

Scriptie ter verkrijging van de graad van “Master of arts” in de filosofie
– Radboud Universiteit Nijmegen

Het begrip van de uitzondering: Kierkegaards filosofische erfenis?

Hoe Kierkegaard het begrip van de uitzondering gebruikt in een
dialectische context en op welke manier dit terugkomt in het denken
van Derrida.

Roy Versteeg – S4531469

21-10-2016

Begeleider: Prof. dr. G.J. van der Heiden

19770 woorden

Hierbij verklaar en verzeker ik, Roy Versteeg, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden. Plaats en datum: Nieuwegein, 21-10-2016

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 1: Inleidend woord en probleemstelling	3
Probleemstelling.....	3
Citaten ter verantwoording en afbakening van de onderzoeksvraag en de context van het onderzoek5	
Waarom <i>Vrees en beven</i> en <i>De herhaling</i> ?	6
Hoofdstuk 2: De dialectiek van de uitzondering in <i>Vrees en beven</i>	10
Verantwoording lezing en interpretatie <i>Vrees en beven</i>	10
Voorrede.....	10
Stemming	12
Lofrede op Abraham.....	16
Problemata.....	17
Voorlopige ontboezeming	18
Problema I.....	21
Problema II	24
Problema III	26
‘Ridder van het geloof’ versus ‘tragische held’	29
De ‘tragische held’	29
De ‘ridder van het geloof’	32
Hoofdstuk 3: De erfenis van <i>Vrees en beven</i> in het werk van Derrida.....	37
<i>Vrees en beven</i> en Derrida’s <i>De gave van de dood</i> en <i>Demeure</i>	37
De gave van de dood.....	38
Demeure	46
Hoofdstuk 4: Conclusie, of hoe de uitzondering en Kierkegaards dialectiek van de uitzondering in <i>Vrees en beven</i> en Kierkegaards intellectuele erfenis te herkennen zijn	51
Bibliografie	55

Hoofdstuk 1: Inleidend woord en probleemstelling

Probleemstelling

In de academische receptie van Kierkegaards werk wordt vooral de nadruk gelegd op de ethische en existentiële aspecten van diens denken. Een loutere blik op de beschikbare literatuur aangaande Kierkegaard laat zien dat velen het existentiële en ethische aspect van Kierkegaards denken hanteren als leidraad voor hun onderzoek. In *Kierkegaard and Existentialism* focust theoloog J. Heywood Thomas zich bijvoorbeeld vooral op de claim dat Kierkegaard de aartsvader van het moderne existentialisme en zodoende de grondlegger van de existentialistische ethiek is.¹ Een volgende aanwijzing voor een dergelijke interpretatie van Kierkegaards denken vinden we terug in George Stack's *Kierkegaard's Existential Ethics*, waarin Stack Kierkegaards ethiek interpreteert vanuit een existentialistische invalshoek en zodoende vertrekt vanuit het filosofische paradigma waarin Kierkegaard gekenmerkt wordt als aartsvader van het existentialisme.² Ook in Guignon's *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre* wordt Kierkegaards denken door Robert Merrihew Adams beschreven vanuit een existentialistisch oogpunt, waarbij de nadruk vooral ligt op de existentieel-ethische aard van het begrip van de 'ridder van het geloof'.³ In tegenstelling tot deze existentialistische benadering van Kierkegaards werk, tracht ik een ander belangrijk spoor in Kierkegaards denken onder de aandacht te brengen, namelijk dat van de dialectiek van de uitzondering. Ik noem dit spoor nadrukkelijk de 'dialectiek van de uitzondering', daar het een dialectische methode betreft die het moment van verzoening ontkent en vervangt door een uitzondering die voortkomt uit de voort bestaande tegenstelling die overblijft.

Het controversiële denken van de Deense wijsgeer en theoloog Søren Kierkegaard heeft gedurende de geschiedenis van de wijsbegeerte een aantal interessante sporen achtergelaten die niet specifiek existentialistisch van aard zijn. Enkele van deze sporen zijn onder andere Kierkegaards dialectiek waarin het moment van verzoening uitblijft, en gewezen wordt op de delicate situatie die daardoor ontstaat: er ontstaat ruimte voor een uitzondering, waardoor

¹ J. Heywood Thomas, 'Kierkegaard and Existentialism', *Scottish Journal of Theology* 6 (1953): 379-95.

² George J. Stack, 'Kierkegaard's Existential Ethics', *International Journal for Philosophy of Religion* 9 (1978): 192-195.

³ Robert Merrihew Adams, "The Knight of Faith", in *The Existentialists: Critical Essay on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre*, ed. Charles B. Guignon (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 21-23.

bepaalde concepten en begrippen op een geheel nieuwe manier kunnen worden begrepen. Deze uitzondering vormt een belangrijke erfenis voor het moderne denken van onder andere Jacques Derrida, daar de uitzondering zoals Kierkegaard deze in *Vrees en beven* uiteenzet, een belangrijk thema is in *De gave van de dood*. In dit werk herinterpreteert Derrida onder andere het begrip van de verantwoordelijkheid naar aanleiding van Kierkegaards dialectiek, waarin de uitzondering centraal staat.

Ook vestigt Kierkegaard regelmatig de aandacht op de status en aard van het getuigenis. De manier waarop Kierkegaard omgaat met het begrip ‘getuigenis’ vertoont samenhang met Kierkegaards dialectiek van de uitzondering. In het geval van *Vrees en beven* is Abrahams merkwaardige manier van getuigen een direct gevolg van de uitzonderingspositie die Abraham als ridder van het geloof inneemt. Hoe Kierkegaard het getuigenis aan de uitzondering verbindt, vormt een tweede belangrijke erfenis voor het moderne denken van Derrida: in *Demeure* speelt het getuigenis de hoofdrol en ook in *De gave van de dood* speelt het getuigenis een belangrijke rol om het begrip van de verantwoordelijkheid te herinterpreteren.

Vanuit deze context dient de onderzoeksvraag van deze scriptie zich aan: *In Vrees en beven en De herhaling wordt het thema van de uitzondering door Kierkegaard op de kaart gezet. In hoeverre vormen de thema's van de uitzondering en het getuigenis bij Kierkegaard een erfenis voor het moderne denken aangaande het getuigenis en de verantwoordelijkheid bij Derrida in De gave van de dood en Demeure?*

In deze scriptie tracht ik het thema van de uitzondering in Kierkegaards *Vrees en beven* aan te tonen. Dit zal ik doen middels een citaat uit *De herhaling*, waarin Kierkegaard het concept van de uitzondering onder de aandacht brengt en uiteenzet. Dit betekent dat ik *De herhaling* zelf niet zal lezen, daar het mij louter te doen is om het begrip van de uitzondering en doorwerking van dit begrip in *Vrees en beven*. Daarnaast zal ik onderzoeken in hoeverre Derrida beschouwd kan worden als niet-existentialistische erfgenaam van Kierkegaard, door *De gave van de dood* en *Demeure* in het licht van de Kierkegaardiaanse uitzondering te interpreteren.

Om de context en bijbehorende werkdefinities van de onderzoeksvraag uit te diepen en af te bakenen zal ik allereerst een citaat uit *De herhaling*, dat mij geïnspireerd heeft om het begrip van de uitzondering in Kierkegaards denken nader te onderzoeken, analyseren en interpreteren. Daarna zal ik de verhouding tussen het citaat uit *De herhaling* enerzijds en de thematiek van *Vrees en beven* anderzijds beschrijven.

Citaten ter verantwoording en afbakening van de onderzoeksvraag en de context van het onderzoek

Een belangrijk citaat uit *De herhaling*, dat mij mede geïnspireerd heeft om te onderzoeken waarom en hoe Kierkegaard het begrip van de uitzondering in een dialectische context toepast, luidt als volgt:

“Het doel van het boek spreekt hem vast ook niet aan, want recensenten in het algemeen leggen het bestaan zo uit dat zowel het algemene als het individuele wordt vernietigd. Alles bij elkaar is het van een doorsnee recensent teveel gevraagd dat hij belangstelling zou hebben voor het dialectische gevecht waarin de uitzondering uit het algemene te voorschijn komt, de wijdlopige, bijzonder ingewikkelde voortgang waarin de uitzondering uit alle macht beweert gerechtvaardigd te zijn, want de niet terechte uitzondering is juist daaraan te herkennen dat die om het algemene heen wil gaan. Deze strijd is buitengewoon dialectisch en oneindig genuanceerd. Hij stelt als voorwaarde absolute beslistheid in de dialectiek van het algemene, [...], zij is [...] net zo moeilijk als een man vermoorden en hem in leven laten. Aan de ene kant staat de uitzondering, aan de andere kant het algemene. En de strijd zelf is enerzijds een oneindig conflict tussen de boosheid van het algemene en ongeduld over al het spektakel die de uitzondering vergt, [...]. Aan de andere kant vechten de opstandigheid en de koppigheid van de uitzondering, [...]. Het geheel is een worsteling waarin het algemene vecht met de uitzondering, in een strijd waarin het de uitzondering versterkt. [...] De verhouding is als volgt: de uitzondering denkt ook het algemene doordat zij zichzelf doordenkt. Zij werkt voor het algemene doordat zij zichzelf verklaart.”⁴

Allereerst merk ik op dat Kierkegaard een belangrijk aspect van de traditionele dialectiek, namelijk de verzoening tussen de these en de antithese, stellig ontkent. De traditionele dialectiek⁵ zal zeggen dat het universele en het particuliere in de synthese samenkomen en met elkaar worden verzoend. Bij Kierkegaard ontbreekt dit moment van verzoening, waardoor de tegenstelling zich blijft herhalen. In deze herhaling kan de uitzondering aan het algemene ontsnappen, wat Kierkegaard in staat stelt om bepaalde begrippen te herinterpreteren. Kierkegaard geeft hierbij aan dat een dergelijke dialectische strijd een gecompliceerde procedure is, waarbij de uitzondering zichzelf weet te affirmeren tegenover het algemene. Zo blijkt ook uit de interpretatie van *De herhaling* van Martijn Boven in ‘De

⁴ Søren Kierkegaard, *De herhaling*, vert. Annelies van Hees, 1e dr. (Budel: Uitgeverij Damon, 2008), 96-97.

⁵ De dialectische methode die wordt gebruikt door het Duits-idealisme.

herhaling van het onherhaalbare', waarin Boven beschrijft dat de enkeling zich door middel van de herhaling van het onherhaalbare als uitzondering aan de orde stelt.⁶ Zodoende is het individu, ofwel het particuliere, een onherhaalbare uitzondering.⁷

Ten slotte geeft Kierkegaard in dit citaat aan dat de uitzondering uiteindelijk versterkt wordt door de herhalende strijd met het universele, wat duidt op een uiteindelijke mogelijkheid voor de uitzondering om zich te manifesteren, waardoor het particuliere in potentie in staat is boven het algemene te staan. In deze dialectische strijd dient het particuliere in het bestaan te treden als de uitzondering.⁸

Kierkegaards dialectiek van de uitzondering verschilt, blijkens *De herhaling*, wezenlijk van de gangbare Hegeliaanse dialectiek.⁹ Dit omdat het moment van verzoening in Kierkegaards dialectiek ontbreekt en vooral gefocust is op de uitzondering die het resultaat is van deze uitblijvende verzoening tussen de these en de antithese. Wanneer ik dit in verband breng met de reguliere en voornamelijk existentialistische receptie van Kierkegaards werk, zoals we dit onder andere terugvinden bij Martijn Boven en Charles Guignon, is er voldoende grond om Kierkegaards dialectiek te onderzoeken. Waar de interpretatie van Kierkegaards dialectiek bij Guignon en Boven in principe draait om de status en het belang van het individu, en dus een existentialistische interpretatie van Kierkegaards werk, zal mijn interpretatie van Kierkegaards dialectiek vooral gericht zijn op het belang van de niet-existentialistische erfenissen van Kierkegaard, namelijk het begrip van de uitzondering en de daaruit voortkomende herinterpretatie van de ethiek en de getuigenisproblematiek, die tevens terugkomen in het moderne denken van Jacques Derrida.

