de diapsalmata drukt dat inzicht uit. A schrijft bijvoorbeeld: 'Naast mijn overige talrijke kennissenkring heb ik nog één met wie ik intiem vertrouwd ben – mijn zwaarmoedigheid; midden in mijn vrolijkheid, midden onder mijn arbeid wenkt ze mij toe, roept ze me terzijde, ook al blijf ik lieflijk waar ik ben. Mijn zwaarmoedigheid is de trouwste minnares die ik ooit heb gekend, wat wonder dan dat ik haar liefde beantwoord.' (46) De vertwijfeling en zwaarmoedigheid die bij Johannes latent aanwezig waren, lijken bij A volledig ontwaakt te zijn. Dit besef leidt tot de nihilistische conclusie dat er uiteindelijk geen enkele reden is om door te leven:

Wat is het leven leeg en betekenisloos. – Men begraaft iemand; men vergezelt hem naar de groeve, men werpt drie scheppen aarde op hem; men rijdt erheen met een rijtuig, men rijdt naar huis met een rijtuig; men troost zich met het idee dat men nog een lang leven voor zich heeft. Hoe lang is 7 X 10 jaar helemaal? Waarom maakt men niet korte metten met de hele zaak, waarom blijft men niet meteen maar op het kerkhof en gaat mee het graf in, en trekt lootjes wie het ongeluk zal treffen de laatste levende te zijn, die de laatste drie scheppen aarde werpt op de laatste dode? (56)

Het is geen onbelangrijk detail dat A de zinloosheid van het leven verwoordt in een prachtig geschreven aforisme (er zijn andere reacties op het besef van de zinloosheid van het leven denkbaar). De sterke ervaringen van zwaarmoedigheid en zinloosheid waarvan A blijk geeft worden door hem echter op esthetische wijze verwerkt. Dit bepaalt ons opnieuw bij de diepe ambiguïteit van zijn leven: hij is zwaarmoedig, terwijl hij in zijn gerichtheid op esthetische waarden tegelijkertijd wil genieten van het leven. Deze ambiguïteit wordt nog eens onderstreept in het korte essay 'de wisselbouw' waarin A zijn oplossing voor het lijden uitwerkt.

De door A voorgestelde oplossing voor de zwaarmoedigheid beschrijft hij als 'wisselbouw'. In het gelijknamige essay stelt hij dat verveling de wortel van alle kwaad is en lediggang het ware goed. (288) De oplossing voor de verveling bestaat in 'wisselbouw': het aanbrengen van een voortdurende variatie en zelfs willekeur in je leven. Het gaat erom verandering aan te brengen in het leven, maar A benadrukt dat het niet om een 'extensieve' verandering gaat. (290) Deze vorm van verandering beschrijft hij als volgt: 'Men heeft genoeg van het leven op het platteland, men reist naar de hoofdstad; men heeft genoeg van zijn geboorteland, men reist naar het buitenland; [...] Men is het beu van porselein te eten, men eet van zilver; mens heeft genoeg van zilver, men eet van goud, men laat half Rome afbranden om de brand van Troje

te zien.’ (290) Dit beschouwt A als een ‘vulgaire’ en ‘onartistieke’ wisseldrift. (290) Het gaat er volgens A dus *niet* om de uiterlijke omstandigheden van het leven voortdurend te veranderen.

De ware, artistieke wisselbouw die de mens op zijn leven moet toepassen om de verveling en de daaruit voortvloeiende zwaarmoedigheid te verdrijven, beschrijft A als volgt: ‘Bezie de dingen van een andere kant dan je ze tot dusver hebt gezien.’ (291) We moeten niet de uiterlijke omstandigheden van ons leven veranderen, maar die omstandigheden voortdurend op nieuwe manieren leren bekijken. De ware wisselbouw, die dus in staat is de verveling en zwaarmoedigheid te verdrijven, bestaat erin een creatieve *toeschouwer* te worden. ‘Een eenzame gevangene die levenslang zit opgesloten is heel vindingrijk, een spin kan voor hem uiterst onderhoudend zijn.’ (291) En in het geval je bijvoorbeeld je huis zat bent en je er verveelt, bestaat de oplossing niet in het verhuizen, maar in het opnieuw leren kijken naar de plek waar je nu woont: ‘Hoe onderhoudend kan het niet zijn om naar het eentonig gedruppel van het dak te luisteren?’ (291) Het advies dat A geeft om de verveling tegen te gaan, luidt dan ook: ‘Men moet daarom te allen tijde een open oog hebben voor het toevallige, altijd *expeditus* zijn voor het geval dat er zich iets voordoet.’ (298)

