

duidt hij Plato aan die zijn "metafysische overtuigingen over de hogere wezens en de formele oorzaken die hij Ideeën noemt" van de Egyptenaren leert en aan joden en christenen doorgeeft (p. 148). Aan deze bezoedeling van het christendom zal pas een einde komen als het langverwachte 'Duizendjarige Hemelrijk' intreedt.

Goldish besluit zijn boek met de vaststelling dat Newton inderdaad sterk onder invloed staat van de joodse (vooral dan bijbel-)geschiedenis. Net als zijn tijdgenoten worstelt hij met het probleem van de groeiende tegenstelling tussen theologie en natuurwetenschap. Net als zijn tijdgenoten probeert hij deze kloof te dichten door de bijbel via wetenschappelijk verantwoorde weg te verklaren. Waar hem dat niet lukt, valt hij terug op de chiliastische overtuiging dat het toekomstige Hemelrijk alle tot dusver onbeantwoorde vragen zal ophelderen.

Eva DE VISSCHER

### VRIJHEID EN IRONIE

Cyril Lansink, *Vrijheid en Ironie, Kierkegaards ethiek van de zelfwording*, Leuven, Peeters, 1997, XXI V-309 p., ISBN 90-6831-965-5

Het is overduidelijk dat Kierkegaard de laatste jaren een hernieuwde belangstelling kent en niet in het minst in het Nederlands taalgebied. Na de publicatie van verschillende Nederlandse vertalingen en enkele recente publicaties over Kierkegaards werk verschijnt nu een nieuw boek, *Vrijheid en Ironie* van Cyril Lansink over Kierkegaards ethiek van de zelfwording. Wat is het dat Kierkegaard vandaag zo boeiend maakt? Wat maakt hem tot een relevant denker voor onze postmoderne tijd?

In de inleiding van het boek licht de auteur deze hernieuwde belangstelling zelf toe. Het is ondertussen bijna een cliché geworden op te merken dat de postmoderne conditie gekenmerkt wordt door het wegvallen van de traditionele zingevingskaders en dat de mens geen gemeenschappelijk antwoord meer heeft op de vraag waarin het 'goede leven' bestaat. De auteur vraagt zich echter af – en dat is minder clichématig – of de beperking van de ethiek tot het ideaal van liberaal-humanistische zelfbepaling, waar de mens zichzelf vrijwillig kan ontwerpen (cfr. de analyse van Rorty's ideaal van postmoderne zelfcreatie, p.130-136), wel het enige antwoord biedt op het verzwakken van de morele kaders. Het postmoderne levensgevoel dreigt er immers toe te leiden dat het leven vrijblijvend wordt opgevat als een reeks van mogelijkheden zonder enig bindende kracht.

Tegen deze achtergrond bespreekt Lansink Kierkegaards ethiek van de zelfwording. Deze vertrekt vanuit een modern element: de Deense filosoof beaamt de subjectivering

van de vraag naar het goede leven, maar houdt vast aan een universele maatstaf die verder reikt dan subjectieve voorkeuren en verlangens. Deze universele maatstaf ligt voor Kierkegaard in niets anders dan de morele vrijheid die ieder mens zich 'subjectief' kan toe-eigenen. Dit engagement is echter niet vanzelfsprekend: de mens kan ook vluchten voor zijn vrijheid.

Vanuit Kierkegaards perspectief is de postmoderne crisis niet zozeer te wijten aan het wegvallen van de traditionele kaders, maar vooral aan de *angst* van de mens om de vrijheid in dit leven als het zijne te aanvaarden. Lansinks boek is daarom reeds waardevol omdat hij – via de ethiek van Kierkegaard – een alternatief tracht te bieden voor de morele vertwijfeling die het postmoderne leven kenmerkt. Het boek heeft ook het voordeel dat het zo geschreven is dat de lezer zichzelf en zijn omgeving gemakkelijk kan herkennen (cfr. bijvoorbeeld zijn analyse van het keuzeprobleem, p. 219-223).