Waarom Vrees en beven en De herhaling?

De keuze voor *Vrees en beven* en *De herhaling* als leidraad voor het beantwoorden van de centrale onderzoeksvraag van de scriptie komt voort uit een aantal kenmerken die *Vrees en beven* en *De herhaling* gemeen hebben. Daarbij lijkt er een verband te zijn tussen *De herhaling*, waarin Kierkegaard het begrip van de uitzondering uiteenzet, en *Vrees en beven*, waarin Kierkegaard uiteenzet hoe en waarom het geloof de uitzondering op de ethiek is. Zodoende

⁶ Martijn Boven, "De herhaling van het onherhaalbare. Constantin Constantinius over vrijheid en subjectiviteit", *Wijsgerig Perspectief* 53 (2013): 34-36.

⁷ Boven, "De herhaling van het onherhaalbare", 34-36.

⁸ Boven, "De Herhaling van het onherhaalbare", 36.

⁹ Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 315-319.

wordt het thema van de uitzondering door Kierkegaard in beide werken onder de aandacht gebracht, zij het op een volkomen andere manier. Daarnaast vertonen *Vrees en beven* en *De herhaling* enkele formele gemeenschappelijkheid. Een eerste gemeenschappelijkheid vinden we in de aard van beide werken.

Beide werken zijn geschreven door zogenaamde ‘buitenstaanders’¹⁰ die belangrijke thema’s in Kierkegaards denken onder de aandacht brengen. Kierkegaard maakt, zoals hij zeer regelmatig doet, gebruik van pseudoniemen om tegelijkertijd auteur te zijn van de tekst en tevens afstand te nemen van hetgeen hij in zowel *Vrees en beven* als *De herhaling* geschreven heeft. Waar Kierkegaard in *De herhaling* de uitzondering als onderdeel van de verhouding tussen het particuliere en het universele expliciet onder de aandacht brengt, werkt hij de idee van de *uitzondering* middels een verhaal waarin tegenstrijdige concepten tegenover elkaar worden gezet verder uit in *Vrees en beven*.

Aangezien de globale uitwerking en beantwoording van de centrale these voornamelijk rust op een interpretatie van *Vrees en beven* in het licht van het thema van de uitzondering, zal ik verantwoorden waarom de keuze is gevallen op *Vrees en beven* en niet op bijvoorbeeld *Of/Of*. In *Vrees en beven*, komt de door Kierkegaard in *De herhaling* onder de aandacht gebrachte uitzondering goed uit de verf in de literaire benadering van de Bijbelse figuur Abraham. Abraham staat voor een onmogelijke taak, daar hij zijn zoon moet offeren om zo zijn onvoorwaardelijke geloof in God aan te tonen. Abraham gaat, kort gezegd, over de grenzen van het ethische heen wanneer hij besluit Gods bevel te gehoorzamen.

Daarnaast leent het pseudoniem dat Kierkegaard gebruikt zich goed voor de context en problematiek van Abraham en Isaak. Kierkegaard kiest voor het pseudoniem ‘Johannes de silentio’, oftewel ‘Johannes in de stilte’. De keuze voor dit specifieke pseudoniem verhoudt zich goed met het feit dat er in *Vrees en beven* iets verzwegen blijft in de analyse die Johannes de silentio, dan wel Kierkegaard, geeft van het Bijbelse verhaal van Abraham en Isaak. Juist omdat Abraham, in zijn opvolging van Gods gebod, aan het ethische voorbijgaat kunnen er bepaalde dingen *niet gezegd worden*¹¹: Abrahams getuigenis is een zogenaamd ‘stil getuigenis’. Dit verzwijgen wordt in *Vrees en beven* doorgetrokken in de verteller van het verhaal, Johannes de silentio, die op een bepaalde manier buiten de positie van Abraham staat, daar de silentio ook niet in staat is om Abraham te begrijpen. Johannes de silentio verkeert zodoende in de

¹⁰ Bij *Vrees en beven* is dit Johannes de Silentio en bij *De herhaling* is dit Constantin Constantius.

¹¹ Stephen Northrup Dunning, *Kierkegaard's Dialectics of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages* (New Jersey: Princeton University Press, 1985), 6-7.

ruimte van het onzegbare en dus ‘in de stilte’. Wederom tracht Kierkegaard, middels Johannes de silentio, de lezer te vervreemden van Abraham en het begrip dat men meent te hebben van de ethiek.

Als laatste wil ik erop wijzen dat Abrahams opvolging van Gods gebod niet alleen gedefinieerd kan worden als zijnde een uiteenzetting van een sprong in het ongewisse, zoals de traditionele academische receptie van *Vrees en beven* geneigd is te doen¹², maar een uitermate goed voorbeeld is van Kierkegaards gebruik van het thema van de uitzondering. Dit punt breng ik naar voren om aan te tonen waarom en hoe het religieuze bij Kierkegaard boven het ethische staat. Het religieuze is daarbij de uitzondering op het ethische. Het thema van de uitzondering hangt hier samen met de manier waarop Abraham getuigt van zijn beproeving, daar zij een van de mogelijkhedenvoorwaarden vormt voor de verwezenlijking van de uitzondering.

In de volgende hoofdstukken zal ik onder meer een interpretatie geven van *Vrees en beven*, waarin ik zal onderzoeken hoe de uitzondering, waarover Kierkegaard in *De herhaling* schrijft, terugkomt in de persoon van Abraham en zijn handelen en getuigen. Bij de interpretatie van *Vrees en beven* zal ik de volgorde van Johannes de silentio aanhouden en per hoofdstuk bekijken hoe en waar het begrip van de uitzondering terug te vinden is in *Vrees en beven*.

Ook zal ik mijn aandacht vestigen op de doorwerking van de thematiek van *Vrees en beven* en *De herhaling* in het moderne denken van Derrida, om inzichtelijk te maken hoe en waarom Derrida gezien kan worden als een niet-existentialistische erfgenaam van Kierkegaard. Daarbij moet allereerst de erfenis als zodanig, en dus Kierkegaards denken aangaande het begrip van de uitzondering in *Vrees en beven*, worden begrepen. Uiteindelijk zal ik *Vrees en beven* in verband brengen met *De gave van de dood*, om de sporen van Kierkegaards begrip van de uitzondering in het Derridaanse denken aan te tonen.

Om ten slotte het eerdergenoemde verband tussen de uitzondering en het getuigenis onder de aandacht te brengen zal ik tevens *Demeure*, waarin Derrida een analyse geeft van getuigenisliteratuur en de betekenis van het concept getuigen(is), interpreteren in het licht van Kierkegaards dialectiek van de uitzondering, daar er zoals eerder benoemd sprake lijkt te zijn van een verband tussen het begrip van de uitzondering en het getuigenis als zodanig. Door *Demeure* te interpreteren in het licht van Kierkegaards dialectiek van de uitzondering tracht ik een tweede erfenis van Kierkegaard in het denken van Derrida aan te tonen, om mijn hypothese,

¹² Zie verwijzing naar algemene secundaire literatuur aangaande Kierkegaard, waaronder Boven, Guignon en Adams. Zij vertrekken allen vanuit een existentialistisch perspectief.

de verwachting dat Derrida een niet-existentialistische erfgenaam van Kierkegaard is, verder uiteen te zetten.

Hoofdstuk 2: De dialectiek van de uitzondering in *Vrees en beven*

Verantwoording lezing en interpretatie *Vrees en beven*

In mijn lezing en interpretatie van *Vrees en beven* zal ik een beknopte selectie maken van een aantal belangrijke en kenmerkende passages, waarna ik deze passages in het licht van het begrip van de uitzondering zal uitleggen. Deze werkwijze stelt mij in staat om de aanwezigheid van het begrip van de uitzondering in de meest elementaire passages van *Vrees en beven* aan te tonen. Aangezien de meest elementaire passages in *Vrees en beven* verhandelen over onder andere de vraag waarom en hoe het religieuze de uitzondering is en waarom Abraham zwijgt en überhaupt niet in staat is om te spreken, leent deze werkwijze zich goed voor het onderzoeken van het begrip van het getuigenis in *Vrees en beven* en de vraag naar hoe zij samenhangt met het Kierkegaardiaanse begrip van de uitzondering.

Daarnaast kan Kierkegaards 'erfenis', waarnaar eerder is verwezen, middels een dergelijke lezing en interpretatie van de meest elementaire passages in *Vrees en beven* nauwkeurig worden onderzocht. Dit omdat Derrida, als hypothetische erfgenaam van Kierkegaard, in *De gave van de dood* ook gebruik maakt van elementaire passages uit *Vrees en beven* om zijn denken aangaande de verantwoordelijkheid en de uitzondering uiteen te zetten.

Voorrede

In de voorrede van *Vrees en beven* laat Kierkegaard de lezers kennismaken met de figuur van Johannes de silentio. De keuze voor het pseudoniem Johannes de silentio heeft mogelijk drie redenen. Een eerste reden voor Kierkegaard om voor Johannes de silentio als pseudonieme auteur te kiezen houdt verband met de inhoud van *Vrees en Beven*, daar een van de centrale thema's in *Vrees en beven* de 'onbegrijpelijkheid' is.¹³ Een tweede reden voor de keuze van Johannes de silentio als pseudonieme auteur van *Vrees en beven* is het gegeven dat de persoon die werkelijk 'gelooft' zichzelf af dient te zonderen van de samenleving, hij is immers een uitzondering, en zodoende dient te zwijgen.¹⁴ Een derde en laatste motief om Johannes de silentio te verkiezen als pseudonieme auteur van *Vrees en beven*, houdt verband met het

¹³ Alastair McKinnon, "Kierkegaard's Pseudonyms: A New Hierarchy", *American Philosophical Quarterly* 6 (1969): 116-126.

¹⁴ McKinnon, "Kierkegaard's Pseudonyms", 118-120.

bekende sprookje van de gebroeders Grimm, waarin ‘de trouwe Johannes’ de rol van eerlijke, trouwe en gelovige dienaar vervult.

Daarbij komt dat het verhaal van de trouwe Johannes in zekere zin met het verhaal van Abraham en Isaak kan worden vergeleken. De vorst in het sprookje¹⁵ is namelijk bereid zijn kinderen te offeren voor het leven van de trouwe Johannes, net zoals Abraham bereid is zijn zoon te offeren om God te eren en aan zijn absolute verplichting tegenover God te voldoen.¹⁶ Zodoende zijn beide figuren bereid hetgeen hen het meest lief is te offeren ter ere van een groter principe, waarbij in beide gevallen het ethische wordt genegeerd.