De oplossing voor de verveling en zwaarmoedigheid bestaat er dus in een observator of toeschouwer van het leven te worden, een observator of toeschouwer die in staat is in elke situatie iets nieuws te ontdekken. Een juiste toepassing van de wisselbouw zal daarom ‘voorkomen dat een mens in een bepaalde levenssituatie vastloopt en hem verzekeren van het volmaakte zweven.’ (293) Dat de mens zich volgens A idealiter niet hecht of verbindt aan het leven, maar er observerend een zekere afstand toe blijft behouden, zien we nadrukkelijk terugkomen in drie adviezen die A geeft. Om door het leven te kunnen ‘zweven’, is het van groot belang dat de mens geen vriendschappen sluit, geen liefdesrelatie aangaat en geen vaste baan neemt. (293-296) De mens hoeft niet zonder contact met anderen te leven, maar moet zorgen dat hij ‘eraan kan ontsnappen.’ (294) Zijn leven hoeft ook niet zonder erotiek te zijn, maar hij moet wel voortdurend de controle over de situatie hebben en de moed hebben ‘om het af te breken’. (296) En zonder vaste baan zijn betekent niet dat de mens niet bezig hoeft te zijn in het leven. Het gaat erom vooral ‘waarde te hechten aan al die bezigheden die met afwezigheid van een broodwinning samenvallen’. (296)

Hoe moeten we nu Wilhelms uitspraak begrijpen dat A ‘de laatste esthetische levensvisie’ belichaamt? (596) Het antwoord op deze vraag hangt samen met de ambiguïteit die A’s leven kenmerkt. Zijn esthetische levensvisie vertoont barsten, aangezien hij voortdurend ook de verveling, zwaarmoedigheid, vertwijfeling en zinloosheid van zijn leven ervaart. Hij beseft dus steeds dat de wijze waarop hij zijn leven inricht geen echte voldoening schenkt. Wilhelm schrijft

daarom dat de laatste esthetische levensvisie ‘het bewustzijn in zich opgenomen [heeft] van de nietigheid van een dergelijke levensvisie’. (596) De mogelijkheid van een andere wijze van bestaan dient zich dan ook voor A aan. Zijn omgang met de ervaringen van zwaarmoedigheid en zinloosheid is echter esthetisch van karakter. Hij ziet de zinloosheid van zijn leven niet onder ogen, maar schrijft er een mooie tekst over en verstrooit zich.

De essentie van de esthetische levensvisie

Kierkegaard presenteert Don Juan, Johannes de verleider en A als estheten, maar zoals duidelijk is geworden bestaan er tussen hen duidelijke verschillen. Wat is er gemeenschappelijk, ondanks deze diversiteit? Het essentiële kenmerk van esthetische levensvisies, zoals Kierkegaard die begrijpt, is het gebrek aan binding.⁵ Hoe de estheet zijn of haar leven ook invult, voortdurend zorgt hij of zij ervoor zich niet te hoeven committeren. In zijn zoektocht naar een voortdurend nieuwe ervaring van lichamelijk genot zorgt Don Juan ervoor dat hij op geen enkele manier met zijn minnaressen verbonden raakt. Johannes de verleider zorgt er steeds voor zich niet te verbinden aan Cordelia en verlaat haar op het moment dat een verloving in de lijn der verwachting ligt. En volgens A leidt elk commitment vroeg of laat tot eentonigheid en verveling; toestanden die voorkomen kunnen worden door je niet te committeren aan een baan, aan vrienden en aan een partner. Dat wil zeggen: in het leven van de estheet is er voortdurend de veilige afstand. Hij of zij zorgt er steeds voor de mogelijkheid te hebben zich terug te trekken, eruit te stappen, het leven over een heel andere boeg te gooien. Wat de estheet tracht, is voortdurend alle opties open te houden. Zijn of haar leven wordt bepaald door de categorie van de *mogelijkheid*.⁶

Het is belangrijk om te zien dat dit esthetische streven om voortdurend alle opties open te houden niet betekent dat de estheet zich nooit ergens aan verbindt. In zekere zin heeft Johannes de verleider zich immers aan Cordelia verbonden en A heeft zich in zekere zin aan de *symparane-kromenoi* verbonden. Wie is er bovendien in de positie om in het geheel zonder baan te leven en zich niet met broodwinning bezig te houden (zoals A de lezer aanraadt)? Het cruciale punt is dus niet dat de estheet zich in geen enkel opzicht committeert, maar dat hij of zij zich nooit *echt* of op beslissende wijze verbindt. Rudd wijst ons op een voorbeeld in het werk van Bernard Williams dat dit mooi illustreert.⁷ Williams schrijft over een man die volgens zijn contract weliswaar bankemployee is, maar zich innerlijk volkomen heeft gedistantieerd van zijn baan.⁸ Hij doet amper wat er van hem verwacht wordt, hij verafschuwt zijn werklocatie (inclusief collega's)

en veracht bankieren. Hij beschouwt de bank uitsluitend als een middel om in zijn levensonderhoud te voorzien en mocht hij ooit zoveel geld hebben verdiend dat hij niet meer voor de bank hoeft te werken dan zou hij zijn baan direct opgeven. Dat wil zeggen: hoewel hij formeel werkt als bankemployee ziet hij zichzelf op geen enkele relevante manier *als* bankemployee.

