

Inhoudsopgave

De opgave van de overgave	2
I Verkennende inleiding.....	2
II De ongelukkige liefdesrelatie. Een situatieschets aan de hand van Frater Taciturnus' psychologisch experiment.	5
1 Het dagboek en zijn schrijver.....	6
2 De verborgen Quidam, gevangen in zwaarmoedigheid.....	7
3 De duizendtongige reflectie en haar toevlucht tot de mogelijkheid.....	8
4 De verloving als mogelijkheid tot het huwelijk	10
5 Het ontwaken van de religieuze aanvechting.....	11
6 Van hoogmoedige afstandelijkheid tot ootmoedige overgave	12
7 De angst voor de openbaring uit de angst voor de mogelijkheid.....	15
8 Het verbreken van de verloving, de breuk met de werkelijkheid	17
9 De tussenkomst van het (zelf)bedrog.....	19
10 De vergeten Quaedam.....	21
A De rusteloosheid van haar verdriet	22
B De tragische ironie van Quidams bedrog.....	24
III De ontmanteling van het psychologisch experiment in de ontmaskering van Frater Taciturnus	25
1 De analyse van Frater Taciturnus, een masker als afscherming tegen de werkelijkheid.....	28
A Het tragikomische misverstand.....	28
B Van posse naar esse, esse naar posse, of van het non esse naar het non posse ?	31
C De tussenkomst van Rechter Wilhelm in dialoog met de estheet A.....	33
D De ontrafeling van de existentiewijzen.....	36
E De vermeende negativiteit van de religie: het demonische?.....	38
F De zonde en het berouw als vlucht vanuit de werkelijkheid.....	40
2 De oneindige resignatie geherwaardeerd in de positiviteit van de absolute overgave.....	42
3 De opgave is de overgave, niet de opgave ervan.....	45
A De oneindige resignatie als overgave in het zichzelf toevertrouwen.....	45
B Het ware object van de eeuwige liefde is haar subject: de God die liefde is.....	47
C Het lot van Quidam en Quaedam. Van het (on)vermogen tot overgave tot de opgave van de liefde.	49
D Onvermogen of zijnsconditie.....	51
IV Tot slot.....	52
V Literatuurlijst.....	54
VI Abstract	55
VII Een dankbaar woord	56

De opgave van de overgave

Een inwijding in de ongelukkige liefde zoals zij aantreedt in het psychologisch experiment “Schuldig/Niet-schuldig” van Frater Taciturnus, uit Søren Kierkegaards *Stadia op de levensweg*.

I Verkennende inleiding

Is er in je innerlijke ontwikkelingsgeschiedenis iets onuitsprekelijks, of heeft je leven je tot medeweter gemaakt van bepaalde geheimen, kortom heb je je op de een of andere manier in een geheim verslikt dat niet uit je is te trekken zonder dat het je je leven kost, trouw dan nooit.¹

“Trouw dan nooit”. Deze woorden gelden als een hoogst merkwaardig devies voor de pleitbezorger van het huwelijk, Rechter Wilhelm, die kennelijk slechts één uitzondering wil inbouwen op de menselijke plicht tot een echtelijke verbintenis. En toch, hoewel een dergelijke geheimenis zich in hoofde van de gelukkig getrouwde rechter slechts als een mogelijkheid opwerpt, is heel Kierkegaards oeuvre doordrongen van de fascinatie voor deze bezwaarde zijnstoestand. De lezer treedt telkenmale een domein binnen dat hijzelf niet vermag te kennen, waarop zich de grenzen van de geslotenheid aftekenen: een wereld van de mogelijkheid die niet tot handelen komt, van een vereenzaamde geest die zich niet tot de werkelijkheid kan verhouden en zich in verborgenheid schuilhoudt voor het leven. De zwaarmoedigheid regeert en houdt het individu, waarin ze haar intrek heeft genomen, vast in een oneindige reflectie die zich niet verstaanbaar kan maken jegens de buitenwereld die transparantie verwacht. Het onzegbare lijden heeft immers geen bestaansrecht. Desondanks blijft het aanwezig in de eenzaamheid van de enkeling die diep in zichzelf de “doorn in het vlees”² voelt en onophoudelijk vergeefse pogingen doet om er middels de reflectie dialectisch een verhouding toe te vinden. Vanuit het oogpunt van de buitenstaander blijft deze vertwijfelde figuur het voorwerp van mysterie. De afstandelijke, observerende houding tot het leven die de zwaarmoedige kenmerkt en hem weerhoudt van elk engagement, laat immers een diepere grond vermoeden, al is het ongewis van welke aard deze is en welke intentie ermee gepaard gaat. Is hij een vrijgevochten, ongebonden estheet, is hij een bedrieger, of is hij veeleer een verlamde, gevangen ziel die bang is voor elke handeling en binding die van hem verlangd wordt?

Kierkegaard exploreert alle opties en voert de meest uiteenlopende personages op om gehoor te geven aan dergelijke hypothesen die zich enten op het mysterie van dit ongebonden individu. Wie schuilt er achter de geschriften van de zogenaamde estheet A.? Wie is de verborgen

1 S. Kierkegaard, 'De esthetische geldigheid van het huwelijk', In: *Of/of*, p.529.

2 S. Kierkegaard, *Dagboeken*. Amsterdam, Uitgeverij de Arbeiderspers, 1991, p.137.

observator die zijn identiteit niet wil prijsgeven in de *Stadia op de levensweg*? Wie is de schrijver van “Het dagboek van de verleider”? Is Frater Taciturnus even zwaarmoedig als de onbekende Quidam die hij opvoert in het experiment “Schuldig/ Niet-schuldig?” Het mysterie neemt het van ons over en Kierkegaard zelf verdwijnt mee in de verborgenheid die hij in de oneindige ketting van nieuwe pseudoniemen en figuren heeft geconstrueerd. De onzekerheid die zich aldus nestelt tussen de verborgen persoon en de buitenstaander – waar we ons als lezer ook prompt toe mogen rekenen – maakt elke adequate verhouding tot elkaar onmogelijk. De ervaren wanverhouding van de bezwaarde ten opzichte van zichzelf, spreidt zich immers uit over alle mogelijke verhoudingen die hij met zijn omgeving aangaat, waardoor ze noodzakelijkerwijze in de kiem gesmoord worden. Wat rest is de onrust en door dit alles heen een fundamentele onmogelijkheid tot overgave. Wat zich uitwendig als ongebonden vrijheid opwerpt, is in wezen niets anders dan een diepere, innerlijke gevangenschap. Wat voorkomt als een afstandelijke resignatie van de eindige werkelijkheid, vindt haar oorsprong in een obsessionele bekommernis om het handelen, dat het individu maar niet op zich kan nemen. Ook al blijft een dergelijke figuur in Kierkegaards werk voortschrijden onder een sluier van geheimzinnigheid, de inzage in zijn geschriften staat ons toe te stellen hoe ook het uiterlijke van zijn verschijning een radicale breuk vertoont met zijn innerlijke zijnsgestel. De wanverhouding voltrekt zich ook hier. Alles is bedrog, of liever, alles lijkt bedrog.

Wat moet het bestaan met deze intrieste, innerlijke wantoestand die elke stap naar de werkelijkheid bij voorbaat bezoedelt en perverteert? Deze bezwaarde persoon treedt aan als een verdoken melaatse die, bij elke binding die hij aangaat, in zijn aanraking ook de ander onvrijwillig besmet en meesleurt in zijn destructieve onrust. Om de ander te sparen, trekt hij zich daarom terug als banneling. Maar wat als de besmetting zich al heeft doorgezet door een eerste aanraking? Dan is alle hoop op genezing verloren, woekert de ziekte onomkeerbaar voort en vult het schuldbesef voortaan de dagen van de verspreider.

Het pad is nu geëffend, de tragedie kan haar aanvang nemen. Want wat doet de pseudonieme Frater Taciturnus in zijn psychologisch experiment “Schuldig/Niet-schuldig?” Hij laat datgene geschieden wat onherroepelijk moet stranden op de meest schrijnende onmogelijkheid die de bezwaarde persoon eigen is. Die ene uitzondering op de huwelijksplicht die rechter Wilhelm slechts als abstracte mogelijkheid kon denken, laat hij in een uitgeschreven dagboek werkelijkheid worden: De eenzame, zwaarmoedige enkeling wordt in het diepste van zijn wezen gegrepen door de onstilbare kracht van een onmetelijke hartstocht voor een meisje. Zij vuurt hem aan tot de voor zijn wezen niet te volbrengen opgave: Hij wil dat ze de zijne wordt, hij wil haar trouwen. Maar daartoe

moet hij ook de hare kunnen worden, heel zijn zwaarmoedige geslotenheid ten spijt.

In deze scriptie willen we de weg volgen die de onbekende Quidam, de fictieve schrijver van het dagboek, aflegt in en na zijn verloving met het meisje dat, ondanks zijn innige wens, het toch niet vermocht zijn vrouw te worden. We onderzoeken deze ongelukkige liefdesrelatie in haar hoogst bijzondere aard en focussen onze aandacht hierbij op de ontdekte categorieën van de contaminerende wanverhouding, het onophefbare misverstand, het (zelf)bedrog en de voortdurende onrust tussen de twee individuen. We proberen niet alleen een blik te werpen op de zwaarmoedige Quidam zelf, maar hebben tevens oog voor het meisje aan de overzijde van het dagboek, waarin ze louter als gedachtewezen verschijnt.

Vervolgens breken we uit het perspectief dat de analyticus Frater Taciturnus ons aanreikt door hem de confrontatie te laten aangaan met de opvattingen van rechter Wilhelm in *Of/of* en *Stadia op de levensweg*.³ Deze constellatie zal ons tot het inzicht leiden dat Taciturnus' bespreking van de verschillende levensstadia een hoogst merkwaardige invulling kent, die ons doet vermoeden dat zijn categorisering zelf gemotiveerd wordt door een demonische vluchtreactie ten aanzien van het leven.

Het eindpunt van ons onderzoek mondt uit in de alteratie van de ongelukkige liefde in de religie, waar we de hoop vinden dat geen liefhebben tevergeefs is en het ons door de eeuwigheid vergund is blijmoedig te zweven boven water van 70.000 vademmen diep⁴. Toch wagen we nu vrijwillig een duik in dit diepe, om de lijdensgeschiedenis te ontdekken van het dagboek dat in een kistje lag op de bodem van een Deens moeras. “Ik trok harder en uit de diepte steeg een luchtbel op[...] een zucht de profundis, een zucht omdat ik de diepte ontstal wat haar was toevertrouwd, een zucht van het ingesloten meer, een zucht van de in zichzelf gekeerde ziel die ik haar geheim ontwong.”⁵

3 S. Kierkegaard, 'Allerlei over het huwelijk tegen bedenkingen. Door een gehuwd man', In: *Stadia op de levensweg*, p. 95-199.

4 S. Kierkegaard, 'Schuldig?/ Niet-schuldig?', In: *Ibid.*, p.485.

5 *Ibid.*, p.205.

II De ongelukkige liefdesrelatie. Een situatieschets aan de hand van Frater Taciturnus' psychologisch experiment.

Wat de dichter niet bezingen kan, wil de filosofie analyseren. Laat dat de legitimatie zijn voor het onderzoek dat thans in de startblokken staat. Want zoals Frater Taciturnus ons meedeelt, is de ongelukkige liefde die hij zich tot studieobject heeft genomen, allerm minst onderwerp van poëtische jammerklacht of artistieke dichtkunst. Nochtans leeft de poëzie sinds mensenheugenis van onbereikbare liefdes, ontgoochelingen en troosteloos verdriet om de verloren beminde. Toch neemt elke dichter voor de vertolking van de ongelukkige liefde één voorwaarde in acht: “Tot een ongelukkige liefde nu behoort: dat de liefde gegeven is, en dat er een macht is die verhindert dat deze haar gelukkige uitdrukking vindt in de vereniging der gelieven.”⁶ De taak van de dichter nu ligt er in besloten uit alle macht deze gegevenheid te bezielen met de hartstocht. Immers: “zonder hartstocht geen dichter en zonder hartstocht geen poëzie.”⁷ Nemen we het relaas van Romeo en Julia. De liefde tussen hen is onbetwistbaar. Ze smachten naar elkaars aanwezigheid, maar dit wordt hen verboden door hun vijandige families die een wig drijven tussen de verliefden die hun vereniging onmogelijk maakt. De tragiek is duidelijk zichtbaar: ze ligt in de dialectische botsing tussen de gedeelde hartstocht en de externe, familiale macht die zich, losstaand van hun liefde, aan hen opwerpt. Aan de liefde zelf kan de poëzie echter niet twijfelen, want dan zou de hartstocht ronduit komisch worden en niet langer een waardige tegenstrever van de verbiedende macht.

Het experiment van Frater Taciturnus kent nu een variant van de wederzijdse, ongelukkige liefde die geen externe macht behoeft om haar onmogelijk te maken, maar die daarmee ook prompt onvertolkbaar wordt in de dichtkunst. Maar ook hier wordt de liefde allerm minst komisch en bereikt de tragiek haar hoogtepunt. De dialectische beweging waar de hartstocht deel van uitmaakt, blijft immers gevrijwaard. Het verschil waardoor de onmiddellijkheid van de poëtische esthetiek niet langer te denken is, moeten we dan ook zoeken in de factor die de relatie tot de onmogelijkheid doemt. Niet een externe macht belet de geliefden hier tot elkaar te komen; de weerstand blijkt nu binnen de liefde zelf te verschijnen. De hartstocht van de geliefde zelf blijkt niet langer onverdeeld, maar veeleer aan verschillende bronnen te ontspringen. De onmiddellijkheid van de hartstocht wordt in de individualiteit immers onderworpen aan een oneindige reflectie van de geest die de eigen liefde niet meer als een onbetwist gegeven kan zien. Hij strijdt met andere woorden niet meer dialectisch met zijn liefde tegen de buitenwereld. De liefhebbende strijdt met zichzelf en weet niet

⁶ *Ibid.*, p. 442.

⁷ *Ibid.*, p.443.

langer of hij nog liefheeft.⁸ Zo beschouwd door Taciturnus kan een dergelijke uiteenzetting niet op veel bijval rekenen. Zo zal de esthetische dichter zich vermoeien met de vraag of er nog sprake kan zijn van liefde als de betrokkene niet eens met zekerheid weet of hij liefheeft. Middels de dichtkunst vermogen we deze ongelukkige liefde derhalve niet te denken. Hoe echter dienen we deze liefde dan wel voor te stellen? De weg van een algemeen filosofische speculatie zonder meer blijkt eveneens ontoereikend. Want wat rest er van de aanvechting in de liefde als de pathos niet voelbaar wordt gemaakt, als de situatie van de ongelukkig verliefden slechts in abstracto wordt opgevoerd en de dialectische tragiek die eraan ten grondslag ligt niet op de voorgrond verschijnt? Alvorens we de dynamieken van deze hoogst intrigerende liefde kunnen blootleggen, dient ze daarom eerst belichaamd en bezielde te worden. Aldus verschijnt het dagboek “Schuldig/ Niet-schuldig” niet louter als een illustratie van deze vorm van ongelukkige liefde, maar als onontbeerlijk uitgangspunt van het psychologisch experiment van Taciturnus. Voor de lezer vormt het dagboek in zijn intieme karakter immers de meest geschikte benadering van de gesloten geest van de bezwaarde ik-persoon, die de innerlijke onmogelijkheid ondervindt zich aan zijn geliefde te kunnen overgeven.

1 Het dagboek en zijn schrijver

Voor we aan de slag gaan met het dagboek, dienen we stil te staan bij de figuur van Frater Taciturnus, wiens naam al een paar keer in deze verhandeling is gevallen. Het raamwerk van pseudoniemen dat Kierkegaard telkenmale creëert, heeft hij ook in *Stadia op de levensweg* weer doorgedreven weten uit te bouwen. Het werk laat hij publiceren onder de naam Hilarius Boekbinder, die het geheel gebundeld zou hebben. Dan is er de onbekende, verborgen observator William Afham. Hij neemt nota van een bijgewoond symposium, bemachtigt een redevoering van rechter Wilhelm en begeleidt de lezer middels korte commentaren doorheen het werk. Maar bovenal zegt hij een manuscript te hebben gevonden van het thans onderzochte dagboek, dat hij in een kistje samen met enkele attributen heeft opgevist uit het meer rond kasteel Soeburg.⁹ Wanneer hij een oproep verspreidt waarin hij de onbekende schrijver van het dagboek vraagt zich onder het pseudoniem F.T. te melden, duikt Frater Taciturnus op. Hij licht het dagboek toe als zijnde een experiment van psychologische aard waarin de menselijke “hartstocht tot de uiterste grens wordt gedreven.”¹⁰ Aansluitend op het dagboek volgt een analyse van de hand van Frater Taciturnus, die de tentoongespreide liefdesgeschiedenis in al haar facetten zal onderzoeken. Bij de lezer rijst echter onherroepelijk de vraag of het niet Kierkegaards opzet is te doen uitschijnen dat Taciturnus zelf de

⁸ *Ibid.*, p. 442-454.

⁹ *Ibid.*, p.203-208.

¹⁰ *Ibid.*, p.207.

hoofdpersoon uit het dagboek belichaamt. Zo spreekt Taciturnus' vraag om niet over het dagboek te recenseren¹¹ misschien over een impliciete bekommernis om indekking van zijn persoonlijk levensverhaal. Hoewel dit op het eerste gezicht een irrelevante kwestie lijkt, zal in een volgend hoofdstuk blijken dat een mogelijke vereenzelviging van Taciturnus met Quidam verstrekkende gevolgen zal hebben voor de uiteenzetting over de verschillende stadia op de levensweg.

2 De verborgen Quidam, gevangen in zwaarmoedigheid

Nu lonkt doorheen het dagboek de liefde die in de onmogelijkheid haar bestemming vindt. In onrust blijft ze voortwoekeren, ondanks de uiterlijke breuk. Ze heeft zich immers genesteld in de meest extreme wanverhouding tussen twee gelieven en kan door de heimelijkheid niet aan de oppervlakte komen. De twee enkelingen verstrikken en verstikken zichzelf zo stilaan in een steeds groter wordend misverstand, waarin bedrog gelegitimeerd lijkt om de ander te sparen, waarin berouw verward wordt met wanhoop en de geliefde als voorwerp van verlangen verschrompelt tot een onbereikbare idealiteit die alle werkelijkheid ontzegd is. Waar de liefde gangbaar bezongen wordt om haar verenigende kracht, kwijnen hier de geliefden door haar aanwezigheid weg, elk in hun eigen, gesloten eenzaamheid. Deze voortschrijdende, schrijnende dynamiek van geslotenheid beschrijft echter geen cirkel, maar een spiraal met een te traceren beginpunt. Ze wordt aangedreven door de verborgenheid van één van de twee beminden die in zijn verbintenis tot de ander uiteindelijk ook zijn geliefde mee in de ban van zijn geslotenheid zal meesleuren. Is hij schuldig of is hij onschuldig aan deze besmetting? Doorheen heel het voorliggende dagboek worstelt hij zelf met deze vraag. We maken kennis met de man die, ondanks zijn trouw aan zijn zwaarmoedigheid, de innige wens koestert het meisje te trouwen dat hij met heel zijn hart wil toebehoren.

Hij heeft zichzelf tot plicht gesteld een jaar na de verbreking van zijn verloving, zich de hele ongelukkige geschiedenis dag na dag weer voor de geest te halen en op te tekenen, ter nagedachtenis aan haar en ter uiting van zijn berouw, dit een half jaar lang. Elke avond geeft hij in de idealiteit uiting aan zijn huidige hartstocht, die de wens blijft hooghouden om haar ooit alsnog te kunnen toebehoren.

“Haar of ik trouw nooit.”¹² Zo spreekt hij, de ik-persoon uit het dagboek, die we, naar het voorbeeld van Frater Taciturnus, Quidam zullen noemen. Tot dan toe leeft hij in een volstrekte teruggetrokkenheid, waar hij in “stille vertwijfeling”¹³ gebukt gaat onder zijn wezen van

11 *Ibid.*, p.208.

12 *Ibid.*, p.213.

13 *Ibid.*, p.216.

zwaarmoedigheid¹⁴ dat hij halsstarrig voor de buitenwereld verbergt. Sinds zijn kindertijd is een opslopende neerslachtigheid zijn enige metgezel. Niemand vermag toegang te krijgen tot hetgeen hij diep in zijn ziel met zich meedraagt, tot de lasten, de onuitspreekbare verlangens en de onoverzienbare schuldgevoelens die diep in hem huizen. Deze zwaarmoedigheid duldt geen vertrouweling, tenzij Quidam zelf, die al zijn energie investeert in zijn afscherming van de buitenwereld. Zijn grootste angst hieromtrent lijkt te zijn dat hij zijn zwaarmoedigheid aan een ander zou overdragen. Daarom poogt hij als een bezetene de buitenwereld te bedriegen in zijn voorkomen. Zijn dekmantel om geen wantrouwen bij de buitenstaander te wekken, is onverschillige verstandigheid.¹⁵ Op de buitenwereld maakt hij een observerende en intelligente indruk. De eis van geheimhouding dwingt hem echter nog dieper in zijn zwaarmoedigheid. Het voortdurende bedrog omtrent zijn persoon, dat voortkomt uit de onzegbaarheid van zijn belastende geheim, doet hem vervreemden van de werkelijkheid. Er wordt van hem verwacht dat hij besluiten neemt, handelt, maar in de volledige verborgenheid van zijn wezen, kan hij zich niet meer overgeven aan de openbare, communicatieve orde. “De eeuwige nacht [die in hem] broedt”¹⁶ verlamt hem en maakt hem tot de observator die niet langer actief tot de werkelijkheid toetreedt, maar zich absoluut opsluit in de wereld van het ideële, waar hij heel zijn hartstocht richt op het terrein van de reflectie.

