

Kritische bibliografie

RIGORISME EN SCEPTICISME
Over Pascal en Kierkegaard

Jacques De Visscher

- Blaise Pascal, *Gedachten*. I. Tekst (vertaling en aantekeningen door Frank de Graaff), Amsterdam, Boom, & Denis, Morsel, 1997, 480 pp., geb., Hfl. 79,50/ Bfr. 1590, ISBN 90 5352 149 6
- Blaise Pascal, *Over God*. Een keuze uit de 'Pensées' (ingeleid door Theo de Boer en vertaald door Frank de Graaff), Amsterdam, Boom, & Denis, Morsel, 1997, 62 pp., Hfl. 9,90 / Bfr. 198, ISBN 90 5352 326 X
- Jean Brun, *Blaise Pascal*. (vertaald door J.M.M. de Valk), Kampen, Kok Agora & Kapellen, Pelckmans, 1995, 137 pp., Hfl. 29,90/Bfr. 525, ISBN 90 391 0654 1 (Kok Agora), 90 289 2174 5 (Pelckmans)
- Bernard Delfgaauw, *Kierkegaard. Waarheid en menselijkheid*. Kampen, Kok Agora & Kapellen, Pelckmans, 1995, 100 pp., Hfl. 19,90 / Bfr. 390, ISBN 90 391 0543 X (Kok Agora), 90 289 1819 1 (Pelckmans)
- Leszek Kolakowski, *God Owes Us Nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*. Chicago, The University of Chicago Press, 1995, geb., 238 pp., ISBN 0 226 45051 1
- José R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, geb., 151 pp., Hfl. 170, ISBN 0 7923 3381 0

In zijn magistrale studie, *God Owes Us Nothing* – al te bescheiden als 'a brief remark' gepresenteerd – gaat de Poolse filosoof, Leszek Kolakowski, de redenen na waarom we het vandaag in de spanningsverhouding tussen geloof en rede al dan niet over Pascals moderniteit zouden kunnen hebben. Vooreerst staat Pascal tegelijk voor geleerdheid én vroomheid. Zowel geschoolden als fideïsten kunnen bij hem terecht, omdat hij niet alleen *defensor rationis*, maar ook *defensor fidei* is die geenszins geloof in filosofie wil omzetten. Wat geloofszaken betreft houdt Pascal geenszins van de byzantinismen die sommige theologen hanteren om het geloof te verdedigen of om het bestaan van God te bewijzen. Dat laatste moet de gelovige helemaal niet proberen; het komt erop aan Hem te vertrouwen en Hem te gehoorzamen, en de erkenning dat Hij er is zal dan wel blijken. In dit opzicht blijft Pascal een exponent voor het katholicisme, dat steeds geleerdheid met vroomheid heeft willen verzoenen

en dat de beide tendensen binnen de kerk heeft willen houden of toch ten minste de kloof tussen het geloof van de eenvoudigen en dat van de geschoolden tot een minimum heeft willen beperken. "Onderwerping én gebruik van het verstand, daarin bestaat het ware christendom", zo staat het heel laconiek in de beroemde *Pensées* (§ 167), die onlangs in het Nederlands een nieuwe geannoteerde vertaling (door Frank de Graaff) hebben gekend. Dit wil nu niet zeggen dat geloof en verstandelijkheid steeds samen gaan of dat rationeel inzicht geloof zou kunnen voortbrengen. Dit zou even absurd zijn als stellen dat deugdzaamheid en liefde inherente eigenschappen van menselijk leven zouden zijn, of dat spirituele gebeurtenissen logisch van mathematische axioma's zouden af te leiden zijn, zo vertolkt Leszek Kolakowski de auteur van de *Pensées* (pp. 172-173). Het omgekeerde is evenzeer een ongerijmdheid: geloof genereert geen intellectuele beslissingen. Wie zou het in zijn hoofd halen om via geloof en liefdadigheid oriëntaties te zoeken in vraagstukken van natuurkunde? Het is dus goed de domeinen gescheiden te houden, wat niet impliceert dat wie gelooft de wereld niet op een andere manier ziet dan wie Gods werkelijkheid loochent. Met Kolakowski illustreer ik deze gedachte met een wat langer fragment (uit de nieuwe vertaling).

... het is zeker dat degenen die in hun hart een levend geloof hebben, onmiddellijk zien dat al het bestaande uitsluitend het werk van God is die zij aanbidden. Maar wat diegenen betreft bij wie dit licht gedooft is en bij wie men het leven wil doen herleven (mensen die van geloof en genade verstoken zijn en die, wanneer ze met al hun inzicht alles naspeuren wat ze in de natuur waarnemen en wat hen misschien tot deze kennis brengt, alleen maar op het duistere en onbegrijpelijke stuiten), deze te zeggen dat ze maar naar het geringste van de dingen om zich heen hoeven te kijken en ze zullen God daarin onverhuld en duidelijk ontdekken, en hen als het enige bewijs van dit grote, belangrijke feit op de loop van de maan en de planeten te wijzen, en te beweren het met zo'n argument afdoende te hebben aangetoond, dat betekent dat men hun een reden geeft aan te nemen dat de bewijzen voor onze godsdienst zeer zwak zijn; het verstand en de ervaring leren mij dat niets geschikter is om hun minachting ervoor te wekken. De Schrift, die van de dingen die over God gaan meer verstand heeft, spreekt daar anders over. Zij zegt in tegendeel dat God een verborgen God is, en dat Hij hen (de mensen), sinds de natuur verdorven geworden is, in een blindheid heeft gelaten waar ze alleen maar uit kunnen komen door Christus, buiten wie ieder contact met God is uitgesloten (§ 781).

De gelovige kan de ongelovige niet overtuigen, want binnen *zijn* logica heeft de ongelovige gelijk. Er is met andere woorden een gescheiden ontologische status: de werkelijkheid van de seculiere wereld is een andere dan deze van