De estheet gaat dus niet elke *feitelijke* verbinding in zijn of haar leven uit de weg (hoe zou dat ook kunnen²), maar verbindt zichzelf nooit op beslissende wijze. Er is altijd een ironische afstand ten opzichte van datgene waaraan de estheet zichzelf committeert. En Williams' voorbeeld maakt ons duidelijk dat we deze ironische afstand moeten begrijpen als een weigering om zichzelf te *identificeren* met datgene waarmee men zich verbindt. De estheet weigert zichzelf in een beslissend opzicht te beschouwen als werknemer van dit bedrijf of als partner van deze persoon. Rudd schrijft dan ook: *'The aesthete cannot wholly avoid occupying social roles, but he will refuse to admit that they do anything to define him as a person.'*⁹ Dit stelt de estheet voortdurend in staat om zonder groot verlies afstand te doen van datgene waar hij of zij zich aan 'verbonden' heeft.

De essentie van de esthetische levensvisie bestaat dus in een grondtrek of grondhouding – namelijk het zich niet binden of committeren in beslissende zin – in plaats van in datgene waarnaar de estheet streeft. We hebben immers gezien dat de ene estheet een radicaal hedonisme voorstaat en voortdurend op zoek is naar nieuwe ervaringen van lichamelijk genot, terwijl de andere estheet dat niet doet – hij of zij verwerpt dit hedonisme misschien wel als oppervlakkig, onartistiek of oninteressant – maar voortdurend zoekt naar het interessante en grootse. Op het niveau van de waarden die binnen een esthetische levensvisie worden nagestreefd vinden we dus een zeer grote diversiteit. Het is dan ook onmogelijk om het eigene van de esthetische levensvisie te bepalen op grond van deze waarden. Bovendien blijkt uit het tweede deel van *Of/Of* – met name uit de eerste brief van Wilhelm met de veelzeggende titel 'De esthetische geldigheid van het huwelijk' – dat lichamelijk genot en het interessante binnen een ethische levensvisie nog steeds als waardevol beschouwd worden. Concluderend kunnen we dus stellen dat het eigene van de esthetische levensvisie bestaat in de afkeer van binding. Dit is het gemeenschappelijke element dat onder de diversiteit van nagestreefde waarden ligt.

Redenen om de esthetische levensvisie te verlaten

Nu we hebben gezien wat Kierkegaard verstaat onder een esthetische levensvisie, zullen we moeten bepalen of er goede redenen zijn om een dergelijke levensvisie achter je te laten. Voordat

we die vraag kunnen beantwoorden, zullen we echter moeten bepalen wat het alternatief is voor een esthetische levensvisie. Welke levensvisie nemen we op ons wanneer we de esthetische levensvisie achter ons laten?

De ethische levensvisie

Zoals de titel *'Of/Of'* al suggereert, is er maar één werkelijk alternatief voor een leven dat wezenlijk gekenmerkt wordt door de afwezigheid van elke vorm van binding: een leven waarin wel gekozen, verbonden, gecommitteerd wordt. Dit maakt de kern uit van wat Kierkegaard in *Of/Of* beschrijft als een ethische levensvisie.

We hebben, door middel van de boven uitgewerkte portretten, gezien wat het concreet betekent om op een esthetische wijze in het leven te staan. Het duidelijkste voorbeeld om het verschil tussen een esthetische en een ethische levensvisie te concretiseren is het verschil in visie op liefdesrelaties. Zoals we hebben gezien kunnen we van Don Juan amper zeggen dat hij liefdesrelaties heeft; beter is het misschien om te zeggen dat hij contacten heeft. Johannes de verleider heeft wel een liefdesrelatie met Cordelia, maar op het moment dat hij het spel van het verleiden beu is, wordt de relatie verbroken. Tegenover dit radicale gebrek aan binding staat Wilhelms beschrijving van het huwelijk. In het huwelijk verbinden mensen zich voor het leven. Ze drukken in de keuze om te trouwen uit dat ze met elkaar verbonden willen blijven, ook wanneer het niet (langer) aangenaam, interessant of plezierig is.

Nu zou iemand tegen kunnen werpen dat het voor een getrouwd mens nog steeds mogelijk is om zichzelf aan zijn of haar huwelijk te onttrekken. Is, in dat geval, het onderscheid tussen een esthetische en een ethische levensvisie niet gradueel in plaats van absoluut? In antwoord op deze tegenwerping moet eerst worden vastgesteld dat er iets beslissends gebeurt op het moment dat ik ervoor kies me een leven lang te verbinden met deze specifieke persoon: vanaf dat moment beschouw ik mezelf op onvoorwaardelijke wijze als echtgenoot. Dat wil zeggen: anders dan bij Williams' bankemployee, is er vanaf dat keuzemoment geen ironische afstand tussen mijn identiteit en mijn sociale rol. Wanneer ik mijzelf onvoorwaardelijk beschouw als echtgenoot, gaat het me aan het hart (zegt het iets over wie ik ten diepste ben) of ik een goede echtgenoot ben. De normen die verbonden zijn met het huwelijk hebben vanaf dat moment betrekking op wie ik ben. Anders gezegd: op het moment dat ik mijn vrouw niet trouw ben, of op een andere manier een potje maak van ons huwelijk, beantwoord ik niet aan de normen die ik mezelf met het huwelijk heb opgelegd. Of nog anders: pas vanaf het moment dat ik mezelf