Al snel begint Johannes de *silentio* met het onder de aandacht brengen van wat hij een maatschappelijk probleem noemt. De *silentio* heeft vooral kritiek op de zogenaamde uitverkoop van ideeën in zijn tijd.¹⁷ Deze uitverkoop van ideeën is volgens de *silentio* te wijten aan het gegeven dat men weigert stil te staan bij de twijfel, waarmee hij doelt op het uitblijven van overdenking, niet op de twijfel als zodanig. Ook de privatdocenten filosofie en lectoren moeten eraan geloven, daar ook zij kritiek krijgen van de *silentio*. Ook de privatdocent en lector geldt dat hij ‘niet bij zijn twijfel aan alles staat, maar verder gaat’.¹⁸ Niemand staat stil bij de twijfel en niemand lijkt geïnteresseerd in verdere overpeinzing. Dit verdergaan is echter niet zonder problemen, want Johannes de *silentio* concludeert al snel het volgende:

¹⁵ Het sprookje van ‘De trouwe Johannes’ verhaalt over een oude koning die ziek is en zijn levensdienaar Trouwe Johannes gebiedt te komen om te vragen of Trouwe Johannes als pleegvader voor de jonge prins wil zorgen. Trouwe Johannes belooft goed voor de jonge prins te zorgen, zelfs al zou hem dit zijn leven kosten. Trouwe Johannes moet de jonge prins, na het sterven van de koning, alle zalen, schatten en dergelijke dingen in het kasteel tonen. De laatste kamer, met een portret van de koningsdochter van het gouden dak, mag echter niet door de jonge prins betreden worden. De jonge prins zal verliefd worden op de prinses en bewusteloos raken wanneer hij het portret ziet. De jonge prins, inmiddels koning, wil zijn erfgoed zien en Trouwe Johannes toont hem het kasteel. De kamer met het portret wordt echter overgeslagen, wat de jonge koning opmerkt. De jonge koning wil, ondanks de waarschuwingen van Trouwe Johannes, de kamer betreden, waarna Trouwe Johannes bedroefd gehoorzaamt. Trouwe Johannes probeert het portret van de prinses nog te verbergen, maar is helaas te laat. De jonge koning valt bewusteloos op de grond en Trouwe Johannes laat hem aansterken, waarna de jonge koning vraagt wie de prinses is. Trouwe Johannes legt de jonge koning uit wie de prinses is en de jonge koning laat, op advies van Trouwe Johannes, een ton goud verwerken tot huisraad om in de smaak te vallen van de jonge prinses. De prinses besluit de gemalin van de jonge koning te worden, waarna de jonge koning blootgesteld zal worden aan gevaar. Trouwe Johannes besluit zijn meester te redden van onheil, al kost het hem zijn eigen leven. Na verschillende reddingspogingen besluit de jonge koning zijn dienaar gevangen te zetten en te executeren, waarna Trouwe Johannes de hele situatie uitlegt en de jonge koning besluit Trouwe Johannes niet te executeren. Trouwe Johannes is echter versteend en wanneer de koning en koningin twee zoons hebben, komen zij te weten dat zij Trouwe Johannes kunnen redden door hetgeen hen het meest lief is te offeren: de kinderen. De koning besluit dit te doen, waarna Trouwe Johannes weer tot leven komt. Ook de kinderen komen uiteindelijk tot leven, en zo leeft iedereen nog lang en gelukkig.

¹⁶ Grimm, Jacob Ludwig Karl en Wilhelm Karl, “*Faithful John*”
[<http://etext.library.adelaide.edu.au/g/grimm/g86h/chapter6.html>]

¹⁷ Søren Kierkegaard, *Vrees en beven*, vert. Andries Visser, 3^e dr. (Budel: Uitgeverij Damon, 2014), 9-10.

¹⁸ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 9.

“In onze tijd blijft iedereen niet staan bij het geloof, maar gaat verder. [...] Waar die eerbiedwaardige figuren uitkwamen, daar begint in onze tijd iedereen, om dan verder te gaan.”¹⁹

De *silentio* bedoelt hiermee dat de moderne mens geneigd is het geloof als ‘startpunt’ aan te duiden, van waaruit vervolgens een degelijke ethiek ontstaat. Voor de eerbiedwaardige figuren zoals Abraham echter, bleek het geloof een zeker eindpunt. Het probleem dat Kierkegaard aan de orde stelt laat zien dat de situatie voor de moderne mens zo is dat de mens begint in het religieuze om vervolgens vanuit het religieuze verder te gaan. Kierkegaard problematiseert dit om de idee van de superioriteit van de ethiek ten opzichte van het geloof inzichtelijk te maken. Volgens Kierkegaard is het onjuist om te stellen dat de ethiek boven het religieuze staat en zodoende het algemene is. Voor hem staat het geloof juist boven de ethiek en heeft er bovendien niets mee van doen. Een dergelijke beschouwing maakt dat er ruimte ontstaat voor de latere analyse van Abraham en de uitzondering, in de vorm van het moment waarin de ethiek als zodanig geen waarde meer heeft.²⁰

De voorrede schept de mogelijkheid voor Kierkegaard om het thema van de uitzondering verderop in *Vrees en beven* te kunnen bespreken. De vaststelling dat de moderne mens denkt te kunnen beginnen bij het religieuze, in tegenstelling tot de eerbiedwaardige figuren zoals Abraham die bij het religieuze eindigden, maakt duidelijk dat Kierkegaard van mening is dat de mens niet in staat is voorbij het religieuze te komen. Het religieuze is geen beginpunt, maar een eindpunt, waardoor men niet in staat is om voorbij het religieuze te gaan.

Stemming

In ‘Stemming’ wordt de lezer voorgesteld aan een onbekende man die in de loop van zijn leven volkomen in de ban raakt van het Bijbelse verhaal aangaande aartsvader Abraham.²¹ De status van de man als zijnde anonieme figuur toont aan dat er sprake is van iets ongrijpbaars in het verhaal. Wanneer de onbekende man het verhaal voor het eerst hoort, is hij diep onder de indruk van Abrahams weerstand tegen Gods bevel. Diezelfde vertelling aangaande Abraham en Isaak maakte dat de man later in zijn leven enkel meer bewondering krijgt voor Abraham en zijn onmogelijke ‘taak Gods’.²² De *silentio* geeft aan dat hoe ouder de onbekende persoon wordt,

¹⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 11.

²⁰ Kierkegaard, *Repetition*, 226-227.

²¹ Gen. 22 KJV.

²² Kierkegaard, *Vrees en beven*, 13.

hoe vaker zijn gedachten terugkeren naar het Bijbelse verhaal. Niettemin lijkt de onbekende persoon steeds minder van de vertelling te begrijpen.²³

In dit minder en minder begrijpen van de vertelling schuilt een merkwaardige paradox, die een eerste aanwijzing geeft voor de aanwezigheid van Kierkegaards dialectiek van de uitzondering. Des te meer de onbekende persoon aan de Bijbelse vertelling denkt, hoe minder hij ervan lijkt te begrijpen. Dit verminderende begrip van het verhaal lijkt zich te verhouden tot Kierkegaards opvatting aangaande het religieuze, te vatten in het volgende citaat:

“Deze man was geen denker, hij voelde geen enkele drang om boven het geloof uit te komen. Het leek hem het meest heerlijke, om als vader van het geloof herinnerd te worden. [...] Deze man was geen geleerde exegeet. Hij kende geen Hebreeuws. Had hij wel Hebreeuws gekend, dan had hij de vertelling en Abraham wellicht gemakkelijk begrepen.”²⁴

Blijkens dit citaat is de onbekende man niet in staat om het eindpunt, het religieuze, te bereiken. Daarbij drukt de laatste zin uit dat Abrahams geloofsijver door middel van de taal te begrijpen is. Abrahams zwijgen houdt verband met deze vaststelling. Hier zien we een duidelijke eerste aanwijzing voor de aanwezigheid van de uitzondering die verborgen is in het onzegbare; ondanks het feit dat het Bijbelse verhaal is opgetekend, is niemand in staat de daadwerkelijke betekenis van het verhaal te vatten.

Als laatste volgt een viertal vertellingen van het Bijbelse verhaal aangaande Abraham en Isaak met daarbij aandacht voor *hoe het verhaal had kunnen verlopen*, waarbij het begrip van de uitzondering vier keer tevoorschijn komt. De centrale vraag van Johannes de silentio bij de uitwerking van de verschillende scenario's luidt: Hoe en waarom handelt Abraham bij de uitvoering van het goddelijke gebod? Daar de vier scenario's inhoudelijk minder interessant zijn, het is mij namelijk enkel te doen om het begrip van de uitzondering, zal alleen het onderdeel waaruit de uitzondering blijkt worden geïnterpreteerd.

Het eerste scenario verhaalt over het zwijgen van Abraham. In dit scenario zwijgt Abraham tot aan het moment van het offer. Ondanks het zwijgen heeft Abraham een vriendelijk en vaderlijk gezicht; hij getuigt zonder te spreken van zijn liefde jegens zijn zoon, hoewel Isaak niet in staat is om dit getuigenis te begrijpen. Op het moment dat Abraham zich klaarmaakt om Isaak te offeren verandert Abrahams gezicht in een gezicht vol barbaarse wildheid. Hierbij spreekt Abraham uit dat hij louter handelt vanuit zijn eigen plezier. Hiermee lijkt Abraham

²³ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 13.

²⁴ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 13-14.

buiten de grenzen van het ethische te treden, waardoor de uitzondering, het religieuze, zich kan openbaren: Isaak verliest zijn geloof niet, en wordt door Abrahams opschorting van het ethische in het religieuze meegetrokken.

Op deze manier voorziet Abraham het ethische gebod van de vaderlijke van een nieuwe invulling: een offer. Het religieuze toont zich hier als uitzondering op de ethiek. De *silentio* toont dit middels de moeder en kind relatie nogmaals aan: Wanneer het kind ontwend moet worden van de borst, maakt de moeder haar borst zwart. De borst lijkt veranderd, maar de moeder is dit niet. Evenals Abraham lijkt te zijn veranderd, hoewel hij nog steeds een vaderlijke jegens Isaak koestert en handelt vanuit deze vaderlijke.

Het tweede scenario lijkt het Bijbelse verhaal nauwgezet te volgen, hoewel het op één belangrijk punt verschilt. Na het offer is Abraham zijn vreugde in het leven van alledag verloren.²⁵ Gods opdracht lijkt Abraham te veel te zijn geweest, daar de opdracht voor Abraham in strijd bleek met zijn vaderlijke liefde jegens Isaak. Abrahams geloof is weliswaar groot genoeg om Gods opdracht uit te voeren, maar niet groot genoeg om na de gebeurtenis weer zoals als altijd verder te gaan. In dit scenario komt de dialectiek van de uitzondering terug in de manier waarop de uitzondering zich niet volledig heeft kunnen tonen.

Abraham wekt louter de schijn dat hij een ethisch gebod op een andere manier invult, maar verliest zijn levensvreugde na voltooiing van Gods gebod. Abraham heeft spijt van zijn handelen. Dit geeft aan dat Abraham, na aan zijn absolute plicht tegenover God te hebben voldaan, weer terugkeert naar het ethische. Zijn verblijven in het religieuze is van te korte duur geweest, de volledige uitzondering heeft zich niet weten te openbaren, waardoor Abraham zichzelf en zijn handelen nog steeds begrijpt binnen de kaders van het ethische. Hij heeft de volledige beweging naar het religieuze niet kunnen maken.

Het derde scenario verhaalt over een Abraham die steeds terugkeert naar de berg Moria om God om vergeving te vragen voor het gegeven dat hij zijn zoon op heeft willen offeren. De grote vraag voor Abraham is dan ook hoe God, de vader van de mensheid, Abraham, de vader die zijn zoon had willen vermoorden, ooit kan vergeven.²⁶ Dit duidt op onvoldoende begrip van het religieuze als uitzondering op het ethische. Abraham voert Gods gebod uit vanuit de kaders

²⁵ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 17.

²⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 18.

van het ethische: Hoe kan het dat hij bereid is geweest om hetgeen wat hij “duizendmaal hoger schatte dan zijn eigen leven”²⁷ te offeren?

In dit scenario geeft Kierkegaard een bepaalde waarschuwing weer: wanneer het geloof niet oprecht en vol overgave is, kan de mens zich niet opwerpen als ‘ridder van het geloof’. Dit verduidelijkt Johannes de silentio door te schrijven dat wanneer “het kind ontwend moet worden de borst te gebruiken”, ook de moeder niet zonder droefheid is, daar zij en haar kind meer en meer (van elkaar) gescheiden worden.²⁸ Dat wil zeggen dat Abraham en Isaak, door de uitvoering van de Goddelijke opdracht meer en meer van elkaar af komen te staan, wat conflicteert met Abrahams onvoorwaardelijke vaderliefde.

Het vierde en laatste scenario verhaalt over een vertwijfelde Abraham. Hij bereidt het offer in alle rust en vriendelijkheid voor. Echter, op het moment dat Abraham zijn mes wil pakken, balt hij zijn vuist in vertwijfeling. Ondanks deze vertwijfeling grijpt Abraham zijn mes om Isaak te offeren, maar kan de handeling uiteindelijk toch niet uitvoeren. Abrahams vaderliefde staat de uitvoering van de opdracht in de weg en Isaak verliest zijn geloof.

