

ANGST - FILOSOFIE, ERVARING, VAKWETENSCHAP

Aantekeningen bij het college reformatorische wijsbegeerte najaar 1998

(niet bestemd voor publicatie of om uit te citeren)

Prof.Dr. G. Glas

Faculteit wijsbegeerte

Universiteit Leiden september-december 1998

Inhoudsopgave *

Korte geschiedenis van het concept angst

Glas 1997

2. Kierkegaard (1) CA, Introduction (m.n.14-24)
3. Kierkegaard (2) CA, Chapter I (m.n. 41-51)
4. Kierkegaard (3) CA, Chapter II (m.n. 61-62)
5. Kierkegaard (4) CA, Chapter III (m.n. 85-87; 96-98)
6. Kierkegaard (5) CA, Chapter IV (m.n.111-117)
7. Kierkegaard (6) CA, Chapter V (m.n.155-162)
8. Heidegger SuZ, 184-191; 339-346; WiM 8-15, c.q. 110-118
9. Levinas ZZ 23-26, 63-70; AZ, 231-235
10. Besluit

Bijlagen

Literatuur

* Meerdere colleges zijn soms samengenomen in een hoofdstuk

1. KORTE GESCHIEDENIS VAN HET CONCEPT ANGST

1.1 Inleiding

In dit college wordt een poging gedaan om vanuit de concrete ervaring van angst -- de alledaagse angst en de psychopathologische angst -- een brug te slaan naar een meer fundamentele doordenking van het bestaan van de mens; en, daarmee, naar beschouwingen van enkele filosofen die een belangrijke betekenis toekennen aan de angst als een emotionele toestand of stemming die iets onthult over de aard van het mens-zijn. Ik doel op filosofen als Kierkegaard, Heidegger, en Levinas.

Deze aantekeningen zijn slechts bedoeld als samenvatting en commentaar, niet als exposé waarin alle nuances tot uitdrukking komen. Voor literatuur zij verwezen naar de literatuurlijst en naar de in de tekst aangehaalde werken.

Angst heeft iets ongrijpbaars, haar substantie vervluchtigt zodra men zich in haar verdiept. Men kan zich de vraag stellen wat er gebeurt wanneer de psychopathologie angst definieert als symptoom, stoornis of ziekte. In het proces van conceptualisering verwerft de angst een graad van vastheid en vaststelbaarheid die het in de ervaring van de zieke mist.

Het is op dit punt dat de filosofie geboren wordt, op het snijvlak van het (door de patiënt) ervaren verschijnsel en de verwoording er van - daar waar de arts begint te spreken en het symptoom wordt gedefinieerd. Wil de filosofie -- en uiteindelijk de psychiatrie -- kunnen bloeien dan zal ze de spanning tussen het fenomeen en het psychopathologisch concept vast moeten houden. Want het is die spanning die één van de voornaamste bronnen vormt voor de vakfilosofische reflectie. Hoeveel van de oorspronkelijke ervaring gaat er in de vertaling naar het symptoom en syndroom verloren? Is er ruimte om dit verlorene ter sprake te brengen? Hebben we er een taal voor? Vanuit welk perspectief en vanuit welke uitgangspunten vindt de conceptualisering van psychopathologie plaats?

1.2 Korte geschiedenis van de angst (I) - psychopathologie van de angst in een maatschappelijk context

Tot rond 1850 wordt angst in de medische literatuur niet als een apart onderwerp behandeld. Eeuwenlang ressorteren de vele verschijnselen van angst onder het hoofdstuk melancholie (Jackson 1986). Men zou hier een verband kunnen leggen met wat Delumeau in zijn historische studie over angst, *La Peur en l'Occident*, te berde heeft gebracht, namelijk dat angst zeker tot het midden van de vorige eeuw een sterk morele, in plaats van medische connotatie heeft. Angst duidt op lafheid legt een verband met hardnekkig voortlevende, ridderlijk getinte idealen over moed en mannelijkheid.

Wanneer de geneeskunde zich meer specifiek met angst gaat bezig houden, valt de aandacht aanvankelijk op de fobie. Net als andere angstverschijnselen was fobische angst in een andere terminologie al veel eerder beschreven. Hoogtevrees wordt genoemd in de Hippocratische geschriften. Straatangst, spreekangst en claustrofobie vindt men beschreven bij Burton (1621) in diens wonderlijke *The Anatomy of Melancholy*, terwijl ook in het werk van Le Camus (1769, 259-265), de Sauvages (1770-1771) en Rush (1798) tal van beschrijvingen te vinden zijn.

Gezaghebbend worden echter vooral een drietal publicaties die alle rond 1870 verschijnen, twee over de agorafobie (letterlijke pleinvrees) en een over een bepaald type van klachten in de hartstreek, die optreden bij oververmoeide infanteristen uit de Amerikaanse burgeroorlog. Het artikel van Da Costa, de schrijver van deze laatste publicatie, doet tot in het midden van onze eeuw het stof opwaaien onder cardiologen, neurologen en psychiaters. De discussie is met name intens tijdens en na de beide wereldoorlogen, wanneer opnieuw tienduizenden de frontlinies verlaten met klachten lijkend op het door Da Costa beschreven beeld. Velen volgen dan Thomas Lewis, die in essentie dezelfde problematiek beschrijft en die het beeld voorziet van de neutralere term *effort syndrome*. Deze term legt de nadruk op de intolerantie voor fysieke inspanning. Andere termen die in omloop raken, zijn *soldier's heart* (MacKenzie 1916), *war neurosis* (MacKenzie 1920), *neurocirculoire asthenie* (Oppenheimer et al. 1918) en *hartneurose*. Gezaghebbend wordt uiteindelijk vooral een studie van Maxwell Jones en Paul Wood. Deze menen dat aanleg, zware inspanning en voorafgaande infectieziekten de aandoening wel kunnen uitlokken, maar dat het uiteindelijk neurotische mechanismen zijn die het *effort syndrome* onderhouden en verklaren. Het gaat om mensen die in hun jeugd "te lang aan hun moeders rokken hangen" en die, hetzij door ouderlijke overbezorgdheid, hetzij door uitlatingen van hun arts hebben geleerd om op zich normale fysiologische veranderingen te interpreteren als tekenen van fysieke onmacht of zelfs gevaar. Wood legt dus nadruk op de suggestibiliteit van zijn patiënten en met name op hun vatbaarheid voor het negatief attribueren van normale fysiologische veranderingen bij fysieke inspanning. Jones spreekt in zijn artikel van een *effort fobie*.

Aan het einde van de 19e eeuw is nog een ander concept bijzonder populair, namelijk het begrip *neurasthenie*. Ook hierbij gaat het om een vorm van uitputting die gepaard gaat met een scala aan lichamelijke klachten. Volgens de toenmalige geneeskunde berusten al deze klachten op een tekort aan zenuw-energie. George M. Beard, de Amerikaanse ontdekker en pleitbezorger van de nieuwe ziekte, vat *neurasthenie* op als een gevolg van de hectische leefstijl van met name de Amerikaanse samenleving - reden waarom hij haar ook wel aanduidt als '*American nervousness*'.

Beard maakt al evenmin als Freud een decennium later een probleem van het conceptuele verschil tussen de fysische depletie van energie en het psychische gevoel van uitputting. Beide lijken vloeiend in elkaar over te lopen; anders gezegd: de fysische metafoor verliest al snel haar metaforisch karakter. Het is mede aan Beard te danken dat de omgangstaal tot de dag van vandaag uitdrukkingen kent als: de *accu* is op; de *batterij* is leeg; of dat iemand weer even op moet laden of bijtanken.

Beard's invloed is vermoedelijk meer een gevolg van zijn welsprekendheid en zijn ijver voor een encyclopedische benadering dan een blijk van de originaliteit van zijn inzichten. Aan het eind van de 19e eeuw is het bepaald gangbaar om aan psychische stoornissen te denken in termen van een teveel of een te weinig aan (zenuw)energie. Al een eeuw eerder waren noties als *asthenie* en *irritabiliteit* in zwang. De fascinatie door de samenhang tussen zenuwkracht en

elektrische verschijnselen staat weliswaar niet los van ontwikkelingen in de natuurwetenschap, maar vindt toch allereerst haar oorsprong in de Romantiek. Zoals bekend was de Romantiek sterk geboeid door de organische drang tot ontplooiing in de levende natuur. Het (romantische) begrip natuurkracht heeft vroeg in de 19e eeuw zowel een fysische betekenis (beweging, warmte), als een biotische (levenskracht, groeikracht) en een psychische (drang tot ontplooiing). Het is dus niet zo dat eerst in de natuurkunde het begrip fysische energie werd ontdekt en dat dit begrip naderhand in metaforische zin werd toegepast op psychische verschijnselen. Het is andersom. Aanvankelijk heeft het begrip natuurkracht een romantische kleur. Pas in de tweede helft van de 19e eeuw doet zich - mede onder invloed van de ontdekking van de wet van behoud van energie door Robert Mayer (1842) - een materialistisch-mechanistische omslag voor, als gevolg waarvan er voortaan gedifferentieerd wordt tussen fysische en psychische kracht. Door deze differentiatie wordt opeens het psychofysisch probleem weer springlevend. Aan het einde van de 19e eeuw doet zich vervolgens opnieuw een omslag in (neo-)romantische richting voor, waarbij allerlei vitalistische concepten terrein winnen. Beard's begrip 'nervous force' lijkt te passen in dit neoromantische patroon van een vitalistische menging van psychische en fysische krachten.

Beard's beschrijving van de neurasthenie en de tijdelijke populariteit van dit begrip bieden een fraaie illustratie van het op elkaar ingrijpen van maatschappelijke en wetenschappelijke ontwikkelingen. Deze ontwikkelingen culminerend in een ziektebegrip met een morele en juridische connotatie die vergelijkbaar is met die van de oorlogsneurosen. Neurasthenie wordt het medisch excuus voor het nemen van rust als maatschappelijke druk de individuele spankracht overschrijdt - hetgeen opnieuw de aard van de geneeskunde als normatieve praktijk onderstreept. Voor een aparte thematisering van de antropologische dimensie is het opnieuw nog te vroeg. De conceptuele helderheid die dit vereist, is aan het eind van de negentiende eeuw nog ver te zoeken.

De geschiedenis van de classificatie van pathologische vormen van angst vanaf Beard kan worden gezien als een appel-proces, waarbij in eerste instantie de angstneurose van de neurasthenie wordt afgegrensd en vervolgens allerlei classificatorische klassen binnen de angstneurose worden onderscheiden. Hecker (1893) valt het op dat veel lijdende aan de neurasthenie angstaanvallen hebben die niet gepaard gaan met een subjectief gevoel van angst (zogenaamde 'larvirte' aanvallen) en bovendien dat deze lijdende vaak lang niet het hele scala van lichamelijke symptomen vertonen, maar onderbroken of incomplete ('abortive') aanvallen hebben.

Onder verwijzing naar Hecker voegt Sigmund Freud zich in 1895 bij de critici van Beard's brede neurasthenie-begrip. Freud gaat echter een stap verder dan Hecker met zijn opvatting dat het hier gaat om een stoornis in de psychische verwerking van seksuele opwinding. De angstaanval wordt een gemitigeerd orgasme. Los van deze nu curieuze opvattingen biedt Freud een descriptieve indeling die ook vandaag nog valide en gangbaar is. Freud zal uiteindelijk een tweede angsttheorie formuleren, waarin angst wordt geïnterpreteerd als signaal voor innerlijk gevaar (in Hemmung, Symptom und Angst, 1926). Kern van de angst blijft echter ook dan de biologische hulpeloosheid, in casu de hulpeloosheid van het kind ten opzichte van de eigen driftimpuls. Ook in de signaaltheorie gaat het om behoeftebevrediging, zij het niet in eerste instantie de seksuele, maar die welke passen bij de drang tot zelfbehoud. Verlies van belangrijke anderen, in casu de moeder, is de meest uitgesproken bedreiging voor deze drang tot zelfbehoud

Het nieuwe van Freud's opvattingen op het terrein van de angst ligt vooral in de idee van angst als reactie op een innerlijk - in plaats van uitwendig - gevaar. Die gedachte was in Freuds tijd een novum en heeft het aanzien van niet alleen de psychiatrie, maar ook van de ontwikkelingspsychologie en van de zelfopvatting van 20e eeuwse mensen veranderd.

Vanuit een antropologische optiek gaat het hier eveneens om een belangwekkende ontwikkeling. Voor het eerst komt hier de ik-zelf relatie in beeld, namelijk in de gedaante van een rationeel en beheersend ik ten overstaan van een duister, onpersoonlijk, archaisch en nauwelijks te temmen reservoir van driftmatige impulsen.

In dit verband zijn ook de observaties bij de beginnende psychose van belang. Kenmerkend voor de psychose is het verlies aan realiteitszin, uiteindelijk vaak leidend tot waandenkbeelden en hallucinaties (waarnemingen van geluiden, stemmen en visuele beelden waaraan geen situatie in de buitenwereld beantwoord). Voorafgaand aan het uitbreken van de psychose heerst er soms een angstige stemming, waarbij de betrokkene zichzelf niet zo zeer subjectief angstig voelt, maar de wereld ervaart als op een moeilijk te definiëren manier geheimzinnig en spookachtig. De achtergrond van dit verschijnsel is volgens Störing een stoornis in het 'ik-gevoel'. Als gevolg daarvan krijgen de eigen gevoelens een raadselachtig en onbepaald karakter. De wereld verschijnt op een onbegrijpelijke wijze als angstverwekkend, dreigend en griezelig, terwijl men subjectief geen angst hoeft te ervaren. Soms wordt de angst in flitsen beleefd. Wat overheerst is de vervreemding. Störing zelf spreekt in dit verband van 'objectiveringen' van angst; het innerlijk beleefde treedt ons via de objecten buiten ons tegemoet. Anderen zullen in dit verband spreken van projectie. Het is dit thema, de stoornis in het ik-gevoel, die in de latere antropologisch-psychiatrische publicaties verder uitgewerkt zal worden, overigens in het voetspoor van Kierkegaard. Angst hoeft dus niet per se iets te zeggen over mijn relatie tot de buitenwereld. Ze is ook uitdrukking van de ik-zelf relatie. Psychotische angst laat zien hoe wankel en broos de vertrouwdheid met ons zelf is. Wat die vertrouwdheid wekt of garandeert is het vermogen om ervaringen als 'van-mij' te beleven en het vermogen ze een plaats te geven - of het nu gaat om ervaringen die op de buitenwereld of die op de binnenwereld zijn gericht. Als Störing het heeft over objectiveringen van angst dan doelt hij op een ontbrekend 'mij-gevoel'. De Duitse psychopathologie zal hier van een verlies aan 'Mein-haftigkeit' gaan spreken. Tegelijk gaat het ook om een verlies van innerlijke orde en structuur. De verhoudingen zijn zoek, voorgrond wordt beleefd als achtergrond en omgekeerd. De objectiveringen in de vorm van waanwaarnemingen en hallucinaties zijn enerzijds het resultaat van het verlies van 'Mein-haftigkeit', anderzijds vormen ze een verdediging tegen dreigende chaos en verlies van structuur, een verdediging die over de primaire ervaring van vervreemding en chaos heen schuift en deze aan het zicht onttrekt.

Psychotische angst bepaalt ons zo bij een fundamentele antropologische structuur, namelijk de ik-zelf relatie als een openstaan voor bestaansmogelijkheden die hoewel oningevuld nochtans in principe vertrouwd zijn, casu quo toegeëigend kunnen worden. Die vertrouwdheid reikt dieper dan de laag van de subjectieve beleving, hoewel ze zich natuurlijk wel bij uitstek als een subjectief gevoel manifesteert.

1.3 Korte geschiedenis van de angst (II)

Ondanks de brede erkenning van angst als een centraal psychopathologisch fenomeen, geniet de bestudering van angst, zeker in de periode 1930 - 1960, geen hoge prioriteit. De invloed van de psychoanalyse noemden we al. Daarnaast speelt een rol dat angst, naar algemeen werd aangenomen, een lage rang in de hiërarchie van psychiatrische symptomen bezit. Angst

indiceert volgens deze gedachtengang de ondergrens van de psychopathologie, waar pathologie overgaat in normaliteit.

Kijken we naar invloeden van buiten de psychiatrie dan blijkt dat reuzen als Charles Darwin, William James, Walter B. Cannon, en Max Scheler het landschap domineren. De ideeën van Darwin en Cannon blijken uiteindelijk het meest bestand tegen de erosie van de tijd, met name Darwin's gedachte dat emoties aangeboren, adaptatieve biologische reacties zijn en Cannon's these van een homeostatische interne regulatie van het organisme. Voor Cannon zijn basale emoties, zoals angst, een gevolg van een innerlijke (in casu neuronale) disregulatie. Vanuit Cannon loopt een rechte lijn naar het huidige stress-onderzoek en het stress-diathese (of ook: vulnerabiliteits-) model van psychopathologie. Dit model houdt in dat er in het geval van psychische stoornissen bijna altijd sprake is van een samenspel van omgevingsinvloeden en een bepaalde aanleg of gepredisponerdheid (diathese) die iemand vatbaar maakt voor de betreffende aandoening.

Opvallend is de weerstand van klinici tegen de emotietheorie van James, volgens welke lichamelijke veranderingen niet het gevolg zijn van subjectieve gevoelens, maar de oorzaak. Perceptie wordt emotie door de gewaarwording van lichaamsveranderingen, aldus James. Clinici wijzen op descriptieve gronden steeds weer op het onmiddellijke karakter van de angstbeleving. Lichamelijke sensaties zijn wel belangrijk in de angstbeleving, maar van een temporele en/of causale prioriteit is geen sprake. De negende editie van het handboek van Kraepelin en Lange (1927) vat de gangbare opvatting samen. Angst is de manifestatie van een centrale ontregeling. James' perifere theorie miskent het belang van centrale processen. De oorzaak van de centrale ontregeling kan zowel van psychische als van somatische aard zijn, maar voor de kwaliteit van de angst doet dat er niet toe. In alle gevallen staat de bedreiging van het bestaan als biologisch organisme centraal en niet de perceptie van lichamelijke veranderingen. Cannon wint het in de psychiatrie van James.

Pas aan het eind van de jaren vijftig wordt dit debat hervat. Geleidelijk ontstaat dan ook weer belangstelling voor de classificatie. Te denken valt aan de opkomst van het psychofysiologisch emotie-onderzoek in de lijn van de James-Lange, waarbij men aan de hand van perifere fysiologische verschijnselen een onderscheid tracht te maken tussen de emoties angst en woede. Ook worden nieuwe psychofarmaca ontdekt, eerst de benzodiazepines met hun angst dempende werking, later ook bepaalde antidepressiva. Tenslotte introduceert Wolpe in 1958 de systematische desensitisatie als een vorm van gedragstherapie en geeft daarmee nieuwe impulsen aan de behandeling van mensen met angststoornissen.

Met de opkomst van het psychofarmacologisch onderzoek worden er ter wille van de vergelijkbaarheid van de onderzoeksgroepen steeds strengere criteria gesteld aan de definitie van psychiatrische syndromen. Psychofarmacologisch en biologisch- psychiatrisch onderzoek vormen zo een krachtige impuls voor de ontwikkeling van allerlei diagnostische instrumenten, uiteindelijk uitlopend op een grootscheepse revisie van de gehele psychiatrische nomenclatuur in 1980 in de DSM-III, later in de DSM III-R en de DSM-IV).

In weerwil van het atheoretische karakter van deze revisie luidde deze verandering toch een fundamenteel andere benadering van de angst in. Niet alleen nemen de nieuwe classificatiesystemen afstand het psychodynamische model. Ze neemt ook afscheid van een ruimere traditie die angst in verband had gebracht met stoornissen in de opbouw van de persoonlijkheid. In de plaats daarvan treedt nu een fijnmaziger beschrijving en rubricering van

meer aan de oppervlakte liggende en gemakkelijker te registreren symptomatologie. Angst wordt niet meer primair als uitdrukking van de dynamiek van de persoonlijkheid gezien, maar als een op zich staand symptoom. Daarmee wordt de stap gezet van een overwegend dynamische en dimensionele (of dispositionele) benadering, kenmerkend voor het neurose-model, naar een typologische of categoriale benadering van psychopathologie.

Voorlopig stellen we vast dat het beeld wordt beheerst door twee lijnen, te weten

- (1) een Darwiniaanse lijn waarin angst primair wordt gezien als de primair biologische reactie van een biologisch en/of psychologisch bedreigd organisme;
- (2) een Freudiaanse lijn waarin angst primair wordt gezien als de reactie op een innerlijk gevaar.

Al met al kunnen we zeggen dat in het tijdperk van de Verlichting enerzijds een humanisering van de zorg voor de geesteszieke heeft teweeggebracht, anderzijds evenwel er voor heeft gezorgd dat eens sterk accent kwam te liggen op het irrationele en onbeheerste in het gedrag van de zieke. Tot de dag van vandaag zijn beheersing en controle sleutelwoorden voor het verstaan van de motieven voor de geneeskundige bemoeienis met de psychiatrische patiënt. Juist ook ten aanzien van angst geldt dat het medisch in de greep krijgen van voorheen onbeheersbare emoties motief en leidraad is voor het theoretisch verstaan en het therapeutisch handelen.

Het is daarom geen wonder dat de biologische benadering klinici en onderzoekers vandaag zo fascineert. Want het is die benadering die, ten overstaan van de wisselvallige en vaak veel minder grijpbare resultaten van psychologische en sociale interventies, de belofte in zich lijkt te dragen van beheersing en van tastbaar resultaat.