3 De duizendtongige reflectie en haar toevlucht tot de mogelijkheid

We onderzoeken thans waarom Quidam in het dagboek zich welhaast obsessief inlaat met de modus van de mogelijkheid, veeleer dan met die van de realiteit. Nemen we zijn fascinatie voor de mogelijke wijs van de conjunctief, waarbij hij zijn oude leraar Latijn in herinnering brengt die stelde dat “men het conjunctivistische niet op een uiterlijke manier mocht beschouwen, [...] Het innerlijke, het psychische was wat bepalend was voor de modus, en zo was dat hier de hartstochtelijkheid van het wensen, het ongeduldige smachten, de bewogenheid van de ziel in haar verwachting.”¹⁷ Omdat zijn zwaarmoedigheid hem van het handelen afhoudt en hem doemt tot de gevangenschap in de eigen geest, buit hij dit domein tot in extremis uit. Hij reflecteert, experimenteert, bouwt hypothesen op, denkt gedachten door tot in het absurde en dit alles met een onvermoeibare geestdrift. Hier komen we aan een cruciaal punt voor ons begrip van de zwaarmoedige persoon. Het ideële domein van de geest vormt de sfeer van de mogelijkheid. De reflectie onderscheidt zich immers van het verwerkelykende handelen in haar categorie van de

14 *Ibid.*, p.212.

15 Immers: “Het zekerste handelsmerk is verstandigheid, reflectie zonder hartstocht, en vooral een vrije, open gelaatsuitdrukking en een openhartige natuur.” *Ibid.*

16 S.Kierkegaard, *Dagboeken*, p.91.

17 S.Kierkegaard, ‘Schuldig?/ Niet-schuldig?’, In: *Stadia op de levensweg*, p.222.

mogelijkheid, waarmee ze al haar redeneringen opbouwt. De mogelijkheid verschijnt hierin als het innerlijke hypothetische, wat louter gedacht wordt en nog niet verwezenlijkt is. Wanneer de mogelijkheid aanleiding geeft tot een daaropvolgende handeling in de standvastigheid van het besluit, verdwijnt zij en wordt ze tot een uitwendige werkelijkheid. De gedachte vindt rust in haar objectivering en de reflectie heeft een nieuw houvast om zich op te funderen.

Daar Quidams zwaarmoedigheid hem het handelen belet, is hij er echter toe gedoemd opgesloten te blijven in de reflectie die niet verder komt dan de sfeer van het mogelijke. In alle redeneringen die we van hem te lezen krijgen, valt op hoezeer de mogelijkheid hem gevangen blijft houden en hem tot waanzin drijft. Hij denkt het mogelijke, trekt hier weerom de mogelijke consequenties uit, zet deze af tegen het anders-mogelijke en zo ontkiemt in hem “een rusteloze, duizendtongige reflectie, die mocht de eerste houding haar zekerheid verliezen, alles in verwarring brengt [...]”¹⁸

Zodoende verdwaalt Quidam steeds in de eindeloze redeneringen die maar geen houvast vinden buiten zichzelf, daar er door toedoen van zijn zwaarmoedigheid een onherstelbare breuk is geslagen tussen zijn innerlijke toestand en zijn uiterlijke daden. Het legio aan mogelijkheden boezemt hem angst in, angst voor de consequenties van een daad die hij niet kan overzien. Zijn wezen kan niks aan het toeval overlaten, bang als het is om iets van zichzelf te verraden, om een mogelijke schuld te dragen aan hetgeen waarop zijn reflectie niet heeft kunnen anticiperen. Elke vorm van overgave zal bijgevolg gezien worden als een zwakte, als een ongecontroleerde impulsiviteit die in staat is alles te verraden wat verborgen diende te blijven.

Quidams thuisbasis is die van de onrustige verwachting, de innerlijke hartstocht die in de mogelijkheid blijft vertoeven en nooit vrede vindt, maar hem voortdurend *in suspensa*¹⁹ houdt. Zo is het ook wanneer hij verliefd wordt. Voor het eerst laat hij zich grijpen door een hartstocht die uitgaat naar het meisje dat hem vanaf de eerste ontmoeting ontroert in haar lieflijkheid. Als enige lijkt haar verschijning ertoe in staat hem boven zijn neerslachtige natuur te doen uitzweven in een lichte vreugde die hem tot dan toe vreemd bleef. De obsessieve controledwang die hij ook hier aan de dag legt, grenst aan het absurde. Ze wordt van meet af aan geïntegreerd in zijn oneindige reflectie en wordt object van de minutieuze, verborgen planmatigheid waarmee hij haar tot de zijne wil maken.²⁰ Nauwlettend volgt hij haar hele doen en laten en die van haar omgeving op de voet, zonder dat een enkele vertrouweling maar iets van zijn verborgen liefde mag vermoeden. De

18 *Ibid.*, p.212.

19 *Ibid.*, p.284.

20 “Zij is mijn geliefde, en het is het heimelijke werk van mijn verliefdheid al het mogelijke beminnenswaardige van haar te denken, tot ik bijna sterf van ongeduld.” *Ibid.*, p.223.

nieuwe hartstocht verschilt echter in een niet te verwaarlozen opzicht van alle andere. Ze brengt een ontembaar verlangen in het geding die geen verweer lijkt te dulden: ze dringt erop aan een brug te slaan naar de werkelijkheid, de openbaarheid te betreden en haar te bestendigen in de openbare verbintenis van de echtelijke trouw.

4 De verloving als mogelijkheid tot het huwelijk

Quidam beseft dat in het besluit van het huwelijk de hoogst mogelijke opgave besloten ligt, al dunkt hem dat om een andere reden dan wij zouden voorzien. Waar wij zonet opperden dat de overgave die in deze echtelijke verbinding vereist zal zijn – zoals ook Rechter Wilhelm in *Of/of* zal bepleiten – zich als een onoverwinbare onmogelijkheid voor zijn zwaarmoedige natuur zal opwerpen, legt hij de moeilijkheid bij zijn uithoudingsvermogen om zijn zwaarmoedigheid voor haar te onderdrukken, opdat zij er geen schade van zou ondervinden. Deze geslotenheid op zich zegt hijzelf geen bezwaar te vinden om een huwelijk aan te gaan. Zijn legitimatie luidt als volgt: “Mijn vader was ook getrouwd en hij was de zwaarmoedigste mens die ik ooit heb gekend.”²¹

Heel tekenend voor wat volgen zal, is dat Quidam het meisje nauwelijks kent, nooit echt met haar sprak en zij bijgevolg enkel in zijn gedachten een bestaansrecht toebedeeld krijgt. Frater Taciturnus noemt hem in zijn analyse dan ook niet onterecht een “dweper.”²² Louter met zichzelf bedingt hij om al dan niet de stap te wagen naar een verloving. De dialectiek vindt zoals verwacht uitsluitend plaats tussen de reflectie van Quidam en zijn hartstocht en niet in het minst tussen hem en de buitenwereld, in deze het meisje. Voor zover zijn verliefdheid nog op zichzelf staat en nog niet is geopenbaard, blijft ze in Quidams ziel vertoeven en blijft in de reflectie de mogelijkheid op haar hoogtepunt bewaard. Hij beweegt alsnog, gedreven door zijn hartstocht, in zijn eigen geest.

Toch verlooft hij zich, komt hij uit voor zijn liefde voor het meisje omdat, gegeven de aard van de verliefdheid, een verbintenis met haar zijn innigste wens is. Al blijft in al zijn stappen de planmatigheid behouden en heeft hij op voorhand alle mogelijkheden in zijn geest doordacht, hier lijkt Quidam buiten zichzelf te treden. Hij dingt naar de hand van het meisje en durft haar vader om zijn toestemming vragen. Treedt hij zo niet toe tot de werkelijkheid? Is hier niet een vorm van overgave te traceren die ontsnapt aan de gesloten natuur van Quidam? Zal de hartstocht die zich richt op het meisje het vermogen hem te doen losbreken uit zijn zwaarmoedige reflectie en hem vanuit de mogelijkheid tot de werkelijkheid te brengen?

Bij de voltrekking van de verloving lijkt dit daadwerkelijk de hoop van Quidam te zijn. De

21 *Ibid.*, p.213.

22 *Ibid.*, p.441.

zwaarmoedigheid die hij voorheen onvoorwaardelijk trouw was, wil hij nu uit alle macht van zich afslaan.²³ Verbazingwekkend genoeg heeft ook zij toegezegd voor de verloving, al bezorgt het Quidam dat het meisje, dat hem zo ontroerde in haar natuur van overgave, nu zo zwijgzaam reageert op zijn liefdesverklaring.²⁴ Hijzelf daarentegen lijkt voor het eerst zijn innerlijke gemoed met zijn uiterlijke gedrag te doen overeenstemmen: “Ik ben ervan overtuigd dat in wat ik zei de volledige innerlijke waarheid van mijn hartstocht doorklonk.”²⁵ Voor hem lijkt de eerste stap naar bevrijding gezet, maar vreemd genoeg botst deze overgave op geslotenheid bij haar.

Haar afwachtende houding houdt zijn hartstocht echter op een hoogtepunt in de onzekerheid omtrent haar reactie op zijn liefde. “Waarom zei ze niets? Waarom beefde ze? Waarom werd ze bijna bang voor mij? [...]”²⁶Zijn oneindige reflectie krijgt opnieuw de kans op te spelen en nodigt hem uit terug tot zichzelf te keren om de mogelijke motieven te onderzoeken van haar reactie. Hij vreest haar te zullen overweldigen met zijn hartstocht en daarmee verradert hij zijn eigenlijke vrees dat hij zelf getroffen zou worden door een dergelijke overrompeling. Hijzelf is bang toe te geven aan het onmiddellijke erotische, dat hem wil overmannen en hem de controle over zijn geheime natuur wil doen verliezen.

Quidams wilbesluit tot de verloving is echter slechts een halfslachtige stap in de werkelijkheid. Dit zal ons doen begrijpen waarom Quidams wil nog niet strandt op deze overgave. De verloving op zich is immers geen werkelijk besluit, zij is slechts de anticipatie op het ja-woord van het huwelijk. Op zich beschouwd is zij louter de bevestiging van de *mogelijkheid* tot de echtelijke verbintenis, die Quidams oneindige reflectie slechts blijft voeden.

5 Het ontwaken van de religieuze aanvechting

Het schipperen tussen mogelijkheden manifesteert zich in de geest van Quidam als twijfel, waarin zijn blijmoedigheid om de verloving aan een krachtmeting begint met de diepe smart die in hem woedt. De angst treedt aan.²⁷ Voor het eerst vermelden we hier de religieuze bekommernis van Quidam. In de zwaarmoedigheid die hem van een hoog ontwikkelde geestrijkheid voorziet, ontwaart hijzelf de aanleg tot een levensbeschouwing die van hem een absolute verhouding blijkt te

23 “Laat mij los, verdorde heks [...] schrompel ineen tot het niets dat ge zijt, lig terneer als een verdroogde adder, tot er opnieuw leven in u vaart en ge weer taai en elastisch wordt om opnieuw mijn ziel te verteren.[...]Verblijd u dan, mijn ziel! Ze is de mijne. God in de hemel, ik dank U.” *Ibid.*, p.228.

24 “Ze zat als versteend, ik zag hoe ze beefde, ze zei geen woord.” *Ibid.*, p.226.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p.227.

27 “Wat heeft dit te betekenen, ik ben vervuld van bange onrust zoals het ruisende woud bij het naderen van een onweer. Wat is dit voor een angstig voorgevoel dat mijn hart bedrukt? [...] Zoveel begrijp ik wel, dat het niet met haar is, niet met Eros dat ik strijden moet. Het zijn religieuze crises die zich boven mij samentrekken.” *Ibid.*, p.234.

eisen tot het religieuze. Ze werpt zich op in de vorm van een religieuze aanvechting die hem belemmert zich over te geven aan het onmiddellijke erotische. De zwaarmoedigheid die hem is opgelegd komt hem voor als een goddelijke opgave die hem gebiedt de geslotenheid te bewaren, de dialectiek met de werkelijkheid te ontzeggen en de onmiddellijkheid van de esthetische realiteit niet te bewandelen. Zijn religieuze aanleg zegt hij meermaals niet te willen verloochenen en daarom is enkel Gods wil in staat hem een huwelijk tot het meisje te vergunnen.²⁸ De onrust die in Quidam blijft voortduren omtrent de mogelijkheid van het huwelijk, wijt hij aan deze religieuze levensbeschouwing. Zijn reflecties stranden telkens op het vermoeden dat het niet Gods wil is hem in een huwelijk te plaatsen.

Na onze voorgaande beschouwingen komt deze religieuze bekommernis echter onder verdenking te staan. Welke opvatting huldigt Quidam hier van het religieuze? We komen hier aanstonds breedvoeriger op terug in een confrontatie tussen de voorstellingen van de levensstadia volgens Frater Taciturnus en die van Rechter Wilhelm. Taciturnus lijkt het religieuze op te vatten als de mogelijkheid die op de werkelijkheid volgt. Immers: “De religieuze subjectiviteit heeft een dialectisch moment meer dan alle werkelijkheid, niet als voorafgaand aan de werkelijkheid maar als achter de werkelijkheid aan komend.”²⁹ Of nog: “het religieuze effect is, onverschillig ten opzichte van het uiterlijke, alleen verzekerd in het innerlijke, dat wil zeggen het geloof.”³⁰ Het lijkt juist Quidams - en tevens Taciturnus' - obsessie voor de mogelijkheid te zijn die hem doet denken voorbestemd te zijn tot een religieuze existentie. De religie leeft van de hoop, van het geloof, kortom van de mogelijkheid die zich nog niet gerealiseerd heeft in de werkelijkheid en enkel dialectisch gedacht kan worden. Quidam lijkt zijn onvermogen tot de werkelijkheid toe te treden en zijn daaruit volgende toevlucht tot de idealiteit, voor zichzelf te willen legitimeren door zijn aanvechting religieus te noemen. We worden in deze denkrichting bevestigd wanneer blijkt dat Quidam nooit zal opperen de religieuze existentie verwezenlijkt te hebben: “Ik ben eigenlijk geen religieuze individualiteit, ik ben alleen maar een degelijk en volmaakt geconstrueerde mogelijkheid ertoe.”³¹

6 Van hoogmoedige afstandelijkheid tot ootmoedige overgave

Keren we terug naar de verloving. Quidam werpt zich in de werkelijkheid op als verstandige leermeester ten opzichte van zijn verloofde, een bewuste houding die elke zielsontboezeming of

28 “Zo heb ik dan het religieuze gekozen. Dat staat mij het naast. Mijn hoop is erop gevestigd. Laat die bekoorlijkheid maar voor wat ze is, de hemel beware haar die.” *Ibid.*, p.240.

29 *Ibid.*, p.467.

30 *Ibid.*, p.483.

31 *Ibid.*, p.280.

erotische benadering vreemd is. Hij onderricht haar, zij hoort zwijgzaam toe. Er ontketent zich hiermee van meet af aan een vreemdsoortige asymmetrie tussen beiden die het aankomend misverstand verder zal voeden. Quidam geeft zijn beminde de kans niet dieper tot hem door te dringen, maar blijft daarmee ook onwetend over haar houding jegens hem. Hij schrijft haar een onmiddellijk esthetische existentie toe, die nauwelijks reflectie kent en bijgevolg a priori onmogelijk in staat is hem te begrijpen. Zijn geslotenheid blijft zodoende onveranderd en enkel in haar afwezigheid laat hij de zwaarmoedigheid toe die hem in de oneindige twijfel werpt omtrent een huwelijk. Zijn onrust groeit aan en met haar maalt de reflectie over de redenen waarom zij omwille van haar incompatibele levenswijze met de zijne hem niet zal kunnen toebehoren. Stilaan dringt het besef tot hem door dat het gevreesde bewaarheid zal worden: “Gelukkig met mij wordt ze nooit, nee nooit!”³²

Dan gebeurt het onverwachtse. Terwijl hij zich onophoudelijk bekommert over de fout die hij gemaakt heeft door zich met haar te verloven, verklaart ze dat “ze volstrekt niets om me gaf, ze had me uit medelijden genomen en ze kon überhaupt niet begrijpen wat ik van haar wilde.”³³ Even houdt Quidam daarop de mogelijkheid voor ogen dat zij de relatie zou verbreken. Zijn smart was immers gericht op de verantwoordelijkheid die hij te dragen had als hij uitgerekend het meisje van wie hij het meeste houdt, ongelukkig zou maken door met haar te breken. Zijn sympathische medelijden krijgt daarmee ook een religieuze geladenheid: hij is de schuldige aan de ongelukkige verbintenis, hij zal het oneindige berouw op zich nemen en zo het meest lijden, mocht het tot een breuk komen. Nu echter geeft zij aan niet van hem te houden, waardoor Quidams verwarring een hoogtepunt bereikt. Opnieuw immers neemt zijn reflectie hier geen genoegen mee. “Maar misschien is dat maar een ondoordachte uitspraak geweest, een woord in drift gesproken, misschien is ze geïrriteerd, ook al begrijp ik niet waardoor.”³⁴ In haar uitspraken weerklinkt een trots, die Quidam niet kan verdragen. Wederom spelt hij haar de les, maar het onbegrip tussen de twee blijft gehandhaafd. Quidam en het meisje beleven hun hartstocht voor elkaar in eenzaamheid en de wanverhouding loopt steeds meer mank.

De werkelijkheid blijkt in deze relatie enkel een opstap te zijn tot het innerlijk denken waarop zich de hartstocht kan enten. Elke gebeurtenis wordt aangewend om voorwerp te worden van een eindeloze reeks speculaties die Quidam steeds verder in zichzelf doen zinken. Maar de ongelijksoortigheid van de individuen, die volgens Quidam leidt tot de onmogelijkheid van hun

32 *Ibid.*, p.343.

33 *Ibid.*, p.291.

34 *Ibid.*

relatie, zorgt ervoor dat de werkelijkheid zijn gesloten geest alsnog weet te doorboren. Het meisje dat niet in zijn gesloten natuur deelt, doorbreekt plots hun gereserveerde houding ten opzichte van elkaar met haar overgave, waarmee ze Quidam van haar liefde jegens hem verzekert. Wanneer haar geliefde immers bij het schermen aan zijn hoofd gewond raakt, komt haar de mogelijkheid van zijn dood voor ogen en wordt ze uitzinnig van bezorgdheid.³⁵ Haar eerdere pretentieuze trots slaat nu om in de reinste verootmoediging. De mogelijkheid van de dood heeft haar kennelijk opengebroken, haar gevoel in alle hevigheid wakkergeschud, waardoor ze niet langer haar onverschilligheid kan veinzen. Vanaf dit openbarende moment volhardt ze in deze nederige overgave waarmee ze Quidam van haar liefde vergewist.

Interessant is nu welke impact deze overgave op Quidam heeft. Tot dusver heeft hij middels zijn mysterie ook haar tot dezelfde afstandelijke houding bewogen. Zo vermeende hij grip te hebben op het meisje dat hem voornamelijk binnen zijn geest verscheen in haar ideële vorm. Nu zij echter in haar werkelijkheid tot hem poogt door te dringen, wordt hij overweldigd door haar niet aflatende overgave, waarmee zijn eigen geslotenheid en trots geen raad weet.³⁶ Tegelijkertijd wordt hem eens te meer duidelijk: “Er is een taalverschil tussen ons, er ligt een wereld tussen ons, een afstand die zich nu in al zijn pijnlijkheid openbaart.”³⁷

Zijn definitie van dit taalverschil is echter hoogst merkwaardig. Wederom wijt hij het onbegrip hier aan het verschil in geestelijke existentie:

Haar kan deze oneindige hartstocht voor de vrijheid hoegenaamd niets schelen; zij is erin geslaagd een illusie in het leven te roepen, en daaraan heeft ze genoeg. Ook ik ben van mening dat men kan liefhebben, dat men alles voor zijn liefde kan opofferen [...] maar de diepste ademhaling van mijn geestelijke existentie kan ik niet ontberen [...] Toch voel ik juist nu dat ik haar liefheb, haar meer liefheb dan ooit, en toch durf ik het niet, ik haar verloofde, die haar – let wel – ook moet liefhebben.³⁸

Quidam ziet in de overgave van zijn verloofde een onvrij toegeven aan een illusie. Sterker nog, hij beschouwt haar liefde jegens hem als “zwakheid”, “niet vrij”, “onmacht”, “eigenliefde” en “listigheid”³⁹, als een sluw middel om hem aan haar te blijven binden. Toch klinkt het voorgaande citaat hoogst tegenstrijdig. De overgave die hem immers zo ontroert, maakt hem bang, drijft hem tot liefhebben en juist dan beseft hij de onmogelijkheid die niet zozeer tussen hen besloten ligt, maar veeleer in zichzelf: hij durft niet liefhebben. Inderdaad, zijn hartstocht voor de vrijheid, die

35 “De tussenkomst van de dood brengt in haar wezen een verandering teweeg, ze spreidt een liefalligheid ten toon, die ik weemoedig bewonder en die me met haar doet dwepen.” *Ibid.*, p. 342.