Ook hier handelt Abraham vanuit de kaders van het ethische. Abraham is niet in staat om een ‘ridder van het geloof’ te worden omdat hij twijfelt. Hij voegt zich naar de voorschriften van het ethische. De silentio suggereert zodoende dat *twijfel* de oorzaak is van het verlies van oprecht geloof. Zo speelt Johannes de silentio in op de twijfel als negatief element wanneer het op *gelooven* aankomt: Wanneer je gelooft, dan kan en mag je absoluut niet twijfelen. Als Abraham niet getwijfeld had, had hij nog iets achter de hand gehad: Het onvoorwaardelijke geloof in God. Wederom een aanwijzing dat de dialectische strijd, waarin de uitzondering normaal gesproken wordt versterkt en zich uiteindelijk kan openbaren, niet voltooid is.

Johannes de silentio besluit door te zeggen dat de onbekende man, die bezeten is geworden van het verhaal van Abraham en Isaak, elke dag de eerdergenoemde scenario’s doordenkt. Uiteindelijk stort deze onbekende persoon ter aarde in onbegrip, want: “Er was toch niemand zo groot als Abraham. Wie is in staat hem te begrijpen?”.²⁹ Johannes de silentio doelt hiermee op het volgende: Abrahams drijfveer om aan Gods gebod te gehoorzamen is dusdanig curieus en vreemd, dat het eigenlijk niet te begrijpen is.

²⁷ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 18.

²⁸ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 18.

²⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 19.

Dit onbegrip komt voort uit het feit dat een aantal belangrijke dingen simpelweg *niet gezegd* kunnen worden. Er blijven bepaalde dingen verzwegen en Abrahams handelen is paradoxaal, waardoor daadwerkelijk begrip niet mogelijk lijkt te zijn. Zodoende is de uitzondering, waarover Kierkegaard in *De herhaling* schrijft, datgene waarover in principe niets gezegd kan worden; de uitzondering is precies het moment waarin het particuliere boven het algemene komt te staan.

De veelheid aan scenario's laat goed zien hoe 'onbegrijpelijk' Abrahams handelen is. De silentio probeert de lezer te vervreemden van het verhaal en zodoende het fenomeen dat we proberen en menen te begrijpen: het offer van Abraham.

Lofrede op Abraham

In *Lofrede op Abraham* laat Kierkegaard zien waarom specifiek Abraham de centrale figuur in *Vrees en beven* is en wat Abraham onderscheidt van de andere mensen. Hierbij komt ook de uitzondering aan de orde: Abraham is immers de figuur in wie het religieuze zich als uitzondering op de ethiek kan tonen.

In deze lofrede schetst Johannes de silentio een duidelijke paradox: enerzijds verliest Abraham zijn zoon Isaak door bereid te zijn hem te offeren, anderzijds krijgt Abraham enkel toegang tot hetgeen hem het meest lief is door bereid te zijn dit te verliezen. In het verliezen krijgt Abraham zijn zoon Isaak terug.³⁰ Een dergelijke paradox is in lijn met Kierkegaards dialectiek van de uitzondering: het ethische gebod om zijn zoon lief te hebben, wordt door Abraham op een compleet tegenovergestelde manier ingevuld. In het verliezen van zijn zoon door hem te offeren, krijgt Abraham zijn zoon Isaak terug.³¹

Zodoende kan de paradox gedefinieerd worden als zijnde de 'mogelijkheidsvoorwaarde voor de uitzondering'. Zonder de paradox kan er geen sprake zijn van het religieuze als uitzondering op het ethische. De uitzondering is precies datgene dat zich aan de paradox onttrekt, zoals Abraham zijn zoon terugkrijgt in de acte van het weggeven.

De silentio geeft aan dat Abraham vanwege zijn geloof, als ware het een feestelijkheid, aan zijn reis begon om aan Gods bevel gehoor te kunnen geven. De silentio schrijft het volgende over de Bijbelse figuur:

³⁰ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 27-28.

³¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 27-28.

“Maar hij twijfelde niet, hij keek niet angstig naar links of naar rechts, hij daagde de hemel niet uit met zijn gebeden. Hij wist dat het God de almachtige was die hem op de proef stelde.”³²

Voor de silentio is dit geloof in het ongerijmde, het paradoxale, Abrahams werkelijke kracht en hetgeen Abraham maakt tot wie hij is. In dit onvoorwaardelijke geloof in het ongerijmde ligt de uitzondering besloten: de uitzondering maakt dat het particuliere boven het algemene kan komen te staan.³³ Dat wil zeggen dat het religieuze de uitzondering op het ethische is. Alleen Abraham is zo standvastig dat hij in bijna feestelijke gemoedstoestand naar de berg Moria afreist om zijn zoon te offeren om God te eren. Vervolgens vraagt de silentio zich het volgende af:

“Wie gaf Abrahams arm kracht, [...] zodat deze niet machteloos neerzonk? [...] Wie gaf Abrahams ziel kracht, [...]”³⁴

Het antwoord ligt, zo suggereert Johannes de silentio, besloten in Abrahams onvoorwaardelijke geloof in God en het uitblijven van de twijfel. Juist door bereid te zijn om Isaak te offeren, krijgt Abraham dat wat hij het meest liefheeft terug.³⁵ Anders gezegd: het religieuze maakt het mogelijk om ethische geboden van een volledig nieuwe invulling te voorzien. Dit maakt dat het religieuze de uitzondering op het ethische is, waardoor het handelen op een compleet tegenovergestelde manier ingevuld kan worden.

Problemata

Na de overpeinzingen van de onbekende man te hebben beschouwd en een lofrede op Abraham te hebben gegeven, vervolgt de silentio zijn beschouwing door te stellen dat er, aangaande de vertelling van Abraham en Isaak, drie vraagstukken, de zogenaamde problemata, zijn:

Problema I: ‘Bestaat er een teleologische suspensie van het ethische?’

Problema II: ‘Bestaat er een absolute plicht tegenover God?’

Problema III: ‘Kon Abraham het ethisch verantwoorden dat hij zijn voornemen voor Sara, Eliëzer en Isaak verborg?’

³² Kierkegaard, *Vrees en beven*, 26-27.

³³ Kierkegaard, *Repetition*, 226-227.

³⁴ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 27.

³⁵ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 27-28.

De drie problemata brengen het begrip van de uitzondering op drie verschillende manieren onder de aandacht. De drie problemata lijken daarbij tevens de dominantie van de ethiek als leidraad voor de filosofie in twijfel te trekken. Hierin zien we een eerste aanwijzing voor het feit dat Kierkegaard het religieuze als uitzondering op de ethiek beschouwt. Zo creëert Kierkegaard de mogelijkheden voorwaarde om het begrip van de uitzondering uit te werken, door de ethiek als algemeen doel in twijfel te trekken.

De drie vraagstukken die Johannes de silentio in 'Problemata' uitwerkt laten zodoende niet alleen een existentialistisch aspect zien, zoals onder andere Thomas in *Kierkegaard and Existentialism* meent, maar geven tevens een blauwdruk van Kierkegaards dialectiek van de uitzondering. Dit omdat Johannes de silentio de geldigheid van het algemene in de vraagstelling continu impliciet ter discussie stelt.

Alvorens de vraagstukken onderzocht en beantwoordt worden, introduceert Johannes de silentio in de 'voorlopige ontboezeming' een aantal belangrijke concepten middels een aantal korte en doeltreffende verhalen. Twee van deze belangrijke concepten, die samenhangen met Kierkegaards dialectiek van de uitzondering, zijn het 'geloven krachtens het absurde' en de 'eeuwige goddelijke orde'. Om deze concepten in verband te brengen met Kierkegaards dialectiek van de uitzondering zal ik een kort overzicht geven van de bij het concept behorende verhalen.

Voorlopige ontboezeming

Het eerste concept dat de silentio in de 'voorlopige ontboezeming' introduceert is het concept van de 'eeuwige goddelijke orde'. Om dit concept te introduceren legt de silentio uit dat er een verschil is tussen de uiterlijke wereld en de wereld van de geest: zonder dit onderscheid kan de silentio het concept van de eeuwig goddelijke orde niet in kaart brengen. In de uiterlijke wereld, oftewel de wereld van het moment, bestaat er een heerschappij van de wet van onvolmaaktheid. Alles is vluchtig, willekeurig verdeeld en bovendien gericht op tijdelijkheid.³⁶

In de wereld van de geest echter, is sprake van een eeuwig goddelijke orde, die een ieder die werkt zijn dagelijks brood verschaft en mensen belooft en bestraft op basis van de verrichte handeling.³⁷ In dit stuk vinden we Kierkegaards begrip van de uitzondering in de vorm van een kritiek op de (Deense staats)kerk. Johannes de silentio verwijt de kerk dat zij

³⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 31-32.

³⁷ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 31-32.

willekeurigheid in de wereld van de geest tracht te brengen.³⁸ Er is volgens Johannes de silentio namelijk geen sprake van een geldende eeuwige goddelijke orde in de manier waarop de kerk het geloof presenteert, daar de kerk het leven in het moment aanprijst en de gelovigen aanspoort om de wet te volgen.

Hierdoor gaat de mens aan het geloof voorbij, wat wederom samenhangt met de intentie van de kerk om het ‘moment’, oftewel gehoorzaamheid aan de moraal en de wet, in de wereld van de geest te brengen. Volgens de silentio schuilt er een groot gevaar in deze interpretatie van de Bijbelse vertelling en de silentio stelt zich dan ook voor dat er iemand zou kunnen zijn die denkt dat hij dezelfde opdracht heeft als Abraham. Wanneer deze opdracht echter niet vanuit het geloof, maar vanuit de ethiek wordt begrepen, dan zou dit bijzondere reacties opleveren vanuit de kerk. De kerk zal dit volgens de silentio veroordelen, aangezien de moraal Abrahams acte als moord zou zien.³⁹ Het domein van het ethische kent geen ruimte voor een alternatieve invulling van een ethische daad, waardoor de kerk niet in staat is om de daadwerkelijke boodschap van Abrahams verhaal te begrijpen.

De kerk denkt volgens de silentio niet na over de gevolgen van een dusdanige interpretatie van de vertelling en schrijft:

“Het komische en het tragische raken elkaar hier in absolute oneindigheid.”⁴⁰

Hiermee doelt de silentio op de problematiek die een beperkte kerkelijke interpretatie van de Bijbelse vertelling zou veroorzaken, die de emoties en angsten van Abraham negeert en Abraham slechts prijst om zijn onvoorwaardelijke geloof en daarbij de onmogelijkheid van het dilemma lijkt te vergeten.⁴¹ Hierdoor gaat de kerk voorbij aan de daadwerkelijke boodschap van de Bijbelse vertelling en poogt zij voorbij het religieuze te gaan, door het ethische als het algemene doel, en zodoende het eindpunt van de menselijke ontwikkeling, te propageren.⁴²

Vervolgens vraagt Johannes de silentio zich af waarom de handeling van aartsvader Abraham niet te kenmerken is als zijnde ‘moord’. Hierbij geeft hij het volgende antwoord:

³⁸ Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, 315-318.

³⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 34-35.

⁴⁰ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 33.

⁴¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 34-35.

⁴² Voorbij het religieuze betekent hier vooral dat het ethische *boven* het religieuze wordt gesteld: Het leven in het moment, waar de moraal en de wet dominant zijn, staat volgens de kerk boven het ‘religieuze’.

“Want als het geloof wordt geëlimineerd door het tot nul en niets te reduceren, dan resteert slechts het brute feit dat Abraham Isaak wilde vermoorden.”⁴³

Wanneer men het geloof weghaalt, blijft er een loutere moord over. Juist de acte als geloofsacte, maakt dat Abraham een offer brengt, in plaats van iemand van het leven berooft. Daarbij dient de paradox van het geloof, oftewel de absolute grens van het verstand, ertoe om te laten zien dat bij God niets onmogelijk is. Door het geloof deed Abraham geen afstand van Isaak, maar verkreeg hij hem.