Toch moet vanaf het begin een kanttekening worden geplaatst bij deze verwachting. Neurobiologie en farmacologie gaan naar hun aard abstraherend en objectiverend te werk. Dit impliceert dat er een afstand bestaat tussen de onderzoeksbevindingen van deze disciplines en de klinische realiteit. Dat is op zich helemaal niet raar. Vakwetenschappelijke constructen betreffen altijd slechts aspecten van die realiteit. Daarom te meer geldt dat vereenzelviging van die constructen met de realiteit niet anders dan tot reïficatie en vertekening kan leiden. Vakwetenschappelijke verklaringen worden pas dan vruchtbaar als hun spanningsvolle afstand ten opzichte van de realiteit niet wordt kortgesloten, maar open gehouden.

Kennistheoretisch voldoet, voor wie de spanning op deze manier bewaart, noch een objectivistische noch een subjectivistische interpretatie van het kenproces. De positie van de waarnemer, hetzij als 'ik', hetzij als abstracte logos of wetenschappelijk rede, is niet onthecht, onveranderlijk, onaantastbaar en/of neutraal, ten overstaan van een werkelijkheid daarginds. Anderzijds is de werkelijkheid meer dan verbeelding, meer ook dan vormeloos materiaal. Ze biedt weerstand, ze verrast, tegelijk gaan we er niet in op. Kennis is meer dan constructie, ook al heeft de wetenschap een sterk construerend aspect. Kennis vindt haar grond in een zich-verhouden-tot dat door haar zelf, kennistheoretisch, niet meer kan worden omvat, maar waarvan in de kennis wel een vermoeden bestaat. Termen die zich aandienen om dit vermoeden nader te articuleren, zijn modus (of modaliteit), perspectief en horizon. De modale en perspectivische structuur van de kennis berust dus niet alleen op een zelf-gewilde

beperking of specificering, maar vloeit uiteindelijk en ten diepste voort uit de aard van het zich-verhouden-tot-de-wereld zelf.

Het is hier, aan deze grens, dat de antropologische dimensie gezocht moet worden, namelijk als een zich verhouden tot de wereld en tot zichzelf in de angst.

II. KIERKEGAARD (1)

II.1 Biografische gegevens Sören Kierkegaard (1813-1855) werd geboren in Kopenhagen. Als jongste van een gezin met zeven kinderen (waarvan er uiteindelijk slechts twee de volwassen leeftijd bereikten). Hij was de zoon van Michael Pedersen Kierkegaard (geb 1756), een welgesteld zakenman in manufacturen die zich na zijn veertigste uit zaken terug trok Michael was eerder gehuwd geweest, maar dit huwelijk was na twee jaar geëindigd met de dood van zijn vrouw. Hij huwde vervolgens zijn dienstmeisje dat inmiddels al zwanger van hem was. Sören werd geboren als jongste van zeven kinderen. Op zijn oudste broer Peter Christiaan na, zijn alle kinderen op jeugdige leeftijd overleden. Peter Christiaan zou louter bisschop worden in de lutherse kerk van Aalborg.

Sören's jeugd werd gedomineerd door zijn vader in wie hij fysiek en intellectueel zijn meerdere erkende. Vader, geboren in noorden van Jutland, wordt beschreven als een buitengewoon dominerende, autoritaire man die zijn leven lang gebukt ging onder schuld en angst, die uiteindelijk te herleiden waren tot een gebeurtenis op zijn 11e jaar, toen hij tijdens slecht weer op het platteland waar hij de schapen hoedde, op een steen klom, de vuist naar de hemel balde en in een opwelling God vervloekte vanwege de kou en de honger. Vader Michael zou zijn leven lang hebben getobd over deze daad en gevreesd voor de straf daarop; een straf die hij vervuld zag in de dood van het merendeel van zijn kinderen. Hij sprak daar veel over, in de zwartste kleuren; hetgeen beslist invloed had op de jonge Sören. Kierkegaard wijdde veel later, in 1848, een boek aan het thema twijfel, met als veelzeggende titel *Ziekte tot de dood*. Intussen vertrok vader op zijn dertiende naar Kopenhagen, om daar in de leer te gaan bij zijn oom, die manufacturier was; en vervolgens zelf succesvol te worden als handelaar in manufacturen.

Vader was religieus en filosofisch zeer geïnteresseerd. Hij organiseerde discussieavonden met intellectuele vrienden uit Kopenhagen; avonden waarop hij zou hebben geschitterd door zijn inzicht en welsprekendheid en waarbij de kleine Sören stilletje in een hoekje zat te luisteren. Religieus shopte hij, door niet alleen der lutherse kerke te bezoeken, maar ook te verkeren in kringen van de zgn. Moravische Broeders, een gemeenschap waarin het kritisch zelfonderzoek en het beproeven van het eigen gemoed een belangrijke plaats in nam en niet getemperd werd door het evangelie van genade en van bevrijding. Voor de opvoeding betekende dit dat er thuis een sombere en zware, om niet te zeggen verstikkende atmosfeer heerste en dat er veel werd gemoraliseerd. Anderzijds was vader ook degene die Kierkegaard veel fantasievolle verhalen vertelde en die hem inwijdde in het denken. Kierkegaard heeft zich naast kritisch ook altijd positief over zijn vader uitgelaten.

Moeder was intussen geen persoonlijkheid; ze was niet opgewassen tegen het intellectuele geweld van de mannen in huis. Zij sterft in 1834, Sören is dan 21 jaar. Later zal Sören over zijn opvoeding zeggen, dat hij nooit kind heeft kunnen zijn, dat er geen ruimte was voor spel

en spontaniteit en dat hij eigenlijk meteen is begonnen te denken en wel langs de strikte lijnen van zijn vader:

"Als kind heb ik een strakke, zeer strenge opvoeding gehad - menselijk gezien zelfs een waanzinnige opvoeding. Van mijn prille jeugd af is mijn vertrouwen in het leven kapot geslagen tegen de ideeën waaronder hij zelf ook is bezweken, de sombere grijsaard die ze mij had ingeprent. Als kind al - o, wat een dwaasheid - moest ik mij hullen in het gewaad van een melancholieke grijsaard - een afschuwelijke situatie" (Grimault p.7).

En:

"Toch is het verschrikkelijk, als ik een enkel ogenlik soms denk aan de sombere achtergrond van mij vroegste jeugd, aan de angst waarmee mijn vader mijn ziel vulde, aan mijn eigen vreselijke zwaarmoedigheid, aan alles op dit terrein wat i zelf niet meer kan aanstippen. Een andere angst bekwam mij met betrekking tot het christelijk geloof en toch voelde ik mij er zeer toe aangetrokken" (Grimault, p. 20).

Sören ontwikkelt zich tot een tenger, schlemiel ventje met een scherpe, venijnige tong, gevreesd door klasgenoten, bepaald niet serieus in zijn werk, al zal hij het gymnasium en uiteindelijk de studie theologie wel afronden. Eenmaal op de universiteit ontsnapt hij vanwege zijn bochel en slechte gezondheid aan een oproep voor militaire dienst. Hij komt er in aanraking met het denken van Schleiermacher en van Hegel. Schleiermacher was de theoloog die beweerde dat de waarheid van de bijbel een innerlijke en geestelijke waarheid is; Kierkegaard zal zelf later altijd zeggen dat de waarheid subjectief is. Hegel, de systeembouwer en synthesedenker, zal Kierkegaard allengs steeds meer gaan beschouwen als zijn tegenpool.

Kierkegaard studeert filosofie en filologie, stapt over naar theologie; droomt er regelmatig van toch acteur of romanschrijver te worden. In zijn werkwijze heeft Kierkegaard altijd iets scenisch gehad, door zijn geschriften in de mond te leggen van mensen die hij met een pseudoniem aanduidt en die een bepaald aspect belichten van het onderwerp waar het op dat moment over gaat.

Na de dood van zijn moeder en een van zijn zussen en bezig met allerlei theologische vragen geraakt Kierkegaard, mede door de hernieuwde confrontatie met zijn vader in 1835, in een ernstige depressie, een depressie die gepaard gaat met heftige angstaanvallen. Alles zorgt voor onrust: 'van het kleinste mugje af tot het mysterie van de incarnatie'. Hij is bang krankzinnig te worden of om zelfmoord te plegen. Om dit te ontvluchten stort hij zich tijdelijk in een leven van losbandigheid. Het komt tot een breuk en later een verzoening met zijn vader, die enkele jaren later, in 1838, tenslotte overlijdt. Kierkegaard neemt hierna zijn studie serieuzer ter hand, vindt uiteindelijk koers en komt na zijn verloving met Regina Olsen te hebben verbroken, tot een enorme productiviteit.

De geschiedenis van deze verloving heeft de gemoederen al veel bezig gehouden. Ze is kenmerkend voor de geestesgesteldheid van Kierkegaard. Hij ontmoette haar na het afsluiten van zijn theologie-examen in 1840 tijdens een reis naar het Jutland waar zijn vader had gewoond. Zij is dan 17 jaar. Even denkt Kierkegaard dat de verliefdheid op Regina zijn melancholie zal minderen. Maar hoe enthousiaster Regina wordt, hoe eenzamer Kierkegaard zich voelt. Over de toekomst kan hij niet denken, hoogstens als een terugdenken aan hetgeen nu gebeurt en wat hiervoor gebeurde. Er is een belevingsremming en een onvermogen zich te binden. Kierkegaard besteedt veel meer aandacht aan het denken over liefde en een verbintenis, dan dat hij met de (ge)liefde zelf doorbrengt. Hij waarschuwt Regina voor

hemzelf, maar tevergeefs. Hij neemt afstand in de ironie, schrijft daar vervolgens onder meer zijn dissertatie (1841) over. Kierkegaard onderscheidt verschillende vormen van ironie, onder meer de hooghartige en afstand nemende ironie van Socrates; de in dromen vluchtende ironie van de romantiek; of de ironie die in humor besloten ligt en die primair zichzelf op de korrel neemt en die zichzelf niet afsluit voor anderen. Uiteindelijk komt het tot een breuk, die tot woede en onbegrip bij Regina, haar vader en tal van vrienden leidt.

Kierkegaard vertrekt naar Berlijn; hij besluit om zich voortaan vast te klemmen aan een leidende gedachte, ter bescherming tegen de angst en melancholie. Hij zal de enkeling zijn in dienst van het christendom. Hij maakt nader kennis met het denken van Hegel en met name Schelling, in wie hij al spoedig teleurgesteld raakt.

Hij begint te werken aan *Entweder - Oder* dat in 1843 reeds verschijnt en op slag zijn naam vestigt. In dit werk houdt hij zich bezig met de esthetica. De esthetische mens is de mens die onmiddellijk, niet geplaagd door de reflectie, kan leven, die in het genot zijn levensdoel vindt. Voorbeelden daarvan zijn Don Giovanni (naar de beroemde opera van Mozart); en de Faust (die een mix lijkt te zijn van de zinnelijkheid van Don Giovanni en van de ondergangsstemming die de geschiedenis van Ahasveros kleurt). Het boek bevat lange passages over Antigone; en een roman over een jongeman, Johannes geheten, en een zekere Cordelia, een jong meisje dat geleidelijk wordt ingesponnen in de verleidelijke intellectuele fantasiewereld van Johannes en zo geïsoleerd raakt van anderen dat bij haar de angst toeslaat. Kierkegaard heeft altijd ontkend dat hij hier zijn geschiedenis met Regina beschreef. Maar de gelijkens is minstens opvallend. Het erotische verlangen van Johannes is een intellectueel verlangen, waar uiteindelijk een verlangen om te domineren achter schuil gaat, het genot van het in verwarring brengen van het eenvoudige en onschuldige meisje. Zolang er afstand is, kan dit spel doorgaan; maar zodra de afstand wordt opgeheven is het spel over en daarmee ook de relatie.

Kierkegaard's fantasievolle beschrijving van het esthetische in *Entweder-Oder* vormt de grondslag voor de drieslag die hij in de jaren hierna zal formuleren, die van het *esthetische*, het *ethische* en *religieuze* stadium: het esthetische stadium is de mens zonder koers, en zonder houvast, hij/zij volgt de zintuigen en verkeert in feite in een soort mentale schemertoestand of droom.

Daarom is het *esthetische* verbonden met onwetendheid. Het opgaan in de dingen leidt niet tot een hogere of verdiepte bestaansvorm. Het nivelleert; tegenstellingen zakken weg in onverschilligheid. Onwetendheid is hier verbonden met angst. Het cultiveren van de onwetendheid is een manier om de angst op een afstand te houden. Als uitweg is er of het zich storten in wellust (en wanhoop); of het zich onvoorwaardelijk inzetten voor de godsdienst (door K. nadrukkelijk onderscheiden van het christen-worden); ofwel een kiezen voor de wereld (zodanig dat het wreed wordt); of kiezen voor een leven in eenzaamheid en zelfonderzoek. In feite kiest Kierkegaard de laatste weg, steeds radicaler, waarbij hij steeds meer in conflict geraakt met allerlei universitaire en kerkelijke autoriteiten.

In het *ethische* stadium wordt de persoon zich bewust van zijn verantwoordelijkheden en van allerlei ge- en verboden. Prototypisch voor dit stadium is Socrates, die de gelegenheid had om onder de gifbeker uit te komen en de rechters te weerstaan, maar die dit niet deed en vrijwillig vanuit een besef van verplichting de gifbeker dronk. Socrates deed dit om een waarheid te laten zien die groter was dan de waarheid die zou zijn erkend als hij zijn ter dood veroordeling had aangevochten.

Het laatste, *religieuze* stadium wordt gekenmerkt door een sprong. Kierkegaard noemt het een kwalitatieve sprong, niet kwantitatief - omdat een kwantitatieve sprong ten onrechte de suggestie zou wekken dat het verschil tussen geloven en niet-geloven gradueel is. De prototypische figuur is hier Abraham, die zijn zoon Izaak (bijna) offert.

Het is in deze periode dat Kierkegaard tot een geweldige productiviteit komt. Hij schrijft onder meer *Vrees en beven; Het begrip angst; Filosofische kruimels; Onwetenschappelijk naschrift; Stadia op de levensweg, Ziekte tot de dood* en eindeloos veel in zijn Dagboek.

De laatste jaren van zijn leven worden gekenmerkt door een toenemend isolement en een verwijdering tussen Kierkegaard enerzijds en de familie en de katholieke kerk anderzijds. Hij wordt in een toonaangevend blad bespot en hard aangepakt. Hij beledigt de nagedachtenis van de overleden bisschop die door zijn opvolger een getuige van de waarheid wordt genoemd (hetgeen Kierkegaard krachtig bestrijdt).

II.2 Hoofdpunten in het denken van Kierkegaard

1. De enkeling staat centraal. Kierkegaard verzet zich tegen het denken van Hegel die meende alle individualiteit te kunnen opnemen in de beweging van de zichzelf verwerkeliijkende geest (subjectief, objectief absoluut).
2. De drie stadia van religieuze ontwikkeling (esthetisch, ethisch, religieus; zie boven; zie schema in de bijlagen).
3. De waarheid is paradoxaal. Ze heeft niet de transparantie van de Platoonse of hegeliaanse rede, maar ze wordt duidelijk uit het contrast tussen tegengestelde posities of bewegingen.
4. Het zelf is een relatie die zich tot zichzelf verhoudt; het is tevens de relatie tussen geest en lichaam. Het zelf is geen onzichtbare substantie of homunculus.
5. De tijd is alleen in het nu (actualisme); de toekomst is (per definitie) geen realiteit; het verleden evenmin. Toekomst en verleden zijn realiteit in zoverre hun bestaan in het heden geactualiseerd kan worden. Actualiteit = realiteit; actualiteit is in ieder geval dat wat concreet, individueel, innerlijk en op dit moment reëel is (over de notie actualiteit: zie ook een van de bijlagen).

II.3 Kierkegaard over angst

Wanneer we heel schematisch te werk gaan kunnen we het denken van Kierkegaard over de angst in een aantal stappen samenvatten en beschrijven. Het wezenlijk vernieuwende van zijn beschouwing wordt men echter pas gewaar wanneer men zijn teksten zelf bestudeert. Omdat de waarheid in het concrete en individuele ligt, moet Kierkegaard het in zijn betoog ook hebben van het detail, van de ragfijne sfeer van een bepaalde opmerking, van de manier waarop dingen ter sprake worden gebracht.

Stap 1. Angst wordt door Kierkegaard primair gezien vanuit het perspectief van de ontwikkeling tot enkeling. Enkeling worden betekent dat je je angst durft te verdragen en de sprong in het geloof waagt. Deze sprong in het geloof is een uiterst paradoxaal gebeuren. Geloof is primair een passie, een verlangen naar God. Maar handelen overeenkomstig dat verlangen sluit objectieve onzekerheid niet uit, maar in. Kierkegaard spreekt in dit verband van de passie van de innerlijkheid. We zouden hierin een Augustinisch element in het denken van Kierkegaard kunnen zien, in die zin dat bij Augustinus de weg tot

God er een is van concentratie op het innerlijk en vanuit het innerlijk op God. Realiteit is voor Kierkegaard altijd innerlijke realiteit, persoonlijke ervaring. Zoals we zagen onderscheidt K. in dit proces van individuatie drie stadia.

Stap 2. Een tweede punt betreft de relatie tussen actualiteit en innerlijke ervaring enerzijds en het domein van de zintuiglijkheid en van het abstracte denken anderzijds. Indivduatie betekent toenemende concreetheid en toenemend zelfbewustzijn. Tegenover het concrete en dat waarvan we ons zelf onmiddellijk bewust zijn, bevindt zich het abstracte, ideële en niet-actuele. Kierkegaard onderscheidt tenminste twee vormen van abstractheid: pure zintuiglijkheid en puur abstract denken. Het gaat hier om twee domeinen die om zo te zeggen onder resp. boven het actuele staan. Pure zintuiglijkheid is een abstractie omdat je er eigenlijk niet over kan praten, zonder het direct stuk te maken. Zodra je over het puur zintuiglijke praat verliest het zijn reële kwaliteit.

Kierkegaard vergelijkt de domeinen met lichaam en geest. Als zodanig zijn ook dat abstracties; er is niet een lichaam zonder meer; want er is een geleefd lichaam. Evenmin is er zoiets als pure geest, want wat die geest denkt wordt in concrete levens en lichamen gedacht.

Angst en twijfel worden nu, om zo te zeggen, intermediaire fenomenen; angst is een intermedieërende toestand tussen pure zintuiglijkheid en de actualiteit. Terwijl twijfel een intermediair fenomeen wordt tussen de actualiteit en abstract denken.

Stap 3. De ontwikkeling tot enkeling houdt in dat deze domeinen wat losser van elkaar komen te staan; het is een vorm van differentiatie, waarbij het zintuiglijke, het actuele en het abstracte denken geleidelijk uit elkaar groeien. Dit proces van differentiatie gaat gepaard met een assimileren van wat boven en onder de actuele ervaring aanwezig is. Groei van de individualiteit betekent dat de sfeer van de actualiteit wordt uitgebreid doordat meer en meer van het onderliggende en bovenliggende abstracte en ideale in het actuele wordt geïncorporeerd. In het begin van de ontwikkeling zijn angst en twijfel om die reden nog niet gedifferentieerd. Aan het eind van die ontwikkeling zal daarvan wel sprake zijn.

Vertaald in termen van de ontwikkelingspsychologie zou dit betekenen dat in het infantiele stadium van spirituele rijping de angst verschijnt als een amalgaam van gevoelens en lichamelijke sensaties, het gevoel van twijfel daarin begrepen. Angst is in dit stadium een zwaar voorgevoel, een vijandige macht, een gedepersonaliseerde concreetheid. Vgl. de angst die we een bestaan op de rand van de chaos noemden.

Aan de andere kant differentiëren angst en twijfel later in de ontwikkeling tot verschillende mentale en existentiële toestanden. Ergens halverwege dit proces van differentiatie zoek ik de toestand die ik eerder een gevangen zijn tussen verlamming en twijfel noemde; verlamming vanwege de veelheid van keuzemogelijkheden en twijfel vanwege de mentale duizeling die het denken van het onmogelijke vergt. Het onmogelijke is in dit verband vooral de onmogelijkheid om ervaringen die niet van onszelf zijn te ervaren. Deze samenvatting is beïnvloed door het hoofdstuk over Kierkegaard's angstopvatting dat in het boek van Ferguson (1995) te vinden is.

III. Kierkegaard (2)

We gaan nu over tot het samenvatten en parafraseren van *Het begrip angst. Een eenvoudige psychologisch oriënterende overweging op het dogmatische onderwerp van de erfzonde* (schrijver: Vigilius Haufniensis; 1844). Algemeen wordt aangenomen dat Haufniensis zich in zijn uitlatingen niet ver beweegt buiten de opvattingen van Kierkegaard persoonlijk.

III.1 Introductie

Het boek begint met een kritiek op Hegel's Logik. Dit boek eindigt met de actualiteit. Het actuele kan echter nooit een product van logische reflectie zijn; want actualiteit is ongeveer synoniem met contingentie; en deze notie is strijdig met het noodzakelijkheids-denken dat de logica van Hegel (en anderen) vooronderstelt.

Wetenschap, zegt Haufniensis, veronderstelt bij elk onderwerp een bepaalde gemoedsgesteldheid. De zonde, indien in verband gebracht met het esthetische zorgt voor melancholie of licht-hoofdigheid. Zonde is echter geen toestand, ook geen psychologische toestand of gesteldheid; ze is *de actu* of *in actu*. Anders zou ze in begripsmatige termen gefixeerd kunnen worden en dus langs de wegen van het noodzakelijkheidsdenken begrepen kunnen worden.

Zonde is een doen dat in een toestand van ernst (of: ernstigheid) brengt. De ethiek schiet tekort in het benaderen van de angst, omdat ze zo gebonden is aan de idealiteit, d.w.z. aan het algemene. Kierkegaard bedoelt hiermee dat het kwaad niet zonder meer bestaat uit het overschrijden van een bepaalde regel. De realiteit van het kwaad (de zonde) wordt eerst duidelijk wanneer ik mij mijn zonden aantrek (concreet, individueel). Uitwegen in de richting van de metafysica, esthetica en psychologie voldoen niet, omdat ze aan dat concrete niet toekomen.