de sacrale wereld. In de beide domeinen zijn de dingen anders, of, misschien nog preciezer geformuleerd: zelfs al hebben ze het over een en de zelfde wereld, maar vanuit het oogpunt van de gelovige is die wereld anders dan voor diegene die alle goddelijkheid loochent, en de categorieën om dit anders-zijn van de wereld te beschrijven en te begrijpen zijn vanuit beider oogpunt incompatibel. Zoals een ongelovige kan de gelovige in de wereld wetenschap bedrijven, maar de godloochenende wetenschapper heeft per definitie geen toegang tot de funderende werkelijkheid van het geloof. Pascal is hierin rigoureuus streng en gelooft niet dat er velen zijn die de genade van het geloof kennen. Misschien zijn er wel velen geroepen, slechts weinigen zijn echter uitverkoren, zo luidt de gedachte die van Augustinus naar Jansenius, Port-Royal en Pascal gaat en die we verder op een andere manier bij Kierkegaard aantreffen, omdat de mens niet uit eigen krachten tot geloof komt noch gered kan worden. In dit laatste herkent niemand vandaag nog enige moderniteit, hoewel het categoriale onderscheid tussen geloof en verstandelijkheid veel aanhangers vindt. Ook het officiële katholicisme heeft Pascals rigorisme niet gevolgd, aangezien de officiële leer Augustinus' genadeleer en visie op het uitverkoren-zijn heeft verlaten bij de veroordeling van het jansenisme. De Roomse kerk is semi-pelagiaans – dat is een van de centrale stellingen van Kolakowski – door subtiel te laveren tussen strenge uitersten: gratuïete genade of geen, genade voor iedereen of slechts voor de uitverkorenen, op eigen kracht genade aanvaarden en kunnen weigeren of onweerstaanbaar de genade ontvangen. Het katholicisme is geen democratische beweging – dat is natuurlijk onvoorstelbaar – maar een geloofsleer voor zoveel mogelijk mensen, die maximaal aanhangers wil aantrekken, die het proselitisme geenszins heeft geschuwd en die daarom de drempel tot het heiligdom zo laag mogelijk heeft gehouden. Kent de Roomse kerk een indrukwekkende hiërarchie en bureaucratie, een nauwelijks te stuiten bemoeizucht en een soms verpletterend autoritarisme, spiritueel is zij niet elitair noch esoterisch: in het rijk der hemelen is er plaats voor alle mensen van goede wil en vallen alle seculiere onderscheidingen weg. Hier heeft het katholicisme wel voor de moderniteit gekozen, tegen Augustinus, Jansenius, Pascal en Kierkegaard in, omdat een rigorisme dat de gemakken van de wereld zwaar bekritiseert, de religie allesbehalve aantrekkelijk maakt. Hoe kan God tegelijk almachtig en barmhartig zijn als hij onschuldige, maar niet uitverkoren kinderen uit het paradijs houdt, maar voor eeuwig in de verdoemenis stort? Dit *lijkt* onrechtvaardig, zo schrijft Pascal in de *Pensées*, want een kind, “dat nog geen eigen wil heeft, eeuwig verdoemen voor een zonde waarmee het zo weinig te maken lijkt te hebben, daar deze 6000 jaar voor zijn geboorte is begaan”, gaat toch tegen de regels van de gerechtigheid in. Dat is nu slechts de reactie van het gezond verstand dat zich gemakkelijk door de schijn laat leiden en dat ten onrechte de wereldlijke met de goddelijke rechtvaardigheid gelijkstelt. Daarom stelt Pascal vanuit zijn gelovig perspectief:

En toch zijn we zonder dit onbegrijpelijkste aller mysteriën onbegrijpelijk voor onszelf. In deze afgrond kreeg de knoop die onze natuur is zijn slagen en kronkels, zodat de mens onbegrijpelijker is zonder dit mysterie dan dit mysterie onbegrijpelijk is voor de mens. (...) niet door de trotse, rusteloze werkzaamheid van het verstand is (het) dat wij onszelf werkelijk kunnen leren kennen, maar doordat het verstand zich eenvoudig onderwerpt.

Welnu, de christen dient tegen deze achtergrond te leren dat het geloof twee onveranderlijke waarheden kent:

De ene is dat de mens in de staat waarin hij geschapen werd, of in die van de genade, boven de ganse natuur verheven is en als het ware aan God gelijk gemaakt is en deel heeft aan de goddelijkheid. De andere is dat hij in de staat van verdorvenheid en zonde die eerste staat verloren heeft en aan de dieren gelijk is geworden. Deze stellingen zijn beide even vaststaand als onbetwifelbaar (§ 131).

Zo'n moeilijk onverzettelijk christendom met zijn onverdraaglijke predestinatieleer die vele geesten in de calvinistische geloofsgemeenschap tot wanhoop heeft gedreven is niet in overeenstemming te brengen met de gedachte dat Christus voor iedereen gestorven is en dat de christelijke God een God van liefde en vergeffenis is en die bijgevolg de poort wijd openzet voor de hoop en de vervolmaking van de mens. In de seculiere moderniteit heeft zich dit laatste vertaald in de gedachte dat de mens door een actieve inzet van verstand en wil – eigenlijk van wetenschap/techniek en politieke economie – kwaad en onheil uit de wereld kan bannen, althans in beginsel. “Volgens deze visie”, zo stelt Kolakowski, “is onze moderniteit fundamenteel pelagiaans en bevat ze de prometheïsche hoop op een volmaakte menselijke gemeenschap zonder kwaad. En dit is een geloof in een verlossing die de mens zelf heeft gemaakt” (p.183). Het katholicisme dat zich van de augustijnse-jansenistische-pascaliaanse sombere genadeleer heeft afgekeerd, heeft, ontegensprekelijk met de militante hulp van de jezuiteten (tegen wie Pascal in *Les Provinciales* bijzonder hard van leer is getrokken), de weg voor het moderne seculiere humanisme vrijgemaakt. De de-augustinisering van het religieuze klimaat en het semi-pelagianisme hebben de gelovigen van een obscurantisme bevrijd dat de mens al te strak in de boeien van verleiding, zondigheid en verdoemenis heeft gehouden of toch ten minste als gemakkelijk slachtoffer van het in de wereld aanwezige en onuitroeibare kwaad. In dit pessimisme voelden velen, zowel de groten als de kleinen der aarde, zich destijds angstig en onbehaaglijk en waren zij het voorwerp van hoongelach en spot voor de modernisten die met dit anti-humanistische bijgeloof de draak staken. Een moderne mens gelooft niet in de werken van de duivel, maar in de vervolmaakbaarheid van de menselijke natuur die

nauwelijks grenzen kent. Kolakowski vraagt zich af of dit humanistisch utopisme niet nog erger is dan het sombere geloof in de ongeneeslijke zondigheid van de mens. In de twintigste eeuw zijn de utopische dromen op spectaculaire rampen uitgelopen, zodat we in die utopische drift misschien beter een symptoom van een morbide hubris zouden moeten zien dan een echte bevrijding van het obscurantisme. Europa heeft inderdaad in de voorbije eeuw tot zijn scha en schande de diepe wonden moeten verdragen ten gevolge van die ellendige fantasie die een hemel op aarde wilde bouwen. Er is dus reden genoeg om het zogenaamde conservatieve wantrouwen jegens een utopisch progressisme te begrijpen dat stelt dat we dank zij vooruitgang van wetenschap en techniek het kwaad uit de wereld kunnen bannen: voor elke progressie en voor elke verbetering van de *condition humaine* moeten we een prijs betalen, zo heeft Kolakowski al meer dan eens gesteld; soms is die tol graag en gemakkelijk betaald, soms is die ondraaglijk hoog. De naïviteit bestaat er nu in dit te negeren, maar het onmenselijke cynisme vindt het vanzelfsprekend 'dat we slachtoffers maken'. Het is daarom in dit licht nog niet zo kwaad Pascals wijze dialectische bedenking te onthouden, zo schrijft Kolakowski, dat alles gedeeltelijk waar en gedeeltelijk onwaar is. Het loont de moeite het hele citaat, een mooi voorbeeld van scepticisme, te geven:

Alle dingen zijn hier gedeeltelijk waar en gedeeltelijk onwaar. De echte waarheid is niet zo, die is volkomen zuiver en waar. Zo'n vermenging tast haar aan en doet haar teniet. Niets is absoluut waar, en uitgaande van de zuivere waarheid is dus niets waar. U zult zeggen: is het waar dat moord iets slechts is. Ja, want we weten heel goed wat slecht en onjuist is. Maar wat noemt u goed? Kuisheid? Nee, zeg ik, want de wereld zou uitsterven. Het huwelijk? Nee, onthouding is beter. Niet doden? Nee, want de anarchie zou verschrikkelijk zijn en de misdadigers zouden alle goede mensen ombrengen. Wél doden? Nee, want daardoor wordt de natuur vernietigd. Wij bezitten het ware en het goede slechts ten dele, en vermengd met het slechte en onjuiste (§ 905).