onvoorwaardelijk als echtgenoot beschouw, wordt het mogelijk schuld en berouw – wat *morele* ervaringen zijn – met betrekking tot mijn huwelijk en huwelijkspartner te ervaren. Wat dit (in reactie op de boven beschreven tegenwerping) duidelijk maakt, is dat ik me natuurlijk nog steeds kan onttrekken aan het huwelijk – die principiële vrijheid heeft de mens nu eenmaal – maar dan niet zonder tandenknarsen, niet zonder te beseffen dat ik *kwaad* doe. Het cruciale punt is dan ook niet dat de ethicus zich niet aan zijn of haar huwelijk kan onttrekken, maar dat er binnen de esthetische levensvisie geen ruimte kan zijn voor morele ervaringen, omdat de estheet zichzelf immers niet committeert en dus geen norm op zich neemt in het licht waarvan hij in gebreke blijft of kwaad doet.

Aan de hand van het voorbeeld van het huwelijk zien we dan ook in welk opzicht we de ethische levensvisie *ethisch* kunnen noemen. Ook illustreert dit voorbeeld duidelijk het sterke onderscheid tussen een esthetische en een ethische levensvisie. Maar natuurlijk is het huwelijk slechts één voorbeeld aan de hand waarvan we een ethische levensvisie kunnen illustreren. In plaats van liefdesrelaties is het ook mogelijk om aan de hand van werk of vriendschap de ethische levensvisie te illustreren. Dit toont aan dat de ethicus niet per se een getrouwd mens is. Hij of zij kan natuurlijk ook een werkend persoon zonder vaste vrienden en relatie zijn. De essentie van een ethische levensvisie bestaat met andere woorden niet in *wat* de ethicus kiest (of: *waaraan* hij of zij zich verbindt), maar *dat* hij of zij kiest! Dit maakt duidelijk wat ik aan het begin van deze sectie schreef, namelijk dat het alternatief voor een esthetisch leven bestaat in een leven waarin de mens zichzelf *wel* verbindt of committeert, waarin de mens *wel* een onvoorwaardelijke keuze of beslissing neemt. Wilhelm benadrukt in zijn brieven daarom voortdurend dat de estheticus moet *kiezen*, maar hij schrijft niet voor welke concrete zaken dan precies gekozen moeten worden.

Wilhelms gesprekspartner

Nu we hebben gezien dat het achter zich laten van een esthetische levensvisie meer concreet betekent een leven te omarmen waarin men zich verbindt en committeert, moeten we nagaan tot wie Wilhelm zijn pleidooi richt. Feitelijk is deze vraag reeds beantwoord, want zoals in de korte bespreking van *Of/Of* duidelijk werd, zijn de brieven gericht aan A. Toch is het voor de beantwoording van onze vraag – zijn er voor een estheet goede redenen om zijn of haar esthetische levensvisie achter zich te laten? – van belang bij dat feit langer stil te staan, omdat het iets duidelijk maakt over de voorwaarden die nodig zijn om Wilhelms betoog als zin- of betekenisvol te kunnen beschouwen.

Het is mijns inziens cruciaal dat Wilhelms brieven gericht zijn aan een estheet zoals A en niet aan een estheet zoals Don Juan en Johannes de verleider. Wilhelm verbindt zijn pleidooi namelijk voortdurend met een eigenschap die we wel bij A aantreffen, maar niet bij de andere besproken estheten: zwaarmoedigheid. In de bespreking van de levensvisie van A werd duidelijk dat zwaarmoedigheid als een rode draad door zijn leven loopt. Met name de diapsalmata getuigen daarvan, maar ook zagen we dat de door A voorgestelde wisselbouw precies een ‘oplossing’ voor het probleem van de zwaarmoedigheid is. Dat hij zwaarmoedig is, wordt door A, zoals we ook zagen, verbonden met de conclusie dat het leven zinloos is. Wilhelm sluit bij die conclusie aan door te stellen dat A in de zwaarmoedigheid die hij ervaart ‘het bewustzijn in zich [heeft] opgenomen van de nietigheid van een dergelijke levensvisie’. (596)

De keuze om de brieven te richten aan een *zwaarmoedige* estheet lijkt me dan ook niet toevallig. Wie zou immers zijn of haar leven radicaal willen veranderen als hij of zij tevreden is over het leven zoals hij of zij het leeft? Slechts wie de tekortkomingen van een bepaalde levensvisie ervaart, zal de benodigde openheid hebben om te luisteren naar redenen om het leven voortaan radicaal anders te leven. We stuiten hier volgens mij op een fundamenteel punt met betrekking tot de mogelijkheden van de rede in de ethiek. De keuze het betoog te richten tot een *estheet zoals A*, en niet aan estheten zoals Don Juan en Johannes de verleider (die genieten van het leven dat ze leiden), laat namelijk zien dat goede argumenten voor een ethisch leven op zich genomen *onvoldoende* zijn om gemotiveerd te worden de esthetische levensvisie achter zich te laten. Met andere woorden: een pleidooi om een ethisch leven te leiden kan alleen dan een uitwerking hebben, wanneer het aansluit bij een reeds aanwezige onvrede met een esthetisch leven.