Lansinks boek is geen kritische analyse van Kierkegaards denken. Zoals hij zelf in de inleiding schrijft, wenst hij zijn denken van binnenuit uit te leggen. Lansink doet dit vanuit één basisgedachte: de mens neemt zijn vrijheid op zich of hij vlucht ervoor. Vanuit dit kader bespreekt hij de hoofdvraag van het boek: welke rol speelt de *ironische houding* in het leven van de morele vrijheid? Lansinks persoonlijke hypothese bestaat erin dat de ironie zowel symptoom kan zijn van het ontlopen van het engagement met de eigen vrijheid alsook de voorwaarde en uiting van dit engagement.

In het *eerste hoofdstuk* gaat de auteur in op de ironie zoals Kierkegaard die in zijn proefschrift opvat. De ironie wordt daarin vooral opgevat als een existentiële levenshouding: de ironie maakt de mens negatief vrij van alle vooraf gegeven bepaaldheid en gebondenheid. Aldusdanig kan dit ook beschouwd worden als het begin van de morele (subjectieve) vrijheid. Socrates vertegenwoordigt voor Kierkegaard deze positie: hij bevrijdt zichzelf en de ander uit de substantiële verzonkenheid, maar geraakt niet verder dan een absoluut negatieve vrijheid. De romantische ironie gaat echter nog een stap verder. De negatieve vrijheid wordt doel en eindpunt. Haar cultivering van een poëtische vrijheid, waarbij de mens zichzelf en zijn omgeving wenst te herscheppen op basis van een ongelimiteerde verbeelding, interpreteert Kierkegaard als een weigering om de morele vrijheid op te nemen. Uiteindelijk komt Lansink bij een vorm van ironie ('beheerste ironie') die hij in het licht van de morele bewegelijkheid van de mens aanvaardbaar en zelfs noodzakelijk acht. In de realisering van de vrijheid, waarbij de mens het ideaal wel in de realiteit tracht te verwerkelijken, laat de mens de ironie niet achter, omdat hij beseft dat de spanning tussen idealiteit en realiteit zich nooit kan opheffen.

In het *tweede hoofdstuk* gaat Lansink dieper in op Kierkegaards ontologisch begrip van de zelfwording. Waarin bestaat de ethische bewegelijkheid van de mens die hij wel kan ontvluchten, maar die hij toch altijd onbewust (verdrongen) met zich mee blijft dragen? De mens ziet Kierkegaard in essentie als een 'in beweging zijnde zelfverhouding'. Hij is een tussen-wezen dat zich bevindt tussen facticiteit en mogelijkheid, realiteit en idealiteit, tussen eindigheid en oneindigheid, tijdelijkheid en eeuwigheid. De vraag is hoe de mens

zich op een juiste manier tot zichzelf kan verhouden. Voor Kierkegaard ligt de ethische bewogenheid in de oneindige interesse waarmee de mens ernaar streeft om beide polen op elkaar te betrekken. Hij identificeert zich niet volledig met zijn gegeven-zijn, noch vlucht hij in het rijk der mogelijkheid. In het (ironisch) bewustzijn van de onophefbaarheid van de spanning streeft hij ernaar de idealiteit in de realiteit te realiseren. Het ethische ligt niet in het resultaat of in de veruitwendiging, maar in de innerlijke ernst waarmee de mens zich engageert.

Na een analyse van de singulariteit van de eigen ethische werkelijkheid gaat Lansink in het *derde hoofdstuk* in op de verschillende wijzen waarop iemand de eigen levensopdracht kan ontlopen. Enerzijds is er de mens die in zijn absolute identificatie met een eindig geluk, de confrontatie met zichzelf uit de weg gaat. Anderzijds is er de reflectieve estheet die weet dat zijn eindige verlangens zijn leven niet zonder meer zin kunnen geven. Hij blijft echter onderworpen aan een leven dat hem zinloos en ijdel schijnt. Achter zijn ironisch masker schuilt een zwaarmoedigheid die psychologische consequentie is van het ontbreken van een daadwerkelijk interesse of taak. In tegenstelling tot de romanticus weet de estheet dat de poëtische uitweg geen heil kan brengen. Lansink illustreert deze poëtische uitweg aan de hand van de poëtische verhouding tot de 'geliefde' (p. 93-107). Het bewustzijn van de vertwijfeling brengt hem aan de grens van het esthetische leven want, hoe hij ook wenst, hij kan zich niet van zichzelf bevrijden.