36 “Hier ben ik gedeemoedigd. [...] Het is een jong meisje, en ze doet het niet door haar trots, daar zou ik wel raad mee weten, maar door haar overgave.” *Ibid.*, p. 343.

37 *Ibid.*, p. 342.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*, p. 387.

voor hem in de oneindige wereld van de mogelijkheid verschijnt, doet zich hier gelden. Maar zijn gebrek aan durf, verraaft een onvrijheid. “Het is niet om goede dagen te hebben dat ik me van haar wil losmaken, maar omdat ik niet anders kan.”⁴⁰ Zijn bezwaardheid belemmert hem de toegang tot de werkelijkheid en doet hem zich richten op de categorie van de mogelijkheid die hij de vrijheid, of ook de eeuwigheid noemt. De overgave, de openheid van het meisje boezemt hem angst in. Maar waarom?

7 De angst voor de openbaring uit de angst voor de mogelijkheid

In *Het begrip angst* vinden we de angst gedefinieerd als “het zich-aan-zichzelf-tonen van de vrijheid”⁴¹. In dit werk beschrijft Vigilius Haufniensis hoe de mens in zijn besef van “de angstwekkende mogelijkheid te kunnen”⁴² duizelt in zijn vrijheid⁴³ die geen houvast kent en hem met een oneindige verantwoordelijkheid opzadelt. De angst richt zich hierbij op de onwetendheid omtrent de consequenties van de keuzes die de aan zichzelf overgeleverde mens dient te maken. Haufniensis grijpt hierbij terug naar het dogma van de erfzonde, waar de mens zich in het door God gestelde verbod, plots bewust wordt van zijn vrijheid, die ook de mogelijkheid tot het kwade inhoudt. Zolang het verbod echter niet geschonden wordt, blijft de mens onwetend ten aanzien van de inhoud van dit kwaad. Hij weet alleen dat hij ervoor verantwoordelijk gesteld zal worden. Het verbod is immers louter negatief bepaald, het is niet zoals een gebod dat een richtinggevende inhoud kent. De vrijheid, die volgens Haufniensis gelijk wordt gesteld aan het goede, wordt met andere woorden inhoudsloos aan de mens gegeven en zo zweeft de eerste mens voor de zondeval angstig in de mogelijkheid die haar verwerkelijking nog niet kent.⁴⁴

De mens maakt zich toch schuldig aan de zonde, hij zwicht voor de angst die hem in de ban houdt en stelt datgene wat hem verboden werd. De zonde is, zo zegt Haufniensis, echter in haar ontkenning van het goede een “werkelijkheid die geen recht van bestaan heeft”⁴⁵ en dient daarom genegeerd te worden. Die taak neemt het berouw op zich, dat zich laat gelden als een wreken van de vrijheid op de onvrijheid, dat de zonde niet kan opheffen, maar hoogstens de smart om haar kan doen voelen. Het zondebewustzijn dat hierbij zijn intrede doet, houdt echter de mogelijkheid in van een volgende zonde, die de enkeling wederom met angst overstelpt. Immers: “zoals de zonde in de

40 *Ibid.*, p. 348.

41 S. Kierkegaard, *Het begrip angst*, p. 83.

42 *Ibid.*, p. 49.

43 *Ibid.*, p. 67.

44 *Ibid.*, p.34-68.

45 *Ibid.*, p. 125.

wereld is gekomen, zo blijft ze komen als ze niet tot staan wordt gebracht.”⁴⁶

Wanneer een enkeling echter zo diep in het zondebewustzijn is weggezakt en het berouw om zijn schuld geen bevrijding vindt in het geloof dat hem de moed geeft “om zonder angst de angst af te wijzen”, kan de angst voor het kwade omslaan in de angst voor het goede, waarin de enkeling demonisch wordt, de eeuwigheid van de vrijheid niet weet op te nemen en zich vastzet in de onvrijheid, het geslotene.⁴⁷ Het individu wordt hier belast met een onuitsprekelijk kwaad waaraan hij zichzelf schuldig acht, dat hij zelf niet onder ogen durft zien en dat bijgevolg te groot is om openbaar te maken. De schuld om de gestelde zonde slaat hem in de ban en sluit hem af van de werkelijkheid, waarin de sprong van de mogelijkheid tot handelen van hem geëist wordt. De zonde die hij met zich meestorst is zo groot dat hij het berouw niet meer kan opnemen en hij bijgevolg de vrijheid niet meer onder ogen kan zien, omdat “waar de vrijheid zo met al haar hartstocht verlangend naar zichzelf staart, en de schuld weg wil houden, zodat er in de vrijheid geen spoor van te vinden is, [ze het] staren naar de schuld toch niet [kan] laten [...]”⁴⁸ Wanneer deze bezwaarde individualiteit hierdoor volkomen breekt met de vrijheid – waartoe hij zich ten gevolge van de beklemmende zonde niet meer kan verhouden – verlamt hij en belandt hij in de demonische toestand, die geen continuïteit meer kent. Immers: “Het demonische is onvrijheid die zich wil afsluiten.”⁴⁹ Aldus sluit hij zich volledig af van de werkelijkheid die hem confronteert met de op te nemen vrijheid, in de enige hoop dat hetgeen zich als een onzegbaar, zondig geheim in zich genesteld heeft, zich niet zal openbaren. Zijn angst richt zich nu tegen het goede: “De openbaring is hier het goede, want de openbaring is de eerste uitdrukking van de bevrijding.”⁵⁰ De demonische persoon heeft zich echter vastgezet in onvrijheid, waardoor deze bevrijding hem enkel als bedreiging voorkomt. De vrijheid vrezend, beseft hij dat zij, het goede, het enige is wat hem kan doen wankelen in deze geslotenheid. Lezen we daarom in *De ziekte tot de dood*: “Tegenover iemand die zijn meerdere is in het goede, kan de demonische mens, wanneer zo iemand hem het goede wil voorhouden in zijn zalige verhevenheid, bezweren, met tranen in de ogen bezweren, hem niet aan te spreken, hem niet, zoals hij dat dan uitdrukt, zwak te maken.”⁵¹

Welnu, lijkt een dergelijke aanvaring niet te corresponderen met de overweldigende indruk die de overgave van het geliefde meisje op Quidam maakt? Is het niet juist haar bevrijdende openheid die hem verleidt tot het toetreden tot de werkelijkheid die van hem de openbaarheid eist?

46 *Ibid.*, p. 122.

47 *Ibid.* p.128-146.

48 *Ibid.*, p. 118.

49 *Ibid.*, p.133.

50 *Ibid.*, p. 137.

51 S. Kierkegaard, *De ziekte tot de dood*, p. 124.

Zijn geslotenheid geeft immers blijk van een wanverhouding tot zijn eigen vrijheid die in zijn zwaarmoedigheid als onvrijheid gesteld wordt. Uit tal van aanduidingen in zijn dagboek en de parabels die hij erin opneemt, wordt duidelijk dat ook Quidam, om het met de autobiografische woorden van Kierkegaard zelf te stellen “loodzware herinneringen”, “vele aanvechtingen” met zich meedraagt die hem tot “een boetvaardig individu”⁵² doemen en waarvan hij geen mens tot medeweter kan maken. Waar deze schuld zich op betreft, vermogen we door toedoen van zijn geslotenheid niet te weten, maar daar openbaring volgens Haufniensis onontbeerlijk is voor de bevrijding, wordt duidelijk dat hij het berouw erom niet weet op te nemen. In zijn isolement gaat hij de weg van het demonische. Want wat gebeurt er? Zijn toeven in de oneindige reflectie omtrent de mogelijkheden brengt hem ertoe te denken dat hij zich met vrijheid inlaat, wanneer er geschreven staat: “wie door de angst wordt gevormd, wordt gevormd door de mogelijkheid, en alleen wie door de mogelijkheid wordt gevormd, wordt gevormd naar zijn oneindigheid. De mogelijkheid is daarom de zwaarste van de categorieën.”⁵³ In de confrontatie met het meisje toont de mogelijkheid in de werkelijkheid echter plots zijn eigen onmogelijkheid tot overgave, zo getuigen de woorden “ik durf het niet” en “ik kan niet anders”⁵⁴. De vrijheid die hij niet blijkt te kunnen opnemen, lijkt hij aldus te verwarren met zijn eigen onvrijheid. Quidam wapent zich tegen de bevrijdende aanval van het meisje door in zijn zelf bedrieglijke demonie de situatie om te keren. Haar vrijheid aanziet hij als onvrij, haar overgave als listigheid, haar kracht als zwakheid. Dat blijkt de enige manier om zichzelf staande te houden. “Het is ongelooflijk hoeveel uitwegen de mogelijkheid weet, vooral voor degene die er geen enkele mag betreden[...]”⁵⁵

8 Het verbreken van de verloving, de breuk met de werkelijkheid

Quidams onvermogen om de strijd te winnen tegen zijn zwaarmoedigheid noopt hem tot de verbreking van de verloving. De aanvechting kon hij niet overwinnen en gekweld door deze onmogelijkheid vraagt hij haar in een brief om vergeving omdat hij het niet vermocht haar gelukkig te maken.⁵⁶ Het meisje reageert in haar overgave uitzinnig. Ze smeekt hem haar niet te verlaten en roept daartoe krachten te hulp waarvan de impact op Quidam zonder weerga zijn.⁵⁷

De overgave van het meisje wordt hier ten top gevoerd. Ze gaat in haar vrije openheid tot het

52 S. Kierkegaard, *Dagboeken*, p. 168.

53 S. Kierkegaard, *Het begrip angst*, p. 168.

54 Zie citaat supra.

55 S. Kierkegaard, 'Schuldig?! Niet-schuldig?', In: *Stadia op de levensweg*, p.287.

56 *Ibid.*, p. 360.

57 “[...] het wordt haar dood als ik haar verlaat, ze bezweert me bij God, [...]bij de heilige naam die ik slechts zelden noem, daar mijn twijfel mij heeft verhinderd mij die toe te eigenen[...]” *Ibid.*

uiterste om de onvrije geslotenheid van Quidam af te breken. In haar bezwering bij God valt ze immers heel de religieuze opgave aan waarop zijn geestelijke existentie berust. Zij, die hem onmogelijk zou kunnen begrijpen door zijn aanleg tot de extra dimensie van het religieuze, spreekt nu vanuit haar vermeende 'zwakke' overgave en bindt zich aan Quidam met haar hele leven, onder het toehoren van God. In de idealiteit van zijn geest brengt dit een wereldschokkende ommekeer te weeg. De mogelijkheid immers dat haar woord bewaarheid zou kunnen worden en zij zou sterven door zijn toedoen, volstaat voor zijn zwaarmoedige geest om zijn geweten met een moord op te zadelen. Ter wille van God zal zijn opgave voortaan een eeuwige verantwoordelijkheid voor het meisje behelzen, waarin hij God zijn berouw verschuldigd is.⁵⁸ Haar bezwering heeft zodoende alsnog hun huwelijk voltrokken, zij het enkel in de idealiteit in hoofde van Quidam, die de eeuwigheid onder de categorie van de mogelijkheid denkt. Zijn religieuze opgave zich tot de eeuwigheid te verhouden, dient klaarblijkelijk niet de werkelijkheid te doorworstelen. Steeds meer lijkt zijn religieuze bekommernis te wijzen op een vlucht voor de sprong die hij naar de realiteit moet wagen. Hoe meer deze tot hem doordringt – bij uitstek in de smeekbede van zijn verloofde – hoe meer hij terugschrikt en zijn toevlucht neemt tot het religieuze. Van een vrije overgave aan het religieuze lijkt bij hem geen sprake. Dit besef lijkt ook bij Quidam zelf door te dringen, wanneer hij schrijft:

[W]ant ik ben een gevangene, en misverstand en nogmaals misverstand en opnieuw misverstand zijn de zware tralies voor mijn venster; en het is mijn keuze niet dat ik mij tot God wend, ik doe het gedwongen.[...] Nu ben ik nog verder in mijzelf teruggedrongen, mijn leven heeft een religieuze structuur gekregen en is zozeer terugverlegd naar het innerlijke, dat ik slechts met moeite de werkelijkheid kan bereiken.⁵⁹

Maar nu. “Het stuk is toch nog niet ten einde? Voor mij is het waarlijk niet ten einde, want de latere gebeurtenissen zijn allermint een naspel, veeleer is het zo dat de verloving een voorspel was en dat het stuk begon met de verbreking ervan.”⁶⁰ Zo lijkt het inderdaad te geschieden. De verbreking van de verloving betekent voor Quidam ook een resolute breuk met de werkelijkheid, waarna hij zich wederom kan toeleggen op zijn wezen van zwaarmoedigheid, die nu belast wordt met de schuld aan de mogelijke dood van zijn eeuwige geliefde. De religieuze verantwoordelijkheid die hiermee is ingesteld, brengt hem tot het idee haar volledig van zich af te stoten en haar niet mee de ondergang in te sleuren. De ware toedracht van de breuk kan zij, door hun onophefbare misverstand, immers niet begrijpen. Zo ziet hij zichzelf ertoe genoodzaakt, ter wille van zijn

58 “Dan ben ik dus in feite met haar getrouwd. Wat wil het huwelijk anders zeggen dan dat men aan een verliefdheid een religieuze uitdrukking geeft en een religieuze verplichting.” *Ibid.*

59 *Ibid.*, p.384.

60 *Ibid.*, p.275.

religieuze verantwoordelijkheid voor haar redding, zijn ethische “innerlijkheid door bedrog te maskeren.”⁶¹

9 De tussenkomst van het (zelf)bedrog

Quidams reflectie denkt een “verschrikkingsperiode” uit, waarin hij zijn geliefde in de uiterlijke werkelijkheid terugneemt, de breuk tijdelijk- voor twee maanden – ongedaan maakt, om haar in deze tussentijd ervan te kunnen overtuigen dat hij een harteloze verleider is.⁶² Hij koestert de diepste hoop dat zij door dit verschrikkingsoffensief al haar sympathie voor hem zal verliezen, waardoor ze het ergste leed heeft doorstaan bij de eigenlijke breuk en daarna van hem bevrijd zal zijn. Maar een garantie op de effectiviteit van deze mogelijkheid heeft hij niet, hij heeft geen grip op haar reactie, geen grip op de werkelijkheid.

Hij kwetst haar, lacht genadeloos, zonder hartstocht en zij lacht mee. Haar overgave blijft echter niet uit. Door het lachen heen, wellen opnieuw de tranen op en geeft ze toe aan het huilen. Zijn diepste ontroering verbijtend, praat hij op haar in en spoort haar aan zelf de verloving te beëindigen: “Houd toch op, [...] je houdt het op den duur niet uit met mij.”⁶³ In haar hartstocht blijkt ze tot alles bereid, zolang ze maar bij hem kon zijn. Maar dit gebrek aan resignatie, haar slaafse onderbieding zou Quidam in zijn trouw aan de religieuze idee niet verdragen.⁶⁴ Na de vergeefse tussentijd van verhoopde afstoting, volgt dan toch de definitieve breuk. Quidam blijft volharden in het bedrog en daarmee ook in de overtuiging dat hij haar lijden zo verzacht. Door een ongenaakbaarheid te veinzen waarachter een alles verterende smart schuilgaat, poogt hij haar te vervelen in haar hartstocht tot ze hem zal opgeven. In zijn reflectie, die zij naar zijn zeggen in haar onmiddellijke natuur welhaast volkomen ontbeert, pareert hij zelf al haar gedachten omtrent hun relatie en de daaropvolgende breuk. Immers: “Wat ze zelf bedenken kan, zal niet veel zijn in vergelijking met datgene waarin ik haar reeds voldoende, dat wil zeggen tot weewordens toe heb geperfectioneerd.”⁶⁵ Zo vervolgt hij zijn handelswijze die in het bedrog van geveinsde onverschilligheid gehuld blijft. In de dagboeknoties die in de avonden worden neergepend, beleeft Quidam zoals eerder vermeld de periode na de breuk in de diepste smart – die zich van verdriet

61 *Ibid.*,p.384.

62 “Zo grijp mij dan met al uw macht, gij geweldige hartstocht, gij vervalser, die het wisselkind van de waarheid zijt maar in het bedrog niet van haar te onderscheiden.[...] laat mij bij haar zitten als een knikkende pagode, met een gedachteloze glimlach om mijn lippen, omzwaald door gebrabbel.” *Ibid.*,p.362.

63 *Ibid.*,p.382.

64 “[...] God in de hemelen, bewaar mijn verstand, spaar mij voor een ding: laat mij niet haar weldoener worden.” *Ibid.*,p.404.

65 *Ibid.*,p.432.

onderscheidt in de bijkomende dialectiek van de reflectie – waarin het werkelijke contact met het meisje beperkt blijft tot stilzwijgende ontmoetingen tijdens Quidams dagelijkse wandelingen. Uit deze enkele ogenblikken dat hij haar ziet, poogt hij middels eindeloze beschouwingen haar hele verwerkingsproces en innerlijke zielstoestand af te leiden. De werkelijke relatie is doorbroken, maar blijft in de idealiteit van Quidams gedachten onderhouden door de hartstocht die hij *in suspensio*⁶⁶ op het hoogtepunt van de wens houdt. In de eeuwigheid wil hij haar blijven toebehoren, maar zijn existentie met de hare delen in de werkelijkheid kan hij niet. 's Nachts piekert hij in afmattende reflecties over de toedracht van de breuk, de religieuze aanvechtingen, zijn schuld en zijn op te nemen berouw omtrent de verlovingsbreuk. Herhaaldelijk onderwerpt hij zichzelf als een beklagde aan een verhoor.⁶⁷ Zo vertwijfelt hij in zijn niet aflatende hartstocht over de opgave die hem te wachten stond in de relatie:

en ik mag van mijzelf getuigen dat ik met de beste wil de relatie ben aangegaan, ervan overtuigd te weten waarin de opgave bestond, misschien een beetje trots op het feit dat ik die opgave aankon: mijn geslotenheid voor mijzelf te houden – en zie! Juist hierop strand ik, niet in de zin dat ik het niet kan, maar in de zin dat dit niet de opgave is.⁶⁸

Langzaamaan ziet hij in hoe zijn eigen zwaarmoedigheid de onmogelijkheid van hun relatie tot stand bracht: “Haar overgave[...] wordt voor mij het bewijs dat mijn geslotenheid onze verhouding tot een absolute wanverhouding maakt [...]”⁶⁹

De ironie van een dergelijke uitspraak wordt echter tragisch, wanneer de lezer constateert dat ook na de breuk de opgave volgens Quidam erin bestaat te volharden in zijn geslotenheid, niet te handelen, omwille van het meisje dat hij van zich moet blijven afstoten, om haar een nieuw leven in de werkelijkheid te gunnen waarin een ander haar moet toebehoren. Ook hier lijkt hij zijn geslotenheid als een religieuze resignatie op te vatten, die hij tegen zijn hartstocht in moet blijven handhaven. Herhaaldelijk uit hij zo in de nachtelijke dagboekpassages hoe groot zijn wens is met haar te praten en bij haar te zijn.⁷⁰ Hoogst merkwaardig is het hier te zien hoe hij telkenmale zijn onvermogen te handelen een sympathische reden geeft: Naar zijn zeggen mag hij niet handelen, niet toegeven aan zijn wensen, omwille van haar, omwille van zijn religieuze verantwoordelijkheid, “ze zou dan alles verwarren, ze zou denken dat we zoals vroeger in de boot zaten op dat meer [...]”⁷¹ Zijn taak bestaat er volgens hem in niks te mogen ondernemen, in stilte smartelijk om haar te

66 *Ibid.*, p.284.

67 *Ibid.*, p.416.

68 *Ibid.*, p.408.

69 *Ibid.*

70 “En toch, als ik alleen maar bij haar zat, [...] dat ik alles mocht doen, ook al is dat niets, het zou toch een verlichting zijn [...]” *Ibid.*, p.288.

71 *Ibid.*

blijven lijden, tot zij van hem is losgekomen, om daarna zijn religieus berouw te kunnen opnemen: “Zodra zij vrij is, zijn de religieuze crises mijn opgave.”⁷² Is het hier niet alsof het bedrog naar de buitenwereld zich eigenlijk tegen zichzelf richt? Zoals we zonet in zijn vermeende vrijheid de onvrijheid aanschouwden, zien we hier immers hoe hij zijn onvermogen met een opgave verwacht. Hij is het die niet waarachtig kan handelen, niet omwille van haar, maar door toedoen van zijn eigen zwaarmoedige natuur, die hem steeds verder in zijn idiosyncratische geest terug doet trekken. Toch valt uit voornoemde citaten tevens op dat zijn geslotenheid nog niet absoluut is. Zijn hartstocht gaat immers nog uit naar de werkelijkheid. Zijn liefde voor haar in haar idealiteit bevredigt hem niet, doet hem juist lijden omdat hij haar in de werkelijkheid niet kan toebehoren. Uit dit verlangen wordt duidelijk dat hij nog niet volledig in de demonie verstrikt is geraakt en de dialectische brug naar de buitenwereld niet volledig heeft opgeblazen. Nog interessanter wordt het wanneer Taciturnus in zijn analyse juist in dit verlangen Quidams demonie bespeurt. Aanstands onderzoeken we zijn verklaring van deze ongelukkige liefde.