Drie pleidooien

Onze vraag kunnen we nu dus als volgt herformuleren: zijn er voor een zwaarmoedige estheet zoals A goede redenen om zijn of haar esthetische levensvisie achter zich te laten? Deze vraag heeft al heel wat aandacht gekregen in de literatuur over Kierkegaards denken. Daarin zijn grofweg twee ‘kampen’ te onderscheiden. Het eerste kamp, waarvan de belangrijke hedendaagse filosoof Alasdair MacIntyre de voornaamste vertegenwoordiger is, beantwoordt de vraag ontkennend. MacIntyre betoogt in zijn invloedrijke boek *After Virtue* dat er binnen Kierkegaards denken geen goede redenen kunnen zijn om te kiezen voor een ethische levensvisie. Volgens MacIntyre beschouwt Kierkegaard deze keuze uiteindelijk als een volstrekt willekeurige,

grondeloze keuze.¹⁰ Het tweede kamp, vertegenwoordigd door met name Anthony Rudd en John Davenport, probeert Kierkegaard tegen deze kritiek te verdedigen en stelt dan ook dat er volgens hem wel degelijk goede redenen zijn om de esthetische levensvisie te verruilen voor de ethische.¹¹ In deze sectie zal ik drie pleidooien (allemaal gebaseerd op Wilhelms brieven) bespreken waarin betoogd wordt dat er voor A inderdaad goede redenen zijn om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten.

(1) Een eerste poging om aan A duidelijk te maken dat hij goede redenen heeft om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten, sluit aan bij zijn zwaarmoedigheid. Het doet dat echter op een heel bepaalde manier, namelijk door een *verklaring* voor die zwaarmoedigheid te bieden. In Wilhelms brief ‘Het evenwicht tussen het esthetische en het ethische in de uitwerking van de persoonlijkheid’ vinden we op verschillende punten fragmenten van een dergelijke verklaring. Samengevoegd kunnen we zijn verklaring voor A’s zwaarmoedigheid als volgt parafraseren:

De geest van een mens is altijd al geïnteresseerd in (of gericht op) een hogere bestaansvorm. (571) Er komt in ieder mensenleven een moment waarop de mogelijkheid van deze hogere bestaansvorm doorbreekt. Op dat moment wil de geest zich ontwikkelen tot deze hogere vorm van bestaan; sterker nog hij *eist* deze van de mens. (592) Wanneer dan de mens aan zijn esthetische levensvisie vast wil houden en zichzelf (door middel van wisselbouw) verstrooit in plaats van de keuze te maken zijn of haar esthetische levensvisie achter zich te laten, wordt de (natuurlijke) beweging en gerichtheid van de geest gefrustreerd. (589) De geest laat echter niet met zich spotten; hij wreekt zich op je en slaat je in de boeien van de zwaarmoedigheid. (604)

Op basis van deze gereconstrueerde verklaring van A’s zwaarmoedigheid zou iemand dan ook het volgende antwoord op onze vraag kunnen formuleren: Ja, er zijn goede redenen voor A om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten. In het achterlaten van zijn esthetische levensvisie zal zijn geest zich namelijk verder kunnen ontwikkelen naar dat waar hij altijd al op gericht is: een hogere bestaansvorm. De keuze om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten is dus in het diepste belang van A aangezien hij een hoger of menswaardiger bestaan zal gaan leiden en bovendien van zijn zwaarmoedigheid verlost zal zijn.

Toont dit nu aan dat er inderdaad goede redenen voor A zijn om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten? Ik heb boven benadrukt dat we zoeken naar een antwoord op de vraag of er *voor A* goede redenen zijn om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten. En hoewel in het uitgewerkte pleidooi duidelijk geappelleerd wordt aan A’s diepste belang, is niet aangetoond dat A *zelf* ook in kan zien dat het achter zich laten van zijn esthetische levensvisie in zijn diepste belang is. Allereerst omdat het leven dat hier als ‘hogere bestaansvorm’ wordt aangeduid – het ethische leven – vanuit A’s perspectief nu juist een saai, vervelend en monotoon

leven is. Bovendien heeft A weinig reden om geloof te hechten aan Wilhelms bijzonder speculatieve interpretatie van A's zwaarmoedigheid. Sterker nog, Wilhelm zelf beweert dat de zwaarmoedige estheet de grond van zijn zwaarmoedigheid niet in kan zien. Hij schrijft:

Er ligt iets onverklaarbaars in zwaarmoedigheid. Iemand die verdriet of zorgen heeft weet waarom hij verdrietig of bezorgd is. Vraagt men aan een zwaarmoedige welke reden hij heeft voor zijn zwaarmoedigheid, wat het is dat hem terneerdrukt, dan zal hij antwoorden: ik weet het niet, ik kan het niet verklaren. [...] Dat antwoord is volkomen juist; want zodra hij de reden weet is de zwaarmoedigheid opgeheven [...]. (592)

Welnu, als het dus zo is dat A de reden van zijn zwaarmoedigheid niet kent, moeten we concluderen dat hij geen weet heeft van het feit dat zijn geest probeert een hogere bestaansvorm te omarmen en in die beweging gefrustreerd wordt. Dit betekent dat A *op basis van dit pleidooi van Wilhelm* niet in kan zien waarom het in zijn belang is om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten. Het pleidooi van Wilhelm en het voorgestelde antwoord maken dus niet duidelijk waarom dat er *voor A* goede redenen zijn om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten.

Misschien maakt de volgende analogie dit punt nog iets duidelijker. Stel je voor dat je een zwaarmoedig, niet-religieus mens bent. Op een dag ontvang je van een bevriende christen twee lange brieven die jou proberen te overtuigen christen te worden. De brieven betogen onder andere het volgende: 'God wil dat mensen hun leven in Zijn dienst stellen, want alleen dan bereikt de menselijke existentie haar bestemming. Daartoe probeert Hij mensen los te weken uit hun dagelijkse, zelfgerichte levens. Op het moment dat de mens zich hiertegen verzet en zich vastklampt aan zijn eigen visie op zijn leven, wordt hij zwaarmoedig.' Naar alle waarschijnlijkheid zul je je, als niet-religieus mens, maar moeilijk kunnen voorstellen dat een leven in dienst van God de hoogste vorm van bestaan is. Bovendien is het zeer onwaarschijnlijk dat je de speculatieve verklaring die gegeven wordt van jouw zwaarmoedigheid zult accepteren. Dit pleidooi maakt daarom niet duidelijk dat er *voor jou* goede redenen zijn om christen te worden.

(2) Uit Wilhelms brieven kunnen we een tweede argumentatieve strategie reconstrueren die aan A probeert duidelijk te maken dat hij goede redenen heeft om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten. We kunnen dit pleidooi als volgt parafraseren:

Er is voor jou een hogere vorm van bestaan mogelijk. In tegenstelling tot wat jij denkt, is in dat leven het esthetische niet verdwenen, maar krijgt het pas zijn ware gestalte. (433-561) Je verlangt naar een gelukkig (50) en zinvol leven (51, 58), je verlangt ernaar volledig mens te zijn (55), je verlangt naar eenheid in je leven (63) en je verlangt ernaar van je zwaarmoedigheid verlost te worden (63). Deze verlangens zullen gerealiseerd worden wanneer je je esthetische levensvisie achter je laat. (617) Vanaf dat moment zul je niet

langer als een rusteloze geest ronddwalen, maar je geest zal zich uit zijn geslaakte boeien verheffen en de wereld zal weer mooi en vreugdevol voor je worden. (617)

Terwijl het eerste pleidooi een verklaring biedt voor A's zwaarmoedigheid, appelleert dit tweede pleidooi aan A's *verlangens*. Uit de diapsalmata spreken enkele fundamentele verlangens waarbij deze argumentatie aansluit door te proberen aan te tonen dat deze verlangens alleen vervuld kunnen worden in een ethisch leven. Het antwoord op onze vraag luidt in deze strategie dan ook: Ja, er zijn goede redenen voor A om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten, want zijn verlangens kunnen alleen vervuld worden in een ethisch leven.

Deze argumentatieve strategie is volgens mij in zichzelf inzichtelijk en legitiem. Toch denk ik dat ze in de context van *Off/Of* niet kan slagen. De reden daarvoor is dat er weliswaar aan A's (diepste) verlangens wordt geappelleerd, maar er niet goed duidelijk gemaakt wordt waarom en in welk opzicht deze verlangens gerealiseerd worden in een ethisch leven. Sterker nog: A benadrukt in bijvoorbeeld 'de wisselbouw' juist dat een ethisch leven waarin men zich verbonden heeft aan een baan, een vriend(in) of een geliefde het toppunt van verveling is. Het is, op basis van zijn esthetische levensvisie, voor A dus juist niet mogelijk in te zien dat hij werkelijk gelukkig zal zijn als hij een ethisch leven leidt.

De boven uitgewerkte analogie kan dit punt wellicht nog verder verduidelijken. Stel je opnieuw voor dat je een zwaarmoedig, niet-religieus mens bent. Op een dag ontvang je een brief van een bevriende christen die je vertelt dat je diepste verlangens pas gerealiseerd worden op het moment dat je christen wordt en dat God je werkelijk geluk zal geven wanneer je je leven in Zijn dienst stelt. Er zijn in dat geval misschien wel goede redenen om christen te worden, maar dat kunnen *voor jou* geen goede redenen zijn aangezien het voor jou niet inzichtelijk is dat je diepste verlangens werkelijk vervuld zullen worden wanneer je christen wordt.