De dogmatiek begint echter wel bij het actuele, i.t.t. de ethiek. De psychologie onderzoekt de reële mogelijkheden van de zonde, de dogmatiek verklaart de erfzonde. Het boek maakt een gang van een eerste naar tweede ethiek. De eerste ethiek veronderstelt de metafysica; de tweede ethiek veronderstelt de dogmatiek.

III.2 Hoofdstuk 1

1. Historische uitweiding over het begrip erfzonde.

Is de erfzonde de eerste zonde, c.q. de zonde van Adam? Om van die gedachte iets te maken, moet men een soort oertoestand van volmaaktheid aannemen, waarin Adam plenipotentieel is voor het hele menselijke ras (d.w.z. mogelijkheden/capaciteiten hebben die 'plenum' [=vol; voltallig] zijn, d.w.z. alle mogelijkheden die het menselijk ras als zodanig heeft, omvatten). Dan wordt de eerste zonde een breuk in deze oertoestand. K. noemt dit een fantastische onthistorisering van Adam. Hetzelfde geldt voor de gedachte dat de mens deel krijgt aan de erfzonde door de afstamming van Adam. Mensen hebben dan geen primaire relatie met de zonde, die relatie verloopt via Adam.

Kernpunt is dat de mens individu is, dat wil zeggen tegelijkertijd zichzelf (uniek) en afgerond/ondeelbaar (d.w.z. het hele ras), op zo'n manier dat beide elkaar permanent vooronderstellen.

Perfectie in zichzelf is perfecte participatie in het geheel. De mens is zichzelf en het ras. Adam was zichzelf en het ras. Dit is een contradictie, maar een die een opdracht in zich draagt, de opdracht van een beweging naar iets toe, dus een historische beweging. De individu heeft historie, zoals het ras historie heeft.

III.2 Het begrip eerste zonde

De gangbare voorstelling is: Adam zondigde eerst, toen kwam de zondigheid in de wereld, als een toestand die op alle mensen na hem overgedragen wordt. Adam deed de eerste zonde. Maar het woord eerste kan niet een uitsluitend numerieke betekenis. Puur numeriek heeft de eerste zonde geen bijzonder betekenis. Dan zou er ook nooit geschiedenis zijn. De eerste zonde is de zonde, ze is een kwalitatieve bepaling, gaat gepaard met een sprong, met het plotselinge van het raadselachtige. Zondigheid kan niet de verklaring van de zonde zijn, ook niet bij mensen na Adam. Want dan maak je van de zonde uiteindelijk iets kwantitatiefs, iets met een serienummer. Het is omgekeerd, de eerste zonde van ieder mens afzonderlijk is even kwalitatief; derhalve is het feit dat Adam als eerste persoon zondigde een accidenteel gegeven. Het Genesis verhaal zegt het precies goed: de zonde kwam in de wereld door de zonde. Als de zonde door iets anders in de wereld was gekomen was ze uiteindelijk accidenteel gebeven. Het feit van het bestaan van de zonde, vooronderstelt de zonde. Zondigheid vooronderstelt de zonde. Dat geldt niet alleen voor Adam, maar ook voor hen die na hem kwamen. Door de (eerste) zonde krijgt de zondigheid vat op de mens.

Als je Adam buiten het menselijk ras plaats, als hoofd van de mensheid bijvoorbeeld, dan heeft hij geen historie en wordt de eerste zonde een soort fantasma. De parallellie tussen Christus en Adam (door Paulus in Romeinen 5 bijv.) klopt dan ook niet, aldus Kierkegaard. Alleen Christus stijgt boven het individuele uit.

III.3 Het begrip onschuld

Deze paragraaf is een strijd met Hegel, met name diens opmerking dat de aard van het onmiddellijke moet worden vernietigd, alsof onmiddellijkheid en onschuld exact hetzelfde zijn. Er heerst hier echter begripsverwarring: het onmiddellijke is een logische, de onschuld een ethische categorie. Onschuld verlies je alleen door schuld; en ieder mens verliest de onschuld in essentie zoals dat bij Adam gebeurde. Onschuld verlies je niet door het middellijke, zoals het onmiddellijke bij Hegel en volgelingen wordt vernietigd door het middellijke. Onmiddellijkheid wordt niet ongedaan gemaakt door middellijkheid. Wanneer middellijkheid op het toneel verschijnt is onmiddellijkheid simpelweg verdwenen. Het gaat hier niet om een overgang, al dan niet na strijd, maar om een simpelweg veranderen van de ene in de andere toestand. Onschuld is onwetendheid.

III.4 Het begrip val

Is er een verschil tussen Adam's onschuld en die van ons? Het probleem is dat schuld een kwalitatieve categorie is en dat het zoeken naar verschillen tussen Adam en ons een zoeken naar kwantitatieve verschillen is. Wat je moet verklaren is de sprong en die is even kwalitatief voor ieder mens afzonderlijk. Zondigheid is dus niet een epidemie die zich als de pokken verspreidt. Je beklagen over het feit dat je in zonde ontvangen en geboren bent is in wezen een esthetische bekommernis over zondigheid. Zondigheid wordt pas actueel als je gezondigd hebt (sprong).

Hoe heeft de mens z'n onschuld verloren? Was het, zoals Usteri zegt, het verbod dat de begeerte en daarmee de zonde wekte? Nee, want met de begeerte introduceer je een tussenstap die aan het karakter van de kwalitatieve sprong tekort doet. De val wordt iets successiefs, waarbij van het een naar het ander wordt gegaan. Bovendien is de term concupiscentia te eenduidig, te weinig ambigu. 't Gaat om een elastische ambiguïteit waaruit schuld zich een weg breekt in de kwalitatieve sprong.

III.5 Het begrip angst

Onschuld is onwetendheid. In een toestand van onschuld is de geest van de mens (te onderscheiden van de ziel, het mentale of psychische proces) dromende, nog niet in staat tot onderscheid tussen goed en kwaad. 't Gaat om een psychisch gekwalificeerd zijn in onmiddellijke eenheid met 's mensen natuurlijke conditie.

Het diepe geheim van de onwetendheid is evenwel dat het tegelijkertijd angst is. Dromende projecteert de geest z'n eigen actualiteit, maar deze actualiteit is niets, en onwetendheid ziet dit niets altijd buiten zichzelf. De actualiteit van de geest bewijst zichzelf als een vorm die z'n mogelijkheid beproeft, maar verdwijnt zodra ze die probeert vast te pakken. Ze grijpt als het ware in het niets en brengt aldus de angst. Angst is de actualiteit van de vrijheid als de mogelijkheid van de mogelijkheid.

Het gaat om dialectische bepaaldheden, die zich psychologisch vertalen als ambiguïteit. Angst is een sympathetische antipathie en een antipathetische sympathie. 't Is heel wat anders dan concupiscentia (ongepast verlangen). 't Is een aangetrokken worden waar de huiver al in zit. 't Is niet hetzelfde als schuld en het is ook geen last. Het lijkt het meest op wat je bij kinderen ziet die gefascineerd zijn door het griezelige, raadselachtige en monstrueuze. Je ziet het ook in sommige 'primitieve' culturen. Angst heeft hier dezelfde betekenis als melancholie, wanneer de vrijheid tot zichzelf komt (*Zie Ofwel ... ofwel*).

Wanneer de overgang moet worden gemaakt van angst naar schuld, gaat het ook om een ambigue proces en dus om iets dat psychologisch moet worden verklaard. Het heeft ook nog niets te maken met de kwalitatieve sprong (!). Hij die schuldig wordt door de angst is onschuldig, want het was niet hijzelf maar de angst, een vreemde macht, die de regie overnam, een macht waar hij bang voor was. Hij is schuldig, want hij zonk weg in de angst, een angst waarvan hij hield terwijl hij 'm tegelijkertijd vreesde. Er is niets in de wereld dat meer ambigue is. Als je beweert dat het verbod hem uitdaagde, of dat de verleider hem misleidde, perverteer je de ethiek; je introduceert een kwantitatief bepaald-zijn. Je geeft in feite de mens met behulp van de psychologie een complimentje maar ten koste van het ethische. Juist dat complimentje is een grotere verleiding voor mensen met het nodige ethische besef.

De mens is een synthese van het psychische en het fysische; maar een synthese is ondenkbaar zonder een derde waarin ze verenigd zijn. Deze derde is de geest. In de toestand van onschuld droomt de geest. Deze is zowel een vijandige macht omdat ze de relatie van psyche en lichaam verstoort, als ook een vriendschappelijke macht, omdat ze de relatie (tussen psyche en lichaam) sticht. Hoe verhoudt de mens zich tot deze ambigue macht? Hoe verhoudt de geest zich tot zichzelf en zijn voorwaardelijkheid? De geest verhoudt zich tot zichzelf als angst. De geest kan zichzelf niet wegdoen; evenmin kan ze zichzelf in de greep houden; want ze heeft zichzelf buiten zichzelf. Echt wegzakken in het vegetatieve kan niet, want de mens is als geest gekwalificeerd. Wegvluchten van de angst kan niet, want hij wordt er ook door

aangetrokken. Er echt van houden kan hij niet want hij vlucht er ook voor. De onschuld bereikt hier haar hoogste punt, ze wordt onwetendheid; een onwetendheid die letterlijk over niets gaat. De actualiteit van kennis projecteert zichzelf in angst als het enorme niets van de onwetendheid.

De moeite met een goed verstaan van het Genesis verhaal is dat er vaak van wordt uitgegaan dat Adam kennis had; dat hij besef had wat het betekende dat God zei "Slechts van de boom van kennis van goed en van kwaad zult U niet eten". Het niets hecht zich aan een woord, dat is juist, maar qua kennis is Adam niet verder dan hij was, omdat hij het verschil tussen goed en kwaad nog niet kent. Er is niets meer dan de angstige mogelijkheid van in-staat-zijn-tot. Wat later komt, de kennis van goed en kwaad, moet je niet vooronderstellen. Het gaat hier slechts om een hogere vorm van onwetendheid.

Na het verbod volgt het oordeel: "Ten dage dat u daarvan eet zult U sterven." Natuurlijk wist Adam niet wat sterven is, al heeft hij wel een vermoeden gehad dat het om iets verschrikkelijks ging. Maar het ging niet om iets afschrikwekkends als een object voor Adam. Het afschrikwekkende was de angst zelf. Dus zo bereikt de ambiguïteit van de onwetendheid en onschuld haar hoogste vorm: het gebod wekt de mogelijkheid van het in-staat-zijn-tot als een soort begeerte; het oordeel wekt de mogelijkheid van een gevolg, dat zich aftekent in de afschrikwekkende kwaliteit van de angst. Tot zover komt de psychologie, niet verder.

Komen het verbod en het oordeel van buiten? Dat hoeft je niet eens aan te nemen. Het is voldoende aan te nemen dat Adam tot zichzelf sprak. In de toestand van onschuld en onwetendheid wordt er wel meer gefantaseerd. Kierkegaard spreekt van een onvolmaaktheid in het Genesis verhaal: hoe kan iemand van buiten tegen Adam spreken over iets dat hij niet kan begrijpen? Dit probleem lost zich op door de nadruk te leggen op wat er innerlijk gebeurt.

III.7 Angst als de vooronderstelling van de erfzonde en als verklaring van erfzonde retrogressief in termen van zijn oorsprong

Hoe komt het dat Eva als eerste zondigde? Kierkegaard suggereert dat dit samenhangt met het feit dat Eva een afgeleid bestaan had, dat wil zeggen uit de rib van Adam was genomen. Zonde veronderstelt een kwalitatieve sprong. Zondigheid daarentegen kan worden overgedragen. Overdraagbaarheid is een categorie in het kwantitatieve domein, dat van meer en minder. Dit overdraagbare karakter van zondigheid, als een vatbaarheid voor de zonde, brengt Kierkegaard nu in verband met het 'afgeleide' karakter van Eva. Generativiteit ziet K. wel als een eigenschap van de mens maar niet als een fundamentele eigenschap.

Hoe zit het met de slang? Die kwam toch 'van buiten' en sprak toch een boodschap 'van buiten'? K. sluit zich hier aan bij de bijbelschrijver Jacobus die in zijn gelijknamige boek een passage opneemt waarin staat dat de verleiding van binnenuit komt; de mens verleidt zichzelf.

Dan de zonde. Deze is een kwalitatieve sprong, onmogelijk te verklaren derhalve. Laten we op de consequenties van de zonde letten teneinde de angst als vooronderstelling in beeld te krijgen. Die consequentie is een dubbele: de zonde kwam in de wereld; en de seksualiteit ook. K. suggereert dat de mens, juist omdat hij een geest heeft (als derde naast psyche en soma), hij niet een instinctieve seksualiteit heeft zoals het dier. De geest van de mens was dromende, hij had nog geen weet van het seksuele verschil; de geest had zichzelf nog niet 'doortrokken' of 'doordrongen', was zich nog niet bewust van zijn zinnelijkheid en zintuiglijkheid.

Zondigheid is geenszins zinnelijkheid; maar zonder zonde was er geen seksualiteit geweest en zonder seksualiteit geen geschiedenis(!). Na de opstanding uit de doden houdt de seksualiteit op; de engelen hebben geen geschiedenis. Eerst in de seksualiteit wordt de synthese van soma en psyche als een contradictie gesteld. Maar die synthese is tegelijk ook een taak. Die taak is de mogelijkheid-van-de-vrijheid, die voorafgaat aan de actualiteit van de geschiedenis. Het is een in-staat-zijn-tot. In een logisch systeem gaat mogelijkheid over in actualiteit, maar hier gaat dat niet zo gemakkelijk. Er is een intermediërende term nodig, namelijk angst. Angst verklaart de kwalitatieve sprong niet en rechtvaardigt haar ook niet, ethisch gezien. Angst is geen categorie van noodzakelijkheid noch van vrijheid. Het is een in zichzelf opgesloten vrijheid, niet door noodzaak, maar in zichzelf. Als zonde door noodzaak in de wereld zou zijn gekomen, zou er geen angst zijn geweest. Maar er zou ook geen angst zijn geweest als angst in de wereld kwam door een act van een abstracte vrije wil! (49).

Een logische verklaring van het in de wereld komen van de zonde is er niet. Wie het systeem toch logisch sluitend probeert te krijgen belandt uiteindelijk in komische posities. De zonde is een soort transcendentie, een crisis in de dingen, waardoor de zonde in de enkele individu als enkele individu komt. Wat als Adam niet had gezondigd? Dat is dus een niet te beantwoorden en domme vraag, die de zonde teveel ziet als een te constateren feit dat in principe ook los van de mens te bestuderen valt. De zonde is dan ook geen onderwerp voor de wetenschap. Mensen begrijpen alleen uit en door zichzelf dat de zonde de wereld in kwam. Als ik het van een ander moest leren, zou ik de zonde misverstaan.

IV. Kierkegaard (3)

IV.1 Hoofdstuk II - Angst zoals deze de erfzonde progressief verklaart

K. begint met een bondige zin die heel veel van wat in dit hoofdstuk aan de orde komt al samenvat: met de zondigheid kwam de seksualiteit in de wereld en met de seksualiteit de generatie, d.w.z de geschiedenis van het menselijk geslacht (het rad der geboorte om zo te zeggen).

Kierkegaard komt terug op een punt dat eerder was blijven liggen, namelijk de vraag hoe de zonde van de eerste mens, Adam, zich verhoudt tot de zonden van latere mensen. Aan de ene kant, vanuit het gezichtspunt van de zonde als kwalitatieve sprong, gaat het om een voor ieder individu uniek gebeuren. Aan de andere kant, zo voegt hij nu toe, is er ook zoiets als een kwantitatieve opeenhoping waarvan latere generaties zich bewust zijn. De angst wordt daardoor reflexiever, ze is om zo te zeggen niet meer zo onschuldig. We weten waar ze op uit kan lopen. Kierkegaard vergelijkt deze opeenhoping die de angst reflexiever maakt, met een gewoonte; ze is niet een nieuwe kwaliteit, maar een kwantitatieve progressie. Anders gezegd: we wisten al dat de angst de zonde baart, maar nu ontdekken we ook dat de zonde de angst baart.

Daar helpt het begrip verlossing niet tegen, want ook dat is een kwalitatieve notie die alleen actueel wordt in het moment. Het verlangen is ook niet een zoet verlangen, want dan zou de zonde ontwapend moeten zijn.

Dus hier is weer een ambiguïteit. Feitelijk wordt de angst die de zonde met zich meebrengt alleen maar actueel in het moment, wanneer het subject zondigt. Aan de andere kant is er een soort presentiment, een duistere presentie van de angst in kwantitatieve zin, waarvan toch een

verleidende werking uitgaat: een subject kan schuldig worden hoofdzakelijk door angst over zichzelf.

Deze paragraaf bevat verder nog opmerkingen over de aard van de psychiatrie (citaat 54) en de psychologie die volgens Kierkegaard fris en levendig moet zijn en niet een notaris-achtige beschrijving.

IV.2 Objectieve angst

Kierkegaard contrasteert objectieve angst met subjectieve angst. Objectieve angst is de reflectie over de zondigheid van de generatie in de gehele wereld (de accumulatie van zonden en van zondigheid dus). Subjectieve angst is de angst die aanwezig is in de staat van onschuld. Dat zegt Kierkegaard ook zo, om aan te geven dat door de accumulatie van zonden en de reflectie daarop, de zonde haar onschuldige karakter verliest en angst, bijgevolg (?), enigszins haar subjectieve karakter. Aan de andere kant is dit verschil tussen mensen op verschillende tijdstippen in de geschiedenis alleen een kwantitatief verschil en blijft de zonde zelf iets kwalitatiefs. K. noemt objectieve angst ook wel het effect van de zonde in de niet-humane werkelijkheid.

Kierkegaard verwijst hier naar een passage in de brief aan de Romeinen waarin Paulus, de schrijver van deze brief, van de schepping zegt dat zij 'zucht' en 'in barensood' is en wacht op het 'openbaar worden van de kinderen Gods' (de jongste dag; de nieuwe aarde). Dit verlangen is niet een zoet verlangen had K. eerder al opgemerkt. Dit verlangen is de objectieve angst. Ze is niet een product van de schepping, maar voortgebracht door het feit dat de schepping in een ander licht kwam te staan vanwege Adam's zonde. Toch betekent dit niet dat de zinnelijkheid als zodanig zondig is. Ze krijgt een tot zonde verleidende kracht in de zonde, alleen door het doen van zonde wordt zinnelijkheid zondigheid.

In een noot gaat K. in op Schelling die de betreffende passage - pantheïserend - laat slaan op de stemmingen van of in God, namelijk diens pijnen in het scheppen en onderhouden van de wereld, die te vergelijken zijn met de creatieve weëën van grote kunstenaars. In een andere noot speelt het ook met het Deens woord *altereret* dat zowel veranderen betekent als angst aanjagen. De schepping is veranderd (*altereret*) als gevolg van de zonde en tegelijk angstaanjagend geworden.

Er is dus na Adam wel het een en ander veranderd: zo'n onschuldige angst als hij kennen we niet meer; de analogieën die we kennen zijn objectieve angst (die de angst is die in de natuur zit ingebakken) en subjectieve angst die met het individu-zijn te maken heeft. [Wat voor soort verlangen is het dus volgens K.? Er is wel een gemis en in die zin een terugverlangen naar de onschuld; maar tegelijk gaat het ook om 'besmet' verlangen - ik loop vooruit - een verlangen dat weet heeft van de dwaalwegen van het menselijke begeren en daar desondanks niet afstand van kan houden.]

IV.3 Subjectieve angst

Er is dus een accumulatie van zonde en zondigheid die de stap naar de zonde wel kleurt en anders maakt; maar tegelijk blijft die stap naar de zonde een kwalitatieve sprong.

Angst kan worden vergeleken met duizeligheid. Je wordt pas duizelig als je kijkt [interpretatie van mij: daarom komt hier de duizeligheid ook pas om de hoek kijken, omdat Kierkegaard het

hier heeft over de invloed van de reflectie op de accumulatie]. De vrijheid kijkt neer op zijn eigen mogelijkheden. Tegelijk gaat de vrijheid in deze duizeling ten onder.

Verder kan de psychologie niet gaan. Want op het moment dat de vrijheid zich opnieuw van zichzelf bewust wordt, treft ze zichzelf als een schuldige vrijheid aan. Het gat tussen die twee momenten valt niet te dichten. Er is sprake van schuld in de angst; tegelijk is die schuld een ambigue zaak. Want [als ik het goed begrijp] voor de `leap' is het nog geen echte schuld, maar 'n zwakte, zelfs een vrouwelijke zwakte; na de `leap' is het een schuld in de zin van een vorm van zelfzucht, een zoete angstigheid.

Het niets dat het object van de angst is, wordt bij ieder later individu meer een iets. Het gaat om een complex van voorgevoelens die, doordat ze zichzelf in elkaar overdenken, eigenlijk niets - buiten henzelf - betekenen. Het gaat om een niets dat heftig communiceert met de onwetendheid van de onschuld.

Dit (accumulerende) iets, waarop de erfzonde duidt, kan op twee manieren onder woorden worden gebracht:

A. als de consequentie van de relatie van generatie (generativiteit)

B. als de consequentie van de historische relatie

Ad A: Dat zinnelijkheid met zondigheid verbonden is geraakt behoort aan de ene kant tot de geschiedenis van de generatie; aan de andere kant wordt zinnelijkheid pas zondigheid in de act van het individu (kwalitatieve sprong). K. komt hier terug op de positie van Eva en van de vrouw in het algemeen. De vrouw is zwakker dan de man en tegelijk zinnelijker (en daarom angstiger). Het is ook via de vrouw, door haar zinnelijkheid, dat de man wordt verleid tot zonde. Dat de vrouw zinnelijker is dan de man wil K. niet zozeer aan de hand van de fysiologie toelichten als wel aan de hand van de esthetica en ethica. Esthetisch gezien toont de vrouw zich onder haar ideale aspect in de schoonheid. Ethisch toont de vrouw zich onder haar ideale aspect in de procreatie. Beide momenten laten het meerdere van de angst bij de vrouw zien.