10 De vergeten Quaedam

Eerst bekommeren we ons nu om het veel besproken meisje, de zogenoemde Quaedam van dit verhaal, dat we uit de gedachtewereld van Quidam proberen los te wrikken, om haar te doen aantreden in haar eigenstandige vorm. Heel het bedrog van Quidam is erop gericht het meisje voor haar dood te behoeden door haar te verzekeren van zijn vermeende lichtzinnige levensstijl, die haar ertoe moet leiden te denken dat hij met haar brak om een ongebonden, esthetische vrijheid terug te winnen. Maar in zijn wereld van speculatie en hypothesen waarin ook de anticipatie op haar verwerking van de breuk wordt opgenomen, veronderstelt hij een niet-evidente aanname, die hij bij zijn eigen gesloten zelf niet in het minst onderkent: dat haar uiterlijke voorkomen correspondeert met haar innerlijke gesteltnis. Uit tal van dagboekfragmenten die beginnen met “Vandaag heb ik haar gezien.”⁷³ probeert hij uit één enkele blik van haar te kunnen afleiden hoe zij zich thans tot hem verhoudt. De effectiviteit van het bedrog jegens haar kan echter niet hypothetisch gesteld worden. Zij laat zich enkel testen door de werkelijke houding van Quaedam zelf, waarop Quidam geen vat heeft. Maar wie schuilt er achter de ideële Quaedam?

⁷² *Ibid.*, p.284.

⁷³ *Ibid.*, p.365.

A De rusteloosheid van haar verdriet

We zoeken raad bij het hoofdstuk “Schaduwbeelden” van Kierkegaards werk *Of/of*⁷⁴ waarin de eveneens verborgen schrijver A. op zoek gaat naar de verborgenheid van het innerlijk verdriet, dat zo verscholen ligt dat het zelfs in de kunst niet langer uit te beelden valt, daar deze ervan uitgaat dat het “innerlijke in een eraan beantwoordende uiterlijk”⁷⁵ rust. Het diepste verdriet is volgens A. “gesloten, eenzaam en trekt zich in zichzelf terug.”⁷⁶ Daar het bovendien niet naar buiten gebracht kan worden, kan het verdriet de rust niet vinden, maar is het “voortdurend in beweging”. Zo wordt het een gereflecteerd verdriet, de smart, die zichzelf voedt met de innerlijke onrust die blijft malen binnen de enkeling. De door de psyche gefascineerde A. poogt nu het welhaast onmogelijke, namelijk dit verdriet, dat zich schuilhoudt achter de façade van de stilzwijgende enkeling op het spoor te komen.

Volgens A. kan de aanleiding voor dit verdriet van tweeërlei aard zijn: Enerzijds kan ze opwellen in een reflectiezuchtig individu en is ze van subjectieve aard. Uit heel onze analyse van de zwaarmoedige Quidam mag blijken dat zijn smart hier een uitstekend voorbeeld van is. Anderzijds vernoemt A. ook het reflexieve verdriet dat ontstaat uit het objectieve verdriet.⁷⁷ Hier opent zich een nieuw perspectief dat wel eens op een ontkrachting van Quidams speculatie omtrent de reflectieloosheid van zijn beminde kan stuiten. Hij is ervan overtuigd dat haar verdriet net zoals haar wezen onmiddellijk is en in de haar vertrouwde overgave zal kunnen beleefd worden. Daarom ook zijn uitroep: “Kiest zij het krijten, ik kies de smart; en krijten wordt men moede, misschien is ze het al; de smart zal niet moede worden mij keer op keer te bezoeken.”⁷⁸ Haar openlijk geuite jammerklacht bij de breuk beschouwt hij dan ook als het begin van het einde van haar verdriet, waar hij zwaarder dan zij zal lijden in de wassende, gereflecteerde smart. Het opgezette bedrog zou volgens deze hypothese samen met haar hartstocht ook haar onmiddellijke verdriet stillen.

De invalshoek van A. reikt nu echter een andere visie op de feiten aan:

Wanneer de aanleiding tot het verdriet een bedrog is, dan is het objectieve verdriet zelf van dien aard dat het in het individu het gereflecteerde verdriet verwekt. [...] Wanneer dus het verdriet om een ongelukkige liefde zijn grond heeft in een bedrog, dan hebben we hoe dan ook een gereflecteerd verdriet [...]”⁷⁹

A. laat er geen twijfel over bestaan dat het bedrog in de liefde onherroepelijk leidt tot deze meest

74 S. Kierkegaard, 'Schaduwbeelden', In: *Of/of*, p. 177-221.

75 *Ibid.*, p.180.

76 *Ibid.*, p.181.

77 *Ibid.*, p.182.

78 S. Kierkegaard, , 'Schuldig?! Niet-schuldig?', In: *Stadia op de levensweg*, p. 432.

79 S. Kierkegaard, 'Schaduwbeelden', In: *Of/of*, p.183.

verborgen vorm van verdriet die rusteloos in de ongelukkige blijft woekeren. In zijn ambitie tot in de wortels van dit diepste leed door te dringen, volgt A. de ongelukkige meisjes van een bedrogen liefde die de literatuur hem aanreikt, te weten Marie Beaumarchais uit Goethes *Clavigo*, Donna Elvira uit Mozarts opera *Don Juan* en Gretchen uit *Faust*.⁸⁰ De breuk met hun geliefde heeft hen elk doen verdwalen in een gereflecteerd verdriet, dat onkenbaar blijft voor de buitenwereld. We bespreken deze figuren niet afzonderlijk, maar putten uit A.'s bespreking die elementen die ons verder brengen in het begrip van het ongelukkige meisje dat in ons onderzoek centraal staat: Quaedam.

In alle gevallen is de uiterlijke historie eenvoudig; het meisje bevindt zich in een relatie met de geliefde en deze verlaat haar. De innerlijke beleving van de breuk daarentegen is eens zo complex. De toedracht van de breuk kennen ze immers niet en dit doemt hen tot vertwijfeling. Voor de buitenwereld, is de breuk een uitgemaakte zaak: de verbreker van de verloving is een bedrieger en vol mededogen snelt men daarom het ongelukkige meisje te hulp om haar te troosten in haar slachtofferschap. De omstaanders richten hun boosheid op de boosdoener en verwachten van de bedrogene eenzelfde houding, in de gedachte dat het maar beter is dat ze van hem bevrijd is. Deze redenering kan zij in haar liefde voor haar beminde niet aanvaarden. Aan hem heeft ze – Gretchen – alles te danken, voor hem heeft ze – zoals de uitgetreden non Elvira – alles opgegeven. Hij heeft haar tot vrouw gemaakt, door in haar de hartstocht te doen ontluiken. Ze kan er zich niet bij neerleggen dat deze man niet van haar gehouden heeft en het mysterie omtrent de motivatie van de breuk laat haar de ruimte om de reflectie te doen aantreden. Zoals A. oppert: “Maar deze vraag, of het een bedrog is, dat is de onrust in het perpetuum mobile van het verdriet.”⁸¹ Eens dus het onmiddellijke verdriet, dat door de buitenwereld werd opgevangen, tot bedaren is gekomen en de tranen uit het zicht zijn, start volgens A. de draaikolk der reflectie die het verdriet verinnerlijkt en tot smart maakt.

Het meisje kan niet tot treuren komen, daar haar verdriet geen bestemd object kan vinden. Ze weet immers niet 'wie' diegene is om wie ze zou rouwt. Tevergeefs zoekt haar reflectie naar aanwijzingen om duidelijkheid te verkrijgen omtrent het opzet van haar vermeende bedrieger. Was alles bedrog? Of hield hij alsnog van haar? De dialectiek stijgt hier duidelijk ten top en daarmee ook de onrust. Ze kan haar wanhopige twijfel hieromtrent niet aan de buitenwereld mededeelbaar maken, daar zij alleen de hartstocht beleeft die met de reflectie wedijvert en zij daarenboven zelf haar onbestemd verdriet niet kan definiëren. Ze is gedoemd de dialectiek in eenzaamheid te

80 *Ibid.*, p.179-221.

81 *Ibid.*, p.189.

beleven. Waar haar reflectie haar nu eens voorhoudt: “Hij was een bedrieger, een afschuwelijke man, die koud en harteloos mij grenzeloos ongelukkig heeft gemaakt.”⁸², denkt ze vervolgens: “Hij was geen bedrieger. Wat hem van mij heeft weggerukt weet ik niet; ik ken haar niet, die duistere macht; maar het heeft hemzelf verwond, diep verwond; hij wilde mij geen deelgenoot maken van zijn pijn, daarom wendde hij voor een bedrieger te zijn. [...]Met dat verhoor komt ze nooit gereed, met het oordeel evenmin [...]”⁸³

Zo vindt ze geen rust, raakt ze in haar voortdurende hartstocht vervreemd van zichzelf, omdat ze die tegelijkertijd niet kan dulden. Met de mogelijkheid van het bedrog, onderkent ze in haar liefde immers de volgende paradox: “Kan ze van hem houden, ook al heeft hij haar bedrogen?”⁸⁴ De enige manier om haar reflectie te ontslaan van de eindeloze zoektocht naar het object van haar treuren blijkt – zo suggereert A. met de volgende zinnen – om de bepaaldheid te vinden in de werkelijke aanwezigheid van haar geliefde. Enkel zijn nabijheid zou volgens het verlangen van het meisje de reflectie – die pas optreedt in zijn afwezigheid – kunnen opheffen, zodat ze haar hartstocht eindelijk een uitlaatklep kan bieden.⁸⁵

B De tragische ironie van Quidams bedrog

In onze lezing van deze schaduwbeelden staat ons in elke zin het lot van de ongelukkige Quaedam voor ogen die het slachtoffer werd van het bedrog van haar Quidam, aan wie ze zich met heel haar hartstocht gebonden had. Als zij inderdaad ten prooi is gevallen aan een dergelijk verdriet, hetgeen volgens A. niet anders kan in de situatie van een bedrogen liefde, dan heeft het misverstand tussen de beide gelieven niet alleen zijn hoogtepunt bereikt, maar ook tot een tragisch, paradoxaal dieptepunt geleid. Juist hij, die met heel zijn existentie de idee huldigt dat het uiterlijke niet noodzakelijke beantwoordt aan het innerlijke, heeft deze mogelijkheid niet in acht genomen wanneer hij het bedrog ensceneerde, dat haar van het diepste verdriet had moeten sparen.

In zijn beschouwingen over haar veronderstelde hij steeds haar onmiddellijke natuur, die hij bevestigd zag in haar onmiddellijke verdriet en overgave. De mogelijkheid dat ook zij een alom verwarrende reflectie kon ontwikkelen, heeft hij bij voorbaat uitgesloten. Maar wat als dit tegen zijn verwachting in wel gebeurd is? Dan werd zijn diepste angst, die van meet af aan in zijn geslotenheid aanwezig was, werkelijkheid en wel door zijn eigen toedoen. De onrust immers die hij

82 *Ibid.*, p.195.

83 *Ibid.*, p.197.

84 *Ibid.*, p.207.

85 “Kan ik treuren? Nee, nee! Het verdriet ligt als een nachtelijke nevel over mijn ziel. [...] zit alleen maar bij me, zie me aan, zodat ik de kracht kan vinden om te zuchten, praat tegen me [...] alsof je een vreemde bent [...] opdat ik in tranen kan uitbarsten.” *Ibid.* p.420.

bij haar teweeg heeft gebracht met de voorspiegeling van een mogelijk bedrog, verinnerlijkte haar verdriet. In een poging haar te redden, sleurde hij haar dramatisch genoeg mee in de zwaarmoedige reflectiezucht waarvan hij haar te allen prijze wou sparen. En zo geschiedt het ten hemelschreiende, wat hij zelf – tragi-ironisch genoeg – niet kan inzien: onvrijwillig besmet hij haar met zijn vervloekte ziekte, maakt hij haar tot een innerlijke “melaatse”.⁸⁶ De catastrofe is voltrokken. Het misverstand dat tussen hem en het meisje staat, keert zich, net als het bedrog, exponentieel tegen zichzelf. De wanverhouding die tussen hen aanwezig was, wijst nu eens zo hard terug op zijn eigen wanverhouding en heeft als klap op de vuurpijl diezelfde “mésalliance” in haar geplant. En hij, de meester van de reflectie, ziet het niet. Nu we niet meer om deze ontluisterende conclusie heen kunnen, komt heel zijn vermeende existentie in dienst van de idee op de helling te staan. Wat rest er nu nog anders dan een absoluut misverstand in zijn hoogst geachte religieuze opgave?

III De ontmanteling van het psychologisch experiment in de ontmaskering van Frater Taciturnus

Nadat we doorheen onze eigen analyse van het dagboek de vinger op Quidams zere wonde van de zwaarmoedige vertwijfeling hebben proberen te leggen en hierin de dynamieken van de ongelukkige liefdesgeschiedenis hebben geduid, worden we door Taciturnus zelf ter verantwoording geroepen. In zijn begeleidend schrijven, voorafgaand aan het dagboek, smeekt hij zijn lezer immers nadrukkelijk dat het neergeschreven relaas “niet tot voorwerp van enigerlei kritische bespreking moge worden, hetzij van erkennende, hetzij van waarderende, hetzij van miskennende aard.”⁸⁷ Welnu, niet alleen zijn we in onze uitdieping van de ongelukkige liefdesgeschiedenis rechtlijnig tegen dit verzoek ingegaan, tegelijkertijd hebben we heel Taciturnus' duiding van het dagboek, als was het een opgesteld experiment, telkens weer veronachtzaamd. We hebben de dagboekfragmenten doorheen onze lezing immers steeds opgevat als lag er een werkelijke historie aan ten grondslag. Onze filosofische reflectie wil zich immers vasthaken op de werkelijkheid, die ons het voedsel voor het denken aanreikt. Juist tegen een dergelijke inmenging van de werkelijkheid lijkt Taciturnus zich te willen wapenen. Door het dagboek te beschouwen als een psychologisch gedachte-experiment, voorzien van een rechtvaardigende inleiding en een apologische analyse, lijkt hij niet alleen elke verwijzing naar de werkelijkheid te hebben willen

86 S. Kierkegaard, 'Schuldig?/ Niet-schuldig?', In: *Stadia op de levensweg*, p.242.

87 *Ibid.*, p.208.

uitbannen, maar tevens te willen verhinderen dat een extern perspectief zijn gedachtewereld zou bevragen. Hij verzoekt zijn lezer zelf geen oordeel te vellen, noch vragen te stellen over de ontstaansgeschiedenis van het experiment en bespreekt zelf van naaldje tot draadje welke factoren aan de basis liggen van de wanverhouding tussen de twee gelieven, opdat geen lezer eigenstandig zou beginnen reflecteren. Kortom, uit heel Taciturnus' opzet spreekt een obsessie met de mogelijkheid, de hypothese, die slechts binnen zijn geestelijke theorievorming bestaansrecht krijgt. De werkelijkheid daarentegen lijkt hem bij nader inzien echter niet zozeer onverschillig te laten, maar veeleer angst in te boezemen: “Als mij nu maar niemand in verzoeking brengt [...] om vervolgens antwoord te eisen op de vraag of mijn experiment een werkelijke historie is, of er iets werkelijks aan ten grondslag ligt. Ja, welzeker ligt er iets werkelijks aan ten grondslag – de categorieën namelijk.”⁸⁸

Bewust hebben we ons in het uitspitten van de ongelukkige liefde niet gehouden aan de handleiding die de zelf verklaarde theoretische observator Taciturnus ons biedt en hebben we zijn inhoudelijke analyse tot nog toe welhaast onbesproken gelaten. Doorheen onze vermetele poging een eigen inzicht in de problematiek van de zwaarmoedige geslotenheid te verwerven, ontdekken we immers gaandeweg dat ook Frater Taciturnus zelf onder verdenking komt te staan. Want doet Taciturnus, alleen al in het voornoemde opzet van het experiment, niet verrassend veel aan Quidam denken? Strandt ook hij niet op de openbaarheid van de werkelijkheid die hij niet kan betreden? Is hij niet in hetzelfde bedje ziek als de “held” uit zijn geconstrueerde dagboek? Of om het nog sterker te stellen: zou de ik-persoon uit het dagboek niet wezenlijk beantwoorden aan Taciturnus zelf die zijn eigen liefdesgeschiedenis hier heeft opgetekend?

De opwerping kan nu ontstaan dat deze vragen, in het bijzonder de laatste, irrelevant zijn voor een wijsgerig discours waarin het fenomeen van de ongelukkige liefde ontleed wordt en dat – zoals Taciturnus suggereert – de vraag naar de werkelijkheidswaarde van Quidams geschiedenis slechts van een op sensatiebeluste interesse getuigt. Toch mocht uit onze analyse van de ongelukkige liefde blijken hoe de geslotenheid van een enkeling, die zich afschermt van de uiterlijke werkelijkheid, leidt tot de diepste wanverhoudingen en zelfbedrog. Stel dus dat Taciturnus zich in ditzelfde bedrog zou wentelen en vanuit zijn eigen wanverhouding tot het leven de lezer en zichzelf probeert te overtuigen van zijn hypothetische reflecties die geen toetsing aan de werkelijkheid dulden, welk statuut moeten we dan nog toekennen aan de breedvoerige uiteenzetting van Taciturnus, waarin onder meer zijn hele opvatting van de drie levensstadia besloten ligt?

⁸⁸ *Ibid.*, p.487.

Laten we nu onze verwondering hieromtrent aanhouden en vanuit onze intuïtie hypothetisch aannemen dat Frater Taciturnus de Quidam uit het dagboek is en als observator zijn eigen liefdesgeschiedenis doordenkt. Het verborgen karakter van het hele boek biedt ons hierover geen uitsluitel, waardoor we zelf, net als de ongelukkige Quaadam, in het ongewisse blijven over de ware toedracht en noodgedwongen op de geringste aanwijzingen moeten afgaan om onze vermoedens te staven. Zelfs al horen we Quidam in het dagboek zeggen: “Nu wil ik op een andere manier beginnen, ik wil over onze verhouding zo nadenken alsof ik alleen maar een waarnemer was die verslag moet uitbrengen.”⁸⁹ en zal ook onze analyse van Taciturnus' bespreking onze claim herhaaldelijk bekrachtigen, ze is gedoemd hypothetisch te blijven.

Voortaan vervolgen we de ingeslagen weg, nemen we aan dat Kierkegaard wilde suggereren dat Taciturnus terugblijkt op een eigen liefdesgeschiedenis en zoeken we uit welke gevolgen een dergelijk vermoeden heeft voor het vermeende experiment. Stel dat Taciturnus de autobiografische schrijver is van het dagboek dat in een kistje teruggevonden werd op de bodem van het meer. De oproep van de vinder om de schrijver op te sporen, komt hem dan ter ore en de angst slaat hem om het hart. Juist hij die nog liever met de werkelijkheid wou breken dan zijn innerlijke geheimen te moeten prijsgeven, juist hij die de neerslag van zijn mislukte liefde in alle verborgenheid aan de diepten van het meer had toevertrouwd, krijgt – zoals Polycrates zijn ring – zijn onthulde dagboek terug. Hij kan niet leven met de gedachte dat zijn verborgenheid geopenbaard wordt en juist daarom meldt hij zich, onder de initialen F.T. Niet als ik-persoon van het dagboek geeft hij zich uit, maar als experimentator, als had hij het dagboek verzonnen om zijn reflecties te staven. In plaats van zo meer in de openbaarheid te treden, sluit hij zich verder op in de verborgenheid. Net zoals hij eerder in zijn dagboek op alle gedachten van het meisje anticipeerde en daarop zijn bedrog afstelde, zo gaat hij gelijkaardig te werk in zijn experiment. Met zijn “Schrijven aan de lezer” probeert hij het al te naakte dagboek te bekleden met gefixeerde categorieën en beschouwingen die de lezer in de gewenste denkrichting moeten stuwten om het relaas volgens Taciturnus' gewenste interpretatie te begrijpen “Wat ze ook bedachten, hij zou waarschijnlijk antwoorden: dat heb ik zelf al bedacht, nu moet u alleen luisteren.”⁹⁰ Zo kan zich ook hier het bedrog – maar daarmee ook zijn zelfbedrog – voltrekken. Zodoende stelt hij zijn zwakte voor als kracht, het onvermogen als opgave en de meest vertwijfelde vlucht als hoogste vorm van bestaan, de ellendeling als held.

89 *Ibid.*, p.256.

90 *Ibid.*, p. 441.

1 De analyse van Frater Taciturnus, een masker als afscherming tegen de werkelijkheid

In vogelvlucht bekijken we nu de analyse van Taciturnus en wijzen we vanuit onze eigen bevindingen op de zwaarwichtige druk die de geslotenheid uitoefent op Taciturnus' denkwijzen. Ook contrasteren we Taciturnus' visie waar mogelijk met de preken over het huwelijk van rechter Wilhelm aan de verborgen A. en halen we inspiratie bij andere werken van Kierkegaard als *Vrees en beven*, *Ziekte tot de dood*, *Of/of* en *Daden van liefde* om Quidams vermeende aanleg tot het religieuze verder te duiden.