Tegenover deze analyse van de esthetische vertwijfeling stelt de auteur in het *vierde hoofdstuk* Kierkegaards alternatief van de ethisch-religieuze levenshouding. Hoe kan de vertwijfelde zijn crisis te boven komen? Het ethische leven begint met de fundamentele keuze van zichzelf als gave en als opgave: als gave, omdat elk singulier individu gegroeid is vanuit een eigen reëel verleden en als opgave om zichzelf te engageren met het goede. Aangezien hij zich bewust wordt van de verleden en mogelijke toekomstige schuld, berouwt hij de schuld van zichzelf en zijn verleden. De keuze voor de morele vrijheid impliceert dan ook de beaming van God, omdat de categorieën van goed en kwaad niet door hem zelf kunnen gesteld zijn. Zichzelf kiezen is daarom tegelijk zijn verantwoordelijkheid begrijpen als een roep van elders.

Kierkegaards ethiek is wezenlijk een ethiek van de juiste zelfverhouding die Lansink begrijpt als een 'zelfaanvaarding'. Het gaat om een innerlijke verhouding waarbij elk singulier individu doet wat elke mens in zijn leven heeft te doen. Deze taak van de zelfwording is echter nooit vervuld. Het gaat erom telkens opnieuw de oorspronkelijke keuze te herhalen en zichzelf als spanningsverhouding steeds open te houden. Hierin speelt de ironie een rol als constitutief element van de ethische houding. Ze verhindert dat de mens vastloopt in zijn gehechtheid aan het eindige en laat zien dat de oneindige taak zich slechts al te eindig laat uitdrukken. Ironie houdt in de ernst een juist evenwicht aan tussen het absolute en het relatieve.

Het interessante van Lansinks beschrijving is dat hij deze houding zeer begrijpelijk maakt door die telkens te plaatsen ten opzichte van de esthetische positie (p. 177-186) of

door die te illustreren met een exemplarisch voorbeeld uit de literatuur (cfr. *Stiller* van Max Frisch, p. 148-158).

In het laatste maar toch vrij omvangrijk hoofdstuk laat Lansink op een indringende manier zien hoe deze ethische houding concreet gestalte krijgt in de liefde. Dat is een aspect dat in vele publicaties weinig aan bod komt en dat daarom op zich reeds waardevol is. Al te vaak maken commentatoren immers abstractie van de rol die de liefde in Kierkegaards ethisch denken speelt. Hoewel de mens alleen staat in zijn ethische opgave, sluit dit de openheid naar de ander niet uit. Integendeel! De oorspronkelijke keuze voor zichzelf als verantwoordelijkheid verbindt de mens juist met de ander op een 'verantwoordelijke manier'.

Lansink laat in verschillende paragrafen de dialectiek zien tussen de drie fundamentele aspecten van de moreel opgevatte liefdesrelatie: zich ethisch verbinden met een geliefde veronderstelt (1) de onmiddellijke gegevenheid van de verliefdheid, (2) een fundamenteel religieus vertrouwen dat de dagelijkse trouw kracht geeft en (3) een ethische houding waarbij die verbinding als een ethisch-religieuze verplichting wordt opgevat. In het licht van de postmoderne tijdsgeest komt dit hoofdstuk ook zeer tegemoet aan de huidige relatieproblematiek. Lansinks concrete analyse van de noodzaak en moeilijkheid om werkelijke beslissingen te maken, van de verliefdheid en van het belang van ethische verantwoordelijkheid lijkt een kader te vormen van waaruit men zou kunnen afleiden waarom huidige relaties al te vaak mislukken. Ook hier blijkt de ethiek niet zonder het religieuze bewustzijn te kunnen. En ook hier keert de ironie op een gewijzigde manier terug: de ethicus ziet de eindigheid van de band in het licht van de oneindige taak die hij voor zichzelf is en hij beseft dat hij slechts op een eindige manier uitdrukking kan geven aan de oneindige verplichting aan de ander.