Wat betreft de schoonheid verwijst K. naar het klassieke Griekse schoonheidsideaal, dat van een `quiet solemnity' is, een solemnity die de geest uitsluit. Onder de ogenschijnlijk serene rust lag echter een onuitgesproken angst, een onverklaarbare zorg, aldus K. Het niet-geestelijke karakter van de schoonheid en het meerdere aan zinnelijkheid bij de vrouw blijkt voorts ook daaruit dat bij de man de schoonheid zich concentreert in het gelaat (bij de vrouw in de gehele lichaamsexpressie; die een `totaal zonder historie is') en dat het voor de vrouwelijke schoonheid niet uitmaakt of de vrouw slaapt of wakker is. Zwijgen is voor de vrouw niet alleen de hoogste wijsheid maar ook de hoogste schoonheid. De slapende Venus is minstens zo mooi als de wakende (vgl. kinderen, die ook nog geen geest hebben). Een slapende Apollo of Zeus (mannelijke goden) zou daarentegen lelijk zijn, aldus K.

Met betrekking tot de procreatie treedt het meerdere aan zinnelijkheid eveneens aan de dag - het leven van de vrouw is gewijd aan dat van de man, maar het leven van de man gaat niet op in de toewijding aan de vrouw, aldus K. (die blijkens deze passages het ook in onze tijd knap lastig gehad zou hebben).

Wat betreft het angstiger zijn van de vrouw ten opzichte van de man, ook dit hangt samen met het zinnelijker zijn van de vrouw (zie boven: door haar zinnelijkheid verleidt Eva Adam). Een voorbeeld: het meisje reageert op aandacht van de jongen met angst en verlegenheid; de jongen reageert op aandacht van het meisje met afschuw vermengd met terughoudendheid. Hier ligt de relatie met het seksuele, waarover volgens K. nog maar heel weinig goeds geschreven is (behalve door Plato, c.q. Socrates). Aan de ene kant houdt K. vast aan de gedachte dat het zinnelijke en dus ook de seksualiteit als zodanig niet zondig is. Aan de andere kant is de onwetendheid van angst ook, in de keten van generaties, verbonden geraakt met schaamte en verlegen terughoudendheid. Het bewustzijn van het geslachtsverschil verhindert de geest tot een synthese te komen, wanneer het subject verlegen is of zich schaamt. Er is dan geen sprake van lust of begeerte. In het bewustzijn van het generische verschil speelt de (concrete) ander nog geen rol. Dat is pas het geval in de seksuele begeerte die een duidelijk doel heeft (voortplanting, aldus K.). Anderzijds is er het puur erotische, een begeerte zonder object, een begeerte die om zo te zeggen om zichzelf heen draait. Dit puur erotische is tegelijk komisch, aldus K. Het is vervreemdend. De angst in de schaamte duidt er op dat de geest zich een vreemde in eigen huis voelt. Door de kracht van het verstand kan deze toestand doorbroken worden en kan de geest het seksuele als een indringer en als iets komisch beschouwen. Maar alvorens dat het geval is, is de expressie van de geest voor het erotische dat het zowel mooi als komisch is. Het gaat hier nog niet om zintuiglijke reflectie over het erotische, want dan zou het sensualiteit zijn. Het gaat om iets voorafgaande aan de reflectie, wanneer het subject als het ware opgaat in zichzelf en zichzelf nu eens vervreemd van zichzelf, dan weer als vervreemd van de ander aantreft. In de schaamte wordt bovendien een contradictie verborgen: dat de onsterfelijke geest wordt bepaald als genus. De geest kan zichzelf in het erotische niet uitdrukken; ze wordt gereduceerd tot een soort onverschilligheid; wat een andere manier is om te zeggen dat de geest van zichzelf vervreemdt: "My dear in this [het erotische] I can not be a third party, therefore I shall hide myself for the time being".

Kern is dat de zinnelijkheid ophoopt door de generaties heen (ook door de angst bij de geboorte bij de moeder). Daardoor wordt het verantwoording nemen voor de zinnelijkheid een extra grote taak. Angst over de zonde kan aldus zonde veroorzaken. De angst maakt mensen machteloos waardoor het individu ten onder gaat.

Ad B. De individu kan ook schuldig worden, niet zozeer uit angst om schuldig te zijn, maar uit angst om door anderen als schuldig te worden beschouwd. Het kind is geen onschuldig wezentje waarbij alle kwaad van buiten komt. Dat ontkent het kwalitatieve van de schuld. Waar het op aan komt is psychologische termen te vinden die intermediair van aard zijn, en dus begrippen reddend die zowel duiden op schuld als op onschuld.

Door te eten van boom der kennis werd het verschil tussen goed en kwaad duidelijk; en tegelijk het geslachtsverschil en daarmee de seksuele begeerte.

Door zonde te vereenzelvigen met zelfzucht, loop je 't gevaar van een te pneumatische (geestelijke) definitie van de zonde. De zonde heeft naast een spirituele ook een zinnelijke kant. Zelfzucht is typisch zo'n algemene term die het particuliere, en daarmee de zonde met haar echte aantrekkingskracht, buiten beeld houdt. Je raakt verstrikt in de onbepaaldheid. Zelfzucht komt eigenlijk pas in de wereld door en in de zonde. Dat heeft dan toch weer alles te maken met de begeerte en het geslachtsverschil. Zonder zonde zou er geen seksuele kwalificatie zijn, want geest en lichaam zouden in volmaakte harmonie met elkaar zijn. Het geslachtsverschil op zich is ook nog niet voldoende om het driftmatige te verklaren, het gaat om de disharmonie, de zonde; door de zonde wordt het geslachtsverschil gesteld (posited) als

een drift. De oplossing ligt niet in een abstraheren van de seksualiteit, maar "in de overwinning van de liefde in een persoon in wie de geest zo zegeviert dat het seksuele vergeten is en slechts in vergetelheid herinnerd wordt" (80).

V. Kierkegaard (4)

V.1 Angst als het gevolg van die zonde die uit afwezigheid van bewustzijn van zonde bestaat

De mens is een synthese van lichaam en psyche, onderhouden door de geest. Nu gaat K. dit synthese karakter van de mens op een andere manier belichten, namelijk met het begrippen paar tijdelijk - eeuwig. De mens is namelijk tevens een synthese van het tijdelijke en het eeuwige. Die synthese komt in het individuele leven tot uitdrukking in het moment.

Kierkegaard komt hier tot een belangwekkende kritiek op de filosofie van Hegel. Hegel verbaasde de filosofische wereld wel met zijn stelling dat er voor de filosofie alleen maar een complete afwezigheid van vooronderstellingen kan hebben bestaan. Maar niemand verbaasde zich over zijn gebruik van termen als overgang, negatie en mediatie. Dat nu, is ten onrechte, aldus Kierkegaard. Genoemde termen verwijzen alle naar het begrip beweging. Deze termen worden - ten onrechte - niet verklaard; te veronderstellen dat dat ook niet nodig is, is de grootste vooronderstelling, aldus K.: "Het systeem werd verondersteld zo'n grote transparantie te hebben, dat op de wijze van de omphalopsychoi (lett; 'navelzielen' = navelstaarders) ze onbeweeglijk zouden staren naar het centrale niets, tot uiteindelijk alles zichzelf zou verklaren en de hele inhoud tot leven zou worden gewekt door de starende blik zelf. Het gaat hier echter om de meest omsluierde begrippen die er zijn; begrippen die bovendien de logica bepalen (wanneer deze spreekt van daarom, indien e.d.).

De term overgang behoort tot het domein van de historische vrijheid. Overgang is een toestand; en het is actueel. Bij Plato zie je goed tot welke moeilijkheden je geraakt als je de term overgang in de metafysica plaatst (in plaats van in het domein van de vrijheid). Daarom kostte de term moment Plato ook zoveel moeite. In een lange en instructieve noot legt Haufniensis (K.) uit wat hij hiermee bedoelt.

Bij Aristoteles is het begrip overgang een historisch begrip, het is *kinesis* (beweging) die erin bestaat dat het mogelijke actueel wordt. Bij Plato is het moment echter een abstract begrip. Het moment is het niet-zijnde begrepen onder de categorie van de tijd. Bij de Eleaten (Parmenides bijv. GG) stuit je op het probleem dat je over het niet-zijnde eigenlijk niets kan zeggen; wie het niets ter sprake zegt, zegt in feite niets. Plato weerlegt deze redenering in de Gorgias en de Sofist (dialogen). In de Sofist behandelt Plato dit probleem door de Sofist met het aan de orde stellen van het onderwerp zelf ook tot bestaan te laten komen. De Sofisten hadden een gemakkelijke redenering dat als het niet-zijnde niet is, dat dan alles waar is; en dat dus alles goed is; en dat misleiding dus niet bestaat. Hiertegen komt Plato in het geweer. Het niet-zijnde bestaat in zekere zin wel. Ook het Christendom ziet overal het niet-zijnde de kop opsteken, bijvoorbeeld als het niets waaruit al wat is geschapen werd; als schijn en ijdelheid; als zonde, als zintuigelijkheid zonder geest; als het tijdelijke vergeten in de eeuwigheid. Als het niet-zijnde niet zou zijn zou het begrip verzoening niets betekenen. Het zou vervluchtigen en binnenste buiten gekeerd worden.

In de Parmenides zet Plato zijn bespreking van het moment voort. Het gaat het er om de tegenspraak (van zijn en niet-zijn) in de begrippen zelf bloot te leggen. Dat gaat verder dan de constatering dat afzonderlijke dingen, door te participeren in het verscheidene, ook tegenstrijdigheid tonen. Dat doet hij door te laten zien dat het ene bestaat en tegelijk niet bestaat. Het moment wordt een *atopon*, d.w.z. dat wat geen plaats heeft, omdat het tussen rust en beweging in zit zonder enige tijd in beslag te nemen. Het

moment wordt categorie van de overgang (metabolè) – van het ene naar het vele en andersom; van gelijkendheid naar mindere gelijkendheid en andersom. Kierkegaard noemt dit 'moment' een zwijgende atomistische abstractie. Plato heeft het probleem wel inzichtelijk gemaakt, maar daarmee ook de onmogelijkheid van een oplossing binnen de logica. Voor K. is dit punt zo belangrijk omdat het duidelijk maakt wat nu precies het verschil is tussen pagane en Christelijke filosofie. Het is alleen in het christendom dat zintuiglijkheid, temporaliteit en het moment op eigenlijke wijze worden verstaan, doordat slechts in het christendom eeuwigheid essentieel wordt. Wanneer in de Parmenides het ene onder het gezichtspunt van de tijd wordt bekeken, dan leidt dat tot de gedachte dat het ene zowel jonger als ouder dan zichzelf (en het vele) kan zijn; wat ridicuul is. Toch moet het ene wel bestaan (zijn). 'Zijn' ('to be') wordt dan gedefinieerd als 'participatie in een essentie of een natuur in de tegenwoordige tijd'. In de verdere ontwikkeling worden het zijn, het moment, het tegenwoordige en het eeuwige dan zo ongeveer hetzelfde. Dit moment, het 'nu', ligt tussen het 'was' en het 'zal worden'. Het ene passeert het nu niet, het komt er om zo te zeggen in tot rust, het 'wordt' niet ouder, het is ouder. In de recentste filosofie wordt het pure zijn de meest abstracte uitdrukking voor de eeuwigheid terwijl tegelijk het zijn als niets het moment is. Eeuwigheid en moment komen zo tegenover elkaar te staan; terwijl ze tegelijk met dialectische toverdoos weer aan elkaar gebreed worden.

We moeten de conceptuele moeilijkheden niet opzoeken, we komen ze vanzelf wel tegen, zegt K. Als de mens een synthese is van het tijdelijke en het eeuwige, wat is dan het derde element waarin beide tot een werkelijke synthese worden gebracht? Antwoord: het moment, c.q. het ogenblik.

Tijd is oneindige successie. Maar in een oneindige successie worden alle opeenvolgende momenten niet te discrimineren gebeurtenissen waarin je geen houvast kan vinden en die onderling niet van elkaar verschillen. Om het tegenwoordige te kunnen onderscheiden van het verleden en de toekomst, heb je een sfeer, of een punt, buiten de tijd nodig waarin het 'nu' verankerd ligt en waarin het 'voet aan de grond krijgt'. In de tijd is ieder moment, net als de som van de momenten, een proces, iets dat voorbij gaat; daarom is in de tijd geen moment een 'nu', iets presents. Als je spatialisatie (bijvoorbeeld een tijdslijn) gebruikt om de tijd representeren, dan begeef je je buiten de sfeer van het (abstracte) denken; want er is dan sprake van visualisering. Maar zelfs als de tijd op deze manier wordt gerepresenteerd, blijft ze een inhoudloos niets: de oneindige successie in de tijd wordt een oneindig inhoudsloos tegenwoordig. Zoals in de alomtegenwoordigheid van God tijd en ruimte identiek worden, zo geldt dat ook hier. Ruimte als zodanig is ook nog inhoudsloos, zou je kunnen zeggen.

Het tegenwoordige is echter niet een tijdsbegrip, behalve dan als iets oneindig inhoudsloos, dat tegelijk oneindig wijkend is. Het eeuwige is echter het tegenwoordige. Voor het denken is het eeuwige het tegenwoordige in de zin van een geannuleerde successie (tijd is de successie die voortgaat; voorbij gaat). Voor de voorstelling is het een voortgaan dat niettemin niet van z'n plaats wijkt; want het eeuwige is het oneindig inhoudsvolle presente. Dus in het eeuwige is er geen verdeling in verleden en toekomst, omdat het tegenwoordige is gesteld als de geannuleerde successie.

In de tijd is er geen tegenwoordigheid. Tijd is oneindige successie. Men zegt van het zinnelijke leven dat het een leven van het moment is. Men verstaat onder moment dan een abstractie van het eeuwige, die een soort parodie van zichzelf moet worden om tegenwoordig te worden. Het latijn zegt van de godheid dat hij praesens is; er is, d.w.z. machtig aanwezig is, in volle zin aanwezig is: "Het moment is de aanduiding van het tegenwoordige als dat wat geen verleden en geen toekomst heeft. Precies daarin ligt de imperfectie van het zinnelijke leven. Het eeuwige betekent het tegenwoordige als dat wat geen verleden en geen toekomst heeft en dat is de perfectie van het eeuwige" (87).

De bepaaldheid van de tijd is dat ze voorbij gaat en er dus, abstract gezien, niet is (in de zin van niet-tegenwoordig-is). Als je van de tijd in de tijd zelf een bepaling wilt geven dan hoogstens als 'verleden-tijd'. Het moment is echter een elkaar raken van eeuwigheid en tijd. Het moment is een figuratieve uitdrukking, duidend op het wijkende, in de zin van de oogopslag (het ogen-blik) of van het verdwijnende (met een verwijzing naar het punt des tijds van de wederkomst, 88).

Het moment (in de zin van ogenblik) is aldus beschouwd niet een tijds-atoom, maar een eeuwigheids-atoom. Het is de eerste weerspiegeling van de eeuwigheid in de tijd, de eerste poging om de tijd te stoppen. De natuur vindt veiligheid daarin dat tijd daarin geen enkele betekenis heeft voor de natuur. Slechts met het moment begint de geschiedenis. Het moment is een ambiguïteit waarin tijd en eeuwigheid elkaar raken en waarin de notie temporaliteit wordt geboren: de tijd doorsnijdt de eeuwigheid en de eeuwigheid doordringt de tijd (NB: in de engelse vertaling wordt geen onderscheid gemaakt tussen moment in de zin van ogenblik, geassocieerd met tegenwoordigheid; en moment in de zin van wijkend punt in een oneindige successie; in mijn weergave wordt voor ogenblik soms ook de term moment gebruikt; de context maakt duidelijk wat wordt bedoeld).

De toekomst betekent meer dan het verleden en heden, omdat ze in zekere zin het verleden in zich opneemt. De toekomst is het incognito van de eeuwigheid waardoor deze de band met de tijd bewaart. De Grieken misten het concept geest (spirit); daarom kennen zij niet een verdiept bewustzijn van tijdelijkheid noch van zintuiglijkheid. De eeuwigheid was in het verleden [kennis door anamnese].

Dus: als er geen moment is verschijnt het eeuwige van achter als het verleden; zoals wanneer je je een man voorstelt die langs een weg loopt die je – zonder dat de man een stap doet – als een steeds langer traject achter de man ziet verschijnen. Dan is er het moment als discrimen, d.w.z. als abstracte grens tussen verleden en toekomst; in die conceptie is de toekomst de eeuwigheid. Tenslotte is er het moment in de volle zin des woords, het moment waarin de eeuwigheid verschijnt als volheid van de tijd. Als er wordt gedacht aan een simpele continuïteit tussen heden en verleden, dan raken begrippen als bekering, verzoening en verlossing onbruikbaar omdat ze betekenis verliezen. Opstanding en oordeel verliezen eveneens aan betekenis als ze vanuit een eenvoudige continuïteit tussen heden en toekomst worden gedacht.

Terug naar Adam en de zonde. Naast de synthese van lichaam en ziel in de geest is er nu de synthese van het tijdelijke en het eeuwige in het moment (in de zin van ogenblik). Zonder eeuwigheid is er geen moment of het moment is slechts een grens (discrimen).

In de toestand van onschuld, voor de zonde, verschijnt de geest dromend en incognito; en verschijnt het eeuwige als de toekomst. Net als de geest zich, vlak voor ze zich poneert in de synthese manifesteert als angst, zo manifesteert de toekomst zich hier als de angst in de zin van de mogelijkheid van het eeuwige, c.q. van de vrijheid, in de individualiteit. De geest en het eeuwige zijn dus beide manifestaties van de vrijheid. Maar de vrijheid gaat in dit openstaan voor het mogelijke ten onder; en net zoals precies op dat moment zinnelijkheid opduikt in de zin van zondigheid, zo duikt nu de temporaliteit op. Het gaat hier om een laatste psychologische uitdrukking van de laatste psychologische toenadering van de kwalitatieve sprong. Het verschil tussen Adam en ons is slechts kwantitatief in dit opzicht, in de zin dat wij wat gereflecteerder, door anticipatie op basis van ons verleden, ons tot de toekomst verhouden.

Voor de vrijheid correspondeert het mogelijke precies met de toekomst, terwijl de toekomst voor de tijd het mogelijke is. In het individuele correspondeert hier de angst mee. Ook als ik bang ben voor iets dat in het verleden is gebeurd, is dat op basis van een relatie tussen dit gebeurde en de toekomst: het gebeurde is niet echt verleden, het zou zich kunnen herhalen. Als ik een overtreding heb begaan waarover ik nu nog bang ben, dan is dat doordat ik deze niet op een essentiële wijze ten opzichte van mijzelf in het verleden heb geplaatst. Als iets echt (d.w.z. actueel) verleden is dan kan ik hoogstens berouw hebben, maar dan kan ik niet meer bang zijn. Als ik geen berouw heb, dan sta ik mijzelf toe me dialectisch ten opzichte van het kwade te verhouden, door de overtreding niet alleen te beschouwen als een zaak van het verleden, maar tegelijk als iets dat nog eens weer kan gebeuren (een mogelijkheid).

Angst is dus de psychologische toestand die voorafgaat aan de zonde; angst benadert de zonde zo dicht mogelijk, zonder met de zonde samen te vallen. Op het moment dat de zonde zich stelt, is tijdelijkheid zondigheid geworden. Preciezer: tijdelijkheid is dan niet identiek geworden met zondigheid, maar ze duidt op de zondigheid; ze be-tekent deze. Het gaat hier om een paradoxale situatie – hij zondigt die slechts in het moment leeft, geabstraheerd van het eeuwige; had Adam niet gezondigd dan zou hij (met het stellen van de daad) direct overgegaan zijn in de eeuwigheid; maar zodra de zonde zich stelt, helpt het niet meer om van het tijdelijke te abstraheren, net zo min al het helpt om van het zinnelijke te abstraheren.

Noot (92): als temporaliteit, wanneer de zonde zich stelt, op de zondigheid duidt, dan volgt daaruit meteen de dood, als straf; hoe groter de geest, hoe sterker het contrast tussen leven en dood en hoe afschrikwekkender de dood; de dood is niet zonder meer een metamorfose; want op het moment van de dood is de geest tot zijn uiterste wat betreft de synthese geraakt. Het is alsof de synthese niet tegenwoordig kan zijn, omdat ze niet kan sterven; en toch moet ze wachten, omdat het lichaam moet sterven. Hoe paganer, hoe oppervlakkiger en zintuiglijker en esthetischer, dit wordt weergegeven. Vb.: Lessing.