A Het tragikomische misverstand

Doorheen heel zijn nabespreking valt op dat Frater Taciturnus opvallend veel gedachten van zijn held Quidam uit het dagboek overneemt en vervolgens verder duidt in zijn opvatting van zijn experiment. In ons onderzoek van zijn analyse nemen we eveneens een eigen observerende houding aan die ditmaal echter buiten de gedachtewereld van Taciturnus poogt te treden. Zo neemt ook Taciturnus het misverstand als bepalende categorie aan om de wanverhouding tussen de beide geliefden te duiden. Hij oppert dat het eigene aan een misverstand erin bestaat dat zich een onbegrip tussen beide partijen voltrekt, dat steunt op een gemeenschappelijke basis van verstaan. Juist deze gedeelde grond maakt het misverstand voor de betrokkenen manifest en daarmee ook problematisch. Er lijkt volgens hem met andere woorden een wil te zijn tot het begrijpen van de ander die onmogelijk gemaakt wordt door een bijkomende ongelijksoortigheid tussen de individuen. Welnu, in het geval van de opgevoerde ongelukkig verliefden krijgt dit misverstand het karakter van het tragikomische. Ook deze categorie vermag de dichtkunst niet uit te beelden, daar zij het tragische nooit simultaan met het komische kan laten optreden, maar hoogstens achtereenvolgens. Taciturnus zoekt naar een situatie die tegelijkertijd het lachen en het huilen opwekt en vindt deze terug in de paradox van het misverstand in de ongelukkige, wederkerige liefde. Taciturnus formuleert het treffend: “Het tragische is dat twee die liefhebben elkaar niet verstaan, het komische is dat twee die elkaar niet verstaan elkaar liefhebben.”⁹¹ Frappant is nu dat niet een externe factor het misverstand constitueert, hetgeen de zaak, geheel esthetisch beschouwd, tragisch zou maken – namelijk twee geliefden, die zeker zijn van hun liefde voor elkaar, kunnen elkaar niet toebehoren door een misverstand ondanks zichzelf. Wel is het misverstand dermate diep in hun liefde voor

91 S. Kierkegaard, 'Schuldig?/ Niet-schuldig?' In: *Stadia op de levensweg*, p.460.

elkaar verstrengeld dat deze liefde zelf in onbegrip en onzekerheid gehuld gaat. Laat de hartstocht achterwege en heel de situatie wordt op slag komisch: het wordt onmogelijk te snappen wat twee mensen, die elkaar volstrekt niet begrijpen, met elkaar zouden willen aanvangen. Maar het tragische blijft in deze casus desondanks steeds voelbaar aanwezig in het lijden dat beide partijen treft in hun onverwezenlijkste liefde.⁹²

Alvorens bij de vermeende oorzaak van het misverstand stil te staan die Taciturnus' de geliefden toeschrijft, willen we graag enkele elementen putten uit hetgeen de verborgen estheet A. ons aanreikt in "De weerspiegeling van het antieke tragische"⁹³ omtrent de categorieën van het tragische, respectievelijk het komische, om van hieruit zelf de categorie van het tragikomische te kunnen denken. A. denkt het komische en het tragische in tegenstelling tot elkaar. Waar hij het komische aantreft in het geïsoleerde van de vorm, die onverschillig blijft ten aanzien van de dieperliggende subjectiviteit, kent het tragische deze onverschilligheid niet. Het tragische zet het subject in zijn volle belevingswereld centraal en richt zich op het lijden dat gepaard gaat met de onmacht die de te neergeslagen held ervaart ten aanzien van het resultaat van de handeling. De tragische held handelt, maar stoot hierbij op het onbeheersbare – of het noodlottige – dat hem tegen wil en dank ten gronde richt. "Het verraadt daarom een verkeerd begrip van het tragische wanneer onze tijd ernaar streeft al het noodlotzwangere zich te laten transsubstantiëren tot individualiteit en subjectiviteit".⁹⁴ Met andere woorden, het tragische wordt steeds geconstitueerd door de subjectiviteit die af te rekenen krijgt met iets wat zich aan zijn wil en macht onttrekt. Dit impliceert meteen dat het tragische nooit een absolute schuld kan behelzen, maar het subject juist treft in zijn onschuld. Zelf geeft A. het voorbeeld van iemand die door toedoen van zijn bezwarende jeugdstandigheden in zijn latere leven rechtstreeks op de ondergang afstevent. De categorie van het antieke tragische ontslaat hem hier van de absolute verantwoordelijkheid als "een moederlijke liefde, die de bekommerde in slaap wiegt."⁹⁵ De noodlottigheid van het leven maakt het hem mogelijk het lijden te zien als iets wat hem toevalt, waardoor hij het object van zijn lijden vindt en aldus tot treuren kan komen. In deze esthetische schouwing is er een correspondentie tussen het innerlijk beleefde lijden en het resultaat van het handelen in de werkelijkheid. Het rustpunt van de treurnis vindt zich in deze overeenkomst. Toch lijkt het erop alsof een dergelijk lijden niet toekomt aan het tragikomische misverstand tussen de twee gelieven in Taciturnus' onderzoek. Het lijden kent geen rust en vertolkt zich in hoofde van Quidam als smart, die volgens A. altijd wijst "op een

92 *Ibid.*, p.455-465.

93 S. Kierkegaard, 'De weerspiegeling van de antieke tragedie', In: *Of/of*, p. 151-175.

94 *Ibid.*, p.157.

95 *Ibid.*, p.158.

reflectie over het lijden die het treuren niet kent.”⁹⁶

Taciturnus zelf beweert nu dat deze smart enkel de religieus bekommerde Quidam toekomt en het meisje zich in haar onmiddellijke natuur slechts kan overgeven aan de onmiddellijke tragische treurnis. De categorie van het misverstand plaatst hij dan ook in de volstrekt incompatibele, ongelijksoortige existentiële wijzen die de twee gelieven eigen zijn, die maakt dat hun verbindende hartstocht zich op een compleet verschillende wijze manifesteert.⁹⁷ De manier waarop hij deze assumptie invult heeft verstrekkende gevolgen voor zijn opvatting van de wanverhouding tussen beiden. Taciturnus oppert zo dat enkel Quidam deze ongelijksoortigheid onderkent en zo in staat is het komische van hun verhouding in te zien, waar het meisje in haar onmiddellijke natuur slechts op het tragische stuit en de breuk, door Quidam voltrokken, haar als een tragisch noodlot toeschijnt. Taciturnus oppert dat de twee gelieven zich in deze ongelijksoortigheid “omgekeerd ten opzichte van elkaar”⁹⁸ verhouden, door te stellen dat het kritieke punt voor het meisje op het moment van de werkelijke breuk plaatsvindt en haar daarna een herstellingsproces wacht die haar, eens hij haar heeft verlaten, Quidam doet vergeten. Waar het meisje volgens Taciturnus het ergste lijden in het moment van de breuk zal doorstaan, betekent dit voor Quidam zelf het startpunt van een oneindige smart die hij in zijn “sympathische verantwoordelijkheid” uit te houden heeft ter wille van haar. Taciturnus gaat nog verder en poneert de hoogst betwistbare stelling dat Quidam in de werkelijkheid het sterkst is en zelfs “in de werkelijkheid uitmuntend bestaan”⁹⁹ kan, waar hij in de idealiteit het zwakst lijkt en het meisje hem daar in zijn reflecties als mogelijkheid te sterk is en een verschrikkelijke angst inboezemt.

Graag willen we deze stelling ontcrachten met hetgeen we tot nu toe hebben onderzocht. We zullen geenszins ontkennen dat er sprake is van een radicale ongelijksoortigheid tussen de beide individualiteiten, maar wijzen er tevens op dat die ook anders geduid kan worden, mits we maar Taciturnus' gesloten gedachtewereld ontspringen. Uit onze beschouwing van Quaedam kwam zo aan het licht dat ook zij onherroepelijk deel heeft aan de smart van de reflectie, die bij haar juist ontstaat bij de breuk die alle duidelijkheid ontbeert. Net de tussenkomst van het mogelijke bedrog werpt haar immers in de volstreekte onrust. We zagen dat ook zij in dat geval niet tot treuren kan komen en haar hartstocht steeds aangewakkerd blijft door de heen-en-weer slingerende beweging van haar gedachten. In de breuk wordt het meisje zo gecontamineerd door de verbrekende bedrieger die zijn smartelijke onrust aan haar overgeeft. Mocht dat het geval zijn, kunnen we dan stellen dat

96 *Ibid.*, p.160.

97 Kierkegaard, Søren, 'Schuldig?/ Niet-schuldig?', In: *Stadia op de levensweg*, p. 462.

98 *Ibid.*

99 *Ibid.*, p.467.

de wanverhouding alsnog tot een rechtgeaarde relatie zou kunnen worden, omdat in de besmetting het ongelijksoortige in zekere zin gelijksoortig wordt gemaakt?

Aan de afwikkeling van de onderzochte liefdesgeschiedenis zien we dat een dergelijke redenering geen hout snijdt. Juist in de besmetting van de geslotenheid zien we de wanverhouding tussen de twee gelieven steeds tragischer worden. Het misverstand wordt immers ten top gedreven door de wederzijdse verborgenheid. Hieruit wordt duidelijk dat het niet zozeer de ongelijksoortigheid is die de relatie tussen beide tot mislukken doemt, maar veeleer de geslotenheid zelf die elke adequate verhouding tot de werkelijkheid ten lange leste onmogelijk maakt. Zodoende kan het misverstand pas tragisch worden, omdat ze verborgen blijft en zich daarmee niet kan oplossen.

B Van posse naar esse, esse naar posse, of van het non esse naar het non posse ?

Hoe komt Taciturnus er eigenlijk toe te stellen dat hij uitmuntend in de werkelijkheid existeert, terwijl wij hebben ondervonden dat juist deze realiteit hem te groot is? Ook hier verraadt Taciturnus zich als een geestesverwant van Quidam. Hij fulmineert bijvoorbeeld tegen de gangbare neiging te denken in de onmiddellijke beweging van “posse” naar “esse” waar de omgekeerde beweging – van esse naar posse – in de idealiteit hem als oneindig veel hoger toeschijnt. Vragen naar de werkelijkheid van het experiment is volgens hem dan ook het meest dwaze en irrelevante wat men kan doen.¹⁰⁰ Is ook een dergelijke claim echter geen zelfbedrog? De angst voor de werkelijkheid lijkt kennelijk om te slaan in een minachting ervoor, teneinde zichzelf staande te kunnen houden. Quidam bleek de al te grote werkelijkheid niet te kunnen opnemen en sloot zich in zijn bedrog af van de openbaarheid. Toch treden we Taciturnus bij wanneer hij oppert dat het meisje hem in de idealiteit als mogelijkheid te zwaar valt. Het is een gedachte die vaker in de werken van Kierkegaard weerkeert, bijvoorbeeld in het *Begrip angst*: “De mogelijkheid is daarom de zwaarste van alle categorieën. Men hoort vaak het tegengestelde beweren, dat de mogelijkheid zo licht, maar de werkelijkheid zo zwaar te dragen is.”¹⁰¹ Maar waarom is de mogelijkheid zo zwaar? Is het niet juist omdat de mogelijkheid erop aandringt tot handelen over te gaan? Er wordt van de existerende individualiteit verwacht wilsbesluiten te nemen die zich in de werkelijkheid verwezenlijken en van daaruit de verantwoordelijkheid instellen. Wanneer een dergelijke overgang tot de werkelijkheid zich dan vervolgens vanuit de onmacht van het individu stelt als een onmogelijkheid, wordt het

100 *Ibid.*, p. 480.

101 S. Kierkegaard, *Het begrip angst*, p. 168.

individu opgesloten in de oneindige mogelijkheid die ter plaatse trappend nooit tot een besluit komt.

Toch profileert Taciturnus zijn Quidam als een handelende individualiteit die met het verbreken van de verloving een wilsbesluit doorvoert in de resignatie. Daarmee maakt hij hem tot een held met een religieuze aanleg die de mogelijkheid hoger acht dan de werkelijkheid. Met de zopas vermelde categorie van het tragische willen ook wij deze zwaarmoedige persoon nu vanuit zijn onvermogen denken, die in zijn resignatie van de werkelijkheid in wezen eigenlijk getuigt van een niet-kunnen, dat bedrieglijk vermomd wordt als een bewust niet-willen.

Volgens Taciturnus is het meisje niet in staat tot een dergelijke resignatie ten aanzien van de werkelijkheid, net zoals ze gedreven zou worden door een – zij het onschuldige – zelfliefde in haar openlijke hartstocht naar Quidam toe. In haar onmiddellijkheid zou ze geen wilsbesluit kunnen nemen en daarmee totaal ongevoelig blijken voor een ethische, laat staan religieuze aanleg. Quidam zelf zou daarentegen de verloving verbreken uit de sympathische bekommernis om haar, die zijn religieuze verantwoordelijkheid hem oplegt. In de resignatie die bij haar uitblijft, ziet Taciturnus tekenen van een lagere natuur. Hij geeft weliswaar toe dat Quidams geslotenheid en zijn bedrog haar beletten weet te krijgen van Quidams eigen sympathische lijden, maar verwijt haar toch de ongebreidelde overgave waarmee ze Quidam met de ethische schuld aan moord opzadelde. Verderop in de analyse stelt Taciturnus dat, waar Quidam gesloten is, Quaedam dat niet eens vermag te zijn. Ook hierbij kunnen we ons vragen stellen. Want is het niet zo dat in de maanden na de breuk, waarin Quidam zijn voormalige verloofde bijna dagelijks op zijn wandeling tegenkomt, hij telkenmale stoot op haar stilzwijgen? Juist door haar gereserveerde houding, wordt Quidam in het ongewisse gelaten over haar gemoedstoestand en tracht hij middels de reflectie hier vergeefs toe door te dringen.

Taciturnus geeft hier te kennen dat hij – net als Quidam – eigenlijk alsnog de werkelijkheid als toetssteen neemt, als het haar aangaat. De aanname van haar onmogelijkheid tot geslotenheid doet hem immers geloven dat bij haar de verwerking is ingetreden en zij het bedrog van Quidam gelooft. Zoals wij het beschouwen, zou haar houding jegens hem echter even goed kunnen getuigen van 'bedrog', waarmee ze haar innerlijke bestaan van de buitenwereld heeft afgeschermd. Aldus komt hun wanverhouding in de geslotenheid jegens elkaar te liggen en niet, zoals Taciturnus postuleert, in de ongelijksoortigheid van de individualiteiten op zich. Beiden richten zich tot de werkelijkheid van de ander in hun wederzijdse observatie van de uitwendige tekenen waarop ze aangewezen zijn. De werkelijkheid blijft aldus de maatstaf.

C De tussenkomst van Rechter Wilhelm in dialoog met de estheet A.

Laten we nu Rechter Wilhelm in ons betoog aantreden. Zowel in *Stadia op de levensweg* als in de geschriften van B. uit het werk *Of/of* ontpopt hij zich tot de ethische pleitbezorger van het huwelijk, waarin hij een opgave voor elke mens ziet. De geschriften van B. uit *Of/of* zijn dan ook de gebundelde brieven van Rechter Wilhelm gericht aan de estheet A., die we al vaker hebben opgevoerd in ons onderzoek. Intrigerend voor ons is nu dat de verwijten die Rechter Wilhelm aan A.'s adres richt, gelijkaardig zijn aan de vraagtekens die wij plaatsen bij de levensbeschouwing van Quidam en de beschouwingen van Taciturnus. Hoe valt dan toch te denken dat Quidam met zijn aanleg tot het religieuze – zo zullen we aantonen – deelt in een gelijkaardige wanverhouding tot de werkelijkheid als die van een estheet?

Rechter Wilhelm verdedigt zich in zijn brieven tegen A. welke in het huwelijk een hartstochtdodende plicht aanziet die elke esthetische verliefdheid teniet doet door de idealiteit van het meisje te doemen tot de werkelijkheid, waardoor ze vrouw wordt. Het meisje zou zo haar inspirerende kracht voor de man verliezen, zodra ze niet langer een ideëel voorwerp van verlangen is, maar tot de genietingsloze categorie van de trouwe huisvrouw wordt. Deze esthetische gedachte komt herhaaldelijk terug in het boekdeel “In vino veritas” uit *Stadia op de levensweg*, dat verslag uitbrengt over een symposium waarop verschillende estheten elk op hun beurt hun visie op de vrouw tentoonspreiden.¹⁰² Rechter Wilhelm fulmineert tegen een dergelijke gedachte en tracht de “esthetische geldigheid van het huwelijk” te rehabiliteren, waarin het huwelijk gezien wordt als een plichtsrelatie die de onmiddellijke, zinnelijke verliefdheid juist veredelt. Het huwelijk bestendigt de liefde tussen twee mensen immers in de werkelijkheid door haar onder het toezicht van God te plaatsen, waar ze vanuit een eeuwigheidsstandpunt wordt geschouwd.¹⁰³ Hiermee wordt het zinnelijke karakter van de liefde geenszins vernietigd, maar opgeheven in de echtelijke verbinding die het bijzondere met het algemene verzoent.¹⁰⁴ Het uiterlijke leven in de algemene sfeer van de werkelijkheid wordt met andere woorden geconformeerd aan het innerlijke individuele leven. Aldus verwerft deze liefde een absolute duurzaamheid, die telkens opnieuw verworven moet worden.¹⁰⁵ Deze continuïteit is onontbeerlijk voor de liefde en zoekt in het gemeenschappelijk bewustzijn van de echtgenoten alle aanvechtingen te overwinnen. Zo verzet ze zich tegen het momentane, vluchtige genot van de op verovering beluste, zinnelijke liefde. De erotiek is hierbij de energetische

102 S. Kierkegaard, 'In vino veritas.', In: *Stadia op de levensweg*, p. 11-95.

103 S. Kierkegaard, 'De esthetische geldigheid van het huwelijk', In: *Of/of*, p.454-465.

104 *Ibid.*, p. 467, 507.

105 *Ibid.*, p.452.

drijfkracht, maar is op zichzelf beschouwd betekenisloos.¹⁰⁶ Wilhelm verwijt A. dat hij deze zinnelijke liefde verabsoluteert, waarbij de lust verdwijnt eens de verleiding haar prooi heeft verworven. Met het mysterie zal derhalve ook de liefde zelf verdwijnen en ontrafeld worden als illusie.

Volgens Rechter Wilhelm daarentegen laat de ware liefde zich pas kennen aan een ultieme openheid van de partners jegens elkaar die geen geheimhouding duldt. Hiertoe werpt zich de onontbeerlijke eis van een goede verstandhouding op, die zich op het absoluut begrijpen tussen de gelieven richt. “Nee mijn vriend, oprechtheid, openhartigheid, openbaring, verstandhouding, ziedaar het levensprincipe van het huwelijk, zonder die is het onschoon en eigenlijk onzedelijk; want dan wordt gescheiden wat de liefde vereent, het zinnelijke en het geestelijke.”¹⁰⁷ Rechter Wilhelm valt de estheet A. hiermee aan in zijn ideaal van de mystificatie waarin de gelieven voor elkaar verborgen dienen te blijven om de zinnelijkheid op haar hoogtepunt te kunnen houden.¹⁰⁸

Op het eerste gezicht heeft een dergelijke zinnelijke reductie van de liefde geen uitstaans met de bekommernis van Quidam om het stuklopen van zijn relatie op zijn geestelijke geslotenheid. Toch ontwaren we frappante gelijkenissen tussen de verborgen persoon van A. met Quidam en Frater Taciturnus wanneer we Rechter Wilhelm onafgebroken horen preken. In het spreken van Rechter Wilhelm krijgen we immers het vermoeden dat er in A. een diepere natuur verscholen ligt, die hem meer verbindt met de verborgen Quidam dan we aanvankelijk meenden. Gaat er, evenals we eerder bij Quidam ontwaarden, achter zijn uitgesproken levenswijze veeleer dan een wilsbesluit om zo te bestaan niet eenzelfde fundamentele onmacht schuil?

Rechter Wilhelm beschrijft meerdere malen hoe A. het vermag iedereen naar zijn wensen te doen plooiën door een oneindige wisseling van houdingen die hij aanpast naargelang de situatie. Echter, “en toch, toch blijft er altijd een kleine observatiepost achter die alert is.”¹⁰⁹ A. lijkt nooit op te kunnen gaan in het uiterlijk genot, maar het in afzondering te beleven. Rechter Wilhelm vermoedt zelf dat aan de basis van een dergelijke levenswijze zwaarmoedigheid kan liggen, die hetzij egoïstisch, hetzij sympathetisch is – waarbij de zwaarmoedige vreest ter wille van de ander.¹¹⁰ Deze sympathetische zwaarmoedigheid heeft Quidam reeds bij zichzelf onderkent. Uit een citaat van A. zelf blijkt dat hij bang is voor overgave: “Waar kan men op vertrouwen, alles kan

106 *Ibid.*, p. 538-542.

107 S. Kierkegaard, 'De esthetische geldigheid van het huwelijk', In: *Off/of*, p. 529.

108 “Jij bent bang dat wanneer het mysterieuze voorbij is ook de liefde ophoudt; ik daarentegen ben van mening dat ze dan pas begint.” *Ibid.*, p. 522.

109 *Ibid.*, p.450.