Scepticisme en rigorisme gaan hier merkwaardiggenoeg samen; we moeten dus geenszins gemakkelijk besluiten dat elk scepticisme een relativisme in de hand zou werken. Pascals scepticisme is er een dat zich tegen een comfortabel christendom keert, een 'jezuïeten-katholicisme' dat met spitsvondigheden alle problemen scheikundig kan oplossen. In zijn scepticisme geeft hij zijn rigorisme niet op, integendeel, hij incorporeert het. Als hij vanuit onthechting en onthouding aardse betrachtningen en verwezenlijkingen als ijdel aanziet, dan is het een gestrengheid die hem gebiedt ontzettend veel op de korrel te nemen. Daartegenover kunnen we ons natuurlijk een andere vraag stellen – we nemen hier de draad van Kolakowski's redenering weer op – met betrekking tot de betekenis van heel wat verworvenheden

van het Europese erfgoed. Stel dat wij de augustijnse-pascaliaanse wereldverachting voortdurend voor ogen zouden gehouden hebben, zouden we dan ook nog die schitterende artistieke en intellectuele realisaties hebben gekend die de moderne tijd heeft voortgebracht? Een geestesstroming die nieuwsgierigheid en de zin om te verfraaien zondig noemt, ontmoedigt wetenschappelijk onderzoek en belet architecten en plastische kunstenaars ons bestaan herbergzaam te maken en onze verbeelding een communicatieve vorm te geven; ook de dichters zouden tot zwijgen zijn gedoemd. En wat met onze levensbeschouwelijke en religieuze vrijheid, ons vermogen om tussen goed en kwaad te kiezen? Zouden we niet gebukt gaan onder de druk en de dwang om steeds – uiteraard dank zij de goddelijke inspiratie – goed te *moeten* zijn? Zoals Kolakowski opmerkt is er binnen het augustinisme geen echt concept van religieuze vrijheid voorstelbaar, aangezien zo'n vrijheid de deur zou openzetten voor allerlei vormen van vervalsing van het geloof, ketterijen en ongestrafte zondigheid, kortom datgene wat alle angstige religieuze (en ook politieke) fanatici willen vermijden wat het ook moge kosten. Het is dan ook schoorvoetend dat het Vaticaanse katholicisme zich achter de godsdienstvrijheid heeft geschaard en ook in dit opzicht het proces van de-augustinisering van de kerk heeft doorgevoerd. Gelukkig maar, want vandaag zullen we wel nauwelijks een christen vinden die in een calvinistische theocratie wil leven of in een kerk onder jansenistische jurisdictie. We moeten trouwens maar een blik op de islamitische wereld werpen om te merken hoe daar de innerlijke Heilige Oorlog – de *Jihaath* – wordt misbruikt om allerlei gewelddadige zuiveringsacties te rechtvaardigen. Kolakowski trekt hieruit een conclusie die – wat ons niet moet verwonderen – volledig in de lijn ligt van wat bij al jaren heeft gezegd en herhaald:

Laat ons eerder aanvaarden dat er geen idee bestaat, hoe aantrekkelijk en veelbelovend ook, die door haar eigenlijke inhoud voor de infiltratie van het kwaad onkwetsbaar is en die ten prooi kan vallen aan de donkere zijde van de menselijke natuur. Dit is niet minder van toepassing op het pelagiaanse humanisme dan op de pessimistische augustijnse wijsheid; helse krachten zijn in staat om alles wat groot, heilig en nobel is in hun macht te krijgen (p. 185).

Met het laatste zinnetje geeft de auteur natuurlijk te kennen dat hij eerder naar het augustijnse standpunt neigt, dan naar het pelagiaanse. Hij heeft dan ook een intellectuele sympathie voor Pascal die ingaat tegen de cartesische wende die de geestsgeschiedenis van Europa de richting heeft ingestuurd die met een humanistisch geloof in de volmaakbaarheid triomfen heeft gekend en die de angstige mensen van hun diepe onzekerheden zou hebben bevrijd. Onze tijd, die Kolakowski eerder post-nietzscheaans dan post-cartesiaans noemt, hoopt zo lang mogelijk op dit zelfgenoegzame epistemologisch humanisme te kunnen verder teren en zich van de ver-

getelheid van het goddelijke niets te moeten aantrekken. In een pascaliaans perspectief is deze gelukzaligheid niet heel overtuigend, want deze vergetelheid is slechts een flinterdun laagje waaronder veel onrust woedt; er is zoveel spirituele miserie en troosteloosheid dat de genoemde seculiere gelukzaligheid bijzonder kwetsbaar is. Het kleinste barstje verraadt hulpeloze wanhoop. Deze boodschap geldt ook de verlichten van het einde van de twintigste eeuw, bezielde van "een goddeloze mentaliteit die weigert te herkennen dat Gods afwezigheid onze tijd blijft kwellen" (p. 186). Tegen deze achtergrond begrijpen velen vandaag de oriënterende betekenis van heel wat kunstwerken. De kunst zou nu net niet die vergetelheid verhullen, maar onthullen, en zij zou dat beter doen dan de meest gesofisticeerde theologieën dat zouden kunnen zonder in een soort gevoelsapologetica te vervallen. Of men nu via de kunst van Beckett of Ionesco, van Mark Rothko of Barrett Newmann de God van Abraham, Izaäk en Jacob ontdekt, of de God die de christenen vereren, is allesbehalve duidelijk. Het is daartegenover helemaal niet uitgesloten dat velen via de moderne kunst een openheid naar het heilige en naar de Transcendentie zoeken in de hoop een bevestiging te vinden dat het aardse tranendal niet volstrekt zinloos is, omdat een bestaan onder een lege hemel ondraaglijk wordt. De Zweedse cineast Ingmar Bergman heeft een aantal van zijn personages meer dan eens analoge uitspraken in de mond gelegd. Maar deze vertwijfelde zoekers, waarmee Pascal sympathiseert, gaan gebukt onder een gedachte die de auteur van de *Pensées* in zijn sombere opvatting eveneens vertolkt: "Het geloof ligt niet in onze macht" (§ 703).

Pascal kan niet de criticus van onze tijd zijn, aangezien hij die niet heeft gekend. Niettemin zullen er lezers zijn die zijn teksten (of een aantal van zijn uitspraken) gebruiken om hun kritiek op het gemis aan eindigheidsbesef en op de ontkenning van sterfelijkheid en dood kracht bij te zetten. De moderne mens die zijn verstrooiing zoekt in gebabbel om zijn droevig lot (*'Sein-zum-Tode'*) te vergeten, zal geen grote lezer van Pascal zijn: hij is immers volstrekt onbekwaam om zijn vergankelijkheid te aanvaarden. Maar zo'n mensen vallen wellicht moeilijk door filosofie of redeneringen tot zelfinzicht te bewegen; realiteitszin is eerder het resultaat van ervaringen. Daarom zullen vooral geïntieerden door het leven en sceptici zich met Pascal verwant voelen en in hem een niet van moderniteit gespeende medestander zien. Deze geleerde, die de wetenschap van zijn tijd assumeert, is geen naïeveling die zich door de ideologie van het rationalisme laat verschalken, hij onderkent immers het eindige domein van het wetenschappelijk kennen. Zoals Jean Brun in zijn aan Pascal gewijde monografie formuleert:

de rede is regionaal begrensd, en het zou dwaas zijn om de grenzen van het gebied waarbinnen zij zinvol is, te overschrijden en te verklaren dat er buiten haar terrein niets is (pp. 91-92).