V.2 Angst voor het ontbreken van geest

Het paganisme kan alleen maar tot een oppervlakkige, kwantitatieve bepaling van de zonde komen. Het paganisme kent ook niet echt een staat van onschuld; het kent alleen een staat van zondigheid. K. maakt hier een onderscheid tussen puur paganisme en christelijk paganisme; in de laatste is er wel enig besef van de zonde en van de zondigheid, maar verhuuld en verborgen. Christelijk paganisme is een soort tekst zonder leestekens, het kent geen echt onderscheid tussen heden, verleden, toekomst en eeuwigheid. Het is een soort gemurmel dat noch schuldig noch onschuldig is. Vanuit een esthetisch gezichtspunt is het komisch. De mens wordt in het christelijk paganisme een geestloos wezen dat lijkt op een soort praatmachine. Het echte paganisme is een slavernij – een toestand die in zekere zin nog te prefereren is (omdat ze niets pretendeert en zich totaal niet bewust is van z'n toestand). De christen-paganist spreekt wel de geëigende teksten, maar ze betekenen niets, het zijn holle frasen; de geestloze bevat de hele inhoud van de geest, maar dan als een verzameling spoken die rondwaren zonder rust. Paganisme is gekwalificeerd naar de geest toe; geestloosheid van de geest af. Geestloosheid is zouteloos (met een verwijzing naar het bijbelwoord over de christen als een zoutend zout). Er is in de toestand van geestloosheid strikt genomen geen angst; ze is er wel, maar vermomd en verborgen; wachtend om zo te zeggen; als een debiteur die al pratend een crediteur van z'n lijf houdt.

V.3 Angst dialectisch gedefinieerd als lot

Van het paganisme wordt wel gezegd dat het in de zonde ligt. Preciezer is het om te zeggen dat het paganisme als geheel zinnelijkheid is; maar een zinnelijkheid die een relatie met de geest onderhoudt.

Het object van de angst is het niets. Het niets van de angst betekent lot in het paganisme. Lot is een relatie tot de geest als iets externs. Het lot is de eenheid van noodzaak en het accidentele (met nadruk op het laatste). Het is niet alleen maar noodzaak. Want het lot is blind (je weet niet wat je het volgende moment aan onverwachts tegen komt). Je kan je niet verhouden tot het lot, want het ene moment kan het lot deze kant op gaan, op andere momenten gene kant. Vandaar ook de angst voor het orakel in Griekenland.

Het paganisme kon niet tot een afgewogen kijk op de zonde komen, het lijdt schipbreuk op de contradictie dat je schuld hebt door het lot. Er volgt nu een hele beschouwing over het genie; wiens grootheid zichtbaar wordt in het verslagen worden door het lot. Het genie bewaart een externe relatie tot het universele; hij heeft zelf niets aan zijn grootheid, het voegt niets toe aan zijn ontwikkeling in religieuze (=innerlijke) zin (vgl. de Faroër die fantastische prestaties op het terrein van de wetenschap levert, maar nimmer in zijn moedertaal schrijft).

V.4 Angst dialectisch gedefinieerd als schuld

Het judaïsme ligt in de angst. Het niets van de angst betekent hier iets anders; schuld gaat immers ergens over (het lot niet). De angst voor schuld is inderdaad kenmerkend voor het judaïsme. Deze angst heeft een aantrekkende en een afstotende kant. Het offer is in het judaïsme wat het orakel is in het paganisme. Het offer leidt (hier) echter niet tot herstel van een echte (actuele) relatie; en wel omdat er geen echte (actuele) relatie met de zonde is; daarom is het offer gedoemd herhaald te worden.

VI. Kierkegaard (5)

VI.1 Angst voor de zonde of angst als het gevolg van de zonde in het enkele individu

Zodra de sprong is gemaakt en de zonde in de wereld is, zou je verwachten dat de angst ophoudt. Want de kwalitatieve sprong betekent actualiteit en is dus de mogelijkheid voorbij. Toch is dat niet zo, want actualiteit is niet een (enige?) factor (a); en de actualiteit die gesteld wordt is een niet gewaarborgde actualiteit. Ze heeft betrekking op wat gesteld is en de toekomst. Ze is niet meer dialectisch ambigue, zoals voorheen; want de vrijheid heeft betrekking op een concrete zaak, namelijk het onderscheid tussen goed en kwaad m.b.t. een zaak.

[Noot: het goede – dat in onze tijd steeds belangrijker wordt aldus Haufniensis – heeft lange tijd in de schaduw gestaan van het ware; het kan niet gedefinieerd worden, het is de vrijheid; het onderscheid tussen goed en kwaad bestaat alleen voor de vrijheid; het bestaat niet alleen in abstracto maar uitsluitend in concreto. Socrates heeft dit gesnapt, maar hij heeft niet radicaal genoeg de lijnen doorgetrokken door het goede als iets innerlijks te zien {verbonden met de vrijheid m.a.w., GG}; hij bleef het goede verbinden met iets externs, een bepaald goed. Zodra vrijheid wordt herleid tot een 'moment' {zie vorig hoofdstuk, GG}, d.w.z. tot een soort tussen-toestand tussen goed en kwaad, een abstract keuzemoment, dan is de vrijheid gereduceerd tot een vluchtig moment van reflectie. K. zegt in feite dat er niets zo iets bestaat als een keuze voor het kwaad, of van vrijheid in het doen van het kwaad. Vrij parafaserend: in het doen van het kwaad is de mens onvrij. In zekere zin weet God dus ook niets van het kwaad, wat niet betekent dat het kwaad het 'negatieve' is; maar, integendeel, dat God er ver van vandaan is – hetgeen Godverlatenheid impliceert, wat het meest erge is dat er is, een eeuwige destructie en uitsluiting].

De mens moest niet zondigen (zoals sommige opvattingen van de erfzonde willen). Er is niet een soort determinisme, want dat zou de zonde toch weer verklaren en daarmee tot een niet-oorspronkelijk fenomeen herleiden. De zonde vooronderstelt echter alleen zichzelf, net als de vrijheid alleen zichzelf vooronderstelt. De vrijheid begint dus ook niet als vrije wil (*liberum arbitrium*). De vrijheid is oneindig en rijst op uit het niets. Goed en kwaad zijn geen objecten van de vrijheid, die de vrijheid zich in vrijheid voor de geest kan stellen.

Omdat alleen in het goede er sprake is van een eenheid van toestand en overgang, en er na de sprong ook sprake is van zonde: "in de mate dat in iedere toestand de mogelijkheid present is, is angst ook present. Dat is ook het geval nadat de zonde is gesteld, want slechts in het goede is er een eenheid van toestand en overgang" (113).

VI.2 Angst over het kwaad

- a. De gestelde zonde is inderdaad een tot niets terug gebrachte mogelijkheid; maar het is tegelijk een niet gewaarborgde actualiteit; en als zodanig kan angst zich er toe verhouden. Het werk van de angst is om de niet gewaarborgde actualiteit te loochenen. Hier krijg je vaak een ingewikkelde sofisterei.
- b. De gestelde zonde is tegelijk in zichzelf een gevolg, zelfs als het een gevolg is dat ver afstaat van de vrijheid. Ondanks de diepte waarin een individu is gezonken, mensen kunnen nog steeds dieper wegzakken. Dit 'kan' is het object van de angst.

Wat Kierkegaard hier zegt heeft vooral te maken met het feit dat de sprong in het ethische, voor zover deze een sprong in de zonde is, niet in een 'toestand' brengt. De zonde is zelf niet een toestand; dat wil zeggen niet een toestand die zichzelf tegelijk als een overgang kan zien, en dus als het voluit actuele (zoals het goede!). De zonde brengt iemand, op het moment dat ze er is, tegelijk in een toestand dat hij of zij niet wil dat ze er is; een toestand waarin ze wordt omgeven door angstige huiver (ad a) of door een doffe onverschilligheid (ad b). A is een imaginaire poging om in de angst de zonde in z'n actualiteit op te heffen. B is een proces waarin de zonde geleidelijk zo voorop gaat lopen dat ze niet meer wordt ingehaald door de angst. [dit is mijn vrije vertaling].

Nu wat preciezer: de zonde heeft (ad a) aan de ene kant de neiging terug te keren naar een moment voordat ze actuele zonde was, toen ze nog een imaginaire mogelijkheid was en het subject in de mist tastte naar de mogelijkheid van de zonde. De angst ontstaat hier uit de actualiteit van de zonde, waaruit het door sofisterei (een soort rederend zelfbedrog) terug redeneert naar de mogelijkheid (van zonde). Het is dus een stap weg van de concrete zonde; niet helemaal compleet want er blijft wel een zekere hang naar realisering bestaan [zo versta ik althans de uitdrukking: 'to a certain degree it wants to have the actuality of sin continue', 114]. Angst gaat hier een flirt aan met het kwantitatieve. De angst neemt hier geleidelijk toe. En ze is een omkering van de angst die naar aanleiding van (en in) de toestand van onschuld ontstaat; want ze is de actuele zonde al gepasseerd. Of (ad b) ze laat de zonde op z'n beloop zonder verweer, de zonde gaat deel uitmaken van iemand's vlees en bloed. De angst die hierbij hoort, neemt allengs af. De zonde wordt hier in zijn toekomstgerichte kant bekeken en gevolgd zonder er stelling tegen te nemen (zie boven: doffe onverschilligheid).

Ethisch gesproken is de angst geen toestand. Als psychologische toestand is ze de laatste approximatie van een toekomstige toestand; angst duidt op de mogelijkheid van die nieuwe toestand.

- c. Tegelijk is de zonde die gesteld is een niet-gewaarborgde actualiteit. 't Is actueel, maar de zonde wordt door het individu gesteld als actueel-in-berouw; maar berouw wordt geen vrijheid van het individu. Het berouw heft de zonde namelijk niet op, ze kan de zonde niet uitstellen of tegenhouden, want ze volgt op de zonde. Ze komt eigenlijk voortdurend te laat, ze kan hoogstens rouwen over wat er gebeurt, want ze heeft de touwtjes niet in handen. Op dit punt is de angst het grootst. Ze wordt versterkt in het berouw. De zonde gedraagt zich hier als een beul die een vrouw aan haar haren naar het schavot sleept en doet gillen. De angst loopt op wat komen gaat vooruit, het voelt dat wat gaat gebeuren om zo te zeggen al in z'n botten. De angst is als een paard dat hijgend tot stilstand komt op de plaats waar het angst werd ingeboezemd. De zonde overwint en de angst gooit zich wanhopig in de armen van het berouw. Berouw houdt zich bezig met de gevolgen van de zonde – straf, verlorenheid; het is een gek geworden, dolgedraaid berouw. Deze toestand doet zich meer en sterker gevoelen bij personen met een zekere geestelijke diepgang. Men kan haar aantreffen bij verslaafden (dus in verbinding met het zinnelijke); maar ook in verband met het hogere (trots, ijdelheid, verzet, wraak etc.). Het belangrijkste is dat berouw niet tot vrijheid en dus niet tot vermindering van de kracht van de zonde lijdt. De enige kracht die in staat is de zonde te ontwapenen is het geloof; de moed om te geloven dat de toestand van de zonde zelf een nieuwe zonde is. Het geloof roeit de angst niet uit, maar het ontruikt zichzelf aan het moment van de dood in de angst. Alleen in het geloof is de synthese eeuwig en op ieder moment mogelijk.

Het hier gezegde hoort tot het domein van de psychologie. Ethisch komt het er op aan om ten opzichte van de zonde in goede positie te komen staan; hetgeen het geval is in het berouw. Berouw is de hoogste ethische contradictie. Dat is aan de ene kant zo, omdat de ethiek idealiteit verlangt, maar genoeg moet nemen met het berouw; aan de andere kant is berouw iets ambigues met betrekking tot wat het tracht weg te nemen. Die ambiguïteit wordt pas in de verzoening weggenomen. Pas dan wordt de notie erfzonde helemaal duidelijk. Berouw vertraagt het doen. Maar dat is juist wat de ethiek vraagt. In laatste instantie heeft het berouw dan ook zichzelf als object, omdat het als berouw tekortschiet op het punt van het stellen van daden. Op zich is het van Fichte dan ook moedig om te zeggen dat er geen tijd is voor berouw. Maar daarmee ontnemt hij zich de kans om te zien dat het berouw zichzelf uiteindelijk opheft, omdat op het moment dat het zich het meest verheft eigenlijk tot niets leidt.

VI.3 Angst voor het goede; het demonische

Het demonische manifesteert zich het duidelijkst wanneer het in contact komt met het goede, dat wil zeggen verlossing, redding, vrijheid. Dat zien we als Jezus demonen uitdrijft – ze smeken hem zelfs hen met rust te laten.

Voor zover de theologie aandacht aan het onderwerp besteedt wordt het demonische beschreven als een gebondenheid aan de zonde. Toch is dat volgens K. niet de juiste omschrijving, omdat ze het juist genoemde punt mist, de panische angst voor het goede die je in de wereld van de demonen aantreft. Zodra de zonde is 'gesteld' en het individu voortgaat op de weg van de zonde, zijn er twee mogelijkheden of 'formaties'. Om dat te zien moet je

een treetje hoger gaan staan. De toestand dat een individu in de zonde is en zijn angst over het kwade gaat, is een formatie 'in het goede'. Omdat het individu in het goede staat is er sprake van een angst voor het kwade. Met betrekking tot het demonische liggen de verhoudingen echter precies omgekeerd. Hier staat het subject in het kwade en gaat de angst over het goede. Het gebonden-zijn in de zonde is een onvrije relatie tot het kwaad; het demonische is een onvrije relatie met het goede.

Het demonische wordt vaak esthetisch-metafysisch bekeken en dan wordt het een soort lot, pech, ongeluk. In het beste geval kan men met degene die pech heeft sympathiseren, d.w.z. zich identificeren met diens lijden. Maar de sympathiserende houding blijft zitten met de vraag wat nu echt lot is en wat schuld.

Ethisch gezien is het demonische verwerpelijk. We nemen afstand van de middeleeuwse praktijken waarin het demonische met geweld werd uitgedreven. Maar is sentimentele sympathie wel op z'n plaats? In elk geval moet je sympathie je niet tot een lafaard maken die niet meer weet te handelen. Je in gedachten identificeren met het demonische leidt tot de gedachte dat het schuld is. Degene die onder invloed was van demonen had dus in zekere in gelijk die straffen en wreedheden te eisen die (in vroeger tijden) gewoon waren. Je bent pas dan ethisch ontwikkeld als je het verdraagt dat iemand tegen je zegt: het was schuld, geen lot.

Medisch-therapeutisch wordt het demonische benaderd vanuit de norm van het gemiddelde en dan nog vooral vanuit de lichamelijke kant ('Het is een zwaar geval' – en de dokter neemt nog een snuifje).

Er zijn dus vele benaderingen mogelijk, wat er op wijst dat het gaat om een heel breed fenomeen; en bovendien om iets dat in ieder mens zit. In de toestand van onschuld kan er geen sprake zijn van het demonische. Maar aan de andere kant kan het demonische niet gelijk worden gesteld met het helemaal beheerst worden door het kwaad. Want wie die mogelijkheid toelaat, ontnemt het individu zijn verantwoordelijkheid en maakt het onmogelijk schuld toe te kennen en te straffen (het demonisch wordt iets determinerends dan). Waarbij bedacht dient te worden dat de straf nog een middel om te redden was. Psychologisch gezien is het demonische een toestand, waaruit ieder moment de zonde kan voortspruiten. In die zin is het een mogelijkheid; hoewel het in relatie tot de onschuld een actualiteit is.

Het demonische is angst over het goede. In de onschuld was de vrijheid niet 'gesteld' als vrijheid, haar mogelijkheid lag in de angst. In het demonische zijn de verhoudingen omgekeerd. De vrijheid is 'gesteld' als onvrijheid, omdat de vrijheid verloren is geraakt. De mogelijkheid van de vrijheid is ook hier angst, maar die mogelijkheid doet zich nu voor in relatie tot onvrijheid en niet in relatie tot onschuld (die precies het tegendeel is).

Het demonische in onvrijheid die zichzelf af wil sluiten; terwijl dat tegelijk een onmogelijkheid is; omdat het relationele zich uiteindelijk nooit helemaal laat weg dringen. Angst manifesteert zich in het moment van het contact. Het demonische is een insluitende reserve (in zichzelf gekeerdheid, ben ik geneigd te vertalen) en tegelijk iets dat onvrij ontsloten wordt. De in zichzelf gekeerdheid is het stomme, het zwijgen; als het zich uitdrukt geschiedt het tegen zijn wil. De vrijheid verraadt, doordat ze daar van buitenaf toe gedrongen wordt, de onvrijheid. In de angst verraadt de individu zichzelf. Het gaat hier om een heel speciale gereserveerdheid/ingekeerdheid, want je hebt ook en ingekeerdheid die in de baarmoeder van een mooi idee zit; die een pact met het goede heeft gesloten. Deze gereserveerdheid is juist expansief.

In het demonische maakt de onvrijheid zich een gevangene van zichzelf; het sluit zichzelf op met zichzelf. Dat is een veel ethische manier van spreken dan zeggen dat het kwaad het negatieve is. Vrijheid is qualitate qua communicerend, expansief, relationeel. De taal speelt hier een bijzondere rol, in het doorbreken van zwijgen. Overigens is dat wel een angstig makende onderneming, het in contact treden met het in zichzelf gekeerde.

K. stelt dat een zelden gebruikte methode volgens hem heel effectief kan zijn in het doorbreken van de stomheid en het zwijgen van de doorgewinterde crimineel: zwijgen van en oogcontact door de ondervrager, bijvoorbeeld wel 16 uur lang. De bekentenis zal onwillekeurig uitbarsten. Mensen met een slecht geweten verdragen de stilte niet. Alleen een hogere demon of goedheid kunnen dit uithouden. Het speelt ook in de opvoeding een rol, in die zin dat een kind niet moet worden doodgegooid met commentaar, maar ruimte moet krijgen vanuit een soort beheerste 'inclosing reserve'. Het is een er bij zijn, zonder aanwezig te zijn.

Het goede wordt in deze benadering: ontsluiting, openheid. Daar zit ook een hele variatie breedte in, maar van belang is hier dat het de eerste stap op weg naar redding is. Onwaarheid is onvrijheid die angstig is voor de openbaring zegt K. in een noot.

Er zijn allerlei botsingen mogelijk tussen de ingeslotenheid en het mogelijke contact. Wat verborgen is kan zo verschrikkelijk zijn dat alleen al het praten erover onheil brengt. Tegelijk is het gesloten zijn juist in zijn volkomen gesloten zijn een manier van communiceren. Het is een onvrijwillige openbaar worden.

Nadere bepalingen van het demonische:

* Het demonische is het plotselinge

* Het demonische is het inhoudsloze en vervelende

De angst toont zich in het moment van de aanraking. Het demonische is angst voor het goede. De slavernij van de zonde is wat anders, ze is angst voor het kwade. Vanuit de psychologie gezien is het een toestand, vanuit de ethiek gezien komt uit deze toestand voortdurend nieuwe zonde voort. Het demonische is een heel ruim begrip, het hoeft de betrokkene niet totaal in de greep te hebben.

Er zijn nu twee manieren om de vrijheid te verliezen, de somatisch-psychische en de pneumatische manier van het verliezen van de vrijheid.

Wat betreft het pneumatisch verlies van vrijheid

- A. Algemene opmerkingen
- B. Het schema voor de uitsluiting of afwezigheid van ingekeerdheid

Voorbeelden:

Ongeloof – bijgeloof

Hypocrisie - aanval

Trots - lafheid

C. Wat is zekerheid en ingekeerdheid?

Ingekeerdheid is ernst. K. grijpt hier terug op de psychologie van Rosenkranz die van de gemoedsgesteldheid had gezegd dat deze een eenheid is van gevoel en zelfbewustzijn. Deze gesteldheid is iets onmiddellijks en komt dicht bij wat K. ernst noemt. Ernst is een soort verworven originaliteit van dispositie. Het tegengestelde is de gewoonte. Ernst is een met aandacht uitgevoerd ritueel, zoals een predikant iedere zondag met aandacht de kaarsen aansteekt en de gebeden uitspreekt. Deze ingekeerdheid is ook een vonk van eeuwigheid. En dus ook van individualiteit.

- a. Sommigen ontkennen deze eeuwigheid.
- b. Anderen beschouwen haar louter abstract.
- c. Sommigen buigen haar in de richting van de tijd en zo wordt ze een zaak voor de voorstelling en verbeelding
- d. Anderen beschouwen haar metafysisch.

VII. Kierkegaard (6)

VII.1 Angst als reddend door geloof

In een van de sprookjes van Grimm komt het verhaal voor van een jongeman die op zoek gaat naar avontuur, om te leren wat het is om angst te hebben. Zo is het nu ook met de mens, aldus Kierkegaard. Ieder mens moet de leerschool van de angst doormaken. K. beschrijft het als een pedagogische weg.

De mens is noch een dier noch een engel, zo repeteert K. het bekende woord van Pascal. Omdat de mens een synthese is kan hij angstig worden. De opvoeding in de angst is een opvoeding door het mogelijke, door mogelijkheid, in overeenstemming met het oneindige. Mogelijkheid is om die reden de zwaarste van alle categorieën, zeker niet de lichtste. Ze doet ons beseffen dat we ten opzichte van het leven niets in de melk te brokken hebben en dat het verschrikkelijke, de ten-onder-gang, en de annihilatie, naast de deur van ieder van ons leeft. Hij die de zwaarte van het mogelijke heeft leren verdragen, zal het staan in de actualiteit als iets lichts beschouwen. Kierkegaard hier het begrippenpaar oneindig, c.q. staan in het mogelijke, met eindig, c.q. staan in de actualiteit. De leerschool van de oneindigheid staat geen ontsnapping toe, die van de eindigheid (nog) wel – namelijk doordat er op je ingepraat wordt, doordat er onderhandeld wordt en doordat je jezelf naar de zijlijn kan manoeuvreren.

Om dit te verdragen heeft de mens geloof nodig. Geloof, zo zegt K. in navolging van Hegel, is de innerlijke zekerheid die vooruit loopt op de oneindigheid. De tegenwerping van hen die zeggen dat het heel goed mogelijk is te leven zonder angst, duidt op het geest-loos zijn van de betreffende persoon. Haufniensis pleit er niet voor om voor de eindige dingen van het leven bang te zijn. Maar om zo opgevoed te worden in de leerschool van het mogelijke dat de angst voor het eindige daarbij slechts zwak schijnt. Het gevaar zit 'm niet in de verbinding van deze angst met het eindige, maar in het gevaar van suicide! In een je laten vallen in de angst.