Abrahams handelen, ligt buiten de sfeer van het ethische en vertoont zodoende overeenkomsten met het begrip van de uitzondering, daar er géén sprake meer is van het ethische als het algemene, zoals ook Ronald Green in *Enough is Enough!: Fear and Trembling is not about ethics* beargumenteert.⁴⁴

Een tweede aanwijzing voor Kierkegaards dialectiek van de uitzondering treffen we aan in het volgende citaat:

“Er kan over Abraham dus wel worden gesproken, want het grote kan nooit schade berokkenen als het naar zijn grootheid wordt opgevat. Het is als een tweesnijdend zwaard dat doodt en bevrijdt. [...] Alleen aan zo iemand wordt een dergelijke beproeving opgelegd. Maar wie is zo iemand?”⁴⁵

Aan de ene kant spreekt men over Abraham als ware hij een held en aan de andere kant kan men Abraham veroordelen, daar hij bereid is geweest zijn zoon te doden. Niettemin gaat het laatste volgens de *silentio* niet op, daar Abraham, in zijn geloof, niet doodt, maar offert. In dit offeren vinden we Kierkegaards begrip van de uitzondering duidelijk terug: Het gegeven dat Abraham vanuit het geloof handelt, maakt dat hij niet moordt, maar offert. Zodoende is het geloof, het religieuze, de uitzondering op de ethiek. In deze uitzondering is het mogelijk om bepaalde ethische waarden op een compleet andere manier in te vullen.

Ten slotte stelt Johannes de *silentio* dat alleen Abraham in het licht van de uitzondering te begrijpen is:

⁴³ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 34.

⁴⁴ Ronald M. Green, "Enough is Enough!: 'Fear and Trembling' is not about ethics", *The Journal of Religious Ethics* 21 (1993): 193-196.

⁴⁵ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 35.

“[...] want mijn enorme resignatie was een surrogaat voor het geloof. Meer dan de oneindige beweging te maken om mezelf te vinden en opnieuw in mezelf tot rust te komen kon ik niet. [...] Dat wat Abraham het gemakkelijkst afging, zou mij moeilijk zijn afgegaan: [...]”⁴⁶

Het maken van de stap naar het geloof hangt samen met Kierkegaards begrip van de uitzondering, daar de stap naar het geloof tevens de verwezenlijking van de uitzondering inhoudt. In tegenstelling tot Abraham, heeft Johannes de silentio enkel de oneindige beweging weten te maken om zichzelf te vinden en zich bewust te zijn van zichzelf, wat correspondeert met het domein van het ethische. Hieruit kan worden geconcludeerd dat de uitzondering te vatten is in het geloof en niet in het ethische, want alleen Abraham heeft vanuit het geloof kunnen handelen.

Het begrip dat bij Abraham hoort, is het begrip van de *Ridder van het Geloof*. Deze wordt door Johannes de silentio als volgt omschreven:

“Want pas in de oneindige resignatie krijg ik een helder zicht op mijzelf in mijn eeuwige geldigheid, en pas dan kan er sprake van zijn krachtens het geloof het bestaan te grijpen.”⁴⁷

Dat wil zeggen dat de *Ridder van het Geloof* zich van alles oneindig heeft geresigneerd, maar door zijn geloof krachtens het absurde, alles weer heeft gegrepen.⁴⁸ Het absurde is zodoende geen negatieve bepaling in het verstand, maar precies datgene wat de mens ervaart wanneer de grens van het verstand is bereikt. *De Ridder van het Geloof* is zodoende een op zichzelf staande paradox, een absurditeit, een grens van het menselijke verstand en zodoende het resultaat van een dialectische strijd in de mens: zij is de uitzondering waarover Kierkegaard in *De herhaling* schrijft.

Problema I

Het begrip van de uitzondering komt bij Problema I aan de orde in de volgende vraag: *Bestaat er een teleologische suspensie van het ethische?* Kierkegaard stelt hier de vraag of het mogelijk is om, met behulp van een hoger doel, het ethische op te schorten. De uitzondering die Kierkegaard in *De herhaling* beschrijft komt hier aan bod in de manier waarop beschreven wordt hoe het ethische als doel buiten werking gesteld kan worden. Typerend voor deze uiteenzetting is de volgende passage uit *Vrees en beven*:

⁴⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 39.

⁴⁷ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 51.

⁴⁸ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 51-52.

“Als de zaken er zo voor staan, dan heeft Hegel gelijk wanneer hij de mens in het goede en in zijn geweten slechts als de enkeling bepaald laat zijn [...] Waar Hegel daarentegen geen gelijk in heeft, is dat hij over het geloof spreekt. Hij heeft er ongelijk in dat hij niet luid en duidelijk protesteert tegen het feit dat Abraham eer en aanzien geniet als de vader van het geloof, terwijl hij toch eigenlijk als een moordenaar zou moeten worden terechtgewezen en uitgewezen.”⁴⁹

Uit deze passage blijkt dat wanneer je het ethische als het algemene beschouwt, niet zonder meer kunt aannemen dat Abraham de vader van het geloof is. Johannes de silentio geeft aan dat er in het geval van Abraham weliswaar sprake is van ‘geloof’, maar de manier waarop Abraham in zijn uitvoering van Gods bevel handelt, strookt niet met de voorschriften en geboden in het domein van het ethische. Abraham stelt zich als enkeling boven het algemene door te handelen vanuit het geloof. Dat het domein van het ethische hier niet mee om kan gaan blijkt uit het volgende citaat:

“Zo gauw de enkeling zich tegenover het algemene in zijn afzonderlijkheid wil laten gelden, zondigt hij. En alleen door dit te erkennen kan hij zich weer met het algemene verzoenen.”⁵⁰

De enkeling moet zich in het domein van het ethische dus niet als enkeling laten gelden, maar vooral uitdrukken in het algemene. Er is altijd sprake van een verzoening tussen het particuliere, in de vorm van de enkeling, en het algemene, aangezien de enkeling zich tegenover het algemene geldend kan maken door zich met het algemene te verzoenen.

Als we het domein van het ethische volgen, dan zou Abraham een loutere moordenaar zijn. Niettemin geeft Johannes de silentio aan dat Abraham juist geen moordenaar is. Abraham is namelijk de vader van het geloof die krachtens het absurde handelt. Dat wil zeggen dat het geloof, via Abraham, de uitzondering op het ethische is. Abraham verzoent zich namelijk niet met het algemene, daar hij het ethische buiten werking stelt en handelt vanuit het geloof. Hieruit kunnen we opmaken dat en hoe de dialectiek van de uitzondering zich in het geloof, via Abrahams handelen, toont.

Daarnaast treffen we de dialectiek van de uitzondering ook aan in het volgende citaat:

⁴⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 60.

⁵⁰ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 59.

“Het geloof is nu juist deze paradox, dat de enkeling als deze enkeling hoger is dan het algemene, [...] Dit standpunt kan niet gemedieerd worden, [...]”⁵¹

Het moment van verzoening blijft uit en de enkeling staat boven het algemene, juist doordat de verzoening in de herhalende beweging naar het geloof uitblijft. Het begrip van het herhalen zien we tevens terug in *De herhaling*, waarin de uitzondering zich volgens Martijn Boven enkel door middel van deze herhaling kan manifesteren.⁵² Dit uitblijven van het moment van verzoening houdt verband met de status van het geloof als paradox. De paradox berust op de oneindige herhaling van de beweging naar het religieuze. Het is immers deze paradox die de uitzondering mogelijk maakt.

Wanneer de redenering van Johannes de silentio nauwgezet gevolgd wordt, valt te concluderen dat Abraham in staat is om het ethische als doel buiten werking te stellen, daar het ethische als het ware ‘opgeschort’ is en Abraham in zijn geloof, als enkeling, boven het algemene staat:

“Het geloof is [...] deze paradox dat de enkeling als deze enkeling hoger is dan het algemene, [...] dat deze enkeling als de enkeling in een absolute verhouding tot het absolute staat. Dit standpunt kan niet gemedieerd worden.”⁵³

Zodoende heeft de enkeling, Abraham, de steeds herhalende beweging naar het geloof gemaakt en het ethische gesuspendeerd. Terugkomend op *De herhaling* en de dialectiek van de uitzondering kan, op basis van Problema I, gesteld worden dat Abraham de rol vervult van de uitzondering door zich als enkeling boven het algemene te plaatsen.⁵⁴ Aangezien het geloof het vertrekpunt van Abraham is, kan tevens worden gesteld dat het geloof de uitzondering op het ethische is.

De dialectische strijd bestaat in dit geval in de vorm van de strijd tussen het ethische enerzijds en het suspenderen van het ethische door het geloof anderzijds. Te midden van deze dialectische strijd treedt Abraham, als uitzondering, als enkeling, naar voren. Hij suspendeert het ethische en verzoent zich niet met het algemene. Het zijn van de enkeling is des te

⁵¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 61.

⁵² Boven, "De Herhaling van het onherhaalbare", 36.

⁵³ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 61.

⁵⁴ Kierkegaard, *Repetition*, 227.

belangrijker, daar de enkeling in dit geval boven het algemene staat: de Kierkegaardiaanse uitzondering.⁵⁵

Om af te sluiten verwijs ik nog naar één citaat uit *Vrees en beven*:

“De tragische held treedt niet in een particuliere relatie tot de godheid, maar het ethische is het goddelijke. Wat daarin paradoxaal is laat zich dan ook mediëren in het algemene. [...] Maar Abraham kan niet gemedieerd worden. Dat kan ook als volgt worden uitgedrukt: hij kan niet spreken.”⁵⁶

In dit citaat brengt Johannes de silentio twee zaken aan de orde. Allereerst laat hij zien dat de uitzondering uiteindelijk gemedieerd kan worden met het algemene, middels de paradox van het geloof, zoals we ook hebben kunnen zien in *De herhaling*, waar de uitzondering te midden van de dialectische strijd verschijnt en zich legitimeert met het geheel, oftewel het algemene.⁵⁷ Dit houdt echter niet in dat de uitzondering zich verzoent met het algemene, want juist de uitzondering maakt dat de enkeling boven het algemene staat. Daarbij geschiedt de bemiddeling door middel van het paradoxale geloof, waardoor de uitzondering van kracht blijft.

Ten tweede geeft Johannes de silentio aan dat Abraham niet gemedieerd kan worden, daar hij *niet kan spreken*. Dit niet kunnen spreken betekent dat er iets verzwegen blijft. Dit niet kunnen spreken duidt wederom op de uitzondering die in *De herhaling* aan de orde is. Abrahams onvermogen om te spreken, dus te getuigen van hetgeen er is gebeurd, staat namelijk tegenover het feit dat het Bijbelse verhaal is opgetekend, er is dus hoe dan ook sprake van een zeker getuigenis, niettemin blijft Abraham de zwijgende hoofdpersoon van de vertelling.

Problema II

In Problema II stelt Johannes de silentio een tweede vraag die het begrip van de uitzondering aan de orde stelt. De vraag die de silentio stelt is de volgende: *Bestaat er een absolute plicht tegenover God?* In de uitwerking van deze vraag komt de uitzondering aan bod in een aantal passages die ik onder de aandacht zal brengen. Te beginnen met de passage waarin het geloof als uitzondering op het ethische onder de aandacht wordt gebracht:

“Daaruit volgt natuurlijk niet dat het ethische teniet moet worden gedaan, maar het krijgt een heel andere uitdrukking, de paradoxale uitdrukking. Dan kan bijvoorbeeld liefde tot God

⁵⁵ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 61-62.

⁵⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 65.