Jean Brun is in dit opzicht een geestesgenoot van Kolakowski wanneer hij de verdwazing van een bepaalde soort moderniteit hekelt en in zijn kritiek erop zich van pascaliaanse woorden bedient, omdat hij het moeilijk heeft met die post-cartesiaanse mentaliteit die zich verbindt met een post-nietzscheaanse 'verworvenheid' die stelt dat wetenschap de mens van de religiositeit ontslaat:

De moderne mens heeft zoveel vertrouwen gesteld in de rede en de vooruitgang dat hij het geringste teken van pessimisme als een misdaad tegen de menselijkheid beschouwt. Voor hem bestaan er immers geen problemen die de mens niet zou kunnen oplossen; daarom lijkt het hem beschamend om over een ongelukkig bewustzijn te spreken, en te moeten vaststellen dat er geen andere vorm van bewustzijn is. Hij denkt dat het ongelukkig bewustzijn kan worden genezen door rationele economische planning, door een rationele opvoedkunde en politiek die ons kunnen bevrijden van het onheil dat voortspruit uit een onjuiste inrichting van de samenleving en uit onjuist denken. Tot dit triomfantelijk optimisme (dat overigens juist die mensen die het wil helpen, tot zondebok maakt van zijn mislukkingen) richtte Pascal zich al bij voorbaat met de woorden: 'Het enige waarvoor men zich moet schamen, is geen schaamte te kennen' (pp. 128-129).

In tegenstelling tot de grote critici van onze eeuw die reageren op een wereld die gedomineerd wordt door technische vooruitgang en geobsedeerd is door een drift om 'de natuur' volledig in kaart te brengen, is Pascal tegelijk wetenschapper en sceptisch filosoof – echt al een vertegenwoordiger van de *Aufklärung* die honderd jaar later, met Kant, een indrukwekkend hoogtepunt zou bereiken. Niet Pascals wetenschappelijke bedrijvigheid interesseert ons vandaag het meest, wel zijn sceptisch denken dat in wat men het existentialisme heeft genoemd een vervolg heeft gekregen. Want ook die zogenaamde existentialisten – we denken aan Karl Jaspers, Martin Heidegger en de helaas wat vergeten Gabriël Marcel – zetten zich af tegen de scientistische en technologische zelfmutatie van de hedendaagse beschaving. Zij volgen in een zekere zin Pascal – hoewel deze, zoals al opgemerkt, ook vanuit zijn wetenschappelijke betrokkenheid heeft gesproken – wanneer zij, in de woorden van Kolakowski, stellen:

Noch ons technisch-kunnen, noch onze wetenschappelijke verwezenlijkingen brengen zin voort, en indien de zinloze wereld ons tevreden stemt, is dit *mala fide*: de wijsbegeerte is er om ons aan de plicht te herinneren menselijk te zijn, in waardigheid te leven, de vergeten metafysische dimensie van ons bestaan opnieuw aan het verstand te brengen (p. 188).

Dit heeft vandaag alles te maken met een bepaalde opvatting van *Aufklärung*,

of misschien preciezer geformuleerd, met een mentaliteit die zich eenzijdig op de Verlichting beroept en die het besef van de *Seinsvergeessenheit* verhult of zelfs onderdrukt en intussen een hopeloze poging onderneemt een seculiere blijmoedige wereld te creëren. In het wantrouwen jegens *deze* Verlichting vinden we in Pascal een tijdgenoot. Dit wil natuurlijk geenszins zeggen dat we de filosofische en historische verschillen willen negeren tussen de auteur van de *Pensées* en iemand als Heidegger die heroïsche pogingen deed om zijn christelijke achtergrond uit zijn denken te weren of te vervangen door een ontologische *Eigentlichkeit* die wel eens iets pantheïstisch zou kunnen hebben. Pascal zou zich in Heidegger zeker niet herkennen, integendeel, hij zou in hem een heidense vertegenwoordiger zien die in zijn filosofische geleerdheid en overmoed Gods werkelijkheid loochent. Niettemin is er verwantschap. We nemen de houding ten aanzien van de techniek en haar efficiëntie. Heideggers denken loochent die niet, maar schrikt terug voor een bestaan waarin alle verhoudingen efficiënt, instrumentaal en technisch zouden zijn – dat zou geen aarde meer zijn waarop de mens leeft. *Gelassenheit* gaat aan loutere doelmatigheid voorbij en vergt in de levenswandel een zekere gestrengheid en onthechting die vandaag niet populair is.

De gelatenheid laat zich niet door argumenten van doelmatigheid, investering en rendement, ook niet van psycho-therapeutische functionaliteit verdedigen. In die zin is de heideggeriaanse gelatenheid een geseclariseerd religieus vertrouwen in een nooit rationeel (of rationalistisch) te rechtvaardigen zin die alleen maar gegeven is. Ook het ritueel en sacramenteel leven drukt dit vertrouwen uit en heeft – in een volwassen religiositeit – geen enkele pretentie iets te bereiken, af te dingen of af te smeken, noch iets te bewerkstelligen. De christelijke vroomheid is er geen die een eigenzinnige god wil vermurwen of die heimelijk hoopt dat God ons iets verplicht is. Aangezien de christelijke vroomheid een onbaatzuchtige religie is, staat zij nooit voor allerlei voordeeltjes garant. Daarom ontgoochelt zij juist die mensen die op het einde van hun leven tastbare resultaten willen zien na een inspannend godvruchtig bestaan. In vergelijking met de technische en wetenschappelijke resultaten is een sacramenteel leven dan ook een bijzonder onbetrouwbare, ongeloofwaardige en onvruchtbare bedoening. Niet te verwonderen dat de moderne mens zich van een ritueel en sacramenteel leven afwendt. Pascal was in zijn tijd getuige van de geboorte van deze moderne mens en hij deed niets om voor dit infantilisme enig goed woord op te brengen, zoals we ook bij Heidegger geen verontschuldigende argumenten hoeven te zoeken.

*

Moeten we Pascals denken volledig in het kader van de theologie van Janse-nius situeren? De associatie wordt gemakkelijk – soms al te gemakkelijk – gemaakt,

hoewel er ook redenen zijn om de twee heel dicht bij elkaar te brengen – daarvan getuigt Kolakowski's studie. De Poolse filosoof is echter niet geneigd de *Pensées* zo maar een jansenistisch boek te noemen, hoewel hij in deze verzameling gedachten niets kan vinden dat *tegen* de leerstellingen van Jansenius ingaat, integendeel, er zijn heel wat overeenstemmingen zoals de opvatting van het geloof als de verwerkelijking van de genade, Gods almacht en de constituerende betekenis van de zondeval in de *condition humaine*. Deze thema's zijn echter niet exclusief voor Jansenius en Pascal, ook niet de rigoureuze interpretatie ervan. We kunnen dus gerust stellen dat wie een comfortabel christendom schuwt, zich van zijn natuurlijke zondigheid bewust is, zich aan Gods almacht onderwerpt en nederig op genade hoopt, zich tegelijk met Augustinus, Jansenius, Pascal en Kierkegaard verwant zal voelen. Zij hoeven zich zelfs niet in te laten met de conflicten, disputen en polemieken die deze denkers met andersdenkende tijdgenoten hebben gevoerd. Vanuit een authentiek en louter rechtlijnig gelovig standpunt zijn deze disputen eerder marginaal dan essentieel, en misschien zelfs een ijdel spel.