Hoewel Lansink schrijft dat het christelijke buiten zijn studiedomein valt, hanteert hij toch – zoals de meeste commentatoren – het mensbeeld van Kierkegaards christelijk heteroniem (Anticlimacus, de schrijver van *De Ziekte tot de Dood*) als basis. De auteur gebruikt deze religieuze antropologie om te laten verstaan dat Kierkegaards ethiek niet om God heen kan. Hierdoor dreigt echter het verschil teloor te gaan tussen het eigenlijk christelijke perspectief (cfr. Kierkegaards 'geloof krachtens het absurde') en het ethisch-religieus perspectief dat Lansink in zijn boek tot thema maakt.

Doordat Kierkegaard de realisering van de morele vrijheid slechts mogelijk lijkt te zien vanuit een religieuze (over)gave doemt de vraag op hoe de morele vrijheid zonder religie zou mogelijk zijn. Is de niet-religieuze mens dan niet gedoemd verloren te zijn voor de esthetische vertwijfeling? Veel in het boek wijst naar deze pessimistische conclusie hoewel zo een kritische dialoog met Kierkegaard buiten Lansinks doelstelling valt.

Elk boek over Kierkegaard lijdt altijd onder een zekere ambiguïteit. Wie Kierkegaard 'ernstig' wil nemen, moet hem ook kritisch lezen, maar als men hem kritisch leest, kan men hem niet meer 'ernstig' nemen. In een nabeschuiving bespreekt Lansink Kierkegaards leven en denken in het licht van zijn eigen religieuze ethiek. Zoals Kierkegaard

hoopt ook de auteur dat hij toch een 'gids' of een 'vroedvrouw' heeft mogen zijn opdat de lezer 'dat geheim' zou begrijpen wat hij uiteindelijk enkel door zichzelf, dat wil zeggen door zijn eigen innerlijk handelen kan begrijpen. De waarde van Lansinks boek ligt evenwel in het feit dat hij – zonder te vervallen in een chronologische behandeling van Kierkegaards werk – begrip van 'Vrijheid' en 'ironie' in hun onderlinge relatie op een didactische manier (met samenvattingen, herhalingen, concrete voorbeelden) vanuit één alles-overheersende gedachte begrijpelijk weet te maken. Gezien Lansink grote aandacht heeft besteed aan het didactische aspect van het boek is het wel enigszins verwonderlijk dat de citaten in de voetnoten niet vanuit het Duits vertaald zijn.

Peter KRÜGER

### GELOVEN TE GELOVEN

Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, vertaald door L. Jansen-Bella, Amsterdam, Boom, 1998, 101 pp., Bfr. 620/Hfl. 31, ISBN 905352 352 9

"Er zijn vandaag de dag geen aannemelijke, krachtige filosofische redenen meer om atheïst te zijn, of in ieder geval om de godsdienst af te wijzen." (p. 16) Dit citaat uit het essay van Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof* (1996) dat hier in overweging wordt genomen dient vanop de achterflap de potentiële lezer te verleiden. Deze zin is met zorg uitgekozen omdat wellicht velen de argumentatie van deze stelling wensen te vernemen. Misschien heeft ze daarnaast voor anderen iets verzekerends, iets legitimerends: godsdienst mag weer, ziet, er zijn zelfs geen sterke tegenargumenten meer. Met dien verstande dat afwezigheid van redenen *tegen* nog geen reden(en) *voor* betekent.

Voor de vraag waarom er geen 'krachtige filosofische redenen' meer zijn om de godsdienst af te wijzen volstaat de auteur met een in herinnering roepen van het échec van het utopisch sciëntisme en de fout gebleken hoop op de definitieve emancipatie van de mens als verlicht wezen. "We zijn allemaal vertrouwd met het feit dat de onttovering van de wereld ook een radicale onttovering van het idee zelf van onttovering teweeg heeft gebracht" (p. 17). Men kan hier wijzen op de problemen die door de specifieke toepassing van het weten (technologie) in de wereld gebracht zijn en daarnaast op de ijdel gebleken pretentie van de 'wetenschappelijke visie op de dingen'. Hierbij vraagt de lezer zich af of de gemeenzaam gehanteerde oppositie wetenschap-geloof klopt of ooit geklopt heeft. Dat Vattimo er probleemloos van uitgaat, heeft te maken met zijn invalshoek die voorbij deze tweedeling ligt. Het is Martin Heidegger die hier de bakens uitzet voor de wijze waarop het einde van die metafysische, objectiverende rede kan en moet worden gedacht. Deze