110 *Ibid.*

veranderen, misschien kan dit wezen dat ik bijkans wel aanbid wel veranderen, misschien...”¹¹¹ Wanneer A. zich derhalve niet kan binden aan een meisje en zich daarom in geslotenheid afschermt, lijkt eenzelfde oneindige reflectie als die van Quidam hem te teisteren, die hem opsloopt in het voortdurende malen van het “misschien, misschien, misschien...”, waardoor hij niet tot een waarachtig handelen komt. De angst voor de overgave geldt derhalve zowel voor A. als voor Quidam – en daarmee ook voor Frater Taciturnus – en dit is juist waarom Wilhelm uiteenzet: “Liefde is overgave, maar overgave is pas mogelijk doordat ik buiten mijzelf treed, en hoe is dat te verenigen met de verborgenheid, die juist in zichzelf wil blijven?”¹¹²

Nog sterker is de gelijkenis wanneer Wilhelm A. wijst op zijn existentie van observatie en experiment: “[J]e wilt helemaal niet iets van belang doen, je wilt experimenteren [...]”¹¹³ In het experiment blijft de observator in zichzelf, handelt hij niet wezenlijk en verteert hij zichzelf in “absolute scepsis”¹¹⁴. Het verwijt aan A. richt zich evenzeer tot Taciturnus, wanneer de rechter, samen met ons, oordeelt: “In theoretisch opzicht ben je klaar met de wereld, de eindigheid kan zich tegenover je denken niet handhaven [...] Toch heb je geen echte visie op het leven. Je hebt iets wat erop lijkt en dat geeft je een zekere rust [...]”¹¹⁵ In deze houding ontwaart Wilhelm een diepgeworteld wantrouwen ten opzichte van het leven, die – als we hier verder op doordenken – de oorzaak kan zijn van die eindeloze, hypothetische reflectie die zelf maar niet tot rust kan komen.¹¹⁶

Hier raakt Wilhelm aan een cruciaal punt dat ons helpt Quidam en Frater Taciturnus beter te begrijpen in hun houding jegens het leven. In hun afsluiting van de werkelijkheid ontwaren we immers het scepticisme en wantrouwen waar Wilhelm van gewaagt. Krampachtig geven ze uiting aan een waanzinnige controledwang om hun onuitspreekbare geheimenis in stand te kunnen houden en pogen ze een absolute invloed op de externe werkelijkheid te verkrijgen. De geslotenheid mondt met andere woorden uit in de wanverhouding van het wantrouwen, waarin noch Quidam, noch Taciturnus, ook maar één gedachte uit handen kunnen geven. Maar zonder een vertrouwen, zonder een toevertrouwen van de geest aan het andere dat eraan extern is, kan er geen enkel handelen ontstaan dat op een wilsbesluit gebaseerd is. Dit lijkt Frater Taciturnus niet te ontwaren, want in zijn uiteenzetting over de religieuze aard van Quidam zullen we zien hoe heel zijn opvatting van de

111 *Ibid.*

112 *Ibid.*, p.523.

113 *Ibid.*, p.441.

114 S. Kierkegaard, 'Evenwicht tussen het esthetische en ethische', In: *Of/of*, p.602.

115 *Ibid.*, p.603.

116 “[M]aar zie je zelf niet hoe het steeds duidelijker wordt dat wat jij mist, volkomen mist, vertrouwen is? In plaats van je ziel te redden door alles in Gods hand te leggen, in plaats van hier een heel stuk af te steken prefereer je de eindeloze omweg die je misschien nooit naar het doel zal leiden.” S. Kierkegaard, 'De esthetische geldigheid van het huwelijk', In: *Of/of*, p.440.

existentiewijzen getekend is door de angst voor de openbaarheid, het vertrouwen en het controleverlies, dat hij middels retorisch (zelf)bedrog als kenmerken van een lagere natuur aanziet. Komt dan ook zijn theorievorming tragisch genoeg voort uit dit niet-anders-kunnen, dat wezenlijk vanuit onvrijheid is gekozen?

D De ontrafeling van de existentiewijzen

Ontmantelen we daartoe verder de beschouwingen van de verdachte observator Taciturnus, die met zijn gesloten denken grip op de existentiewijzen probeert te krijgen. Taciturnus ziet in zijn held uit het dagboek een individualiteit met een aanleg tot het religieuze. Weliswaar stelt hij bij de aanvang van zijn “Schrijven aan de lezer” dat Quidam niet tot het religieuze stadium zelf weet toe te treden, doordat hij zijn religieuze natuur demonisch laat ontwikkelen op de spits van de dialectiek.¹¹⁷ Alvorens dit oordeel te evalueren, dienen we eerst uit te zoeken hoe Taciturnus deze religieuze aanleg opvat en vervolgens waarin volgens hem het demonische komt te liggen. Taciturnus suggereert doorheen zijn betoog dat de religieuze aanleg haar bron vindt in Quidams vermogen tot een oneindige reflectie waarmee hij het vermag zich boven de werkelijkheid te verheffen. De Godsrelatie lijkt aldus te moeten verwezenlijkt worden in de loutere idealiteit, alwaar de Godsidee zich schuilhoudt. In de oneindige reflectie, die zich verhoudt tot de wereld der mogelijkheden, wordt hier volgens Taciturnus de opgave de absolute vrijheid te verwerven. Deze vrijheid kan het religieuze individu pas opnemen door zijn oneindige hartstocht op de idealiteit te betrekken en de eindige hartstocht, die zich op de tijdelijkheid van de onmiddellijke werkelijkheid richt, op te geven.¹¹⁸ Juist zijn wezen van zwaarmoedigheid voorziet Quidam volgens Taciturnus daarmee van een religieuze aanleg, omdat zij Quidam vormt naar deze idealiteit.

Zijn taak wordt dus geenszins deze zwaarmoedigheid van zich af te schuiven, in de hoop een onmiddellijke blijmoedigheid te verwerven, maar veeleer deze zwaarmoedigheid nog te verzwaren: “Deze is de verdichting van de mogelijkheid [...] ze moet niet verstrooid worden. Integendeel, het moet hem nog somberder te moede worden, dan herstelt hij zich wel.”¹¹⁹ In Quidams onmogelijkheid om zich te binden aan het meisje, ziet Taciturnus geenszins een te overwinnen zwakte, maar juist een religieuze opgave. Zijn taak zou hierbij zijn zichzelf te bevrijden van de eindigheid en dit doorheen zijn zwaarmoedigheid, die hij naar een hoger plan dient te tillen. Zo komen we ertoe te begrijpen wat Taciturnus en Quidam onder de resignatie verstaan, die het meisje volstrekt lijkt te missen. Quidam geeft de werkelijkheid op, ter wille van zijn religieuze aanvechting

117 S. Kierkegaard, 'Schuldig?/ Niet-schuldig?', In: *Stadia op de levensweg*, p. 435.

118 *Ibid.*, p.452.

119 *Ibid.*, p.463.

die hem tot de idealiteit verheft. Maar is dit wel een resignatie die uit vrije wil voortkomt als de geslotenheid hem met een onvermogen opzadelde om in de werkelijkheid zelf te bestaan?

Kijken we hiervoor naar wat Taciturnus verder uit de doeken doet omtrent het religieuze. Herhaaldelijk merkt Taciturnus op dat hij zich in het stadium van het metafysische bevindt, de religieuze hartstocht niet in zichzelf aanwezig voelt en haar derhalve niet adequaat kan vatten.¹²⁰ Hoe is Frater Taciturnus dan in staat het religieuze stadium te bespreken, te weten wat er in deze existentiële wijze op het spel staat, als hij zich erbuiten beweegt? Het antwoord hierop zal in zijn verdere beschouwingen doorschemeren: Taciturnus zal het religieuze louter negatief kunnen denken. Op zich is deze benaderingswijze hem niet te verwijten, hij heeft immers zelf geen deel aan het religieuze. Bedenklijker wordt zijn tactiek wanneer hij vanuit deze beperking de kern zelf van de religie in de negativiteit zal leggen en haar van daaruit definieert. Ook hier drukt zijn geslotenheid zo wederom een stempel op zijn beschouwingen.

Waar volgens Taciturnus het esthetische de idealiteit behelst die aan de werkelijkheid voorafgaat en dus vanuit een *posse* haar resultaat in het *esse* zoekt, wordt het religieuze beschouwd als een idealiteit die achter de werkelijkheid aankomt. “En het geloof is dan die idealiteit, die een *esse* in zijn *posse* oplost en dan in hartstocht de gevolgtrekking omkeert.”¹²¹ Zo wordt de mogelijkheid voor de hartstocht aanzien als werkelijkheid, waardoor het willen zich in het geloof op de mogelijkheid kan betrekken. Volgens Taciturnus richt de geest zich op het vragen naar de mogelijkheid. Het vragen naar de werkelijkheid zou daarentegen slechts op een geesteloze esthetische bekommernis duiden die geen uitstaans heeft met de hogere religieuze orde. Taciturnus situeert het religieuze geheel binnen de innerlijke sfeer die niet uiterlijk is af te lezen. Wat het religieuze resultaat zou moeten zijn, kan Taciturnus niet bedenken, daar hij zijn experiment onvoltooid noemt, maar zo is volgens hem ook de religie: wezenlijk onaf. Ze heeft eigenlijk geen resultaat dat in de esthetische uiterlijkheid te traceren is.¹²²

Aldus opgevat lijkt Taciturnus te willen zeggen dat de religie leeft van de mogelijkheid die los is gebroken uit de werkelijkheid en enkel bestaansrecht vindt in de idealiteit. Ze kan slechts innerlijk verzekerd worden in het geloof van de individualiteit. Daarmee wordt de religie volgens hem ook wezenlijk negatief, daar ze onverschillig blijft voor al het werkelijk gestelde, dat 'positief' is. De opgave van de religieuze mens is dan ook om zich te verhouden tot de zuiver negatieve oneindigheid. “Voor een eindig wezen, en dit toch is de mens zolang hij in de tijdelijkheid leeft [...]

120 “Zou het de ethiek zijn die door haar negatieve druk hem voorbij het metafysische helpt (want daar bevind ik mij) het religieuze in? Ik weet het niet.” *Ibid.*, p.476.

121 *Ibid.*, p.481.

122 *Ibid.*, p.480-483.

is de negatieve oneindigheid het hoogste, en het positieve een hachelijke geruststelling.”¹²³ In de religie bevinden we ons met andere woorden in een zwevende toestand waarin geen enkele houvast terug te vinden is, die zoals de werkelijkheid enige garantie zou kunnen bieden. De religieuze opgave die Taciturnus weliswaar ziet, maar allerm minst kan opnemen, wordt dan te midden dit niets van de angst die de mogelijkheden hem inboezemen alsnog te vertrouwen op de goddelijke Voorzienigheid en blijmoedig te zijn ondanks het verschrikkelijke gevaar dat hem steeds voor ogen staat, “boven een waterdiepte van 70.000 vadem”.¹²⁴

E De vermeende negativiteit van de religie: het demonische?

Ook al mag een dergelijk betoog van Frater Taciturnus zeer abstract klinken, veel wordt ons duidelijk wanneer hij teruggrijpt naar de houding van Quidam in wie hij dit religieuze herkent.

Taciturnus probeert hier de zwaarmoedigheid van Quidam te denken als het werk van de “goddelijke Voorzienigheid”.¹²⁵ Zij heeft hem uitgerust met de bovennatuurlijke krachten van de oneindige hartstocht waarmee hij zich boven de werkelijkheid weet te verheffen. De zwaarmoedigheid blijkt hem zo welhaast tot hulp te zijn om ten opzichte van de werkelijkheid te resigneren. Volgens Frater Taciturnus begrijpt Quidam zijn religieuze aanleg aanvankelijk immers verkeerd door haar te verwarren met een esthetisch-ethische bekommernis. Hij kiest er immers voor om met zijn neiging tot het religieuze toch verliefd te willen zijn en de wens te koesteren te willen trouwen. Pas in de ervaring van de aanvechting wordt het ethische losgemaakt van de esthetische werkelijkheid en richt het zich op de mogelijkheid van het religieuze.¹²⁶ De onrust die hij ervaart wanneer hij de binding met het meisje aangaat, getuigt hiervan. Hierdoor vermoedt hij dat zijn gesloten aanleg tot iets verheveners bestemd is. De aanvechting doet hem aldus verder verinnerlijken, waardoor de vermeende religieuze eis zich nog duidelijker aan hem opwerpt. De angsten die Quidam doormaakt, worden dan ook gevormd door de innerlijke idealiteit en niet door de werkelijkheid, die Taciturnus beschouwt als lichter om te dragen.¹²⁷

Welnu, Taciturnus ziet in deze verinnerlijking een opgang naar het religieuze, waarin met de idealiteit geworsteld moet worden. In Quidams oneindige reflectie ziet Taciturnus immers een teken

123 *Ibid.*, p. 485.

124 *Ibid.*, p. 490, 512.

125 *Ibid.*, p.491.

126 *Ibid.*, p. 475 - 476.

127 Getuige van deze angst in de idealiteit is zo bij uitstek zijn onomstotelijk zondebewustzijn, waar hij meermaals van gewaagt. Zoals het de geslotenheid van Quidam betaamt, wordt er nergens vermeld welke ondraaglijke zonde hij met zich meedraagt en suggereren de ingesloten parabels in het dagboek zelfs dat de zonde die zijn geslotenheid heeft geconstitueerd slechts een koortsdroom (*Ibid.*, p.488.) zou betreffen. Het zondebesef blijft met andere woorden ondanks de werkelijkheid overeind, bij gratie van de idealiteit.

van een oneindige hartstocht die hij op het eeuwige dient te richten en niet op de uiterlijke, tijdelijke werkelijkheid. Wanneer hij derhalve met de onmetelijke kracht van zijn oneindige hartstocht de eindige hartstocht ten aanzien van het meisje probeert vast te houden, strandt Quidam volgens Taciturnus op zijn religieuze aanleg en vervalt hij in het demonische.

Aldus ziet Taciturnus in de breuk van de verloving een eerste doorzetting van de resignatie ten aanzien van de eindige hartstocht, die zijn – oneindige, religieus aangelegde – zwaarmoedigheid niet schijnt te verdragen. Hij beschouwt de breuk als een wilsbesluit dat in vrijheid is opgenomen. Frater Taciturnus meent dat, als hij deze beweging tot in het oneindige doorzet, hij zichzelf zal bevrijden en het religieuze stadium op zich zal kunnen nemen.

Toch dienen we indachtig te blijven dat Taciturnus – zelf vertoevend in het metafysisch stadium dat in de hartstochteloosheid geen echt bestaan is – toegeeft dit religieuze stadium niet te kunnen begrijpen. Volgens ons is dit net de reden waarom hij het wezen van de religie in de negativiteit blijft duiden, daar hij zich logischerwijze geen voorstelling weet te maken van een mogelijke positieve religieuze invulling van de opgave die in dit stadium op te nemen is.

Welnu, het is eigenaardig hoe Taciturnus zijn held doorheen het dagboek ziet ontwikkelen. Vanuit zijn blikveld strandt zijn held op het laatste moment op het religieuze en wordt hij demonisch. De reden die hij hiervoor opvoert, legt hij in Quidams misvatting van het berouw, dat hij niet ethisch-religieus maar wel esthetisch-ethisch beschouwt. Volgens zijn religieuze bekommernis, zou hij zich in zijn oneindige resignatie niet moeten laten storen door de werkelijkheid en zijn berouw in eenzaamheid moeten opnemen in een absolute verhouding tot het negatief religieuze, waar de dreiging van de oneindige mogelijkheid hem opwacht. Enkel ter wille van God heeft hij het berouw te doorstaan en bijgevolg dient hij volgens Taciturnus geen verantwoording af te leggen aan de esthetisch-ethische sfeer van de buitenwereld. Toch doet Quidam dit alsnog. In zijn opzet van het bedrog is hij begaan om het lot van het meisje dat hij denkt te kunnen verzachten en laat hij zich opnieuw compromitteren door de werkelijkheid.

Volgens Taciturnus spreekt hieruit alsnog de eindige hartstocht die zich op de werkelijkheid van het meisje richt. Door deze verbinding kan hij zich niet tot het hogere plan van het religieuze wenden. In zijn vasthouden aan de dialectiek ziet Taciturnus hem zo demonisch worden. Hij kan de werkelijkheid niet loslaten en zich daarmee evenmin absoluut tot de negatieve idealiteit verhouden. Aldus komt Quidam er volgens hem niet toe het berouw op zich te nemen, oscillerend tussen de werkelijkheid en de idealiteit, tussen de eindige en de oneindige hartstocht, het esthetische en het religieuze. Hij slaagt er maar niet in het object van zijn berouw te vinden, waardoor hij wegzinkt in

de diepste onrust. Quidam kan de resignatie zo niet tot in extremis doorvoeren en verglijdt in de demonie waarin de eindige hartstocht krachtens de oneindige wordt vastgehouden.¹²⁸

Belichten we nu de toestand van Quidam vanuit onze eigen invalshoek, die Taciturnus onder verdenking stelt. Zijn pas opgevoerde analyse staat immers haaks op de lezing die wij van Quidam hebben willen doorvoeren. In onze uiteenzetting over het demonische, naar de opvatting hieromtrent volgens *Het begrip angst*, spraken we van demonie wanneer de angst zich radicaal tegen het openbare richt en het individu zo absoluut in zijn bezwaardheid vastzet. Het demonische laat zich zo gelden als het inhoudsloze, het momentane, een toestand, waarin elke handeling onmogelijk wordt. Zoals we in *Ziekte tot de dood* lezen: “Ze wil niets te maken hebben met het goede [...] Nee, ze wil [...] alleen met zichzelf te maken hebben, ze wil zich insluiten in zichzelf, zichzelf opsluiten binnen nog een extra insluiting en zich er door de vertwijfeling over de zonde tegen beveiligen dat ze wordt overvallen of achtervolgd door het goede.”¹²⁹

F De zonde en het berouw als vlucht vanuit de werkelijkheid

We treden Taciturnus bij in zijn observatie dat zijn held er niet in slaagt het object van zijn berouw te vinden, maar vertwijfelt over de zonde, wat ook in het voorgaande citaat als demonisch werd aanzien. Het eigene van onze these is nu echter dat wij de demonie zien aantreden op dat punt waarop Taciturnus de mogelijkheid tot het religieuze voor zijn held weggelegd ziet. Aan Quidams blijvende, ethische bekommernis om het meisje en het verlangen dat hij blijft koesteren om in haar aanwezigheid te mogen verkeren, merken we immers dat zijn demonie nog niet absoluut voltrokken is. We ontdekken hier namelijk een blijvende gehechtheid aan de overgave, waarin het uiterlijke wel nog met het innerlijke correspondeert. En ook al noemt hij deze overgave meer dan eens een uiting van een zwakke natuur, de ontroering die hij in zichzelf voelt opwellen bij het zien van de lieflijke deemoediging van het meisje, wijst op een ontvankelijkheid die zijn geslotenheid nog steeds weet te overstemmen. Zo zien we in deze betrokkenheid op de werkelijkheid juist een laatste mogelijkheid tot bevrijding, waar Taciturnus haar daarentegen bestempelt als demonische afdwaling van Quidams religieuze opgang. De enkeling vervalt volgens ons juist in de demonie bij een absolute breuk met de werkelijkheid, omdat het individu zich dan volledig in zichzelf keert en daarmee elke andere verhouding teniet doet. In het demonische wordt gebroken met de vrijheid – in het onvermogen om naar buiten te treden – en met het berouw, dat niet meer kan opgenomen worden. Deze breuk lijkt Taciturnus nu net te zien als een opgang naar het religieuze, als aangrijpen

128 *Ibid.*, p. 493.

129 S. Kierkegaard, *De ziekte tot de dood*, p. 102.

van een oneindige kracht, die wij slechts als een geperverteerd onvermogen kunnen zien. Lezen we zo de volgende uitspraak van Taciturnus: “Maar het religieuze is nu juist hierin gelegen dat men zich religieus oneindig om zichzelf bekommert, [...] en niet om een positief doel, hetgeen negatief en eindig is [...] en dus niet van zichzelf meent dat men 'klaar' is, hetgeen negatief is en verlorenheid.”¹³⁰ In deze oneindige bekommernis om zichzelf weerklinkt een afsluiting van de hele wereld, die slechts eindig en tijdelijk wordt gedacht en waarin bijgevolg het eeuwige van het religieuze niet te vinden is. De negativiteit van de religie vindt zich volgens Frater Taciturnus pas in de oneindigheid van de zelfreflectie, die de mogelijkheden openlegt en zich daartegenover tracht te verhouden. Het geloof krachtens het absurde, ondanks het gevaar dat oprijst uit de 70.000 vadem diepe bodem der bedreigende mogelijkheden, blijkt zo veeleer te stoelen op een verdwalen in de oneindige reflectie, die de gevreesde werkelijkheid van zich af heeft geschud. Wanneer de breuk tussen het innerlijke en het uiterlijke zich dan volgens Taciturnus absoluut voltrekt in de religieuze existentie, verhoudt het individu zich geheel en al tot zijn vertwijfelde gesloten zelf. Een dergelijk pact kan niet anders dan een wanverhouding verraden, waarin geen plaats meer is voor een inbreuk van buitenaf. Zo wordt ook het religieuze onherroepelijk teruggevoerd tot het zelf waarop de individualiteit oneindig betrokken is in zijn onvermogen tot een andere betrokkenheid. Het religieuze lijkt Taciturnus dan ook veeleer op te vatten als een vlucht van de wereld weg, waarin het religieuze individu enkel verantwoording aan zichzelf moet afleggen, zonder dat nog langer jegens de werkelijkheid te moeten doen.

Onderzoeken we zo bijvoorbeeld de noties zonde en berouw vanuit het religieconcept dat Taciturnus ons aanreikt. Hij schrijft: “Maar berouwen is geen positieve beweging in buitenwaartse richting of gericht op iets externs, maar een negatieve beweging in binnenwaartse richting, geen doen, maar een zich iets door eigen toedoen laten wedervaren.”¹³¹ In het berouw zondert de mens zich volgens Taciturnus af van al het omringende. Hij trekt zich terug in verinnerlijking en probeert de zondigheid waaraan hij deel heeft boetvaardig op zich te nemen ten overstaan van God. Maar zoals Taciturnus het nu opvat heeft dit berouw elke verhouding tot het onmiddellijke verloren en kan het pas optreden na een radicale breuk met het uiterlijke.