Tot op vandaag richt Pascal zich tot de min of meer geschoolde gelovige die, geconfronteerd met de eisen en verzoeken van de moderniteit, zijn christendom ernstig wil nemen, maar tegelijk niet van onzekerheden en twijfels gespaard blijft en die een grote sceptis kent ten aanzien van alles wat met grote stelligheid wordt beweerd en wat de ellende en de vergankelijkheid van het menselijk bestaan ontkent. In dit perspectief sluit Pascal zich bij de traditie aan die op het pyrrhonisme en het scepticisme teruggaat. Over het belang van deze filosofische houding gaat de bijzonder interessante studie van José P. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*. De auteur betoogt natuurlijk niet dat Pascal en Kierkegaard zo maar sceptici in de moderne betekenis van het woord zijn, lui die niets meer geloven en aan alles twijfelen, met uitzondering van hun eigen twijfel. De genoemde filosofen zijn zich maar al te goed bewust van de verlamme uitwerking van zo'n levenshouding. Maken zij van het scepticisme gebruik, dan doen ze dat ten voordele van een authentieke levenshouding die zij alleen maar in de christelijke waarheid kunnen vinden. De sceptische distantie is in dit perspectief een instrument, ja, soms wel een strijdmiddel om zich van de illusies van een conformistische moderniteit te bevrijden. Zij nemen het antieke scepticisme of pyrrhonisme in zich op, integreren het, maar overwinnen het tegelijk in de christelijke levenswandel die zich hartstochtelijk tegen de talrijke valse zekerheden verzet. In die zin meent Maia Neto van een *christianisering* van het pyrrhonisme of antiek scepticisme te kunnen spreken. Dat wil zeggen dat Pascal, Kierkegaard, enzovoort oog hebben voor het belang van het intellectueel onderzoek (*zêtèsis*) wat het resultaat ook moge zijn, er is immers gelijkwaardigheid van de bevindingen (*isoaisthènia*) zodat de onderzoeker zijn oordeel opschort (*epochè*) betreffende de externe werkelijkheid of van de essentie van het onderzoeksobject. Zoals de auteur

benadrukt beperken pyrrhonisten zich tot het vaststellen door ervaring, en betrachten ze de gemoedsrust (*ataraxia*) in het aanvaarden van gelijkwaardigheden zonder een keuze te maken. Alleen vermijden zij de contradictie en blijven ze aan de intellectuele integriteit van hun onderzoek gehecht. Natuurlijk kan zo'n scepticisme voor Pascal, Kierkegaard en Shestov niet volstaan. In de wereld zijn ze betrokkenen en partijdig in een levenswandel die op een waarheid gebaseerd is en die aan gene zijde van de cognitieve gelijkwaardigheden ligt. Het antieke scepticisme is dus slechts een moment en moet in het christen-zijn overwonnen worden. Het is daarom goed, zoals Maia Neto doet, een onderscheid te maken tussen een epistemologisch en een psychologisch scepticisme. Het eerste is methodisch of heuristisch en zelfs spiritueel wanneer het kritisch staat tegenover de wereldse ijdelheden; het tweede onderhoudt een vrijblijvende houding die het oordeel opschort en elk besluit uit de weg gaat. Aan deze scepticismen geven Pascal en Kierkegaard nooit het laatste woord. Om die reden kunnen zij in de strikte zin van het woord niet voor pyrrhonisten doorgaan; hen sceptici noemen, kan dus slechts onder het voorbehoud dat zij het pyrrhonisme hebben verchristelijkt – zoals het christendom zich trouwens ook aspecten van het stoïcisme heeft eigengemaakt.

Zoals Kolakowski in zijn studie over Jansenius en Pascal, is Maia Neto zowel historisch als systematisch in de behandeling van deze thematiek. Er is nog meer parallellisme. Ook hij vertrekt van het jansenisme om de historische achtergrond te schetsen waartegen we de christianisering van het pyrrhonisme kunnen plaatsen. Dit proces vloeit voort uit een confrontatie tussen een sceptisch fideïsme in de Renaissance en een vernieuwde belangstelling voor het werk van Augustinus, zoals het trouwens in de jansenistische beweging gestalte heeft gekregen. Juist deze vernieuwde belangstelling past niet in de apologetica van de katholieke kerk van die tijd, aangezien zij, in haar contrareformatorische strijd, heeft geopteerd voor een optimistische en humanistische christelijke antropologie om de gelovigen in de kerk te houden. De jezuiten kregen toen de opdracht het obscurantisme van een morbide predestinatieleer met hun verholde en spitsvondige relativismen te bestrijden. De vertolking van het antieke wijsgerige erfgoed (pyrrhonisme en stoïcisme) die meer oog heeft voor de gemoedsrust, het eigen onderzoek en de zelfbepaling van de mens dan voor de gevolgen van de erfzonde of voor een genadeleer, krijgt hier een strategische functie. Ten aanzien van alle mogelijke fanatismen, die levensbeschouwelijk over zoveel onverzettelijke zekerheden schijnen te beschikken, werkt een scepticisme, dat bij onze kennis veel vraagtekens plaatst, ontwrichtend. Het is inderdaad al een heel oude gedachte dat de mens zich geen kennis moet aanmatigen die alleen God toekomt, vandaar de opdracht tot nederigheid en de onderworpenheid aan God, de Alleswetende, door wie de mens tot transcendentie in staat is. In die zin ziet ook Pascal, niet vrij van Montaignes invloed, de plaats van de overgave in de christelijke spiritualiteit, natuurlijk zonder de redelijkheid te misprijzen:

Onderwerping én gebruik van het verstand, daarin bestaat het ware christendom (§ 167).

Overgave. Men moet kunnen twijfelen waar dat nodig is, zeker zijn waar dat nodig is, en zich overgeven waar dat nodig is. Wie zo niet te werk gaat begrijpt niet wat de kracht van het verstand is. Er zijn er die tegen deze drie beginselen zondigen, hetzij doordat ze, omdat ze van bewijzen geen verstand hebben, beweren dat alles te bewijzen is, hetzij doordat ze aan alles twijfelen, omdat ze niet weten wanneer je je moet overgeven, hetzij doordat ze zich in alles overgeven, omdat ze niet weten wanneer je een oordeel moet hebben. Scepticus, wiskundige, christen: twijfel, stelligheid, overgave (§ 170).

Dit citaat van Pascal vertolkt dus niet zo maar het scepticisme, maar smeedt het om, om het een plaats binnen het christendom te geven. Het epistemologisch scepticisme dat fideïsten aanhangen, omdat ze eerder op het geloof dan op de rede vertrouwen, is noch voor hem, noch voor de jansenisten aanvaardbaar. Zij vooronderstellen inzicht, inzicht waarom de mens nederig en onderworpen moet zijn: hij is een gevallen, een zondaar, een kind van de erfzonde. De pyrrhonistische *zêtêsis*, *epochè* en *ataraxia* moeten dus selectief blijven en niet veralgemeend, ze moeten passen binnen de leer. Met de komst van Christus is nu eenmaal alles veranderd. Heel nadrukkelijk is Pascal als hij schrijft:

Het scepticisme (*le pyrrhonisme*) heeft gelijk. Want tenslotte wisten de mensen vóór Christus niet waar ze stonden en of ze groot of klein waren. En degenen die het ene of het andere beweerden, wisten er niets van en sloegen er maar een slag naar, ongegrond en op goed geluk. Ja zelfs hadden ze het altijd bij het verkeerde eind, omdat ze óf het ene óf het andere uitsloten.