Maar in het onder ogen zien van de angst ligt de kans op de overwinning. Angst wordt dan 'de dienende geest die tegen zijn wil hem leidt naar waar hij wenst te gaan' (159). 't Is een soort jezelf aanbieden – zie, hier ben ik (vgl. Socrates); nu ben ik klaar. En je daarbij niet afleiden door allerlei eindige angsten. De angsten die een persoon die op het wereldtoneel een belangrijke rol speelt kunnen in die zin nog wel eens minder zijn dan de angst van iemand die geboren en getogen is op de vlakten van Jutland. In deze beweging van de angst roeit ze dat uit wat ze zelf oproept, namelijk (de angst voor) het noodlot. Op het moment dat je op het punt staant je aan het lot over te geven, draait de angst 180 graden om en neemt het lot weg.

Als de individualiteit niet door zichzelf is veranderd in relatie tot het noodlot, zal hij altijd toch een dialectisch restje behouden dat geen eindigheid zal kunnen wegnemen. Maar je kan inderdaad wegzinken in het eindige. De angst speelt daarbij een rol. Ze neemt snel initiatief door een troefkaart uit te spelen, namelijk die van de oneindigheid, van de categorie. Dan kan je niet meer op een triviale en uitwendige manier met het lot omgaan (zoals een goklustige aan de loterij deel blijft nemen, ook al wint hij niets). Strijden met het oneindige betekent dan het teken van het kruis maken in de richting van de satan.

Met behulp van het geloof voedt de angst de mens op om te rusten in de voorzienigheid. Naast voorzienigheid leert het subject hier nog een ander woord uitspreken: schuld. En wie door de angst wordt grootgebracht tot schuld, zal pas rust vinden in de verzoening.

Parallel van deze leerschool van de angst met de leerschool van de hypochondrie; deze laatste is gericht op het accidentele.

De ware autodidact is in gelijke mate theodidact.

VIII. Martin Heidegger

VIII.1 Introductie

De stemming angst speelt in *Sein und Zeit*, het wijsgerig hoofdwerk van Martin Heidegger, een belangrijke rol. Voor we ons op de betreffende passages richten, moet iets gezegd worden over de bedoeling van dit boek. Het gaat in *Sein und Zeit* om het ontwerp van een nieuwe ontologie; een ontologie die aansluit bij de vraag aller vragen: wat is de zin van al wat is; kortom om de zijnsvraag. Dat die vraag opnieuw gesteld moet worden komt omdat de traditionele metafysica tekort schoot en wel omdat ze het zijn in het voetspoor van Plato als het meest algemene en lege begrip beschouwde. Aristoteles had weliswaar het zijn als een 'eenheid van de analogie' gezien, als een transcendens, d.w.z. als een notie die alle soortgebonden algemeenheid overstijgt. Maar "Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge nicht" (1927, 3). Ook bij Hegel blijft het zijn iets onbepaalds, nl. het 'unbestimmt unmittelbare'.

De vraag naar het zijn wordt voor Heidegger nu een dubbele vraag, namelijk een verknoping van de vraag naar het zijn met die naar de aard van het wezen dat juist genoemde vraag stelt. Het is immers de mens die het in zijn zijn om zijn zijn gaat (Leibniz). De vraag naar het wezen van het zijn is dus tevens een vraag naar het wezen van de mens – de mens dan opgevat als Da-sein (als wezen dat 'er-is'). Deze dubbele vraag vraagt om een destructie van de klassieke metafysica en daarnaast om een fenomenologie; het 'phainomenai' (verschijnen)

wordt door Heidegger in verband gebracht met het griekse a-lètheia, onverborgen-zijn. Het verschijnen van het zijnde, het Dasein, is een ontberging, een naar voren brengen van iets in zijn onverborgenheid.

Het eerste onderdeel (Abschnitt) van SuZ bestaat nu uit een interpretatie van het Dasein in zijn tijdelijkheid. De tijd is volgens Heidegger de vergeten en tevens vooronderstelde dimensie, oftewel, de transcendentale horizon van de zijnsvraag. In dit onderdeel treft men achtereenvolgens beschouwingen over het In-der-Welt-sein als 'Grundverfassung' van het Dasein, over 'Weltlichtkeit', 'mit-sein' en 'Selbst-sein', het Man', het 'In-sein' en de 'Sorge' (als zijn van het zijnde). In het tweede onderdeel treft men vervolgens een nadere bepaling aan van het Dasein met het oog op de tijdelijkheid. Het zijn wordt nu een 'sein-zum-Tode' genoemd; tijdelijkheid wordt de ontologische bepaling van de zorg, voorts gaat het om alledaagsheid, historiciteit en de oorsprong van het vulgaire tijdsbegrip.

VIII.2 Stemming en fundamentele ontologie

Met betrekking tot de term ontologie dienen we steeds te bedenken dat het Heidegger om een doorbreken van traditionele metafysische concepties gaat. Net als Kierkegaard tracht Heidegger de ontologie te denken vanuit de categorie mogelijkheid. Mens-zijn is openstaan voor mogelijkheden. Dit openstaan duidt Heidegger aan met de term 'Erschlossenheit' (openheid). Het openstaan heeft drie aspecten of componenten: de 'Befindlichkeit' (of ook: gestemdheid), het Verstehen (het verstaan) en de Rede (rationaliteit). Uiteindelijk en in laatste instantie gaat het in het openstaan om de mogelijkheid van, wat Heidegger noemt, de eigen 'bestaanmogelijkheid' (d.w.z. de dood). Het is weinigen gegeven dat 'open-staan' - of: deze 'Erschlossenheit' - uit te houden. Praktisch betekent dit dat de mens zich op oneigenlijke wijze verhoudt tot zijn eigen mogelijkheden.

Het openstaan geschiedt, zoals gezegd, onder meer in de vorm van een gestemd-zijn. Over de stemming zegt Heidegger:

"Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich". (Heidegger 1927, 137)

Stemming krijgt hier een ontologische, in plaats van ontische betekenis. Ze gaat aan de theoretische reflectie vooraf; preciezer nog: ze is een beslissend werkingsmoment in het menselijk zelfverstaan.

De spanning blijft daarmee voelbaar: Dasein, als het zijnde dat zich uit zijn mogelijkheden verstaat, is in meest eigenlijke zin een 'sein-zum-Tode', dat wil zeggen, een zijn-kunnen dat zich open stelt voor de dood als de "Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens" (1927, 262). Dit zich open stellen (en houden) voor dat wat zich principieel niet verwerkelijken laat, de dood als existentiële on-mogelijkheid, gebeurt bij uitstek in de angst:

"Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aussteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst (Heidegger 1927, 265-266; vergelijkbare analyses van de angst zijn te vinden in Heidegger 1929, 8-15; 1943, 102-108).

Deze mogelijkheid is een ontologische; het gaat hier niet om een 'inhoudelijk' existentie-ideaal. Steeds weer waarschuwt Heidegger voor een vermenging van het ontische en het ontologische:

"Allein bei dergleichen Phänomenen muß die Untersuchung sich hüten, die ontisch-existenzielle Charakteristik mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen" (1927, 184).

Heidegger gaat het in de angst om 'das Ganze des Daseins', om het feit dat "das Dasein im Grunde seines Seins sich ängstigt" (1927, 190). Kunnen we zeggen, zo vraagt hij zich af, dat in het fenomeen van de angst het geheel van het Dasein zo gegeven is dat "sich der suchende Blick auf die Ganzheit an dieser Gegebenheit erfüllen kann". (1927, 191). Het antwoord op deze klassiek fenomenologische vraag is zonder meer bevestigend en mondt uit in de uitspraak dat in de angst het Dasein zich laat zien "als faktisch existierendes In-der-Welt-sein"; dat wil zeggen als een zijnde waarvan existentialiteit, facticiteit en vervallen-zijn de kenmerken zijn.

"Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovon der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein. Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein" (Heidegger 1927, 191).

Juist omdat in de angst zich het geheel van het Dasein toont, is de angst zo'n 'ausgezeichnete Grundbefindlichkeit'.

Heidegger is zich uiteraard bewust van het formele en algemene karakter van zijn formuleringen. Maar dit formele en algemene kan zijns inziens niet in stelling worden gebracht tegen het concrete en bijzondere van de stemming. Want termen als formeel en algemeen ontleen hun betekenis aan een *ontische* bepaling van het zijnde, en daar is het hem nu juist níet om te doen. Elders - als het gaat om het zijn van het zijnde als 'Sorge' - zegt hij het zo:

"Die ontisch sich aufdrängende 'Leere' und 'Allgemeinheit' der existenzialen Strukturen hat ihre *eigene* ontologische Bestimmtheit und Fülle" (1927, 200)..

Met andere woorden, wat in ontische zin als leeg en algemeen imponeert, krijgt, zodra de wijsgerige analyse zich in ontologische zin verdiept, een eigensoortige volheid en bepaaldheid. De ontologie is een theoretische explicatie (een uiteen-vouwen) van wat in de beleving en in het vakwetenschappelijk verstaan impliciet (ineen-gevouwen) blijft en nochtans in de diepte wel werkzaam is. Deze theoretische explicatie brengt heel nieuwe en onverwachte betekenislagen aan het licht. Op deze terminologie (theoretisch denken als explicatie) zullen we straks nog terug komen.

VIII.3 Paragraaf 40

We plaatsen nog een paar opmerkingen naar aanleiding van de paragraaf 40 uit SuZ (184-191). Van belang is dat de analyse van de angst opkomt uit de analyse van het vervallen-zijn

als een `vlucht van het Dasein voor zichzelf als eigenlijk zelf-zijn-kunnen' (184). We moeten, zegt Heidegger, niet bij de vlucht stil blijven staan, maar inzien dat het vluchten iets anders vooronderstelt: de `Verschlossenheit' is een privatio (beroving) van de `Erschlossenheit'.

Angst is wat anders dan vrees. Vrees is gerelateerd aan iets binnen-wereldlijks dat ons bedreigt (en dan meestal iets afzonderlijks). De angst gaat daaraan vooraf en richt zich op het in-de-wereld-zijn als zodanig; hetgeen iets onbepaalds is. Het waarvoor van de angst is de wereld als zodanig. Zeggen dat de angst op (het) niets betrekking heeft en op iets dat nergens is, wil niet zeggen dat angst betrekking heeft op `het ontbreken van alles'; maar dat angst fundamenteel samenhangt met de categorie `mogelijkheid', namelijk de mogelijkheid van het ter-hand-zijnde als zodanig (Zuhandene). Het waarom van de angst heeft evenmin betrekking op een bepaalde zijswijze of mogelijkheid van Dasein, maar om – opnieuw - het In-der-Welt-sein als zodanig. De angst beneemt het Dasein de mogelijkheid om zich vervallend uit de wereld en de publieke `Ausgelegtheit' terug te trekken. De angst `vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft' (187).

In vertaling:

"De angst openbaar in het Dasein het zijn-tot het meest eigen zijn kunnen, d.w.z. het vrij-zijn voor de vrijheid van het zichzelf kiezen en begrijpen. De angst brengt het Dasein voor z'n vrij-zijn voor ... (propensio in ...) de eigenlijkheid van zijn zijn als mogelijkheid, die het altijd ook al is." (SuZ 188).

En:

"De existentiële zelfg-heid van het ontsluiten met het ontslotene, zo zelfs, dat daarin de wereld als wereld, het in-zijn als afzonderlijk (vereinzelt), zuiver, geworpen zijn-kunnen ontsloten is, maakt duidelijk dat in het fenomeen van de angst een zeer bijzondere Befindlichkeit het thema van interpretatie geworden is" (SuZ 188).

De angst maakt uniek/afzonderlijk en ontsluit het Dasein als een `solus ipse'.

De onbestemdheid van de angst toont zich als niet-thuis zijn (unheimlich zijn). Het vanzelfsprekende thuis zijn in de doorsnee alledaagsheid van het bestaan (dat een opgaan in de wereld is) wordt daarmee impliciet verduidelijkt. Het `In-sein' komt in de existentiële modus van het niet-thuis-zijn. De Rede bedoelt niets anders als ze het heeft over `Unheimlichkeit'.

"De vervallende vlucht in het thuis van de openbaarheid is een vlucht voor het niet-thuis-zijn, dat wil zeggen de thuisloosheid (Unheimlichkeit) van het in de wereld geworpen bestaan" (189). (p.m. aansluitend passage over het donker waarin de wereld er nog meer en nog opdringender is, vgl. Levinas)

Het rustig-vertrouwde wereld in-de-wereld-zijn is dus een afgeleid fenomeen, afgeleid van het existentieel-ontologisch `Un-zuhause' zijn. Aldus kan Heidegger zeggen dat het Dasein in de grond van zijn zijn zich beangstigt (SuZ 190).

In het essay 'Was ist Metaphysik', de oratie die Heidegger's programma in het kort schetst, wordt benadrukt dat de onbestemdheid van de angst een onophefbaar karakter heeft. Het is een soort zweven, niet zozeer van een mij of een gij, maar van het bestaan zelf. Het niets van het zijn van het zijnde onthult zich in de angst. Heidegger spreekt van een 'Hineingehalten sein' van het Dasein in het niets.

VIII.4 Opmerkingen

Bollnow meent dat Heidegger's 'Existenz-philosophische Anthropologie' eenzijdig is in zoverre deze zich uitsluitend baseert op de 'Grundbefindlichkeit' van de angst (Bollnow 1956³, 76-83). Ofschoon dit niet zijn bedoeling is, distantieert Bollnow zich daarmee van het fundamentele karakter van Heideggers angst opvatting. Dat blijkt al uit zijn gebruik van de term 'Anthropologie' - het gaat Heidegger immers om meer dan een antropologie, namelijk om een 'Fundamentalontologie'. Heidegger bood volgens Bollnow weliswaar een belangrijke aanzet, maar deze aanzet vraagt om aanvulling in de vorm van een existentie-filosofische analyse van andere stemmingen, zoals het geluk en de roes - stemmingen die ook meer recht doen aan het feit dat de mens een gemeenschapswezen is (vgl. evenwel Heidegger over de hoop: 1927, 345). Bollnow neigt hier tot een (te) subjectivistische interpretatie van Heidegger's Daseinsanalytica. Inderdaad werpt angst de mens op zichzelf terug, volgens Heidegger. Maar deze 'Vereinzelnung' moet niet in mindering worden gebracht op structuren die volgens Heidegger 'gleichursprünglich' zijn en dus even fundamenteel als het zich-tot-zichzelf-verhouden. Te wijzen valt hier op de notie 'Mit-(einander-)sein'.

Interessanter voor ons is nog de kritiek die Heidegger heeft op het inzetten van de Daseinsanalytica in de psychiatrie. Binswanger, de protagonist van deze richting, wordt door Heidegger scherp gekritiseerd. Binswanger had een poging gedaan de Daseinsanalyse toe te passen op fenomenen als de waan, de roes, de melancholie e.d. Daarbij had hij vooral geprobeerd gebruik te maken van de notie 'In-der-Welt-sein'.

Heidegger zegt (Zollikoner Seminare, 236vv.) dat Binswanger daarbij miskent dat de dragende structuur van de fundamentele ontologie van SuZ het Seinsverständnis is en dat het In-der-Welt-sein daar slechts een aanzet toe vormt. SuZ is een aanzet tot een analytica van dit Seinsverständnis; een poging tot nadere bepaling. Het Seinsverständnis is een "ekstatisch-entwerfendes Innestehen (erwerfendes Innestehen) in der Lichtung des Da" (236). Het zijn van dit 'Da' is de 'Bezug zum Sein'. Zoiets als een psychiatrische Daseinsanalyse kan eigenlijk niet, omdat de psychiatrie betrekking heeft op een regionale ontologie. De regionale ontologie moet altijd terug vragen naar de fundamentele ontologie, - maar dat is filosofie in de meest strikte zin van het woord. Binswanger valt nu in een aantal door hemzelf gecreëerde kuilen:

- hij interpreteert de notie Da-sein te subjectivistisch; als zou het gaan om het Da-sein van een concreet aanwijsbaar subject; dat het Da-sein, als Seins-verständnis, een betrekking tot het zijn is, wordt daarmee iets tamelijk toevalligs, terwijl het juist fundamenteel is; als gevolg hiervan loopt de notie In-der-Welt-sein averij op.
- hij verstaat de Daseinsanalyse teveel als een poging om vanuit een subjectivistisch opgevat Dasein te komen tot een transcenderend begrip van het bestaan; dat komt omdat hij in feite uitgaat van Husserl's idealisme (zie ook 286); anders gezegd: transcendentie wordt een volkomen onbegrijpelijke notie; wie transcendentie vanuit de subjectiviteit denkt heeft de subject-object splitsing nog niet echt overwonnen.

- De zorg en de liefde (een fundamenteel begrip bij B.) worden zo houdingen van de mens; terwijl het grondbetrekking van het bestaan zelf zouden moeten zijn.

Er zijn een drietal interessante kwesties met het bovenstaande verbonden. We hebben Heidegger's analyse van de angst een theoretische explicatie genoemd van wat in de beleving gegeven is. Maar het is de vraag of die formulering niet te rooskleurig is; of ze niet voorbijgaat aan het feit dat de angst als empirisch fenomeen niet eerst gedeconstrueerd moet worden om iets te laten oplichten van de fundamentele structuren van het bestaan; of ze ook niet teveel voorbijgaat aan het feit dat in de angst de mens nooit 'thuis komt', d.w.z. de angst zelf niet bereikt; niet bereikt als beleving waar je van alles mee kunt doen en over kunt zeggen. Angst is het openstaan voor de mogelijkheid van de eigen bestaansmogelijkheid. Maar dat openstaan is geen daad; ze brengt hoogstens in de stemming van een 'mogelijk Entschluss' (344). Het is meer een soort uithouden.

1. Is het - op het standpunt van Heidegger - überhaupt wel mogelijk vanuit het empirische fenomeen van de angst iets zinnigs te zeggen over de aard van het menselijk bestaan; en over de aard van de filosofie?
2. Maar als dat zo is is er dan überhaupt wel een theoretisch denken mogelijk dat niet zelf al zo tegen de angst gebolsterd is, dat ze aan de angst niet meer toekomt?
3. Is Heidegger's filosofie - als explicatie van bestaansstructuren - niet ook al zo gebolsterd tegen de angst dat ze aan de angst niet meer toekomt?

IX. Emmanuel Levinas

IX.1 Enige biografische gegevens

We volgen hier het door Levinas zelf geschreven opstel 'Handschrift' (uitgebreide versie van *Signature*, dat in het boek *Difficile Liberté* is opgenomen; de uitbreiding werd speciaal ten behoeve van *Het menselijk gelaat* gecomponeerd). Daarnaast de biografische opmerkingen in de gesprekken met Philippe Nemo.

Levinas werd geboren in 1906 in Litouwen. Hij maakte de Russische Revolutie mee in 1917 in de Oekraïne. Hij las - als Jood - de Hebreeuwse Bijbel vanaf zijn vroegste jeugd. Daarnaast Poesjkin en Tolstoi. In 1923 ging hij aan de Universiteit van Straatsburg studeren. Docenten waren daar toen onder meer Charles Blondel (de katholieke geschiedfilosoof) en later Guérault (onder meer bekend van zijn studies over Descartes). Vriendschap sloot hij met Maurice Blanchot.

In 1928-1929 verblijft te Freiburg alwaar Levinas zich vertrouwd maakte met de fenomenologie. In de gesprekken met Philippe Nemo beschrijft hij het contact met Husserl, die als 'grand old man' na enkele vragen van de student lange monologen hield waarin hij de principes van de fenomenologie uiteen zette of fenomenologische analyses uit niet-gepubliceerd werd debiteerde. Kennismaking ook met *Sein und Zeit*, het wijsgerig hoofdwerk van Martin Heidegger, door Levinas tot één van de vijf belangrijkste werken uit de geschiedenis van de filosofie gerekend (naast de *Phaedrus* van Plato; de *Kritik der reinen Vernunft* van Kant; de *Philosophie des Geistes* van Hegel; de *Essai sur les données immédiates de la conscience* van Bergson).

Levinas zette de studie voort aan de Sorbonne bij o.a. Léon Brunschvicg. Hij woonde zaterdagavond discussies bij bij Gabriel Marcel thuis. Hij sloot vriendschap met Jean Wahl, directeur van het Collège Philosophique.

Hij maakte een lange periode van gevangenschap in Duitsland door. Na de oorlog gaf hij leiding aan de École Normale Israélite Orientale. Hij ontving een staatdoctoraat in 1961; een professoraat aan de Universiteit van Poitiers en sinds 1967 een professoraat aan de Universiteit van Paris-Nanterre. "Deze bonte opsomming is een biografie", aldus Levinas. "Ze wordt beheerste door een voorgevoel van de nazi-verschrikking en de herinnering daaraan".

Levinas werk heeft een eigenaardige receptie-geschiedenis, doordat filosofen zich er aanvankelijk van hebben afgemaakt door te zeggen dat het zo weinig systematisch is en bovendien te theologisch (Joods); terwijl theologen veelal met gemakkelijk in het gehoor liggende termen als het gelaat van de ander, ontvankelijkheid en verantwoordelijkheid op de loop gingen, zonder de wijsgerige diepgang van zijn werk te peilen.

In Nederland is zijn werk aanvankelijk bekend geworden door de bundel *Het menselijk gelaat* (bezorgd door Peperzak). Naderhand heeft met name Theo de Boer zich ingespannen om Levinas voor het voetlicht te brengen. Momenteel is er een jongere generatie van filosofen die zich met Levinas bezig houdt, met name aan de Vrije Universiteit, de Universiteit van Amsterdam, de Katholieke Universiteit Nijmegen en aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken (Oude straat) te Kampen.