⁵⁷ Kierkegaard, *Repetition*, 226-227.

de ridder van het geloof ertoe brengen om zijn liefde tot de naaste een uitdrukking te geven die tegengesteld is aan wat ethisch gesproken zijn plicht is.”⁵⁸

Deze passage laat zien dat het geloof de uitzondering op het ethische is en dat de uitdrukking van een zeker ethisch ge- of verbod in het licht van de absolute plicht tegenover God een andere, paradoxale, invulling kan krijgen. Zo ook bij Abraham, daar het gebod zijn zoon lief te hebben een volkomen tegenovergestelde betekenis en praktische invulling krijgt in het licht van Abrahams absolute plicht tegenover God. Deze absolute plicht wordt als volgt onder de aandacht gebracht:

“Het ethische is het algemene en in die zin is het weer het goddelijke. Men heeft daarom gelijk als men zegt dat elke plicht in de grond van de zaak een plicht tegenover God is. [...] De plicht wordt tot plicht door haar op God te betrekken, maar in de plicht zelf treed ik niet in verhouding tot God.”⁵⁹

Dat wil zeggen dat je, door de plicht op God te betrekken, zelf geen plicht meer hebt. Dat wil zeggen dat de plicht op God alleen betrokken is. Tegelijkertijd is er sprake van het feit dat je, wanneer je handelt, een verhouding aangaat met de persoon op wie de handeling betrokken is. De verzoening vindt plaats in het gegeven dat de plicht niet bij de enkeling maar bij God ligt en dat de enkeling een verhouding aangaat met de persoon op wie de handeling betrokken is.⁶⁰ Johannes de silentio geeft daarbij ook aan dat het domein van het ethische een loutere tautologie aan de orde stelt:

“Zeg ik [...] dat het mijn plicht is God lief te hebben, dan spreek ik eigenlijk alleen maar een tautologie uit, in zoverre ‘God’ hier wordt opgevat in een volslagen abstracte betekenis als het goddelijke, dat wil zeggen het algemene, en dus de plicht.”⁶¹

De enkeling heeft een verhouding tot het absolute, en deze verhouding maakt dat de enkeling vorm kan geven aan de verhouding tot het algemene.⁶² De paradox van het geloof heeft tot gevolg dat de enkeling een absolute plicht heeft tegenover God, daar God *niet* het algemene is: God is het absolute. Deze plicht is voor Johannes de silentio hoger dan de loutere

⁵⁸ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 75.

⁵⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 73.

⁶⁰ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 73-74.

⁶¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 73.

⁶² Kierkegaard, *Vrees en beven*, 61-66.

ethiek, die behoort tot het domein van het ethische. Er is zodoende geen ethische plicht, maar eerder een plicht tegenover God, om God te volgen, ongeacht of dit in strijd is met de ethiek.⁶³

Ook hierin zien we de uitzondering die in *De herhaling* wordt beschreven. Er is namelijk geen sprake van een ethische plicht. Deze kan, blijkens Problema I, gesuspendeerd worden om vervolgens te voldoen aan de absolute plicht tegenover God. Zoals de eerste passage laat zien, is het geloof de uitzondering op het ethische. In dit voldoen aan de absolute plicht tegenover God vinden we de uitzondering daar de enkeling zich (I) niet voegt naar de wet van het algemene (het ethische) en (II) boven het algemene stelt, door het algemene als zodanig te negeren.

Vanuit de ethiek zouden we eigenlijk moeten zeggen dat Abraham zijn zoon onvoorwaardelijk lief moet hebben en hem vooral niet moet vermoorden. Niettemin, wanneer we de situatie beschouwen vanuit de absolute relatie tussen de enkeling en God, in het licht van de uitzondering, dan is de ethische sfeer relatief en zodoende opgeschort. Deze opschorting maakt het voor Abraham mogelijk om zich als enkeling boven het algemene te stellen en de voorschriften van het ethische in zijn handelen te negeren.

Concluderend kunnen we zeggen dat Johannes de silentio overtuigd is van het bestaan van een absolute plicht tegenover God. Deze plicht bestaat er in dat de paradox dat “als dit niet zo is, dan heeft het geloof een aanvechting en dan is Abraham verloren, omdat hij aan het geloof toegaf”⁶⁴ en “deze paradox kan men niet mediëren, want zij berust juist daarop, dat de enkeling slechts de enkeling is”.⁶⁵ Dat wil zeggen dat de enkeling zich niet verzoent met het algemene, aangezien de paradox niet te mediëren is, daar “de enkeling slechts de enkeling is”, en dus op zichzelf staat.⁶⁶ Abraham laat in zijn handelen zien dat het geloof de uitzondering op het ethische is.

Problema III

In Problema III stelt Johannes de silentio de vraag naar de ethische verantwoording van Abrahams daad: *Was het ethisch te verantwoorden, dat Abraham zijn voornemen voor Sara, Eliëzer en Isaak verborg?* Ook hier dient het begrip van de uitzondering zich aan, daar er volgens Johannes de silentio zoets bestaat als de uitzondering van de ‘gerechtvaardigde

⁶³ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 74-76.

⁶⁴ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 75.

⁶⁵ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 75.

⁶⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 75.

verborgenheid'. Abraham kan zijn voornemens ethisch gezien verantwoord en gerechtvaardigd verbergen voor zijn omgeving, zonder de ethische grenzen te overtreden. Niettemin moet allereerst verwezen worden naar een passage in *Vrees en beven* dat over de schijnbare opgave van de enkeling gaat om zich openbaar te maken in het algemene:

“Op zich is het ethische het algemene en als het algemene is het weer het openbare. In zijn onmiddellijke bepaaldheid van zintuigen en ziel is de enkeling de verborgene. Dus is het zijn ethische opgave om zichzelf uit zijn verborgenheid los te wikkelen en openbaar te worden in het algemene.”⁶⁷

Dat wil zeggen dat bij het ethische normaal gesproken verwacht wordt dat men in de openbaarheid treedt. Een anoniem getuigenis is daarbij niet mogelijk, blijkens het feit dat het een zonde is wanneer een mens zich in het verborgene blijft verschuilen. De enkeling is de verborgene en om te handelen en getuigen volgens het domein van het ethische, dient men uit dit verborgene te treden.⁶⁸ Niettemin is daarmee de vraag die de *silentio* stelt nog niet beantwoord. Om deze vraag wel te kunnen beantwoorden haalt Johannes de *silentio* ‘de held’ in de Griekse geschiedenis en mythologie aan.⁶⁹

In het voorbeeld van ‘de held’ treffen we een van de vele manieren aan waarop Kierkegaard, middels Johannes de *silentio*, de dialectiek van de uitzondering toepast om aan te tonen dat er sprake is van een uitzondering. De figuur van de held is voor Johannes de *silentio* onlosmakelijk verbonden met het domein van het ethische. De held zal moeten spreken om een held te zijn, dat wil zeggen dat de held getuigenis af dient te leggen van zijn heldendaad of heldendaden.⁷⁰ Dit in de openbaarheid treden door getuigenis af te leggen, dus te spreken, kost de held geen moeite, daar hij direct in de openbaarheid treedt en tevens door iedereen begrepen wordt. De held is immers de absolute uitvergroting van het goede.

Volgens Johannes de *silentio* houdt een dergelijke constructie verband met wat hij het ‘esthetische’ noemt.⁷¹ Het esthetische aspect van de held vinden we blijkens de uiteenzetting van Johannes de *silentio* onder andere terug in de Griekse tragedie, waarin de herkenning en

⁶⁷ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 87.

⁶⁸ De *Silentio* spreekt later van de Hegelische filosofie die geen gerechtvaardigde verborgenheid accepteert.

⁶⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 88-89.

⁷⁰ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 89-94.

⁷¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 89, 91.

de verborgenheid thuis(horen) als wezenlijke elementen.⁷² Tevens behoort de verborgenheid en het openbaar-worden bij de vrije daden van de ‘held’.⁷³

Na het voorbeeld van de ‘held’ in de Griekse tragedie te hebben gegeven, geeft Johannes de silentio een voorbeeld van de zogenaamde tragische held in de Griekse mythen. De tragische held is volgens Johannes de silentio’s beschouwing de held die verplicht in de openbaring treedt:

“De esthetica eiste openbaarheid, maar redde zich eruit met iets toevalligs. De ethiek eiste openbaarheid en vond haar voldoening in de tragische held. [...] De tragische held, de lieveling van de ethiek, is de zuivere mens.”⁷⁴

De tragische held is zodoende, vanwege zijn functie en aard, gedoemd om de regels van het ethische te volgen en zich zodoende te verzoenen met het algemene. De tragische held is dus niet in staat om de beweging naar het religieuze te maken.⁷⁵ Vanuit deze constatering kunnen we opmaken dat Abraham géén tragische held is. Hij treedt niet in de openbaarheid wanneer hij het ethische domein overschrijdt, want, Abraham zegt niets en blijft verborgen. De vraag voor de silentio is nu als volgt:

“Maar nu Abraham. Hoe handelde hij?”⁷⁶

Abraham spreekt niet, noch met Eliëzer, noch met Sara noch met Isaak. Abraham slaat volgens Johannes de silentio “alle ethische instanties over”⁷⁷. Abraham is noch een esthetische held, noch een ethische held, daar hij zwijgt, maar tegelijkertijd wel *kan* spreken.⁷⁸ In dat opzicht is Abraham de uitzondering die zich niet verzoent met het algemene, daar Abraham de wetten van het ethische, ook aangaande het getuigenis, niet opvolgt en in zijn mogelijkheid tot spreken verkiest te zwijgen. Dit duidt op de gerechtvaardigde uitzondering, die in dit geval de uitzondering is.

Daarnaast blijft Abraham buiten de openbaarheid, iets wat niet bij de ethische held past. Buiten het feit dat Abraham geen ethische of esthetische held is, is hij ook geen tragische held. De tragische held doet alles voor het algemene en is tevens in de openbaarheid. Abraham is

⁷² Kierkegaard, *Vrees en beven*, 92-93.

⁷³ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 92-93.

⁷⁴ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 93.

⁷⁵ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 93-95.

⁷⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 120.

⁷⁷ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 121.

⁷⁸ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 122.

geen van beide. Hij doet namelijk niets voor het algemene en blijft verborgen.⁷⁹ Door te zwijgen plaatst Abraham zich buiten de absolute verhouding van de enkeling tot het algemene, waardoor deze bij wijze van uitzondering niet meer geldend is. Abrahams zwijgen typeert ik als het religieuze zwijgen, waarin het geheim en het probleem van het getuigen, wat Abraham het grootste gedeelte van de tijd lijkt te doen, ook een rol speelt:

“En daarmee staan we voor de paradox. De enkeling kan als de enkeling in een absolute verhouding tot het absolute staan, en dan is het ethische niet het hoogste, anders is Abraham verloren. Hij is geen tragische en geen esthetische held.”⁸⁰

Abraham gaat zodoende, vanuit zijn religieuze zwijgen een absolute verhouding tot het absolute, oftewel God, aan, waardoor hij een zogenaamde ‘ridder van het geloof’ is. Tragisch genoeg, krijgt niet Abraham alle lof en eer, maar de tragische held. Dit omdat de tragische held in de openbaarheid treedt, in tegenstelling tot de ridder van het geloof, die in de verborgenheid blijft en de voorschriften van het ethische negeert.⁸¹

‘Ridder van het geloof’ versus ‘tragische held’

Om de in *Vrees en beven* aanwezige dialectiek van de uitzondering nog verder onder de aandacht te brengen zal ik mij richten op de twee archetypes van de ‘held’ die Johannes de silentio gedurende de uitwerking van de *Problemata* de revue laat passeren, te weten de ‘tragische held’, die de verzoening van de enkeling met het algemene omvat, en de zogenaamde ‘ridder van het geloof’, die overeenkomt met Kierkegaards begrip van de uitzondering. De ‘ridder van het geloof’ en de ‘tragische held’ zullen tegenover elkaar worden gezet om duidelijk te maken dat de tragische held overeenkomt met het domein van het ethische en de ridder van het geloof overeenkomt met Kierkegaards begrip van de uitzondering. Belangrijk bij deze vergelijking is dat het domein van het ethische, en de mogelijke opschorting daarvan, het vertrekpunt is voor Kierkegaard om het begrip van de uitzondering te onderzoeken.

De ‘tragische held’

Allereerst zal de tragische held in *Vrees en beven*, aan de hand van de door Johannes de silentio gegeven voorbeelden, geanalyseerd worden. Gedurende de analyse van de ‘tragische held’ als

⁷⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 121-122.

⁸⁰ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 121.