Quod ergo ignorantes quaeritis religio annuntiat vobis (§ 691).

‘Wat gij dus in uw onwetendheid zoekt, verkondigt de godsdienst u’ is de vertaling van de Latijnse uitspraak die, zoals Frank de Graaff, vertaler van de *Pensées*, in een aantekening aangeeft, vrij opgesteld is naar “Wat gij vereert zonder het te kennen, dat verkondig ik u” (*Handelingen* 17:23). In hun onwetendheid (en dus ook ongeloof) konden de pyrrhonisten niet onjuist zijn. Ze waren toen (misschien) te goeder trouw, maar vóór de christelijke openbaring konden zij aan hun zoeken (*zêtêsis*) nog geen echt perspectief geven; dat zoeken moest nog gekerstend worden. Juist dat is de taak die Pascal op zich heeft genomen en tegelijk wil hij de libertijnen het wapen van het scepticisme uit de handen slaan, recupereren en tegen de moderne vijanden van het geloof keren. Zoals Maia Neto opmerkt (p. 35) is het er de auteur van de *Pensées* om te doen het scepticisme te ondergraven door het te reconstrueren (eigenlijk : heroriënteren), te christianiseren en te de-paganiseren. Op de naaktheid

van het menselijk bestaan en op het epistemologisch scepticisme heeft Pascal een met Montaigne gelijklopende visie, maar de oorzaak hiervoor zal hij in de eerste plaats in de zondeval zoeken. Bovendien is er voor de christen een perspectief: de bevrijding door Christus' kruisdood die elk scepticisme overschrijdt en overwint. De rustige opschorting van het oordeel, die pyrrhonisten aan de dag leggen, omdat de in het onderzoek ontdekte waarheden uiteindelijk gelijkwaardig zijn en niet tot een engagement aanleiding geven, is natuurlijk vanuit het gezichtspunt van een christelijk heilsgebeuren en de hiermee verbonden ethiek een doorn in het oog. In die zin zijn de *ataraxia*, de onverschilligheid, de onthechting en het vrij onderzoek giftige geschenken van het pyrrhonisme. Het gechristianiseerde scepticisme van Pascal wenst daar niets mee te maken hebben. Het ontdoet zich daarom van de *ataraxia* en van de *epochè* en predikt vervolgens christelijke nederigheid: "onderworpenheid aan de rede (geloof) in vrees en beven", zo stelt Maia Neto (p. 45), waarvoor we in het gezelschap van Kierkegaard komen.

*

Hebben Pascal en Kierkegaard iets met elkaar gemeen, ondanks de eeuwen die hen van elkaar scheiden? In Pascals tijd viert het scepticisme in het Parijse intellectuele leven hoogtij, terwijl in het Kopenhagen van Kierkegaard er eerder een dogmatisme woedt dat aan een hegelianisme zou te wijten zijn. Is er in dit klimaat van de eerste helft van de negentiende eeuw dan geen scepticisme? Toch wel, een louter epistemologisch-heuristisch scepticisme, een cartesiaanse methodische twijfel om rationale zekerheid te verwerven, zekerheid over de wereld, zekerheden over de dingen van de wereld. De twijfel van de filosofen is theoretisch, veel te theoretisch, in Kierkegaards ogen, om perspectieven voor het praktische leven, voor de existentie, te openen. De methodische twijfel is dus een professorentwijfel, waarvoor de Deense denker slechts spot kan opbrengen. *De omnibus dubitandum est* (aan alles moet getwijfeld worden) wordt een al te gemakkelijke academische slogan die aan de existentiële twijfel voorbijgaat die de subjectiviteit niet tussen haakjes plaatst. Daarom is voor hem de twijfel geen reflexieve of speculatieve categorie, maar, zoals het geloof, een categorie van het bewustzijn, van de orde van de subjectiviteit die de onverschilligheid van de objectiviteit achter zich laat. De scepsis heeft dus niets van het intellectueel vrijblijvende, maar is een instrument, zelfs een strijdwapen in het weerleggen van academismen ten voordele van de waarheid die subjectief is. Daarom heeft hij sympathie voor de twijfel en voor het scepticisme van de antieke wijsgeren, zoals blijkt uit dit fragment uit *Vrees en beven* dat Maia Neto ter illustratie citeert:

Wat die oude Grieken, die toch ook wel een beetje van filosofie verstonden, als

een opgave voor heel hun leven zagen, omdat men vaardigheid dwars door de twijfel heen nu eenmaal niet in een paar dagen of weken verwerft, wat die oude vechtjas verwierf, omdat hij zijn evenwicht bij de twijfel wist te bewaren ondanks alle valstrikken en die onverschrokken de zekerheden van zijn eigen zintuigen en hersenen bleef ontkennen, die de angst van de eigenliefde en de in-fluisteringen van het medegevoel onschokbaar bleef trotseren, – daarmee begint tegenwoordig iedereen (vertaling W.R. Scholtens voor Ten Have/Baarn, 1983, p. 15).

Wat twijfel was voor 'die oude Grieken' was geloof voor gelovigen 'in vroegere tijden': eveneens een opgave voor heel het leven en dus ook geen vermogen dat we in een paar dagen of weken verwerven. En die verworvenheid zou dan gemakkelijk aan anderen over te dragen zijn. Kierkegaards scepsis richt zich dus tegen dat gemakkelijke geloof waar twijfelen in 'vrees en beven' geen plaats meer krijgt:

Als destijds een door het leven beproefde bejaarde de goede strijd gestreden had en het geloof had bewaard, dan was toch zijn hart nog jong genoeg om niet vergeten te hebben hoeveel angst en beven hem als jongeman getroffen had, angst die hij als man wel leerde te beheersen, maar die een mens toch nooit helemaal kwijt raakt, – behalve dan als het hem zou lukken zo spoedig mogelijk verder te komen. Op het punt waar al die eerbiedwaardige figuren vroeger terecht kwamen, daar begint tegenwoordig iedereen met 'verder te gaan' (a.w., p. 16)

Kierkegaard die in het gebruik van zijn pseudoniemen verschillende oriëntaties ontvouwt, vertolkt via Joannes Climacus de denker die de wetenschappelijke filosofie de rug toekeert. Voor hem is het antieke scepticisme van cruciaal belang in de strijd tegen de moderne filosofie (een cartesiano-hegelianisme dat slechts methodisch twijfelt) en voor het begrijpen van het christendom. Dit scepticisme is voor hem niet zo maar een vaardigheid of een methode om bepaalde argumenten tegenover elkaar te plaatsen, maar de uitdrukking van een wil om de mogelijkheid vergis-singen te begaan te vermijden. Zo'n authentiek scepticisme is de beslissende beke- ring tot het christendom. Beiden, de scepticus en de christen

vertrekken van het zelfde punt: epistemologisch scepticisme. Beiden beseffen dat in het bewaren van een geloof onzekerheid wordt opgeheven. Beiden zijn er evenzeer van bewust dat geloof demonstratieve vanzelfsprekende grondslagen mist. Vanuit dit besef trekken de christen en de scepticus aan elkaar tegengestelde besluiten. De scepticus vlucht van de onzekerheid, vervat in geloof, weg. (Hij schort het oordeel op). De christen omhelst de onzekerheid. (Hij springt in het

geloof). (Maia Neto, p. 81).