IX.2 Enkele hoofdlijnen

De eerste filosofische werken, voor de tweede wereldoorlog, waren in hoofdzaak een verwerking van het gedachtegoed van de twee giganten waarmee Levinas in Freiburg had kennis gemaakt: Husserl en Heidegger. In feite is zijn werk een doorlopende polemieek en ook uitwerking gebleven van de thema's die door hen werden ontwikkeld.

Husserl wilde de filosofie als een "strengere Wissenschaft" zien. Zijn bijdrage aan de filosofie was een methode, aldus Levinas. Welke methode? Niet in eerste instantie die van de *Wesensschau*, maar die van de analyse van de intentionaliteit(en) van het bewustzijn en de fundering van het bewustzijn en het door het bewustzijn voorgestelde in een niet meer voorstelbaar bewustzijn, het transcendentale bewustzijn. Onder intentionaliteit wordt verstaan dat bewustzijn altijd bewustzijn-van is, een (zich) bewust zijn van iets. Het kennen heeft een intentionele structuur in die zin dat het zich intentioneel op iets in de wereld richt.

Husserl neigde sterk tot het idealisme, dat wil zeggen hij neigde er toe de wereld te herleiden tot inhoud van het bewustzijn. Zijn methode is die van de fenomenologie (fenomeen = het verschijnende, dat wat verschijnt). De wereld, als dat wat in het bewustzijn verschijnt, verschijnt als voorstelling waarop het bewustzijn zich intentioneel richt. Husserl beschrijft de verschillende vormen of modaliteiten van deze intentionele gerichtheid van het bewustzijn.

Levinas volgt het spoor van Husserl in die zin dat hij diens leer van de tijd overneemt en tegelijk ingrijpend modificeert. Daarnaast sluit hij zich aan bij Husserl's gedachte dat het bewustzijn en het gekende gegrond zijn in een verstaan dat zelf niet meer in een voorstelling te vatten is. Later zal Husserl dit uitwerken in zijn idee van de 'levenswereld', hetgeen in de fenomenologie verder wordt uitgewerkt in de idee van het primaat van de voor-predicatieve

ervaring. Bij deze lijn van denken zal Levinas zich aansluiten, zij het joods, vanuit de abrahamitische bestaanswijze.

Heidegger ging een stap verder dan Husserl door niet meer het bewustzijn centraal te stellen, maar het zijn van het zijnde. De mens is het enige wezen (het zijnde; Da-sein) dat het in zijn zijn om zijn zijn gaat. Dat betekent dat de voorkeursroute naar het zijn via de mens, als Da-sein, verloopt. *Sein und Zeit* (1927) dient zich, zoals we in het vorige college zagen, aan als een voorbereiding voor de beantwoording van de vraag naar de zin van het zijn.

Cruciaal daarbij is dat de mens een zijnde is dat zich uit zijn mogelijkheden verstaat. Het mogelijke is iets dat zich aandient als de mens zijn verwerkeliijkende houding laat varen. Het mogelijke komt dan op de mens toe. Dit op zich toekomen is een verschijnen - niet als voorstelling, want de voorstelling is nog teveel een product (verwerkeliijking) van het bewustzijn; maar als dat wat zich toont, als zijn van het zijnde. Dit zijn is niet zelf een zijnde, het gaat daaraan vooraf. Fenomenologie is daarom ontologie, niet de ontologie van de klassieke substantieel, maar een fundamentele ontologie.

Levinas wil een stap verder gaan dan Heidegger. Zijn weg als zelfstandig denker begint met de analyse van een zijn *zonder* zijnde, het 'er is' ('il y a'). Dit begin is te vinden in twee kleinere werken, *De l'existence à l'existant* (1947) en *Le temps et l'autre* (1948). In de gesprekken met Philippe Nemo zegt Levinas dat hij hier in de eerste plaats terug grijpt op een jeugdervaring, die van de slapeloosheid, wanneer geluiden zich voordoen als een ruisen of murmelen.

Elders duidt het 'il y a' op een ervaring van verschrikking: "Tussen 1933 en 1945 openbaarde zich in 'er is' niets van de goedgeefsheid die de corresponderende Duitse uitdrukking 'es gibt' schijnt te bevatten" (*Het menselijk gelaat*, p. 30). De term 'Es gibt' is - zoals bekend - een voorkeurs-uitdrukking van de latere Heidegger om de manifestatie van het zijn aan te duiden. Juist hier zet evenwel de kritiek in. Het licht en de zin van het zijn, zoals Heidegger deze oproept, ontbreken bij Levinas ten enenmale. Het 'er is' duidt op de massieve presentie van een amorf, chaotisch zijn, dat het bestaan dreigt te verstikken. Licht en zin ontstaan volgens Levinas pas op de weg van het zijn naar het zijnde; wanneer in de verschrikkelijke neutraliteit van het 'er is' bepaalde zijnden tot bestaan komen; preciezer wanneer het zijn zich richt op het Goede (aan gene zijde van het zijn); in de bezetenheid door de ander.

IX.3 Kritiek op Heidegger

In het bovenstaande klinkt kritiek op Heidegger door. Inderdaad kritiseert Levinas Heidegger kracht; en wel op een aantal punten

- a. In de eerste plaats is het zijn bij Heidegger teveel een neutraal begrip. Het gaat in het bestaan echter om de betrekking op de Ander (op wie ik geen vat krijg); de betrekking op de ander is een gaan naar het Goede, waarbij mijn eigen bestaan binnenste buiten gekeerd wordt.
- b. In de tweede plaats is het zijn bij Heidegger toch nog teveel vanuit zich-zelf gedacht, aldus Levinas. Het staat veel dichterbij de traditionele ontologie (=zijnsleer) dan Heidegger wil weten. Die ontologie wordt gekenmerkt door een zijn dat met-zich-zelf samenvalt, de substantie; of ook de totaliteit. Heidegger denkt het zijn weliswaar niet vanuit de aanwezigheid (presentie), maar vanuit de afwezigheid. Maar zijn en niet-zijn zijn in zijn begripsvorming toch nog teveel met elkaar verbonden, tegendelen die

elkaar vooronderstellen en dus ook oproepen. Levinas wil het denken laten aanvangen in een wezenlijke transcendentie, aan gene zijde van het zijn, in een `anders dan zijn'.

- c. In de derde plaats wil Levinas de notie tijdelijkheid fundamenteeler situeren; door deze niet als horizon van het zijn op te vatten, maar door het temporele als verlangen naar het Oneindige te duiden.

Dat is een zeer moeilijke denkweg, niet alleen omdat dit zijn ten principale ontsnapt aan de voorstelling; maar vooral ook omdat heel onze begripsvorming aan de traditionele dialectiek van zijn en niet-zijn is gebonden. Het is bovendien steeds de vraag of Levinas Heidegger hier werkelijk overschrijdt. Het niets heeft, zoals we zagen, bij Heidegger niet de betekenis van `ontbreken van alles'. Het heeft een eigensoortige ontologische status. Het niets is veeleer zelf een bepaalde wijze van zich tonen van het zijn; namelijk als een uitstaan in het `Offene'. De tijdelijkheid van het zijn betekent primair dat het Da-sein een geworpen en dus contingent bestaan is. Die contingentie vormt niet een contrast met het zijn, het is zelf een wezenstrek van het zijn.

Levinas noemt zijn denken een denken vanuit het pluralisme. Dit pluralisme duidt allereerst op een ervaring, die van de ontvangst door een zijnde van een absoluut ander zijnde. Absoluut mag hier letterlijk worden genomen, ab-soluut, los-gemaakt, los-gerukt, namelijk uit de totaliteit. Levinas spreekt hier ook wel van an-archie. In de plaats van de - volgens Levinas altijd totalitaire - ontologie treedt nu de relatie, die van de nabijheid bij de Ander (Autrui). De ander is iemand die ik vanuit mijn bewustzijn niet kan omvatten; het beantwoordt niet "aan de maat van het zelf(de) binnen de totaliteit", de Ander is wezenlijk anders. Plato (idee van het goede) en Descartes (idee van het Oneindige) hebben hier iets van gevoeld.

IX.4 Contra het tegenwoordig stellende denken

Levinas filosofie is op te vatten als één lange kritiek op een dominante traditie in het wijsgerig denken die het andere trachtte te herleiden tot hetzelfde. Het eerste deel van *Totalité et Infinie* houdt zich hiermee bezig. Levinas keert zich hier - uit naam van een metafysica die wil denken vanuit het Verlangen naar het/de Ander - tegen de ontologie, die zich altijd presenteerde als een denken van de totaliteit, als een denken dat al het andere wilde terug brengen tot het zelfde, de begrippelijkheid van het denken, uitgaande van het cogito.

Ook Heidegger is aan deze valkuil niet ontsnapt, ofschoon hij de gevaren heel goed zag. Levinas bezwaar tegen Heidegger is dat diens zijnsopvatting neutraal is en zodoende geen verweer biedt tegen het geweld van de ontologie; dat wil zeggen allerlei vormen van machtsdenken die hun aanspraken op macht ontlenen aan een beroep op het `natuurlijke' (*Het menselijk gelaat*, 142; voortaan *MG*). Uiteindelijk ziet hij in Heidegger's latere denken een bedenkelijke terugkeer naar een pathetisch heidendom, waarin alles om moeder aarde draait.

Intussen merk ik op dat de reformatorische filosoof Mekkes in zijn boek *Radix, tijd en kennen* (1971) ook een ingrijpende kritiek op de westerse denktraditie heeft geleverd door deze aan te duiden als een `present' of present-stellend denken. Interessant is dat de spits van Mekkes betoog toch een andere is dan die van Levinas, doordat hij op de gebondenheid van het presente denken aan de theoretische denkhouding wijst. Die gebondenheid toont hij ook aan in zijn indringende kritiek op Heidegger. Heidegger's gelukkige greep, namelijk dat hij de horizon van de tijd aanwees als de omvattende horizon van het verstaan, werd ongedaan gemaakt doordat hij deze tijdshorizon verwisselt met horizon van het theoretisch denken.

IX.5 Nogmaals het `er is'

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (voortaan: AE) kan worden getypeerd als een werk waarin de vraag naar de mogelijkheid van het filosoferen over *transcendentie* en over *verantwoordelijkheid* centraal staat. In dit boek grijpt Levinas terug op wat hij in zijn vroege werk over het `er is' had opgemerkt.

Het `er is' richt zich primair tegen de positieve, licht-gevende betekenis van het zijn bij Heidegger, het zijn als `Es gibt'. Het `er is' heeft daarbij minstens vier betekenisaccenten:

- (a) die van de slapeloze nacht (een ervaring uit Levinas jeugd), wanneer geluiden een betekenisloos gedruis zijn, zinloos gemurmel op de achtergrond;
- (b) het verschrikkelijke (nachtelijke) gekrioel van punten, c.q. de chaos-ervaring uit de periode van krijgsgevangenschap;
- (c) het `er is' als een herneming van Husserl's experiment van de wereldvernietiging, c.q. diens leer van de oer-impressie;
- (d) `er is' als des-inter-esse, het zijn dat de lege plekken tussen de zijnden vult (een `inter' `esse' is), en zo meedoet aan de totaliserende en neutraliserende tendens van het zijn van de traditionele ontologie.

Het `er is' duidt er op dat alleen een `anders-dan-zijn', een wezenlijk pluralisme of verschil het mogelijk maakt om aan de speculatieve dialectiek van zijn en niet-zijn te ontsnappen. Levinas duidt dit verschil ook wel aan met de termen transcendentie en heteronomie (vgl. AE 3-4, 207-210, 223-224 [franse editie]; vgl. Levinas [1982], *Le Temps et l'autre*, hoofdstuk 3; vgl. Husserl [1922], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, pp. 91-92).

Deze gecondenseerde samenvatting maakt in ieder geval duidelijk dat de denkweg van Levinas er een is van het `er is' naar transcendentie en verantwoordelijkheid. We gaan dat nu wat preciezer na en beginnen in dit college bij Husserl's tijdsopvatting en de manier waarop Levinas daarop voortbordurt.

IX.6 Husserl's tijdsopvatting

Husserl's tijdsleer is onder andere te vinden in zijn *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1982). We beperken ons tot diens leer van de oerimpressie.

Husserl meent dat het bewustzijn een intentionele structuur heeft; het is altijd bewustzijn-van-iets. Met betrekking tot de tijd betekent dit dat we ons van de tijd als *duur* bewust worden doordat we ons op een bepaald ogenblik (O_0) intentioneel richten op reeds vergleden momenten (O_{-1} , O_{-2} .. O_{-n}) en op toekomstige momenten (O_1 , O_2 .. O_n). De momenten waarop terug gegrepen wordt zijn retenties, die waarop vooruitgelopen wordt zijn protenties. Het intentionele zich richten op deze momenten is een `Erlebnis'. Het bewustzijn heeft een retentionele en protentionele structuur die zich uit in de beleving van duur. Of zoals Keij het zegt: "de intentie is een *Erlebnis* dat het interval tussen de ogenblikken oversteekt. Die overbrugging van een afstand *duurt*" (31). Er gaat nu eenmaal tijd overheen, om je van O_0 - in het bewustzijn - intentioneel te richten op O_{-1} of O_1 . Merk op dat de ogenblikken zelf in

Husserl's visie geen duur hebben. Zij hebben een functie die analoog is aan die van de punt in de geometrie.

Maar, hoe is die intentionele structuur gefundeerd? Als we alle geïntendeerde voorstellingen en 'Erlebnisse' wegdenken, wat houden we dan over? Heeft het bewustzijn zelf, als bron van betekenisgeving, zelf een bron? Het antwoord op deze vraag geeft Husserl in zijn experiment van de wereldvernietiging (in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, deel I*, 91-92). Wat er over blijft na de reductie van het geïntendeerde is het absolute bewustzijn. Husserl werkt dit in zijn tijdsleer uit middels de notie van de oer-impressie.

De oerimpressie is het bewustzijn dat ontdaan is van alle retenties en protenties. Het is een bewustzijn zonder duur. Husserl meent dat dit bewustzijn een oer-bron is, hij spreekt zelfs van een oer-schepping, een genesis spontanea (*Vorlesungen*, 451). Dit bewustzijn is, anders dan het retentioneel-protentionele bewustzijn, niet spontaan en actief, het produceert niets; het treft zichzelf aan, namelijk als oerimpressie. Husserl spreekt van "das Urgezeugte, das Neue, das Bewußtseinsfremd Gewordene, das Empfangene" - namelijk tegenover de spontaniteit van het actieve, 'erzeugende' bewustzijn. Daar moet dan wel bij gezegd worden dat dit bewustzijn zich *tegelijk* als oer-spontaniteit aantreft. Husserl's oer-impressie is, aldus Levinas, zowel actief als passief, autonoom en heteronoom, voelen en gevoelde. Het duidt op een zintuigelijke ambivalentie. Het treft zichzelf aan, namelijk als bron van betekenisgeving.

Levinas geeft aan deze ambivalentie een interessante wending, door deze niet als een naast elkaar of als een dialectisch in-elkaar te denken, maar door juist deze spanningsverhouding, de ambivalentie of het verschil, te benadrukken. Uiteindelijk krijgt dit verschil via de notie van het 'niet-onverschillig-zijn' (vgl. de term desinteresse) een ethische connotatie. In de oerimpressie gaat het om een wezenlijke passiviteit, een uit het lood geslagen zijn dat niet vanuit het theoretisch denken te achterhalen is. Bij Husserl houdt de theoretisch rede zijns inziens teveel het primaat.

Nog wat preciezer. Volgens Husserl is alle bewustzijn impressie, 'in-druk'. De meest elementaire vorm is de oer-impressie. Deze bestaat uit een terugbrengen van het vloeiende van de tijd - als duur - tot de 'immanentie' van het moment, het ogenblik dat niet duurt en (nog) niet intentioneel oversteeft naar andere ogenblikken. Toch ontbreekt ook in de oer-impressie de intentionaliteit niet, aldus Husserl. Althans zo kan men zijn uitspraak interpreteren dat er niet zoiets is als een onbewust bewustzijn dat aan het intenderende bewustzijn voorafgaat.

Het gaat hier opnieuw om het probleem van de fundering. Is de oer-impressie zelf bewust? Maar als ze dat is, is ze dan niet noodzakelijk bewustzijn-van-iets, intentioneel bewustzijn? Anders geformuleerd: is het nu-punt zonder retenties onbewust? Volgens Husserl is een onbewust bewustzijn een 'onding'. In de betreffende passage (*Vorlesungen* 472-473) laat hij de vraag of dit bewustzijn intentioneel is liggen. Hij beperkt zich tot de uitspraak dat het "Urdatum" van de oerimpressie bewust is "ohne gegenständlich zu sein". Het gaat hier niet om een "auffassende Akt", want dan zou oneindige regressie onvermijdelijk zijn - namelijk de regressie die voortvloeit uit de vraag wat dan wel het bewustzijn is dat dit 'Auffassen' van de oerimpressie mogelijk maakt.

Levinas gaat een stap verder dan Husserl door de passiviteit van de oerimpressie veel sterker te benadrukken. Hij interpreteert de oerimpressie, via het 'er is', letterlijk als een in-gedrukt

(impressie) zijn, een uit het lood geslagen zijn; als een uit fase geraken dat wijst op een diachronie die 'onaantastbaar' is. De diachronie is een breuk (*Anders dan zijn*, 55-61; voortaan AZ), namelijk in de vanzelfsprekendheid van het denken dat alles tot bewustzijns-inhoud herleidt en zo alles doet samenvallen in het tegenwoordige.

Als de oer-impressie zoals bij Husserl als een 'oer-schepping' van het bewustzijn wordt gezien, houdt de theoretische rede het primaat en wordt het verschil of de ambivalentie (van activiteit en passiviteit) waarop zij berust toch weer door het denken (actief) ingehaald en glad gestreken, namelijk doordat het bewustzijn als spontane activiteit de retenties en protenties - synchronisch - tot hun bron, de oerimpressie, herleidt. Levinas zegt met Husserl dat de oer-impressie 'absolute aanvang' is en dat zij bijgevolg op haar eigen mogelijkheid vooruit loopt. Realiteit gaat vooraf aan mogelijkheid. Maar als dit vooruitlopen zo principieel is, kan het niet naderhand in de retentionele en protentionele objectiveringen van het bewustzijn worden nagesynchroniseerd (de term is van mij). Dat is het wat Levinas bedoelt als hij het heeft over diachronie. In de oer-impressie van het 'er is' treffen we ons zelf aan op zo'n manier, namelijk zo uit het lood geslagen, dat dit achteraf in het bewustzijn nooit meer helemaal transparant kan worden gemaakt. Verschil (Levinas) is even fundamenteel als gelijkheid (van waarneming en het waargenomen bij Husserl). Het zich aantreffen, passief, duidt op een absolute, d.w.z. losgemaakte, en an-archische, d.w.z. voor-oorspronkelijke, aanvang van het zich-zelf zijn.

Uiteindelijk zal Levinas de notie verschil via het niet-onverschillig-zijn (of de des-interesse) een ethische dimensie verlenen.

IX.7 Diachronie

De term diachronie duidt in de eerste plaats op het gegeven dat wij ons zelf altijd aantreffen in een toestand waarin het bewustzijn niet met zichzelf samenvalt.

De diachronie is een breuk in de vanzelfsprekendheid van een denken dat geneigd is alles tot bewustzijns-inhoud te herleiden en zo alles doet samenvallen in het tegenwoordige. Dit zich aantreffen, passief, duidt op een absolute, d.w.z. losgemaakte, en an-archische, d.w.z. voor-oorspronkelijke, aanvang van het zich-zelf zijn.

Kort samengevat komt het erop neer dat de hypostase nu wordt geïnterpreteerd als substitutie (=plaatsvervangende), als gijzelaar zijn aan een Ander, als een mijns ondanks, voor-een-ander (AZ, 29). Het 'zich' is een accusatief die van geen nominatief afstamt. Hoe is de overgang naar deze ethische dimensie mogelijk? Hoe dient zij gedacht te worden? Dat is wel een van de allermoeilijkste vragen die ten aanzien van Levinas te stellen valt.

Keij spreekt in dit verband van het primaire en het secundaire niveau van individuatie (zelfwording) (1992, 21; 225-231). Het eerste niveau is dat van het zich-zelf-zijn vóór de wereld, vóór het fenomenale; het secundaire niveau is dat van het fenomenale zelf, dat van het bewustzijn-in-de-wereld. De vraag hoe het mogelijk is de oerimpressie in ethische zin te duiden, is dus de vraag hoe de overgang van het primaire naar het secundaire niveau kan worden voltrokken.

Mijnerzijds zou ik er aan toe willen voegen dat deze onderscheiding uit didactisch oogpunt wel verhelderend is, maar ook gemakkelijk het misverstand kan wekken dat het ethische iets is dat er naderhand bij komt. Dat is wel het laatste wat Levinas voor ogen staat. Dat wij

onzelf als 'uit-het-lood-geslagen' aantreffen is immers juist te danken aan het (voor-ontologische) primaat van de Ander.

Het denken van Levinas laat zich hier niet in één formulering vatten. Zijn denken is eigenlijk een lange reeks van diepteboringen die het primaat van de Ander aan het licht proberen te brengen, ook op het primaire niveau.

IX.8 De epifanie van de Ander

Levinas gebruikt verschillende termen om de Ander, het een voor de ander, aan te duiden (vgl. *AE* I.6): het Goede, de Oneindige, het spoor, illeïteit, betekenis, zeggings, boetedoening, kwetsbaarheid en gevoeligheid. We zullen deze termen hier aan een nader onderzoek onderwerpen. Voor en goed begrip zijn onder meer ook *De filosofie en de idee van het Oneindige* en *Betekenis en zin* nuttige lectuur (*MG*, 136vv., 152vv.).