(3) Tot nu toe heb ik op basis van Wilhelms brieven twee pleidooien besproken die proberen te laten zien dat A goede redenen heeft om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten. Zoals we echter hebben gezien, lopen beide op niets uit. Misschien zijn er wel goede redenen gegeven om de esthetische levensvisie achter zich te laten, maar het beslissende punt is dat het geen goede redenen *voor A* kunnen zijn. Zijn we dus genoodzaakt MacIntyre en anderen gelijk te geven dat er voor A geen goede redenen kunnen zijn om zijn levensvisie radicaal te veranderen?

Ik denk het niet. Er is namelijk nog een derde argumentatieve strategie mogelijk, die we als volgt kunnen parafraseren:

Je verlangt naar een gelukkig (50) en zinvol leven (51, 58), je verlangt ernaar volledig mens te zijn (55), je verlangt naar eenheid in je leven (63) en je verlangt ernaar van je zwaarmoedigheid verlost te worden (63). Zoals je merkt, leiden je huidige levensinvulling en -visie niet tot de vervulling van deze verlangens. De diapsalmata maken voortdurend duidelijk dat je het leven zoals je dat nu leeft volkomen zin- en waardeloos vindt. Laat dus je esthetische levensvisie achter je.

Dit pleidooi lijkt op het eerste gezicht precies hetzelfde te doen als het voorgaande. Ook hier sluit het betoog namelijk aan bij A's verlangens. Er is echter een cruciaal verschil: waar het tweede pleidooi stelt dat A pas werkelijk gelukkig zal worden in een ethisch leven, erkent deze derde strategie dat A dat helemaal niet zeker kan weten. Wat voor hem echter wel inzichtelijk is, is dat zijn verlangens in ieder geval *niet* vervuld worden in zijn huidige leven. Het antwoord op onze vraag luidt in deze strategie dan ook: Ja, er zijn goede redenen voor A om zijn esthetische levensvisie achter zich te laten, want zijn diepste verlangens worden namelijk niet vervuld in zijn esthetische leven.

Mijns inziens is dit derde pleidooi succesvol. Iemand heeft inderdaad goede redenen om zijn of haar huidige levensvisie achter zich te laten als hij of zij binnen die levensvisie geplaagd wordt door zwaarmoedigheid en zijn of haar verlangens niet kan vervullen.¹² Daarmee hebben we onze vraag – zijn er voor een zwaarmoedige estheet zoals A goede redenen om zijn of haar esthetische levensvisie achter zich te laten? – beantwoord. Dat er voor zo iemand goede redenen zijn om zijn of haar esthetische levensvisie achter zich te laten, is echter ook het enige dat ik heb aangetoond. Dat wil zeggen: ik heb *niet* aangetoond dat er voor zo iemand goede redenen zijn om een ethische levensvisie te omarmen. Goede redenen *tegen* de esthetische levensvisie zijn immers niet hetzelfde als goede redenen *voor* de ethische levensvisie. Weliswaar is er – ook vanuit A's perspectief – maar één alternatief voor een leven waarin niet gekozen en gecommiteerd wordt (een esthetisch leven), namelijk een leven waarin dat wel gebeurt (een ethisch leven), maar dat betekent nog niet dat de redenen tegen het esthetische identiek zijn aan redenen voor het ethische. De bespreking van het tweede pleidooi toonde immers aan dat de redenen voor het ethische – zoals: binnen een ethische levensvisie ben je verlost van je zwaarmoedigheid en wordt datgene waarnaar je verlangt gerealiseerd – voor A geen goede redenen kunnen zijn, aangezien het voor hem niet inzichtelijk is dat zijn verlangens vervuld zullen worden binnen een ethisch leven. Dat goede redenen tegen de esthetische levensvisie dus niet identiek zijn aan goede redenen voor de ethische levensvisie maakt mijns inziens iets belangrijks duidelijk: er blijft altijd een fundamentele onzekerheid bestaan of ons leven werkelijk beter wordt *na* een radicale verandering. Kierkegaards *Of/Of* laat echter zien dat we ondanks deze onzekerheid toch goede redenen kunnen hebben om onze huidige levensvisie achter ons te laten.

Conclusie

In de inleiding van dit artikel schreef ik dat de mens volgens Kierkegaard zijn of haar hoogste bestemming vindt in een leven van naastenliefde in navolging van Christus. Maar ik schreef eveneens dat de keuze om dat specifieke christelijke morele ideaal te omarmen een openheid voor morele overwegingen in het algemeen veronderstelt. In dit artikel heb ik, op basis van Kierkegaards *Of/Of*, ten *eerste* getracht te laten zien wat het betekent om je in je leven niet te laten leiden door morele overwegingen en, ten *tweede*, betoogd dat er goede redenen zijn om een dergelijke levensvisie achter je te laten.