Kierkegaard heeft in zijn tijd het werk van Pascal bestudeerd. Daarvan getuigen zijn dagboeken. Ik citeer hier een voorbeeld waaruit blijkt hoe sterk de Deense theoloog zich met het rigorisme van Pascal verwant voelt en hoe hij tegelijk het moderne geflirt met de auteur van de *Pensées* hekelt:

Niemand wordt er tegenwoordig door dominees en professoren meer geciteerd dan Pascal. Men neemt zijn gedachten over, maar dat Pascal ook asceet was, boetkleren droeg, e.d., dat verzwijgt men. Of men verklaart dat weg met de bewering dat zulks nog een moedervlekje was van een tijd die toch nog anders was dan de onze. Prachtig! Pascal is dus in alle opzichten origineel, behalve in zijn ascese. Maar was dan de ascese in zijn tijd alweer zo algemeen? Of soms niet reeds eeuwen afgeschaft, zodat Pascal het juist nodig achtte om de versterving opnieuw, tegen zijn eigen tijd in, weer op de voorgrond te krijgen?

Kijk, zo gaat het nu overal: overal dat infame weezinwekkende kannibalisme waarmee men het gedachtegoed van een overledene naar binnen schrokt (zoals Heliogabal struisvogelhersenen at), en men zich meester maakt van meningen, uitingen en stemmingen. Maar het leven, het karakter van zulke mensen navolgen? O, neen, merci! (X 4 A 537, vertaling W.R. Scholtens, in: Sören Kierkegaard, *Wilde zwanen. Dagboeknotities 1846—1855*, Baarn, Ten Have, 1978, p. 169).

In zijn studie maakt Maia Neto een kleine vergelijking tussen Pascal en Kierkegaard en wijst op het feit dat deze laatste, die drie verschillende Duitse vertalingen van de *Pensées* in zijn bibliotheek heeft, zich in zijn strijd tegen de gevestigde kerkelijkheid van zijn tijd, met Pascals kritiek op de jezuiten verwant weet. Ook Jean Brun verwijst in zijn monografie over Pascal naar deze gemeenschappelijke thematiek en problematiek. Pascal is inderdaad Kierkegaards voorganger (en zelfs voorbeeld) wanneer hij zowel tegen kerkelijke als tegen maatschappelijke dictatuur in verzet komt: "hij is een der eersten die sociale dwang (in geestelijke aangelegenheden, n.v.J.D.V.) afwijst en hij hoedt zich ervoor, net zoals later Kierkegaard zal doen, de waarheid te omschrijven als de uitdrukking van een *consensus*" (Brun, p. 111). Met Pascal wil Kierkegaard verder ook de heidens-stoïcijnse invloeden in christendom en filosofie ontmaskeren; het leven is trouwens voor hem een pendelbeweging tussen stoïcisme-fatalisme, pelagianisme-augustinisme, waarbij de Deense denker zich het meest tot het augustinisme bekennt, hoewel hij diens predestinatieleer niet overneemt. Voor Kierkegaard is het geloof geen intellectuele verworvenheid, noch het resultaat van cognitief inzicht. Met Pascal deelt hij de ervaring van de hevige schok, de noodzakelijke sprong, het waagstuk of de weddingschap

die de gelovige dichter bij het absolute brengt; de gelovige voelt zich gegrepen en geen wetenschap kan de christelijke nederigheid begrijpen of verklaren. Bovendien ontsnapt God aan elk empirisch onderzoek, aangezien Hij een verborgen God is, ook verborgen in de incarnatie.

Maia Neto's studie, een mooie aanvulling op het uitvoerige essay van Kola-kowski, geeft na een hoofdstuk over de Russische denker Lev Shestov (1866-1938), die zich eerder met Pascal en Kierkegaard heeft ingelaten dan met een christianisering van het pyrrhonisme, enkele verhelderende besluiten bij zijn onderzoek. Onder meer toont hij goed aan hoe Kierkegaard-als-Joannes Climacus het engagement van het geloof radicaliseert. Is het antieke scepticisme voor Pascal een instrument, een wapen tegen de ongelovige intellectuele libertijnen in de Parijse middens van de achttiende eeuw zonder een scheiding tussen geloof en rede te trekken, dan opponeert Kierkegaard de wereld van de antieke rede tegen de wereld van het geloof, Athene *versus* Jeruzalem, zonder Athene het monopolie van de redelijkheid te gunnen. Shestov zal nog verder gaan dan Pascal en Kierkegaard en in een bepaald irrationalisme stellen dat elk gebruik van de rede in het voordeel van Athene en tenadele van Jeruzalem uitmondt. Kierkegaard daartegenover blijft aan het epistemologisch scepticisme gehecht, maar is waakzaam om niet in de contaminatie te vervallen die in zijn ogen de moderne filosofie, het cartesiano-hegelianisme van de professoren die alles begrijpen en verklaren, kenmerkt. Het komt er immers op aan pyrrhonisme (en de hele antieke filosofie) en christelijk geloof blijvend te onderscheiden, want de *zêtêsis* alleen leidt tot dwalingen, de *epochè* tot een gehechtheid aan een ongegrond geloof en de *ataraxia* tot wanhoop en angst.

Maia Neto onderstreept ook het toenemende belang van de subjectiviteit bij de drie auteurs die hij heeft bestudeerd. Ook hier gaat Kierkegaard verder dan Pascal die nog steeds de objectiviteit van de historische en dogmatische bewijzen van de waarheid van het christendom aanvaardt. Kierkegaard zal daartegenover niet met objectieve waarschijnlijkheden voor de dag komen: "Elke verdediging van het christendom die besef heeft van haar taak moet, – eerder omgekeerd – met uiterste krachten in kwalitatieve dialectiek naar voren halen hoe *onwaarschijnlijk* het christendom eigenlijk is" (VII 2 B 235, 78, vertaling W.R. Scholtens, *Wilde ganzen*, p. 137). Met subjectiviteit bedoelt Kierkegaard geenszins het arbitraire van het zogenaamde subjectivisme dat zich in particuliere meningen opsluit; dit noemt hij de geïsoleerde subjectiviteit of het individualisme. Zelfs hiervoor is de objectiviteit geen remedie. Maar de subjectiviteit van de enkeling is deze die zich tot het onvoorwaardelijke kan verhouden; dat vraagt om een 'belachelijke' betrokkenheid, die tegelijk van de sterkste, de grootst-mogelijke onrust getuigt. Het christendom wil immers alles opwoelen, alles laten springen. "Als iemand christen wil worden, zal hij onrustig moeten zijn; als iemand christen geworden is, zal hij blijvend onrust verwekken" (XI 2A 29, *Wilde ganzen*, p. 208).