Het Goede: het gaat hier om een verwijzing naar Plato, met name naar Politeia (508e vv.; het gedeelte vlak voor de vergelijking van de grot in boek VII): Socrates vergelijkt hier het idee van het Goede met de zon; zoals de zon licht verschaft, licht dat het zichtbare verbindt met het zien, zo verschaft de idee van het goede waarheid en kennis; waarheid en kennis die het gekende verbinden met de kenner. Het goede overschrijdt het zijn en het zijnde in waardigheid en macht.

Dit laatste, het Goede als dat wat ten grondslag ligt het aan ware en dat dus het ware overschrijdt, is voor Levinas een vroege erkenning van het primaat van het ethische; oftewel de rechtvaardigheid.

Het Oneindige: Levinas grijpt hier terug op Descartes, met name diens derde meditatie waarin hij de vraag stelt naar de relatie tussen ideeën in mij en de wereld, c.q. de objecten, buiten mij. Hoe kan de afstand tussen binnenwereld (van het Cogito) en buitenwereld worden overbrugd? Uiteindelijk is van geen enkel idee behalve de Godsidee zeker dat deze niet uit mijn eigen geest voortspruit; de Godsidee is de idee van het Oneindige. Deze idee kan niet uit mijn geest voortspruiten omdat ze zich niet voordoet en zelfs niet voor kan doen als mogelijkheid (als mogelijk werkelijk en mogelijkwijs waar); maar omdat het nu eenmaal in deze idee zelf besloten ligt om werkelijk en waar te zijn. De objectieve realiteit van deze idee in mijn geest moet namelijk wel beantwoorden aan een objectieve realiteit als werkende oorzaak buiten mij, want oorzaken hebben nu eenmaal een minstens zo groot werkelijkheidsgehalte als de werkingen (de gevolgen).

De idee van het Oneindige speelt een zeer voornamelijk rol in het werk van Levinas; vgl. ook het juist genoemde opstel en *Totalité et Infinie* (1961; voortaan *TI*), 18-23. Het *ideatum* (de inhoud van het idee; daar waar het idee op doelt) is groter dan het idee zelf, omdat het idee immers in een eindig mens opkomt. De relatie tussen het ik en het Oneindige is er niet een tussen omvattende en dat wat erdoor omvat wordt, want het ik kan het Oneindige niet bevatten. Ook is het niet een relatie die het omvatte verbindt met het omvattende - want het ik is van het Oneindige gescheiden. "Door het Oneindige te denken denkt het ik van meet af aan meer dan het denkt"; het Oneindige is "het radicaal en absoluut andere" (*MG*, 144). De afstand er toe is onmetelijk. Daarom kan Levinas ook zeggen dat het Verlangen naar de Ander niet te stillen is, niet alleen omdat die Ander niet te omvatten is, maar ook doordat de weg naar de Ander niet de weg is van het stillen van een behoefte, maar van een verdieping van het Verlangen in het aangezicht van de Ander.

Het spoor: is de aanduiding voor een andere dimensie dan die van zijn en niet-zijn. Bij de term spoor moeten we niet zozeer denken aan de afdrucken in de sneeuw of in de grond, het positieve teken van iets dat afwezig is (nl. de voet). Vandaar dat Levinas ook zegt dat filosofie wat anders is dan jagen op wild door de afdrucken van de poten van het wild te volgen. Dat is nog te traditioneel gedacht, in termen van het tegenwoordige en het complementaire niet-tegenwoordige. Het gaat om iets dat een spoor nalaat juist door buiten de tegenwoordigheid te kunnen. Theo de Boer heeft hier als voorbeeld de roman *Der Zauberberg* van Thomas Mann genoemd - een roman waarin een ziekenhuis met t.b.c.-lijders boven op een berg beschreven wordt en waarin tijdens de vele gesprekken tussen de zieken de dood nooit genoemd wordt, ook niet in ontkennde zin, maar desondanks wel de hele atmosfeer bepaalt. Ik begrijp Levinas zo dat het subject al in beweging gekomen is voordat het zich bewust is van een oproep en dat juist in die antwoordende beweging de Ander/het Andere `werkt'. Het gaat om een verstoring van de immanentie die zich niet binnen de horizon van de wereld vast laat leggen (MG, 185vv.).

Vandaar dat Levinas zelfs met Sartre instemt wanneer deze zegt dat de ander een gat (*trou*) in de wereld is. De Ander is een afwezige die onttrokken is aan de dialectiek van onthullen en verhullen, openbaren en verbergen. Maar Sartre stopt te snel: bij hem lezen we niet wat Levinas wel zegt, dat de Ander zich be-tekent in het gelaat. Dit betekenen is uitdrukking van een openheid die het transcendente niet van zijn transcendentie ontdoet door het te herleiden tot een immanente orde. Het is wel en geen teken: geen teken omdat het niet naar andere tekens verwijst; wel een teken omdat het een spoor van verstoring achter zich laat; omdat het niets wil betekenen, geen plan heeft. Het spoor is onherroepelijk en onherstelbaar; ze is letterlijk iets dat is nagelaten, dat wil zeggen, iets dat is voorbij getrokken (terwijl het zijn sporen uitwist), iets dat vertrokken is en dus duidt op een onheuglijk verleden (vgl. de term diachronie; en het ab-solvere, het losmaken dat het absolute doet); en zelfs op eeuwigheid!

Daarmee komen we op een volgende term: *illeïteit*. De Ander valt niet te herleiden tot een gezamenlijkheid, zegt Levinas. Dat is wat hij op de dialogische filosofie, van onder andere Buber, tegen heeft. Ook de gezamenlijkheid immers, en zelfs ieder spreken over relaties, heeft de innerlijke neiging om neutraliserend te werk te gaan, om te beantwoorden aan de wetten van een tegenwoordig stellend denken. De Ander is geen Gij, maar een Hij, letterlijk een derde persoon. Niet een persoon waarmee wij een directe relatie onderhouden, maar een persoon die zich lateraal (terzijde, zijdelings) van ons ophoudt.

Levinas spreekt in dit verband van de onbeweeglijkheid van het gelaat, het op-zich (steevast met verwijzing naar het Grieks-Platoonse `kath-auto'), de volstreckte andersheid of exterioriteit van het gelaat.

X. Besluit

X.1 Terugblik

Is onze poging geslaagd om vanuit de concrete ervaring van angst -- de alledaagse angst en de psychopathologische angst -- een brug te slaan naar een meer fundamentele doordenking van het bestaan van de mens (p.3)? Dat was de vraag waarmee we dit college begonnen.

Het antwoord kan niet anders dan gemengd zijn. Enerzijds toonde angst als beleving een rijkdom en variatie die, met name ook in haar pathologische varianten, iets van de gestructureerdheid van de werkelijkheid laat zien -- zij het indirect. Anderzijds werden we

door Kierkegaard en Heidegger gewaarschuwd om belevingsstructuren, incl. het antropologische kader vanwaaruit deze geconceptualiseerd worden, niet te snel te herleiden tot een fundamentele ontologische noties.

Beleving bleek te maken te hebben met structuur. Dat maakten de antropologische psychiaters duidelijk. Op een indirecte manier werd dat ook duidelijk bij Kierkegaard: angst is en blijft bij hem een notie die gebonden blijft aan het esthetische, m.a.w. de zintuiglijkheid en de sfeer van de begeerte. Ook bij Heidegger vonden we een waarschuwing tegen zoiets als een psychiatrische Daseinsanalyse; psychopathologie is te 'regionaal' om vandaaruit over te steken naar fundamentele bestaansstructuren.

Dit regionale houdt in eerste aanleg verband met de structuurzijde van de angst. Angst is en blijft een belevingsstructuur, ook al gaat ze gepaard met motorische en fysiologische verschijnselen. Angst drukt daarnaast uit dat de ik-zelf verhouding geen vanzelfsprekende structuur is, maar een structuur die in principe ook met de ondergang bedreigd is/kan worden. Maar verder dan deze antropologische duiding lijkt de filosofie van de angst niet te kunnen komen.

Maar angst heeft niet alleen te maken met structuren. Ze is ook uitdrukking van innerlijke dynamiek, van ontwikkeling en strijd, van groei en remming van groei. Het is met name op dit punt dat we wijzer zijn geworden van Kierkegaard. Een belangrijke conclusie dat het model van 'een theoretische explicatie (uiteen-vouwen) van wat in de beleving gegeven is' te simpel is. Daarvoor is de discontinuïteit te groot. Kierkegaard onderscheidde angst en zonde bijvoorbeeld scherp van elkaar; angst blijft gebonden aan het esthetische; een psychologische reductie van de vraag naar de oorsprong en de aard van het kwaad zoekt men bij hem vergeefs. Kierkegaard had veel gevoel voor de macht van de angst en de destructieve krachten die door de angst ontketend kunnen worden. Maar het zijn niet alleen deze kanten die voorop staan. Angst heeft ook een opvoedende waarde. Religieuze zelfwording is bij Kierkegaard verbonden (praktisch synoniem) met authenticiteit, echtheid, realiteit, wat impliceert: een zich-laten-opvoeden-door de angst. Het dubbele gezicht van de angst is dus dat ze ons enerzijds neerhaalt naar het platte vlak van de zintuiglijkheid (overmand en verlamd worden door angstsensaties bijv.) en dat ze anderzijds attent maakt op mogelijkheden die nog onontgonnen zijn; en uiteindelijk de sprong in het geloof. De duizeling voor de mogelijkheden van de vrijheid is van dit laatste een voorbeeld. Daartussen zitten dan nog allerlei ambigue bepalingen, waar ik nu even aan voorbij ga. Het is met name Kierkegaard geweest die duidelijk maakte, dat als het gaat om de dynamiek van de angst -- om angst in historische zin, of als tijdsfenomeen -- de idee van continuïteit door de structuurniveaus heen te simpel is. Denk aan Kierkegaard's kritiek op de notie overgang. Denk bijvoorbeeld ook aan de ontologische differentie bij Heidegger; of aan het totaal discontinue, onberekenbare en niet-te-beheersen buiten zichzelf gekeerd raken van het subject bij Levinas.

Dat maakt ons dan - direct of indirect - ook weer attent op de nauwe samenhang tussen de structurele en de dynamische component van de angst. De term angst krijgt een betekenis die sterk wordt beïnvloed door de structurele context waarin over haar wordt gesproken.

Bijlage 1

Biografische gegevens Sören Aabye Kierkegaard (1813 - 1856)

1813 Geboorte op 5 mei; jongste zoon in tweede huwelijk van vader waarin alle kinderen, op Sören en zijn broer Peter Christaan na, jong zullen overlijden

Vader zeer dominant, melancholisch, twijfelzuchtig na vervloeking van God op 11e levensjaar; succesvol zakenman

Moeder onopvallend (voormalig dienstmeisje)

1821 Naar Kopenhagen (Borgerdydskole)

1830 Inschrijving universiteit Kopenhagen

Ongeschikt voor militaire dienst

1835 Ernstig depressief; angstaanvallen

1838 Vader overlijdt

1840 Eindexamen theologie

Reis door Jutland; verloving met Regina Olsen

1841 Proefschrift over de ironie

Breuk met Regina; vertrek naar Berlijn

1842 Terug naar Kopenhagen

1843 Ofwel ... ofwel

Vrees en beven

De herhaling

1844 Filosofische kruimels

Het begrip angst

1845 Stadiën op de levensweg

1846 Onwetenschappelijk naschrift

1847 Liefdedaden

Huwelijk Regina Olsen met Friedrich Schlegel

1849 Twee korte ethisch-religieuze verhandelingen

De ziekte tot de dood

1850 De leerschool van het christendom

1851 Over mijn werkzaamheid als schrijver

Twee redevoeringen voor het Heilig Avondmaal op

zondag

Voor een gewetensonderzoek ter aanbeveling aan mijn
tijdgenoten

1854. Dood van bisschop Mynster; protest tegen rede bij het aantreden van diens
opvolger

Martensen

1855. Het ogenblik

Bijlage 2

Over de notie actualiteit

Malantschuk (p. 120ff.) verklaart dat de notie actualiteit altijd een synthese omvat bij Kierkegaard. Verder meldt hij dat het werk van de Deen Sibbern over collateralen van invloed is geweest op Kierkegaard's visie op het actuele. In de begripsontwikkeling gaat het niet om een lineaire beweging, maar om het samengaan van meerdere parallelle (of collaterale) bewegingen.

Nordentoft citeert vooral uit de Papyrer en de dagboeken; en benadrukt eveneens dat actualiteit een notie is die steeds samen met een andere notie moet worden genomen, bijvoorbeeld idealiteit; of mogelijkheid. Het reële of actuele is het onmiddellijke, nl. dat wat zo onmiddellijk is dat je het al weer kwijt bent op het moment dat je er over spreekt, omdat de taal nu eenmaal gebonden is aan de idealiteit van algemene begrippen. *Pap. X 2 A 439* zegt [Nordentoft335]: " `Actualiteit' staat het niet toe begripene te worden. Joh. Climacus heeft de juistheid hiervan al heel eenvoudig aangetoond. Begrijpen is namelijk actualiteit oplossen in mogelijkheid – maar dan is het inderdaad onmogelijkheid om het te begrijpen, want begrijpen

is dan hetzelfde als het transformeren [van het actuele] in mogelijkheid en dus niet je eraan vast klampen als actualiteit. Het is een terugkeer, een stap terug, om te begrijpen in relatie tot actualiteit. Het is niet alsof 'actualiteit' zonder begrip [concept] is, helemaal niet; nww, het begrip dat gevonden wordt door het actuele op te lossen in het mogelijke is er ook in de actualiteit, maar er natuurlijk iets extra – dat is actualiteit".

Of in *Ziekte tot de dood*: "Wat actualiteit is kan niet worden aangeduid in de taal van de abstractie. Actualiteit is inter-esse tussen de elementen van de – door het abstracte denken tot stand gebrachte - hypothetische eenheid van denken en zijn".

Het is dus niet zo dat de subjectieve denker – i.t.t. de abstracte Hegeliaanse denker – zomaar zijn abstracties weg kan werken, integendeel, ook hij kan dit niet. Maar hij is zich daar tenminste van bewust. Hij houdt rekening met het actuele karakter van zijn subjectieve en momentane denken, beseffend dat hij dit actuele en momentane in de act van begrijpen niet vast kan houden.

Actualiteit is dan ook altijd mijn actualiteit. Het bestaan in z'n actualiteit denken is dus ook altijd mijn bestaan in z'n actualiteit denken.

Als het nu over de zonde gaat dan hebben we het over actualiteit in de zin van actus – d.w.z. van daad of van daden. We zijn dat op het terrein van de ethiek. En het actuele komt dat niet in termen van het observeerbare aan de orde, maar handelend, beoordelend en beschuldigend. In de psychologie gaat het - ook en zelfs als ze zich op het detail richt – op de zonde als mogelijkheid; in de ethiek daarentegen om de zonde als het actuele. Van de mogelijkheid van de zonde iets actueels maken is pogen psychologie om te zetten in ethiek; maar dat klinkt de dogmatiek als een vloek in de oren, omdat vrijheid niet een mogelijkheid is en kan zijn. Zodra de vrijheid er is, is ze actueel; net zoals in vroeger dagen van God gezegd werd dat als zijn bestaan mogelijk is, dat bestaan actueel is.

Het schema wordt nu dat de psychologie zich met het actuele bezig houdt onder het gezichtspunt van het mogelijke, de idealiteit. Ten aanzien van de zonde houdt dit in dat ze hoogstens zich met de randvoorwaarden, het hoe, kan bezig houden, niet met de verklaring van de zonde; kortom de psychologie houdt zich bezig met het reëel mogelijke. De dogmatiek is er op gericht de zonde te verklaren, namelijk vanuit de erfzonde; dat doet ze door het feit van de zonde te vooronderstellen. Ze verklaart vanuit de ideële mogelijkheid van de zonde. De eerste ethiek houdt zich bezig met het ideële, de algemene norm. Ze heeft de zonde niet echt in beeld. De tweede ethiek blijft om zo te zeggen van onderop werken.

Bijlage 3

K. hanteert het volgende schema (ook te vinden in de Nederlandse vertaling noot 288, p. 335; en ontleend aan IV 293); met een verwijzing naar Aristoteles notie van prima philosophia waarin theologie en filosofie nog door elkaar lopen:

Eerste filosofie tweede filosofie

Immanentie transcendentie

Herinnering herhaling

Socrates Christus

A B

interesse

Metafysica dogmatiek

Psychologie

Eerste ethiek tweede ethiek

Kierkegaard - stadia in de geestelijke ontwikkeling

1. Het esthetische stadium

* Don Giovanni

* Onschuld; de geest droomt of bevindt zich in de roes van het opgaan in het zintuiglijke

2. Het ethische stadium

* Socrates

* Zich gehouden weten aan het algemene

3. Het religieuze stadium

* Abraham

* Sprong in het geloof; verenkeling

NB: door de stadia heen is er sprake van een toenemende differentiatie

Kierkegaard - angst en twijfel in relatie tot het zich actualiseren

Abstract denken ~ geest

Intermediaire zone: twijfel

De actualiteit van de persoonlijke ervaring

Intermediaire zone: angst

Pure zintuigelijkheid ~ lichaam

Literatuur

Binswanger, L. (1947a), Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte. In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band 1. Zur phänomenologischen Anthropologie*. Francke: Bern, 50-73.

Binswanger, L. (1947b), Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band 1. Zur phänomenologischen Anthropologie*. Francke: Bern, 190-217.

Bollnow, O. F. (1956), *Das Wesen der Stimmungen*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.

Ferguson, H. (1995), *Melancholy and the Critique of Modernity*. Kierkegaard's Religious Psychology. London & NY: Routledge.

Gebattel, V.E. Freiherr von (1954a), Zur Psychopathologie der Phobien. Die psychasthenische Phobie. In: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze*. Springer Verlag: Berlin/Göttingen/Heidelberg, 42-74.

Gebattel, V.E. Freiherr von (1954b), Die Welt des Zwangskranken. In: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze*. Springer Verlag: Berlin/Göttingen/Heidelberg, 74-128.

Glas, G. (1991), *Concepten van angst en angststoornissen. Een psychiatrische en vakfilosofische studie*. Swets & Zeitlinger: Lisse/Amsterdam.

Glas, G. (1992), Angst tussen pathologie en existentiële ervaring. *Psyche en Geloof*, jrg. 3, 88-100.

Glas, G. (1993), *Ontheemd-zijn, contingentie en zin. Over de mogelijkheid de oorsprongeloosheid te denken*. Inaugurele rede: Rijksuniversiteit Leiden.

G. Glas, The subjective dimension of anxiety: a neglected area in modern approaches to anxiety? In: J.A. den Boer, E. Murphy & H.G.M. Westenberg (Eds.), *Clinical management of anxiety; theory and practical applications*. New York: Marcel Dekker Inc., 1997, 43-62.

G. Glas, Angst. Een psychiatrische en filosofische beschouwing (wordt in 1999 bij Boom in een gereviseerde vorm gepubliceerd onder de titel *Angst - beleving, structuur, macht*).

Goldstein, K. (1929), Zum Problem der Angst. *Allgemeine ärztliche Zeitschrift für Psychotherapie und psychische Hygiene, Band 2*, 409-437.

Gouwens, D.J. (1996), *Kierkegaard as a Religious Thinker*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hannay, A. & G.D. Marino (Eds.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge (UK): Cambridge university press, 1998.

Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag --SuZ

Heidegger, M. (1929), Was ist Metaphysik? (In: *Gesamtausgabe I. Band 9*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main) -- WiM

Kierkegaard, S., *The concept of anxiety. A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin* (Translation of Begrebet Angst. Ed. and transl. by R. Thomte in collaboration with A.B. Anderson). Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1844/1980 --CA

Kierkegaard, S. (1849), *The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Edification and Awakening* (translated with an introduction and notes by A. Hannay [1989]). Penguin Books: London.

Kronfeld, A. (1935), Über Angst. *Nederlandsch Tijdschrift voor Psychologie, jrg. 3*, 366-387.

Levinas, E. (1978), *Van het zijn naar het zijnde*. Ambo: Baarn (oorspronkelijke titel *De l'existence à l'existant*, 1947) -- ZZ

Levinas, E. (1991), *Anders dan zijn of het wezen voorbij*. Ambo: Baarn (oorspronkelijke titel *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974) -- AZ.

Malantschuk, G. (1971), *Kierkegaard's Thought* (ed. & transl. By H.V. & E.H. Hong). Princeton: Princeton University Press.

May, R. (1950), *The meaning of anxiety*. The Ronald Press Comp.: New York.

May, R. , Angel, E. & H.F. Ellenberger (1958/1994), *Existence*. Northvale/London: New Jersey/UK.

May, R. (1983), *The discovery of being. Writings in existential psychotherapy*. Norton & Comp. New York/London.

Nordentoft, K. (1972), *Kierkegaard's Psychology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Schmidt-Degenhard, M. (1986), Angst - problemgeschichtliche und klinische Aspekte. *Fortschr. Neurol. Psychiatr.*, 54, 321-339.

Yalom, I.D. (1980), *Existential psychotherapy*. Basic Books: New York.

Bestandsnaam: Document1
Map:
Sjabloon: C:\Users\Liesje\AppData\Roaming\Microsoft\Sjablonen\Normal.dot
m
Titel:
Onderwerp:
Auteur: Liesje
Trefwoorden:
Opmerkingen:
Aanmaakdatum: 25-6-2008 15:36:00
Wijzigingsnummer: 1
Laatst opgeslagen op:
Laatst opgeslagen door:
Totale bewerkingstijd: 5 minuten
Laatst afgedrukt op: 25-6-2008 15:41:00
Vanaf laatste volledige afdruk
Aantal pagina's: 52
Aantal woorden: 25.165 (ong.)
Aantal tekens: 138.408 (ong.)