Kierkegaards ethische denken speelt een marginale rol in discussies in de wijsgerige ethiek. In lijn met de twee genoemde en in dit artikel uitgewerkte aspecten denk ik dat zijn *Of/Of* in ieder geval op twee manieren zeer relevant is voor die discussies. Het *eerste* betreft zijn prachtige, concrete en zeer herkenbare portretten van de esthetische levensvisie.¹³ Eén van de centrale vragen van de wijsgerige ethiek is of we onze morele overtuigingen rationeel kunnen rechtvaardigen. In het nadenken over deze vraag wordt dikwijls een (denkbeeldige) amorele figuur ten tonele gevoerd die onze morele overtuigingen uitdaagt en tegenover wie de moraal rationeel verdedigd moet worden. Deze figuur is nogal vaak een stroman of een weinig realistische sadist. Met zijn gevarieerde en genuanceerde portretten van de esthetische levensvisie corrigeert Kierkegaard dit eenzijdige en weinig herkenbare beeld en laat hij zien dat een leven buiten de ‘morele cirkel’ zowel herkenbaar als bijzonder divers is.

De *tweede* manier waarop Kierkegaards *Of/Of* een bijdrage kan leveren aan discussies in de wijsgerige ethiek betreft zijn genuanceerde en realistische kijk op de rol en de mogelijkheden van de rede in de ethiek. In pogingen om de moraal rationeel te verdedigen ten opzichte van de amoralist wordt nogal eens de suggestie gewekt dat rationele argumentatie zo dwingend van karakter is dat de amoralist bij het horen ervan eigenlijk niet anders kan dan zijn amoralisme achter zich laten. Vanuit kierkegaardiaans perspectief is dit een te optimistische visie op wat de rede vermag in ethische discussies, en bovendien een te oppervlakkige visie op de mens.¹⁴ Kierkegaard laat ons in *Of/Of* immers zien dat niet elke vorm van rationele argumentatie ‘werkt’. De naar voren gebrachte redenen dienen aan te sluiten bij de concrete mens, met zijn persoonlijke emoties en verlangens om enige motiverende kracht te hebben. Kierkegaard toont bovendien aan dat het absoluut niet vanzelfsprekend (waarschijnlijk zelfs onmogelijk) is om met zekerheid aan een ander duidelijk te kunnen maken dat een (radicaal) ander leven in zijn of haar

diepste belang is. Ook in het denken over de rol van rationaliteit in de ethiek moeten we Kierkegaard dus beschouwen als een originele en krachtige denker met een diep inzicht in de menselijke conditie.

¹ S. Kierkegaard, *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft mbH 1997, 32 (mijn vertaling). Vergelijk verder ook S. Kierkegaard (onder het pseudoniem Johannes Climacus), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton: Princeton University Press 1992, 249: 'If people had forgotten what it means to exist religiously, they had probably also forgotten what it means to exist humanly; therefore this would have to be brought out.'

² Deze sectie is gebaseerd op S. Kierkegaard, *Off/Of. Een levensfragment uitgegeven door Victor Eremita*, Amsterdam: Boom 2007, 31-41. In het vervolg van dit artikel zijn de paginaverwijzingen tussenhaakjes steeds naar deze uitgave.

³ 'Grootheid, weten, reputatie, / Vriendschap, genoeg en bezit, / Alles is slechts wind, slechts rook; / Liever gezegd: alles is niets.' Dit epigram is van Paul Pilisson (1624-1693) en kende Kierkegaard via het werk van Lessing.

⁴ Een gezelschap van 'mede-afgestorvenen' voor wie A de voordrachten 'De weerspiegeling van het antieke tragische in het moderne tragische', 'Schaduwbeelden. Psychologisch tijdverdrif' en 'De ongelukkigste' – allemaal opgenomen in het eerste deel van *Off/Of* – verzorgde.

⁵ Zoals ook Anthony Rudd betoogt (A. Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford: Clarendon Press 1993).

⁶ A merkt in de diapsalmata dan ook op: 'Als ik een wens mocht doen, dan zou ik me geen rijkdom of macht wensen, maar de hartstocht van de mogelijkheid, het oog dat, eeuwig jong, eeuwig gloeiend, overal de mogelijkheid ontwaart.' (68)

⁷ Rudd: 73.

⁸ B. Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, London: Harper & Row 1972, 53.

⁹ Rudd: 73.

¹⁰ A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2007³, 39-43, 47.

¹¹ Rudd en Davenport hebben een bundel artikelen samengesteld waarin gepoogd wordt MacIntyres kritiek op Kierkegaard te weerleggen: J. Davenport en A. Rudd (red.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Chicago: Open Court 2001.

¹² Zie voor een dergelijke visie op redenen voor het handelen Williams' invloedrijke artikel 'Internal and External Reasons', in: B. Williams, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press 1981, 101-113.

¹³ Vergelijk ook MacIntyres opmerking: 'Kierkegaard has put moral philosophy permanently in his debt in a number of ways, among them his account of the aesthetic.' (A. MacIntyre, 'Once More on Kierkegaard', in: J. Davenport en A. Rudd (red.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Chicago: Open Court 2001, 339-355, 347).

¹⁴ Zie B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press 1985, 22-23, voor een vergelijkbare kritiek.