Deze nadruk op de subjectiviteit van de enkeling die zich soms door God verpletterd voelt of die ten aanzien van het eigen heil een aan de morbide predestinationaliteit verwante angst kan kennen, heeft aanleiding tot kritiek gegeven. Niet de kritiek van het objectivisme of van de epistemologie is de interessantste. Daartegenover is de kritiek van de kant van een meer onbevangen spiritualiteit, van een *theologia gratiae* of vanuit een gezichtspunt dat Emmanuel Levinas 'une religion d'adulte' heeft genoemd. Deze joodse denker – geenszins ervan te verdenken de subjectiviteit en de uniciteit te misprijzen – voelt zich door Kierkegaards idee van de enkeling en van de subjectiviteit gegeneerd. Hij heeft het op het Unesco-congres in Parijs (1964), gewijd aan 'Kierkegaard vivant', over 'une subjectivité exhibitionniste, impudique'; ook schrikt hij terug voor zoveel polemiek, voor zoveel geweld in het denken. Maar Levinas' belangrijkste bezwaar lijkt echter wel Kierkegaards nadrukkelijkheid en exaltatie die in die ongehoorde en angstige verhouding tot God – in vrees en beven – eerder van een *conatus essendi*, een gehechtheid aan het zijn getuigt, dan van een betrokkenheid op de wereld met haar onherleidbare erkenning van de andere in de concrete vormen van verantwoordelijkheid. Kierkegaards primaat van de religie voorbij het ethische is voor Levinas onaanvaardbaar. Daartegenover stelt de joodse denker dat het primaat van de ethiek erin bestaat de subjectiviteit in de verantwoordelijkheid te begrijpen en dat alleen de onherleidbare subjectiviteit verantwoordelijkheid kan assumeren – dat is ethiek: "Zodra iemand Ik is, betekent dit zich niet aan de verantwoordelijkheid kunnen onttrekken" (uit: *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 107).

Is Kierkegaard in zijn scepsis ten aanzien van het algemene van de ethische wereld nu het slachtoffer van zijn rigorisme dat hem als enkeling in vrees en beven voor het absolute plaatst? Is dit nu een rigorisme dat hem van de ethiek en van de verantwoordelijkheid afhoudt? Is zijn scepticisme ten aanzien van de grote sluitende systemen, zoals de cartesiano-hegelianismen, en van de gevestigde kerkelijkheid niet te eenzijdig geweest en had hij zijn scepsis niet ook op de religieuze *Schwärmerei* moeten richten, een godsdienstigheid, getekend door een *theologia crucis* en door een angst het eigen heil te verliezen? Deze vragen beantwoorden tegen de achtergrond van Levinas' kritiek zou te eenzijdig zijn. Kierkegaard slechts als een post-ethische religieuze denker voorstellen zou een al te eenduidig beeld worden. Hij is niet alleen de man van *Vrees en beven*, maar ook de theoloog van de navolging die (uiteraard) noch barmhartigheid, noch naastenliefde schuwt. Verantwoordelijkheid is Kierkegaard niet vreemd. Is Levinas' religie ethisch, Kierkegaards ethiek is religieus. In *Daden van naastenliefde* schrijft Kierkegaard:

Wereldse wijsheid meent dat liefde een verhouding zou zijn van mens tot mens. Maar het christendom leert dat liefde een verhouding is tussen mens-God-en-mens. Om misverstanden te voorkomen: dit betekent natuurlijk niet dat je geen

voorkeur voor je geliefde zou mogen hebben, anders zou het begrip naaste het grofste bedrog worden (uit: *Wilde zwanen*, p. 275).

Kierkegaards ethiek ziet de andere natuurlijk wel en, doordrongen van geloof, kan zij geen formeel moralisme worden, geen rigorisme van de ergste soort die wereldse tyrannieën op de been brengen. Hij de-seculariseert de ethiek, en zoals hij het scepticisme de-paganiseert, laat hij de ethiek opgaan in 'daden van liefde'. Er moet hier dus niet alleen sprake zijn van 'christianisering van het pyrrhonisme', maar ook van 'christianisering van de ethiek, van het goede leven'. Dat hebben Pascal en Kierkegaard in hun rigorisme ongetwijfeld gemeenschappelijk. En als zij het over de enkeling hebben dan willen ze hem zeker niet van zijn medemens isoleren. Integendeel, schrijft Bernard Delfgaauw in de postuum verschenen bundel korte Kierkegaardopstellen:

Het gaat erom de enkele mens zich van zijn verantwoordelijkheid tegenover medemens en maatschappij bewust te waken. Het is waar dat aldus een paradoxale situatie ontstaat: want het eerste effect van het beroep op de verantwoordelijkheid is de onwil om deze roep te horen en de roepende door isolatie onhoorbaar te maken. Aldus wordt de roepende als een roepende in de woestijn, maar het is niet de roepende die de woestijn schept. Het zijn degenen die doof *willen* zijn, die de woestijn als entourage van de roepende scheppen (Delfgaauw, pp. 90-91).

*

De scepsis is voor het denken onontbeerlijk, omdat zij openheid laat voor onderzoek en twijfel en omdat zij aan het weten alleen niet het laatste woord geeft. De scepsis heeft ook een onduidelijk programma dat alvast niet aan de haastigen tegemoet komt. Het opschorten van het oordeel kan voor activisten wel op een gebrek aan geestdrift of engagement lijken, maar heeft daartegenover het voordeel zich niet in doordrammen of gedachteloosheid te verliezen. De scepsis als kritische twijfel kan zich eveneens tegen de vrijblijvendheid van een psychologisch scepticisme richten, tegen een ironische besluiteloosheid die met gelatenheid of met gemoedsrust of *ataraxia* niets te maken heeft. Dit psychologische scepticisme getuigt veeleer van afstandelijke verwaandheid dan van inzicht. Met die houding heeft de scepsis van Pascal en Kierkegaard geen uitstaans, integendeel, hun perspectief is de Waarheid, in vergelijking waarmee alles eindig en soms wel ijdel is. Dit geeft aan hun scepsis een levendigheid die haaks staat op een scepticisme dat alles lam legt en zich vermeit in het intellectualisme als spel. (Een hedendaagse variante hierop is: het academisme als universitair bedrijf). Tegenover dit scepticisme profileren Pascal en

Kierkegaard zich heel radicaal, zelfs heel rigoristisch, aangezien ze geenszins de Waarheid willen prijsgeven. Het is natuurlijk de sceptische vraag of zo'n rigorisme de enige weg is om de Waarheid te zoeken en lief te hebben, of ascese en martelaarschap de enige vormen van rechtzinnig christendom zijn. Levinas heeft het niet ten onrechte over gênante exaltatie bij Kierkegaard, en Leszek Kolakowski gewaagt van 'Pascal's sad religion'. Er schijnt helemaal geen ruimte te zijn voor het feest van de verlossing of voor de vreugde van de bevrijding. Heeft Nietzsche niet ooit opgemerkt dat de christenen zo weinig blij geven van vreugdevolle verlossing? Voor Pascal en Kierkegaard is er schijnbaar weinig reden voor blijmoedigheid en geen speelruimte voor enige scepsis jegens het droefgeestige zelfbeeld. 'Le moi haïssable' weegt wel zwaar door ("Je moet alleen God liefhebben en alleen jezelf haten", zo schrijft Pascal, § 373). Zij hoefden natuurlijk geen comfortabel christendom te prediken, maar is het alternatief dan "een religie voor ongelukkige mensen en ontworpen om hen nog ongelukkiger te maken", zoals Kolakowski op het einde van zijn studie besluit?