⁸¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 121, 122-125.

zodanig zal er een definitie ontstaan, om scherp te krijgen wat Johannes de silentio nu precies verstaat onder de ‘tragische held’ en waarom de tragische held overeenkomt met de dialectiek van de verzoening. Gedurende de uitwerking van Problema I claimt Johannes de silentio dat Abraham geenszins een ‘tragische held’ is.⁸² Om de tragische held vorm te geven wordt als eerste gesteld dat de tragische held binnen de grenzen van het ethische blijft en zodoende de uitbeelding is van de verzoening tussen de enkeling en het algemene; de tragische held voegt zich naar de voorschriften van het algemene.⁸³ In het geval van de tragische held vindt er geen suspensie van het ethische plaats, waardoor de tragische held geenszins te als uitzondering te kenmerken is:

“Hij (*RV: de tragische held*) laat een uitdrukking van het ethische zijn telos vinden in een hogere uitdrukking van het ethische. Hij brengt de ethische relatie [...] terug tot een gevoel waarvan de dialectiek gelegen is in de relatie ervan tot de idee van de zedelijkheid. Maar dan kan er geen sprake zijn van teleologische suspensie van het ethische [...].”⁸⁴

Om de tragische held verder te definiëren maakt de silentio gebruik van drie historische figuren die hij kenmerkt als tragische held. Dit zijn de volgende historische helden: Brutus, Jefta en Agamemnon. Voor Jefta geldt dat het volk van de Israëlieten zijn handelen kan begrijpen, daar de silentio aangeeft dat: “[...] heel Israël zal met haar treuren over haar maagdelijke jeugd. Maar iedere vrijgeboren man zal Jefta begrijpen, [...].”⁸⁵

Jefta is zodoende een tragische held, daar hij binnen de grenzen van het ethische blijft: Hij belooft God het eerste dat zijn huis betreedt te offeren. In dit geval houdt het een offer in de geest in, daar mensenoffers niet toegestaan zijn in het Koninkrijk Israël. Zo blijft Jefta binnen de grenzen van het ethische als held van het volk. Dit in tegenstelling tot Abraham, die met de intenties van zijn offer wél buiten de grenzen van het ethische treedt.

Een tweede tragische held is Brutus, die volgens de silentio het volgende deed:

“En elke keer als de wetten van Rome worden uitgelegd, zal eraan herinnerd worden dat velen die geleerder hebben uitgelegd, maar niemand heerlijker dan Brutus.”⁸⁶

⁸² Kierkegaard, *Vrees en beven*, 62-63.

⁸³ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 64.

⁸⁴ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 64.

⁸⁵ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 63.

⁸⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 63.

Brutus weet de wetten van Rome dusdanig uit te leggen, dat hij binnen de grenzen van het ethische blijft, en zich verzoent met het algemene, waardoor er geen suspensie van het ethische optreedt en Brutus een tragische held wordt.⁸⁷

Ook Agamemnon is een van de tragische helden die de silentio aanvoert, daar Agamemnon Iphigenia weet te redden én binnen de grenzen van het ethische blijft, daar hij haar niet zal offeren.⁸⁸ Wederom staat dit in contrast met Abraham, die zijn zoon wél bereid is te offeren.

Voor alle tragische helden geldt:

“Als Agamemnon, Jeftha en Brutus op het beslissende ogenblik heldhaftig hun smart overwinnen, heldhaftig degene die hun lief is opgeven en zich alleen maar concentreren op dat wat hen te doen staat, dan zal er nooit een adellijke ziel in de wereld worden gevonden die geen tranen van medelijden heeft voor hun smart, tranen van bewondering voor hun daad.”⁸⁹

Zodoende zijn de tragische helden allen voor de mensheid te begrijpen, daar zij binnen de grens van het ethische blijven in het handelen dat hen tot held maakt; dit handelen, is in principe een loutere uitvergroting van hetgeen in het algemene geprezen wordt. Om dit te ondersteunen zegt de silentio het volgende:

“Als de drie mannen daarentegen op het beslissende ogenblik aan de heldenmoed waarmee zij de smart verdroegen, dit zinnetje zouden hebben toegevoegd: ‘Toch gebeurt het niet’ – wie zou hen dan begrijpen? En als ze ter verklaring zouden toevoegen: ‘Dit geloven wij krachtens het absurde’, wie zou hen dan beter begrijpen? [...] Maar wie zou begrijpen dat je het dan zou kunnen geloven?”⁹⁰

Dat wil zeggen dat wanneer de tragische held had aangegeven, dat hij niets zou doen, of dat het niet zou gaan gebeuren, niemand hem begrepen had. Wanneer de tragische held dan ook nog een zou vertellen dat hij handelde krachtens het absurde, dan had de verwarring helemaal compleet geweest en was er niemand meer geweest die hem ooit had kunnen begrijpen.⁹¹

⁸⁷ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 63.

⁸⁸ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 63-64.

⁸⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 64.

⁹⁰ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 64.

⁹¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 64.

De silentio haalt specifiek dergelijke voorbeelden aan, daar de traditionele ‘helden’, zoals Brutus, Agamemnon en Jefta, door velen worden begrepen en model staan voor de ‘goede mens’; zij zijn de vleesgeworden verzoening van de enkeling met het algemene. In tegenstelling tot Abraham, die begrepen wordt als tragische held, maar dit volgens Johannes de silentio helemaal niet is: Abraham schort immers het ethische op in zijn uitvoering van de beproeving, zoals te lezen is in de volgende zin uit *Vrees en beven*: “Terwijl de tragische held dus groot is door zijn zedelijke deugd, is Abraham groot door een zuiver persoonlijke deugd”.⁹² Dat wil zeggen dat de tragische held altijd deugdelijk is op het gebied van de ethiek en zich verzoent met het algemene, in tegenstelling tot Abraham, die zich als enkeling boven het algemene stelt.

De ‘ridder van het geloof’

De ridder van het geloof wordt door Johannes de silentio gezocht in de figuur van Abraham die de hoofdrol speelt in de in *Vrees en Beven* aangehaalde Bijbelse vertelling. De silentio ziet in aartsvader Abraham een zogenaamde ridder van het geloof, daar het handelen van de aartsvader meermaals voorbij gaat aan het ethische, waarover later meer. Allereerst stelt de silentio in zijn beantwoording van de verschillende vraagstukken in de *Problemata* dat Abraham een bijzonder persoon moet zijn geweest.⁹³ Een eerste vraag die de silentio stelt heeft betrekking op de erfenis die Abraham heeft achtergelaten: “[...] dat Abraham eer en aanzien geniet als de vader van het geloof, terwijl hij toch eigenlijk als een moordenaar zou moeten worden terechtgewezen en uitgewezen.”⁹⁴

De interessante tegenstelling die de silentio hier naar voren brengt is Abrahams status als ‘goed mens’ en ‘vader van het geloof’. In principe wordt Abraham in morele zin verheven boven alle andere mensen, terwijl hij de facto bereid was zijn zoon te vermoorden in opdracht van iets dat groter is dan de mens. Ook Robert Merrihew Adams ziet dit in *The Knight of Faith* als paradox die bepalend is voor de aard en status van de ridder van het geloof.⁹⁵

Waarom Abraham uiteindelijk géén moordenaar, maar vader van het geloof is geworden heeft te maken met de aard van Abrahams beproeving, waarin er geen sprake is van moord, maar van een offer.⁹⁶ De aard van deze beproeving houdt verband met de status van de dialectiek van de uitzondering, daar de beweging van oneindige resignatie de

⁹² Kierkegaard, *Vrees en beven*, 64.

⁹³ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 61.

⁹⁴ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 60.

⁹⁵ Adams, "The Knight of Faith", 19-21.

⁹⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 60-61.

mogelijkheidsvoorwaarde schept voor de uitzondering, die Adams in *The Knight of Faith* verwerpt, daar het volgens hem ongerijmd is dat zowel de beweging van de oneindige resignatie als de beweging naar het geloof simultaan plaatsvinden.⁹⁷ In tegenstelling tot Adams volg ik Johannes de silentio, daar de dubbele beweging de mogelijkheidsvoorwaarde creëert voor het bestaan van de uitzondering.

Abraham weet zich namelijk als enkeling, krachtens het absurde⁹⁸ boven het algemene te verheffen. Dit betekent echter niet dat eenieder die iemand geofferd heeft eenzelfde status zal bereiken als Abraham, daar Abraham zich oprecht naar de sfeer van het religieuze heeft weten te bewegen. Abraham is de persoon die de beweging van oneindige resignatie en de beweging naar het religieuze maakt, en zodoende als enkeling boven het algemene komt te staan, waardoor het ethische niet meer geldig is.⁹⁹ Zoals Martijn Boven in *De herhaling van het onherhaalbare* laat zien, is het essentieel dat de beweging oneindig en herhaalbaar is, daar zij de voorwaarde zijn voor het bestaan van de uitzondering.¹⁰⁰ De uitzondering kan zich louter openbaren wanneer het ethische opgeschort wordt en voor dit opschorten van het ethische is een oneindige en herhaalbare beweging naar het geloof onvermijdelijk.

Het ethische is niet alleen niet meer geldig, maar krijgt bovendien een andere invulling die voorbijgaat aan de menselijke ethiek, waardoor het mogelijk is om *Vrees en beven* te interpreteren als niet-existentialistisch en niet-ethisch werk. Dit is precies de uitzondering waar Kierkegaard in *De herhaling* op wijst. Waar in de ethiek, dan wel het ethische, een vader zijn vaderliefde toont in een goede omgang met zijn zoon, toont Abraham zijn vaderliefde in het religieuze door bereid te zijn Isaak op te offeren, waardoor er sprake is van 'handelen krachtens het absurde'.¹⁰¹ Dit handelen krachtens het absurde, oftewel het feit dat de enkeling boven het algemene staat, komt voort uit de paradox van het geloof, die de uitzondering de mogelijkheid geeft zich te verwezenlijken.

Na deze stap onderzoekt Johannes de silentio of het mogelijk is om een absolute plicht te hebben tegenover God. Ook hier speelt Abraham de hoofdrol en ook hier is er sprake van een paradoxale situatie:

⁹⁷ Adams, "The Knight of Faith", 27-30.

⁹⁸ Krachtens de absolute grens van het verstand.

⁹⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 61.

¹⁰⁰ Boven, "De herhaling van het onherhaalbare", 34-36.

¹⁰¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 62.

“Dan kan bijvoorbeeld de liefde tot God de ridder van het geloof ertoe brengen om zijn liefde tot de naaste een uitdrukking te geven die tegengesteld is aan wat ethisch gesproken zijn plicht is.”¹⁰²

Dat wil zeggen dat er, in de complexe paradox van Abraham en zijn handelen sprake is van een absolute plicht tegenover God, die Abraham krachtens zijn positie als ridder van het geloof kan volbrengen. De silentio stelt dat Abraham nooit had kunnen handelen zoals hij heeft gehandeld zonder deze paradox:

“Deze paradox kan niet gemedieerd worden, want hij berust er juist op dat de enkeling alleen maar de enkeling is. Zo gauw deze enkeling zijn absolute plicht in het algemene wil uitdrukken, [...] dan zondigt hij, ook al is wat *hij* realiter [...] doet datgene wat zijn absolute plicht was.”¹⁰³

De paradox heeft tot gevolg dat wanneer de enkeling zich verzoent met het algemene, dit een zonde zou zijn, waardoor het te verantwoorden is dat de enkeling krachtens de paradox van het geloof boven het algemene staat.¹⁰⁴ Ook hier zien we Kierkegaards uitzondering verschijnen: De enkeling moet zich juist niet verzoenen met het algemene.