Wanneer de individualiteit immers geen uitstaans meer meent te hebben met de werkelijkheid en in zichzelf wegzinkt, wordt de continuïteit tussen de esthetische sfeer van de onmiddellijkheid en de religieuze sfeer prompt verbroken. De ethische fase, die Taciturnus als een doorgangsfase beschouwt, is de sfeer van de eis, die volgens hem enkel in de religieuze existentie

130 S. Kierkegaard, 'Schuldig?/ Niet-schuldig?', In: *Stadia op de levensweg*, p. 530.

131 *Ibid.*

tot vervulling kan komen, waar ze in haar esthetische-ethische variant er onherroepelijk voor zorgt “dat het individu altijd failliet gaat.”¹³² De ethische eis moet dus haar verhouding tot de esthetische onmiddellijkheid verlaten om zich te laten opnemen in de religieuze eis van het berouw om de zonde. Maar wat gebeurt er zo?

Aangezien het zondebesef door de afsnijding van de werkelijkheid losgekoppeld is geraakt van de ethische categorie van de schuld, dient de mens zich in zijn berouw enkel ten overstaan van God te verantwoorden en is hij de publieke orde niet langer rekenschap verschuldigd. De vergeving wordt dan in het religieuze stadium van God verlangd en niet van de medemens die in het onrecht gesteld is. Het religieuze lijkt met andere woorden niet door de werkelijkheid heen te gaan, maar keert er zich juist vanaf door haar toevlucht te zoeken in het reflexieverijk van de mogelijkheden. Het berouw ziet Taciturnus dan ook als “het hoogste innerlijke handelen”.¹³³ Het lijkt echter alsof deze beweging in de idealiteit van het denken verheerlijkt wordt om de onmacht toe te dekken waarin het gesloten individu zich eigenlijk geen verhouding meer weet tot het handelen naar buiten toe. In Taciturnus' beschouwing van de zonde en van het berouw vlucht de individualiteit nu onder het mom van een religieuze aanleg tot deze categorieën, omdat hij de schuld en de vraag om vergeving naar de buitenwereld toe niet kan opnemen. Juist die breuk met de werkelijkheid ziet Taciturnus nu als een heldhaftige opgave van de resignatie. Maar is het niet veeleer zo dat het boetvaardig individu in zijn geslotenheid de kwetsbaarheid niet aan de dag kan leggen om de vergeving in de werkelijkheid te vragen? Richt hij zich daarom niet tot het religieuze, dat hij ontwaart in de idealiteit van de reflectie, waarmee hij zichzelf tot in het extreme vast wil houden?

2 De oneindige resignatie geherwaardeerd in de positiviteit van de absolute overgave

Het religieuze stadium kent volgens Taciturnus geen positieve definitie. De eeuwigheid van de religie is negatief en laat zich vormen door de oneindige wereld van mogelijkheden tot in het absurde. In het oneindige innerlijke handelen, waarin dit gesloten individu vergeefs zijn bevrijding poogt te vinden, treft hij de absurditeit aan in de gedachte dat voor God alles mogelijk is. Maar middels zijn reflectie probeert hij vat te krijgen op deze idee, hetgeen zijn krachten overstijgt. Vandaar dat hij er niet toe komt blijmoedig te zweven boven water van 70.000 vadem diep. Dit ziet Taciturnus niet.

Om blijmoedig te zweven is immers een absolute overgave noodzakelijk, een loslaten van

132 *Ibid.*, p.520.

133 *Ibid.*, p.519.

elke reflexieve controledwang die de religieus aangelegde Quidam in zichzelf gevangen houdt. Juist in deze reflectiezucht probeert Taciturnus nu paradoxaal genoeg het religieuze te leggen, waardoor hij ons inziens niet verder komt dan een ontdekking van de mogelijkheid van het religieuze die onherroepelijk weer naar zijn eigen denken terugwijst. De ontvankelijkheid die nodig is voor de bevrijding uit Quidams zwaarmoedigheid wijst hij hiermee per definitie af, waardoor de resignatie niet zijn op-, maar ondergang zal worden.

In het werk *Vrees en beven* probeert de schrijver, Johannes de Silentio, tevergeefs de ridder van het geloof, Abraham, te begrijpen, die in zijn opgang naar het religieuze stadium zodanig resigneert ten aanzien van zichzelf dat hij ter wille van God bereid is datgene op te geven wat hem het dierbaarst is: zijn zoon. Hetgeen God van hem eist, is onmenselijk, te groot en niet verzoenbaar met de ethische orde. Toch offert Abraham zijn zoon en verlaat hij zich geheel en al op het religieuze, waartoe hij in een absolute verhouding staat.¹³⁴ In deze opgave ligt bovendien ook de eis van het zwijgen besloten, omdat Abraham, in zijn onvermogen zijn daden voor de medemens verstaanbaar te maken, niet anders kan dan zich af te sluiten van de openbare orde en op zichzelf teruggeworpen wordt: “De ridder van het geloof heeft [...] niet anders dan zichzelf, en daarin ligt het verschrikkelijke.”¹³⁵

Ook hier is het treffend de grenzen af te tasten van het begrip van de observator in kwestie. Hoe Johannes de Silentio zijn held immers ook beschouwt, hij zegt er zelf niet toe te kunnen komen hem in deze absolute overgave aan God te begrijpen. Hij gaat tot zover in Abrahams opgang naar het religieuze mee, dat hij zelfs zijn oneindige resignatie kan vatten en de beweging kan maken tot de opgave van diegene die hij het meest liefheeft in de eindigheid. Want ook al wordt de liefde in de tijdelijkheid ongelukkig, toch weet hij naar eigen zeggen te resigneren en is hij bereid de persoon op te geven, ter wille van God, zonder daardoor zijn liefde te verliezen..¹³⁶ Maar, zo beseft Johannes de Silentio, de beweging van het geloof die Abraham maakt, houdt niet op bij de berusting in de pijn die de resignatie met zich meebrengt. De stap die hijzelf niet weet te maken, is immers de paradoxale krachttoer waartoe de geloofsridder zich beweegt in zijn geloof krachtens het absurde; het geloof dat hij juist door Isaak te offeren, hem zal terugkrijgen.¹³⁷ De blijmoedigheid waarmee Abraham doorheen zijn vrees en beven heen ertoe komt zijn geliefde zoon te offeren en er hierbij in

134 *Ibid.*, p.21-58.

135 *Ibid.*, p.84.

136 “Ik kan uit eigen kracht ten opzichte van alles resigneren en dan vrede en rust vinden in de pijn.[...] Dan nog kan ik mijn ziel redden, indien het mij tenminste meer gaat om de overwinning van mijn liefde tot God in mijzelf dan om mijn aardse geluk.” *Ibid.*, p.54.

137 Of in het geval van een ongelukkige liefde: “Maar door het geloof, zo zegt die wonderbaarlijke ridder, door het geloof zul je haar verkrijgen krachtens het absurde.” *Ibid.*, p.55.

slaagt “vreugde te vinden krachtens het absurde”¹³⁸, die blijheid kan Johannes de Silentio zich niet indenken.

Heeft de gedachte dat voor God alles mogelijk is niet alles te maken met een absolute vorm van overgave aan het absolute dat van de individualiteit geëist wordt? Is dit niet de ontbrekende schakel waarmee we de blijmoedigheid kunnen plaatsen, die noch Taciturnus, noch Johannes De Silentio zich kunnen indenken? De oneindige resignatie weten ze beiden te doorgronden, net zoals ze zich kunnen indenken dat de liefde ondanks alles behouden blijft en naar een hoger plan wordt getild, maar in dit alles blijkt voor hen de smart het eindpunt, waar religie juist de blijmoedige bevrijding zou moeten bieden. Dit vertrouwen op de bevrijding, ondanks de schijnbare onmogelijkheid ertoe, overstijgt de grenzen van hun bevattingsvermogen, waardoor het geloof een “geloof krachtens het absurde”¹³⁹ wordt.

Deze overgave aan het absolute blijkt de enige weg te zijn naar de religie, die een absolute verhouding van de enkeling tot het absolute eist. Ook al kan Abraham zijn opgave niet begrijpelijk maken naar de algemene orde toe, zijn belemmering hiertoe ligt niet in een initiële geslotenheid, vanwaaruit hij niet tot de werkelijkheid kon toetreden. De geloofsridder van Johannes de Silentio toont zich in zijn oneindige resignatie daarmee fundamenteel verschillend van Taciturnus' held Quidam. Abraham gaat in zijn geloof immers door de werkelijkheid heen. Hij weet zich over te geven aan het geloof krachtens het absurde, omdat hij het eerder vermocht zich over te geven aan zijn liefde. In de oneindige resignatie, waarmee hij zich op Gods vraag bereid toont in angst en nood zwijgend zijn zoon te offeren, behoudt hij zijn liefde en breekt hij niet met de werkelijkheid. Ondanks zijn resignatie is hij immers blijmoedig wanneer hij zijn zoon alsnog in de werkelijkheid terugkrijgt. Zijn liefde verhief zich naar een religieus niveau, maar was bij Gods belemmering van het offer onmiddellijk in staat zich wederom tot de werkelijkheid te verhouden. Dat is nu net de toetssteen van de resignatie waar Quidam en Taciturnus op lijken te stranden. In de voltrekking van de breuk met de geliefde, is de blijmoedigheid die zou volgen op een terugwinning van de verloofde ondenkbaar. Eens de breuk met de werkelijkheid gemaakt is, lijkt er geen stap meer terug te zijn naar de eindigheid.

Zo komt nogmaals aan het licht dat een dergelijke resignatie geen moment van vrij handelen in zich draagt, maar voortkomt uit de onmacht inherent aan Quidams zwaarmoedigheid. Een bevrijding wordt derhalve ondenkbaar: de absolute verhouding tot God blijkt niet meer dan een fundamentele wanverhouding van de individualiteit tot zichzelf. Zo ook lijkt het zondebesef, het

138 *Ibid.*

139 *Ibid.*, p.127.

berouw dat Quidam op zich probeert te nemen, een noodgedwongen vlucht tot zijn innerlijkheid, omdat hij zijn schuld niet uitspreken kan in de ethische sfeer van de werkelijkheid. Vandaar dat zelfs Taciturnus moet toegeven dat het berouw nog steeds sympathisch dialectisch is, ondanks haar “ruk naar de verinnerlijking”.¹⁴⁰ Ze kan immers niet zonder de werkelijkheid, maar blijft medelijden. Toch lijkt er ook hier bij de bezwaarde, verlamde enkeling geen uiterlijk handelen op te volgen om het aangedane leed te vereffenen.

3 De opgave is de overgave, niet de opgave ervan

A De oneindige resignatie als overgave in het zichzelf toevertrouwen

Al vraagt religie om absolute overgave, toch lijkt ze daarmee geen noodzakelijke breuk tussen het uiterlijke en het innerlijke te impliceren, maar juist een continuïteit. De overgave die de Quaedam uit het dagboek aan de dag legt, weigeren we dan ook als een zwakheid te zien. De verinnerlijking van het religieuze stadium kan volgens ons immers pas verkregen worden nadat ze gelouterd is door de openbaarheid en de kwetsbaarheid ten aanzien van de werkelijkheid. Zo niet, dan wordt religie slechts een dekmantel voor de demonie waarin het individu in diepste vertwijfeling in elkaar krimpt en zichzelf verstrikt in het denken over de mogelijkheid van het absurde.

Ook Rechter Wilhelm lijkt een gelijkaardige opvatting te huldigen in zijn beschouwingen omtrent het huwelijk. Wanneer hij de estheet A. verwijt geen vertrouwen te hebben, hakt hij in op zijn gebrek aan overgave: “In plaats van je ziel te redden door alles in Gods hand te leggen, in plaats van hier een heel stuk af te steken preferer je de eindeloze omweg die je misschien nooit naar het doel zal leiden.”¹⁴¹ In zijn controledwang houdt hij zichzelf gevangen en miskent hij de goddelijke Voorzienigheid, waarvoor alles mogelijk is. Wanneer we in *Het begrip angst* lezen dat de mogelijkheid zoveel meer beangstigt dan de werkelijkheid, is dat veeleer te wijten aan de mogelijkheid dat deze mogelijkheden verwerkelijkt kunnen worden. De angst betreft zich op het onbeheersbare waar de enkeling geen vat op krijgt. Wanneer Gods Voorzienigheid in het spel komt, wordt de individualiteit dan ook bij uitstek geconfronteerd met de mogelijkheid die hij absoluut uit handen moet geven en waartoe zijn enige verhouding de overgave in vertrouwen mag zijn.

De oneindige resignatie lijkt zich dan ook juist op deze verootmoediging van de overgave te betrekken. Ze treedt nu aan als een bereidheid tot het ontzeggen van alles waar de enkeling zich aan

140 S. Kierkegaard, 'Schuldig?/ Niet-schuldig?', In: *Stadia op de levensweg*, p.520-528.

141 S. Kierkegaard, 'De esthetische geldigheid van het huwelijk', In: *Of/of*, p.440.

hecht, ter wille van de liefde die de hoogst mogelijke overgave vraagt. “Liefde is overgave”, zo stelt Rechter Wilhelm, “maar overgave is pas mogelijk doordat ik buiten mijzelf treed.”¹⁴² Ter wille van God, in wie we de hoogst mogelijke oneindige liefde vinden, dient de enkeling zich dan ook geheel te kunnen verootmoedigen, zichzelf te willen verliezen en los te laten, openbaar te willen zijn, zichzelf – en zijn eventuele geslotenheid – ten spijt, “want pas wie alles heeft verloren, heeft alles gewonnen [...] Geloof in de liefde, ze neemt alles, ze geeft alles.”¹⁴³

Er is volgens Rechter Wilhelm dan ook geen discontinue breuk tussen de esthetische mensliefde en de Godsliefde, zoals blijkt uit zijn uitroep: “En hoe schoon is het niet dat de God die geest is tegelijkertijd de aardse liefde liefheeft.”¹⁴⁴ Juist in het huwelijk wordt deze aardse liefde een eeuwigheidswaarde gegeven door haar, zoals we eerder zagen, onder het toezicht van God te plaatsen die wezenlijk liefde is. De Godsliefde gaat door de zinnelijke liefde heen, verheft haar en zo lijkt het ook gesteld met de overgave, die de wezenlijke opgave van de hele religieuze sfeer lijkt te worden.

Vandaar dat Wilhelm fulmineert tegen de religieuze opvatting van het mysticisme die een vlucht uit de werkelijkheid impliceert, niet de confrontatie met de uiterlijkheid blijft aangaan, maar zich daarentegen opsluit in zichzelf: “want het karakteristieke van het mystieke is niet het religieuze, maar de geïsoleerdheid waarin het individu, zonder enige relatie tot de gegeven werkelijkheid te achten, zich in onmiddellijk rapport met het eeuwige wil stellen.”¹⁴⁵ Taciturnus' opvatting van religie zouden we een gelijkaardige tekortkoming kunnen toeschrijven. Ook hij poogt de religie te ontdekken in het isolement van het individu dat zich niet meer mag laten storen aan de werkelijkheid, maar in zijn geslotenheid moet volharden, omdat juist hierin zijn hogere aanleg verscholen zou liggen. De eeuwigheid die zo verworven zou worden, kan derhalve niet anders dan een negatieve oneindigheid zijn, waarop de reflectie stukloopt zonder resultaat.

In het werk *Ziekte tot de dood* weerklinkt de nood van de mens om zich te verootmoedigen ter wille van de liefde die hem ten lange leste zal bevrijden: “Wat is een mens er eigenlijk slecht aan toe als hij nooit behoefte gevoeld heeft om, uit liefde, alles op te offeren uit liefde, als hij dat nooit heeft gekund!”¹⁴⁶ Enkel de liefde lijkt de kracht in zich te dragen de enkeling ertoe aan te zetten de oneindige resigatie door te zetten, zijn hele zelf op te geven ter wille van de ander naar wie zijn hartstocht uitgaat. Maar een dergelijke overgave vergt een wilsbesluit, dat in vrijheid genomen moet

142 *Ibid.*, p.523.

143 *Ibid.*, p.524.

144 *Ibid.*, p.446.

145 *Ibid.*, p. 640-641.

146 S. Kierkegaard, *De ziekte tot de dood*, p.118.

kunnen worden. In de bestendige overgave aan de ander, die zich in de aardse liefde toont in de voltrekking van het huwelijk, zit met andere woorden tegelijkertijd een vasthouden van die liefde waarmee het individu ten aanzien van al het andere resigneert. Zo getuigt ook Rechter Wilhelm: “Tot opgeven en tot vasthouden behoort dezelfde kracht en het ware vasthouden is de kracht die in staat zou zijn tot opgeven en die zich nu uit in vasthouden en eerst hierin ligt de ware vrijheid bij het vasthouden, het ware zekere zweven.”¹⁴⁷ Het vasthouden komt met andere woorden voort uit een overgave, in vrijheid tot stand gekomen en niet uit een noodgedwongen verstarring van de enkeling, zoals we die ontdekken in Taciturnus' opvatting van de resignatie.

Zo geldt in de waarachtige liefde de overgave als opgave en de opgave als overgave. In zijn zelfverlies vindt de enkeling zichzelf terug, komt hij los uit de vertwijfeling waarmee hij zichzelf vasthield. Nu kunnen we begrijpen waarom het werk *Ziekte tot de dood* de zonde bestempelt als “voor God vertwijfeld niet zichzelf willen zijn, of voor God vertwijfeld zichzelf willen zijn.”¹⁴⁸ De vertwijfeling lijkt immers net te liggen in het gebrek aan overgave, waarin de mens zich transparant moet kunnen maken ten aanzien van de liefde en daarmee uiteindelijk ten overstaan van God, die de mens de mogelijkheid van de oneindige liefde voorhoudt. Om deze liefde te kunnen toelaten, dient de enkeling zichzelf echter op te geven in al zijn geslotenheid teneinde waarachtig zichzelf te kunnen zijn. Immers: “Ieder mens is voor God doorzichtigheid; wie in een glazen kast zit is niet minder op zijn gemak.”¹⁴⁹

De mogelijkheid te kunnen aanvaarden dat je volkomen transparant bent voor een andere entiteit, deze mogelijkheid daarenboven blijmoedig tegemoet te gaan, erop te hopen in het vertrouwen op de Voorzienigheid, daarin lijkt de religieuze fase haar wezen te vinden. Zijn dit niet veeleer de 70.000 vademmen diep waarboven de religieuze enkeling blijmoedig kan zweven? Is dit het niet wat Taciturnus zo'n onmetelijke angst inboezemt? De angst voor de openbaarheid van de liefde lijkt hem ervan te weerhouden het religieuze te kunnen bereiken en dwingt hem ertoe in een laatste analyserende poging de religieuze sfeer alsnog vast te pinnen op de resultaatloze negativiteit.

B Het ware object van de eeuwige liefde is haar subject: de God die liefde is

Nu dringt zich de vraag op hoe we dan wel de verhouding dienen te denken tussen de liefde tot de mens en de liefde tot God. Uit onze uitvoerige analyse van het psychologisch experiment bleek dat

147 S. Kierkegaard, 'De esthetische geldigheid van het huwelijk', In: *Of/of*, p. 512-513.

148 S. Kierkegaard, *De ziekte tot de dood*, p.77.

149 *Ibid.*, p.115.

de onmacht van de gesloten Quidam de werkelijke relatie tussen hem en het meisje resoluut tot een wanverhouding doemde en zijn beroep op de religieuze aanvechting ons slechts voorkwam als een ijdele poging om de onvrije onmogelijkheid te kunnen omturnen naar een verheven, vrij wilsbesluit. We stooten hierbij op het fundamentele en onophefbare onbegrip tussen de twee gelieven, dat nu haaks blijkt te staan op Wilhelms ideaal van de perfecte verstandhouding tussen man en vrouw die volkomen transparant voor elkaar zijn. Na de studie van de ongelukkige liefdesgeschiedenis zien we immers dat Wilhelms ideaal getuigt van een al te naïef optimisme. Het volstrekke misverstand tussen beide geliefden en de wanverhouding tussen hun innerlijke gesteldheid en hun uiterlijke handelen doen ons immers beseffen dat twee mensen nooit een zekere grip kunnen hebben op elkaars innerlijk en ze steeds onderworpen blijven aan een precair vertrouwen op elkaars openheid en oprechtheid. Hoewel Rechter Wilhelm deze problematiek van de wezenlijke onbereikbaarheid van de ander in zijn opvoering van zijn eigen gelukkig huwelijk al te gauw wegwuift, dringt ze zich onmiskenbaar in ons onderzoek op. Om het met Kierkegaard te zeggen: “Is het niet zo dat de ene mens de ander nooit volledig verstaat?”¹⁵⁰ Hoe dienen we de liefde op te vatten, wetende dat zij, steeds getekend wordt door de onzekerheid omtrent de wederliefde van de persoon naar wie zij uitgaat?

Misschien is dit het punt waarop we er pas in slagen de Christelijke eis tot naastenliefde te duiden. In het boek *Daden van liefde* laat Kierkegaard zijn pseudoniemen achter zich en zoekt hij de Godsliefde te verstaan als de enige bestendige liefde, die nooit bedrogen wordt, omdat ze gedacht wordt vanuit de bevrijdende categorie van de plicht. Immers: “Slechts wanneer het liefhebben plicht is, slechts dan is de liefde voor eeuwig veilig.”¹⁵¹ Deze plicht doodt de liefde niet. Zij wekt haar juist in de eeuwigheid tot leven. De plicht komt voort uit de absolute gehoorzaamheid die hebben we tot God, die in wezen liefde is. Slechts in het toeverlaten van onze hartstocht aan God vinden we de zekerheid dat de liefde ons nooit zal teleurstellen, omdat ze zich niet langer bevindt in de vergankelijkheid van de zinnelijke liefde, die zich laat conditioneren door de afhankelijkheid van de wederliefde. In de liefde van God is ieder mens immers gelijkwaardig, waardoor we geboden worden onszelf te verloochenen, onze eigenliefde af te leggen en zonder uitzondering onze naaste lief te hebben.¹⁵² Niet de ander mag immers de toetssteen zijn voor de gave van de liefde, niet zijn liefde moet de voorwaarde zijn voor de mijne, anders zou ze immers tot niet meer te herleiden zijn dan een verborgen eigenliefde.¹⁵³ De waarachtige liefde is

150 S. Kierkegaard, *Daden van liefde*, p.220.

151 *Ibid.*, p.43.

152 *Ibid.*, p.65-71.

153 *Ibid.*, p.29-33.

daarentegen onafhankelijk, zij verheugt zich in haar daden en niet in haar object en weet zo onvoorwaardelijk te worden. Ook al wordt zij niet beantwoord en zegt de ander: “ik kan niet langer van je houden”, dan antwoordt de ware liefdevolle “dan zal ik toch doorgaan met jou lief te hebben.”¹⁵⁴ De ware liefde is er ter wille van God, die ons in zijn oneindige liefde oproept onze naaste in een opofferende, onbaatzuchtige overgave lief te hebben.¹⁵⁵ Zo wordt de eeuwige liefde een liefde die alles gelooft, die niet bedrogen kan worden omdat ze zich in haar principiële oneindigheid niet laat storen door de ervaring.¹⁵⁶

Kierkegaard brengt hier een bevrijdende gedachte aan die ons in staat stelt inderdaad de bestendigheid te vinden die de kwetsbaarheid van de zinnelijke liefde overstijgt. Wanneer hij stelt dat we enkel God absoluut mogen liefhebben, bedoelt hij geenszins dat we onze geliefde niet langer mogen beminnen volgens onze zinnelijke hartstocht – “je zult niet ophouden met het beminnen van je geliefde.”¹⁵⁷ Wel moeten we beseffen dat juist hierin de valkuil van de eigenliefde ligt, waarin we kwetsbaar zijn, bedrogen kunnen worden en ongelukkig kunnen achterblijven. Hij vraagt ons te onthouden “dat alle liefde tussen mens en mens noch volkomen gelukkig kan of zal zijn, noch volkomen veilig.”¹⁵⁸ Wanneer we ons echter absoluut weten over te geven in de liefde ter wille van God, wordt duidelijk dat deze liefde wel onafhankelijk is en zichzelf blijft voeden. Want waarin ligt de geruststelling anders dan in de gedachte dat God zelf liefde is? Zo lijkt Kierkegaard ons te willen voorhouden dat het object van al onze strevingen namens de liefde ten langen leste de liefde zelf moet zijn, die nooit aflat, maar eeuwig gereaffirmeerd wordt.

C Het lot van Quidam en Quaedam. Van het (on)vermogen tot overgave tot de opgave van de liefde.

Wanneer we onze blik nu opnieuw op de ongelukkige liefdesrelatie richten, vinden we soelaas voor het meisje dat in haar liefde voor Quidam na de breuk met zichzelf overblijft. De estheet A. zag reeds een uitweg voor haar onrust, wanneer ze ertoe in staat zou zijn zelf een ethisch wilsbesluit¹⁵⁹ te nemen waarmee ze zich vrijwillig van haar geliefde ontrukkt en haar liefde op iets anders richt. Mits ze in staat is tot de overgave die de liefde van haar vraagt, is ze niet verloren. In haar vermogen tot liefde kan ze immers vrij worden door zich te richten op God – die liefde is – en zo de weg naar het religieuze vinden, waarin haar liefde in de eeuwigheid bewaard wordt. Dan is ze gered

154 *Ibid.*, p.49.

155 *Ibid.*, p.252.

156 *Ibid.*, p.209-213.

157 *Ibid.*, p.71.

158 *Ibid.*, p.130.

159 S. Kierkegaard, 'Schaduwbeelden', In: *Of/of*, p.190.

en kan ze terecht toegesproken worden met de woorden uit het “Ultimatum”:

Je had een mens lief, je wenste tegenover hem altijd ongelijk te hebben, en hij is je ontrouw geworden [...] En toch hunkerde je ziel ernaar zo lief te hebben, alleen daarin kon je rust vinden en vrede en geluk. Toen wendde ze zich af van het eindige, om zich op het oneindige te richten; daar vond ze haar object, daar werd je liefde gelukkig.¹⁶⁰

Zo leidt juist een volharding in de overgave, die de liefde naar een hoger niveau tilt, haar tot God.

Welke uitkomst is er echter voor de held van Taciturnus, die schipbreuk leed op het ethische, strandde op het religieuze en verzandde in het demonische? Ligt er in de diepste vertwijfeling waarin hij zichzelf heeft verstrikt nog een kans op bevrijding? In *Daden van liefde* lezen we: “Zichzelf bedriegen in de liefde is het verschrikkelijkste wat men zich kan aandoen.”¹⁶¹ We ontmaskerden de houding van zowel Quidam als Frater Taciturnus – die we ervan verdachten in werkelijkheid één persoon te zijn – eerder reeds als zelfbedrog. De zwaarmoedigheid waarin ze de religieuze aanleg bespeurden, ontmaskerden we juist als de belemmering tot het religieuze, de kracht van Quidams oneindige resignatie als een onvermogen tot overgave. Ook al meent Quidam zijn hartstocht *in suspenso* te houden, zijn liefde ter bewaring aan God te geven, in zijn extreme geslotenheid vindt hij slechts de oneindigheid van zijn reflectie en kan hij zich niet toevertrouwen aan de absurditeit van het geloof.

Wanneer we dan stellen dat alleen de liefde Quidam zou kunnen redden van zijn vertwijfelde bezwaardheid, dan is zijn ondergang bezegeld, want liefhebben in overgave – zo moeten we concluderen – vermag hij niet door zijn geslotenheid. Hij zinkt derhalve weg in zijn pact met de zwaarmoedigheid, die steeds absoluter wordt, niet uit vrije wil – zo lijkt het – maar vanuit een onvermogen dat aan de basis ligt van zijn vermeende kracht. En zo kunnen we niet anders dan ons te beroepen op het tragische dat we in de figuur van Quidam in werking zien treden. Ondanks zijn ethische begaan zijn met het goede te doen ter wille van het meisje en zijn oprechte overtuiging met een religieuze aanvechting te moeten worstelen ter wille van God, lijkt hij gestuwd te worden door een onvrijwillige belasting die hem tot het misverstand jegens de ander, zichzelf en de werkelijkheid doemen. De tragedie zou nu haar hoogtepunt bereiken wanneer we hem met de woorden uit *Daden van liefde* zouden toespreken: “Lichamelijk kan ik vallen door de hand van een ander, maar geestelijk is er slechts één die mij kan doden en dat ben ikzelf.”¹⁶² Quidam doodde zichzelf in zijn existentie, zijn hartstocht ebde weg en zo werd hij diegene die aan de zijlijn de metafysische sfeer zou dienen : Frater Taciturnus.

160 S. Kierkegaard, 'Ultimatum', In: *Ibid.*, p.731.

161 S. Kierkegaard, *Daden van liefde*, p.18.

162 *Ibid.*, p.315.

D Onvermogen of zijnsconditie

We moeten goed beseffen wat hier filosofisch op het spel staat. In Kierkegaards worsteling met de overgave, waarin zijn heteroniemen het niet eens worden of ze haar nu als een zwakte of een verheven kracht moeten bestempelen, geeft hij ons immers te denken over de mogelijkheid van de mens tot bevrijding.

Uit Taciturnus' vooropgestelde existentiewijzen mocht blijken dat hij het niet vermocht de religie te begrijpen in haar bevrijdende kracht. Hetzelfde zouden we kunnen stellen van Johannes de Silentio die Abraham weliswaar de sprong krachtens het absurde zag maken, maar hem in zijn geloof niet kon verstaan. De overgave aan de werkelijkheid is wat zij ontbeerden. Toch lijkt juist zij zich in ons onderzoek te doen gelden als de sleutel tot de bevrijding van de enkeling. Maar is een dergelijke postulering niet al te naïef? Schaart zij zich niet in het rijtje van niet te verwezenlijken idealen zoals dat van de absolute transparantie tussen geliefden bij Rechter Wilhelm? Moeten we het onvermogen van de mens tot absolute zelfopgave niet veeleer een zijnsconditie van de mens noemen, die evenzeer constitutief als beperkend is? En zo ja, heeft de religie in haar bevrijdend perspectief dan überhaupt nog een rol te vervullen die een dimensie kan toevoegen aan de werkelijkheid?

Het is veelzeggend dat *Daden van liefde* niet onder een pseudoniem geschreven is, maar dat Kierkegaard zelf het woord neemt in dit pleidooi voor de alles gevende liefde. Hiermee geeft hij gehoor aan het aanwezige verlangen in de mens om bevrijd te worden van de eigenliefde die de mens in zichzelf gevangen houdt. De verlossing ligt met andere woorden schrijnend genoeg in de bevrijding uit ons eigen menszijn. Vandaar ook dat een dergelijke bevrijding niet te verwachten is in dit leven en we ertoe gedoemd zijn te blijven worstelen met de bezwaardheid die ons ervan weerhoudt helemaal samen te vallen met de vrijmakende openbaarheid. De religie nu vindt haar kern volgens ons precies in het onbereikbaar ideaal van bestendige liefde waar het niet aflatende, menselijke verlangen op gericht is. Tegenover dit begeerde ideaal blijft de mens zijn gebrek aan overgave zo steeds als wezenlijk onvermogen ervaren. Ons verlangen drijft ons immers voortdurend verder dan waar we gaan kunnen en belast ons daarin met de gedachte dat onze religieuze verlossing zelf in de act van de absolute overgave moet liggen, om werkelijk bevrijdend te kunnen zijn.

IV Tot slot

Nu ons onderzoek haar eindpunt bereikt heeft, we doorheen de ultieme wanverhouding tussen twee mensen de onophefbare eis van de overgave hebben getraceerd, nu we de oneindige reflectiezucht als een valkuil hebben ontmaskerd waarin de zwaarmoedige enkeling zichzelf de werkelijkheid ontzegt, nu pas lezen we in zijn slotwoord de laatste poging van Taciturnus om uit zichzelf te treden. Hij doorprijkt zichzelf door zijn lezer de mogelijkheid – een andere categorie kent hij immers niet – voor te houden dat hij een bedrieger is, een dweper, die ons op het verkeerde been heeft willen zetten. Overtuigd als hij is dat geen lezer zijn betoog nog volgt, zien we Taciturnus ontdebelen, wanneer hij in de derde persoon zichzelf lijkt toe spreken:

Zelf door dromen bedwelmd en door inbeeldingen gesterkt, als observator weggestorven uit het bestaan, wil hij eenieder in de waan brengen dat de enkeling een oneindige betekenis heeft [...] Daarom hoort niet naar hem [...] omdat hij ernst mist en positiviteit, daarom is zijn existentie niet anders dan oogverblindend, daarom zijn zijn woorden krachteloos en amechtig als die van een geestverschijning [...] laat hem doorgaan voor wat hij is [...] een bedrieger, de zuivere negatie.¹⁶³

Aldus lijkt Frater Taciturnus zijn zelfbedrog als zwakte, krachteloosheid te willen ontmaskeren en geeft hij aan dat we in ons onderzoek op het juiste spoor zaten. Zijn hele psychologische experiment wordt hiermee tot een weerspiegeling van zichzelf: verleiding die slechts een dekmantel is voor de zwakte die zich als kracht wil profileren. Het misverstand dat we eerder tussen de geliefden ontwaarden, dringt zo binnen tot in de kern van Taciturnus' analyse. En in dat misverstand van het zelfbedrog verschijnt Taciturnus plots als de Quidam van het dagboek die zichzelf in zijn uitgebluste variant aanspreekt met de woorden: “*de te narratur fabula*”¹⁶⁴: “dit verhaal gaat over jou.”

In onze gehechtheid aan de categorie van de uiterlijke werkelijkheid, die we in continuïteit met de innerlijke mogelijkheid wensen te blijven zien, stellen we ons nu de finale vraag: over wie gaat dit verhaal? Heel het onderzochte dagboek is immers ingekaderd in een constructie van pseudoniemen die uiteindelijk op de auteur terugvoeren die tot nog toe in verborgenheid zelf aan onze analyse ontkomen is. Waar is Kierkegaard zelf?

De biografische dagboeken die onder zijn eigen naam zijn uitgegeven, liegen er niet om. Het liefdesrelaas dat hij met zijn Regine beleefde, de verloving die hij door toedoen van zijn zwaarmoedigheid verbrak, de religieuze aanvechtingen die hij hierin onderkende, het bedrog dat hij haar uit een ethische bekommernis voorwendde door het boek “Dagboek van een verleider”¹⁶⁵ te

163 *Ibid.*, p.537.

164 *Ibid.*, p.521.

165 *Ibid.*, p.259.

schrijven, Regines smeken in de naam van God, de letterlijk overgenomen afscheidsbrief voor Regine in het “psychologisch experiment”¹⁶⁶ ..., ze nopen ons ertoe een onmiskenbare link te zien tussen het experiment en de werkelijke historie waaruit de schrijver in zijn existentie moest putten om zijn denken vorm te geven.¹⁶⁷

Het cruciale punt waarop Kierkegaard strandde, bleek tevens de overgave die hem een onmetelijk angst inboezemde: “Ze heeft kennelijk geweten dat ik zwaarmoedig was en ze heeft mij grote angst aan willen jagen.[...] Er viel me slecht één ding te doen: haar uit alle macht van me afstoten. Het was een afschuwelijke, kwellende tijd – zo wreed te moeten zijn en zo lief te hebben als ik.”¹⁶⁸ Maar ondanks de religieuze hartstocht die hij in zijn geslotenheid meent te ontdekken, moet ook Kierkegaard zelf toegeven: “Naar waarheid kan ik zeggen dat mijn kracht in zwakheid en zwakte schuilt.”¹⁶⁹ Want ook hij erkent dat hij in zijn oneindige reflectie niet tot de overgave aan de werkelijkheid toekomt, omdat hij het vertrouwen, krachtens het absurde, ontbeert. Vandaar zijn uitroep: “Ik moet handelen, maar reflectie verspert mij de weg, dus kies ik één van de mogelijkheden [...]”¹⁷⁰ Zo verkeert ook Kierkegaard in een voortdurend misverstand jegens zichzelf, waarin hij de overgave de ene keer als zwakte en vertwijfeling ziet, de andere keer als de hoogste opgave. In zijn zwaarmoedigheid blijft ook hij zichzelf immers verkrampt vasthouden. De liefde, die in haar openbrekende kracht zou kunnen leiden tot bevrijding, stoot hij zo af vanuit een onvermogen haar in een zelfopofferende ontvankelijkheid te kunnen toelaten. De wanverhouding die hij aldus onderkende in zijn relatie tot het meisje vindt hij uiteindelijk terug in zichzelf als “een doorn in het vlees”¹⁷¹, die niet uit hem getrokken kan worden. Niet het misverstand tussen beiden maakte hun liefde ongelukkig – de liefde verdraagt in haar absolute geloof immers het misverstand tussen mensen¹⁷² – maar het onvermogen dit misverstand te kunnen overstijgen, de reflectiedrang los te laten en de mogelijkheid werkelijkheid te laten worden.

Ook voor Kierkegaard geldt het *de te narratur fabula*, in het schrijven waarin hij zelf tot lezer wordt van zijn eigen existentie, in zwakte en kracht, in geslotenheid en zwaarmoedigheid, in een eindeloze reflectie. Zo besluiten we dit onderzoek met de confronterende gedachte dat een mens is wat hij schrijft, zodat hij ten langen leste, over alle verborgenheid, misverstand en zelfbedrog heen, aan zichzelf moet bekennen: dit verhaal gaat over mij.

166 *Ibid.*, p.256.

167 S. Kierkegaard, *Dagboeken*, p.252-270.

168 *Ibid.*, p.257.

169 *Ibid.*, p.137.

170 *Ibid.* p.191.

171 *Ibid.*, p.136.

172 S. Kierkegaard, *Daden van liefde*, p.221.

V Literatuurlijst

Hoofdstukken uit *Stadia op de levensweg*:

Kierkegaard, Søren, *Stadia op de levensweg. Studiën door verschillende personen, bijeengebracht, bezorgd en uitgegeven door Hilarius Boekbinder*. Amsterdam, Meulenhoff Nederland, 1987.

Idem, 'In vino veritas. Een herinnering, naverteld door William Afham.', In: *Ibidem*, p. 11-95.

Idem, 'Allerlei over het huwelijk tegen bedenkingen. Door een gehuwd man', In: *Ibidem*, p. 95-201.

Idem, 'Schuldig?/ Niet-schuldig? Een lijdensgeschiedenis. Psychologisch experiment door Frater Taciturnus', In: *Ibidem*, p. 201-538.

Hoofdstukken uit *Of/of*:

Kierkegaard, Søren, *Of/of. Een levensfragment uitgegeven door Victor Eremita*. Amsterdam, Boom, 2007.

Idem, 'De weerspiegeling van de antieke tragedie. Een proeve van het fragmentarische streven.', In: *Ibidem*, p. 151-175.

Idem, 'Schaduwbeelden. Een psychologisch tijdverdrijf.', In: *Ibidem*, p. 177-221.

Idem, 'De esthetische geldigheid van het huwelijk', In: *Ibidem*, p. 431-563.

Idem, 'Het evenwicht tussen het esthetische en het ethische in de uitwerking van de persoonlijkheid', In: *Ibidem*, p. 563-717.

Idem, 'Ultimatum', In: *Ibidem*, p. 717-734.

Overige geraadpleegde primaire werken:

Kierkegaard, Søren, *Daden van liefde*. Leuven, Garant, 1996.

Kierkegaard, Søren, *Dagboeken*. Amsterdam, Uitgeverij de Arbeiderspers, 1991.

Kierkegaard, Søren, *De ziekte tot de dood. Een christelijk psychologisch betoog tot opbouw en opwekking*. Budel, Damon, 2010.

Kierkegaard, Søren, *Het begrip angst. Een eenvoudige psychologische overweging, die verwijst naar het dogmatische probleem van de erfzonde*. Budel, Damon, 2010.

Kierkegaard, Søren, *Vrees en beven. Dialectische lyriek door Johannes de silentio*. Budel, Damon, 2006.

VI Abstract

Deze masterproef beoogt een onderzoek naar de denkwijzen van Kierkegaards heteroniem Frater Taciturnus die in het “Psychologisch experiment” uit *Stadia op de levensweg* het relaas van een ongelukkige liefde uitdiept. Een kennismaking met de zwaarmoedige Quidam uit het ingesloten dagboek legt gaandeweg de dynamieken bloot die een onmogelijke liefdesrelatie kenmerken, waarin beide figuren elkaar liefhebben, maar elkaar desondanks niet kunnen toebehoren door toedoen van een innerlijke aanvechting. Van daaruit wordt vervolgens duidelijk hoe de tragiek van de wederzijdse wanverhouding besloten ligt in de onrust die zich voedt aan het onophefbare misverstand tussen de twee zielen. De bezwaarde minnaar verleent de relatie eeuwigheidswaarde door, na zijn breuk met de werkelijkheid, zijn geliefde tot de idealiteit te doemen.

Bij een daarop volgend onderzoek naar het statuut van Frater Taciturnus, blijkt al gauw dat zijn analyse van de liefdesrelatie en de verschillende existentiewijzen op de helling komt te staan. De gelijkenissen die hij met de hoofdfiguur Quidam vertoont, doen immers vermoeden dat aan de basis van het experiment een werkelijke historie ten grondslag ligt, die te allen prijze moet worden toegedekt. Zijn theorieën lijken besmet met dezelfde zwaarmoedige ziekte die Quidam met zich meestorst, hetgeen niet zonder gevolgen is voor onze interpretatie van Kierkegaards opzet. Een vergelijking met andere werken van de auteur brengt immers steeds dezelfde strijd aan het licht: de worsteling van de enkeling met de vraag of en hoe bevrijding mogelijk is uit de bezwaardheid, die hem ervan weerhoudt zich absoluut te kunnen overgeven aan de veeleisende werkelijkheid. Zo mondt dit thesisonderzoek uit in een grondige bevraging van het denken over religie, waaruit mag blijken dat zij in haar belichaming van een verlossingsideaal enkel gedacht kan worden volgens de dynamiek van de overgave, en niet via de vluchtweg van het verborgene waarlangs Taciturnus de enkeling naar bevrijding wil wijzen.

Omvang Thesis	21. 999 woorden
Omvang Abstract	300 woorden

VII Een dankbaar woord ...

...aan mijn promotor, professor Paul Moyaert,
voor het vertrouwen dat hij me heeft geschonken om mijn eigen
project naar hartelust uit te werken,
voor de goede begeleiding, de vrijgemaakte kantooruren
en de geanimeerde discussies die daarin ontstonden.

...aan Griet Van Coillie, wiens onvolprezen moederliefde en
filosofisch bevattingsvermogen ervoor zorgden dat deze thesis
met de grootste zorg en interesse nagelezen werd.

...aan alle vrienden en familieleden, die steeds vol overgave naar
mijn gedachten hebben geluisterd.

...aan Søren Kierkegaard, voor de doorwrochte literatuur waarop
ik mijn reflectie heb kunnen botvieren.

...aan Quidam.