Zodoende is de ridder van het geloof gebonden aan het handelen *binnen* deze paradox: Er is een absolute plicht tegenover God, die uitgevoerd kan worden door het ethische als doel op te schorten. Daarnaast geeft Johannes de silentio aan dat:

“Het geloof zelf kan niet in het algemene naar binnen worden gemedieerd, want daarmee wordt het opgeheven. Het geloof is die paradox, en de enkeling kan zich voor niemand hoe dan ook verstaanbaar maken.”¹⁰⁵

Wederom wijst Johannes de silentio erop dat de ridder van het geloof een onbegrijpelijkheid is voor de ander. De ridder van het geloof kan zich niet uitdrukken, daar hij de beweging naar het geloof heeft weten te maken. Hiermee heeft hij het algemene achter zich heeft gelaten. Waar de tragische held opgesloten blijft in het ethische, ook in zijn alleraardigste handelen, schort de ridder van het geloof het ethische op, om praktische handelingen een andere invulling te geven die onbegrijpelijk is voor eenieder die als enkeling verzoend is met het algemene.

¹⁰² Kierkegaard, *Vrees en beven*, 75.

¹⁰³ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 75-76.

¹⁰⁴ Green, “Enough is Enough!”, 195-201.

¹⁰⁵ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 76.

Dan nu de analyse van de dialectiek van de uitzondering die in de figuur van de ridder van het geloof besloten ligt. Johannes de silentio zegt het volgende over de dialectische structuur van Abrahams beproeving:

“Op het ogenblik dat hij Isaak wil offeren is de ethische uitdrukking van wat hij doet: hij haat Isaak. Maar als hij Isaak werkelijk haat, kan hij rustig aannemen dat God dat niet van hem verlangt, want Kaïn en Abraham zijn niet identiek. Isaak moet hij met heel zijn ziel liefhebben. Als God hem opeist, moet hij hem liefhebben, zo mogelijk nog inniger, en alleen dan kan hij hem *offeren*. Want juist die liefde voor Isaak, in zijn paradoxale tegenstelling tot zijn liefde voor God, maakt zijn daad tot een offer.”¹⁰⁶

Als we de bepalingen van het algemene volgen, dan ‘haat’ Abraham zijn zoon. Dit is voor Johannes de silentio echter ongerijmd, daar Abraham niet gelijk is aan Kaïn, die zijn broer Abel uit loutere haat vermoord. Nee, Abraham houdt zo ontzettend veel van zijn zoon, dat hij bereid is zijn zoon op te geven om aan zijn absolute verplichting tegenover God te kunnen voldoen. Het begrip offer impliceert dat iets wat men liefheeft verloren zal gaan ter ere van en hoger doel. Zodoende kan Abraham niet begrepen worden in termen van het algemene.¹⁰⁷ Net op het moment dat Abraham besluit Isaaks keel door te snijden, verschijnt er een engel die de offerande vrijdelt en in de plaats van Isaak verzoekt om een ram te offeren.

In deze situatie vinden we Kierkegaards dialectiek van de uitzondering terug: Abraham haat zijn zoon niet, hoewel dit volgens het algemene wel het geval is, maar heeft hem met heel zijn hart lief. Zonder dit liefhebben is Abrahams offer en loutere moord, waardoor het algemene ongerijmd is, want Abraham offert zijn zoon. In deze dialectiek vinden we het begrip van de uitzondering terug in de manier waarop Abraham zich als enkeling boven het algemene plaatst, door de voorschriften van het ethische te negeren en op een andere manier in te vullen. Het is immers Abrahams onvoorwaardelijke liefde die hem doet offeren. Er vindt geen moment van verzoening plaats tussen de enkeling, in de vorm van Abraham, en het algemene, in de vorm van de ethiek, waardoor Abraham als uitzondering kan worden beschouwd.

De status van de ridder van het geloof als onbegrijpelijkheid en mens die zich niet uit kan drukken staat tegenover en tegelijkertijd te midden van de gangbare ideeën zoals zij in het Duits-idealisme in de tijd van Johannes de silentio verkondigd zijn.¹⁰⁸ Allereerst is de ridder

¹⁰⁶ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 79.

¹⁰⁷ Green, ‘Enough is Enough!’, 193-196.

¹⁰⁸ Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, 315-319.

van het geloof in staat het ethische als doel op te schorten om vervolgens te kunnen handelen zonder de regels van de ethiek expliciet te overtreden.

Kierkegaard laat zo zien dat de enkeling *boven* het algemene staat, aangezien Abraham zich als enkeling laat gelden door Isaak te offeren vanuit de onvoorwaardelijke liefde. Hierdoor hoeft de ridder van het geloof zich niet te verzoenen met het algemene, waardoor hij in staat is als uitzondering op te treden.

Ten tweede laat Johannes de silentio zien dat er zoiets bestaat als een absolute plicht tegenover God. Het domein van het ethische schrijft voor dat er louter een plicht bestaat tegenover het 'algemene'. God is hierbij het algemene, waardoor er slechts de schijn bestaat dat er een absolute plicht tegenover God bestaat.¹⁰⁹ Johannes de silentio toont echter aan dat en dergelijke opvatting onjuist is en dat er wel degelijk sprake is van een absolute plicht tegenover God. Ook hier neemt de ridder van het geloof de uitzonderingspositie aan.¹¹⁰ De eerder door Johannes de silentio genoemde paradox van het geloof heeft tot gevolg dat de enkeling een absolute plicht heeft tegenover God. God is namelijk *niet* het algemene en de enkeling staat, blijkens de uitzondering, niet in verhouding tot het algemene.¹¹¹

Als laatste toont Johannes de silentio aan dat het voor de ridder van het geloof ethisch te verantwoorden is om bepaalde zaken te verzwijgen. Op dit punt is er sprake van een curieuze constructie, waarin de uitzondering, waar Kierkegaard in *De herhaling* zo op hamert, goed uit de verf komt. Daarnaast zien we een duidelijke erfenis die we later bij Derrida in onder andere *De gave van de dood* en *Demeure* terugvinden.

Abraham is noch een esthetische held, noch een ethische held, daar hij weliswaar zwijgt, maar tegelijkertijd wel *kan* spreken. Dit houdt verband met het feit dat Abraham als enkeling, als uitzondering, een absolute verbinding aangaat met het absolute. Dit maakt Abraham ook geen tragische held. De tragische held doet namelijk alles voor het algemene en is tevens in de openbaarheid. Hij spreekt van en over zijn heldendaden. Dit in tegenstelling tot Abraham, die zwijgt als het graf. Abraham doet niets voor het algemene en blijft ultiem verborgen.¹¹²

¹⁰⁹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 73.

¹¹⁰ Kierkegaard, *Repetition*, 226-227.

¹¹¹ Kierkegaard, *Vrees en beven*, 73.

¹¹² Kierkegaard, *Vrees en beven*, 120-121.

Hoofdstuk 3: De erfenis van *Vrees en beven* in het werk van Derrida

Vrees en beven en Derrida's *De gave van de dood* en *Demeure*

Belangrijke thema's in *Vrees en beven* zijn onder andere de onmogelijkheid voor de *silentio* om Abraham volledig te doorgronden, aangezien Abraham bepaalde zaken lijkt te (ver)zwijgen, zoals we onder andere terugzien in het Bijbelse verhaal.¹¹³ Een ander probleem dat de *silentio* in *Vrees en beven* aan de kaak stelt, is het probleem van de tragische held, die juist door te getuigen een held wordt en de ridder van het geloof, die ridder van het geloof wordt door juist *niets te getuigen* en een geheim met zich mee te dragen. De *silentio* tracht het verschil tussen de tragische held en de ridder van het geloof te analyseren om de incommunicabiliteit en vervreemding van het verhaal van Abraham en Isaak aan te tonen, waarbij hij Abraham steeds beschouwt als ridder van het geloof. Daarnaast poogt Kierkegaard, middels Johannes de *silentio*, zich te krijgen op de ethische vragen aangaande het handelen van Abraham en hoe hij het handelen van Abraham überhaupt kan begrijpen. Uiteindelijk weet de *silentio* te concluderen dat er in de situatie van het offer, dan wel de beproeving, niets 'kwaads' aan de hand is: Abraham bezit immers volledige geloofszekerheid. Het gaat om een waarheid die simpelweg niet kan veranderen in onwaarheid: Abraham is ervan overtuigd dat God het goede zal doen.

In *De gave van de dood* geeft Derrida een analyse van aartsvader Abraham en zijn verschrikkelijke geheim. Het geheim is, volgens Derrida, Abrahams plicht, daar hij de enige is die weet dat hij er het zwijgen toe moet doen. Derrida vraagt zich onder andere af hoe we Abrahams geheim, datgene wat bepalend is voor zijn stilzwijgen, de wet, kunnen interpreteren. Abraham is, in naam van zijn absolute plicht, bereid afstand te doen van zijn eigen verantwoordelijkheid en een vreselijke, wrede (mis)daad te begaan. Dit alles in naam van een heilige, overstijgende, zaak, in naam van een geheim dat hij zelf niet lijkt te begrijpen. Volgens Derrida manifesteert de absolute plicht zich in het geheim dat bewaard moet blijven.¹¹⁴

Daarnaast verlangt de absolute plicht van ons, de mens, dat we onverantwoordelijk en zonder trouw handelen in het volle besef dat hetgeen we slachtofferen de ethiek en menselijke verantwoordelijkheid zelf is.

¹¹³ Abraham zwijgt de gehele reis naar de berg Moria.

¹¹⁴ Jacques Derrida, *De gave van de dood*, vert. Sophia van 't Ende, 1e dr. (Kampen, Uitgeverij Klement, 2006) 61-62.

In *Demeure* schetst Derrida een beeld van de problematische verhouding tussen fictie enerzijds en het getuigenis anderzijds. Er is volgens Derrida altijd sprake van een onvermijdelijke, doch paradoxale, distinctie tussen fictie en (auto)biografie, waardoor de mens verkeert in een staat tussen fictie en waarheid (*Dichtung und Wahrheit*). Hierdoor is de mens gedoemd te *verblijven* in de onbeslisbaarheid die het getuigenis kenmerkt. *Demeure* is in het licht van *Vrees en beven* interessant, daar Kierkegaard in *Vrees en beven* het getuigenis van Abraham nader beschouwt. Het lijkt er zodoende op dat we in *Demeure* enkele categorieën van het getuigenis terug kunnen vinden die Derrida lijkt te ontleen aan de getuigenisproblematiek die zich toont in de dialectiek van de uitzondering in *Vrees en beven*.

De gave van de dood

In *De gave van de dood* geeft Derrida een analyse van *Vrees en beven* door Abraham en zijn geheim, dat tevens zijn plicht is, nader te beschouwen.¹¹⁵ In deze beschouwing speelt het geheimhouden en het geloofsgeheim als zodanig een belangrijke rol, daar Abraham volgens Derrida een groot geheim met zich meedraagt dat bepalend is voor het uiteindelijke getuigenis van Abraham en de manier waarop het begrip verantwoordelijkheid begrepen moet worden. Ook zien we de incommunicabiliteit, die Kierkegaard in *Vrees en beven* aandraagt terug als basis voor de analyse die Derrida in *De gave van de dood* geeft van het begrip van de verantwoordelijkheid. Daarnaast tracht Derrida te bekijken hoe we hetgeen dat bepalend is voor Abrahams zwijgen, oftewel de wet en de orde van de absolute plicht, kunnen interpreteren. In deze lezing van *De gave van de dood*, zal ik mij voornamelijk richten op de vraag waarom, en zo ja, hoe we Derrida kunnen beschouwen als alternatieve en niet-existentialistische erfgenaam van Kierkegaard.

Vrees en beven passeert, in *De gave van de dood*, de revue in het licht van de herinterpretatie van het begrip van de verantwoordelijkheid.¹¹⁶ Dit houdt verband met een centraal thema in *Vrees en beven* aangaande de spanning tussen de ethische universele verantwoordelijkheid en de religieuze verantwoordelijkheid tegenover God. Dit heeft alles te maken met het uitzonderlijke karakter van de verhouding tot God bij Abraham, waarin Abraham een zekere verantwoordelijkheid tegenover God laat zien. Deze interpretatie van de verantwoordelijkheid die voortkomt uit Abrahams (geloofs)geheim, kunnen we in verband brengen met het gegeven dat er iets verborgen blijft in *Vrees en beven*, blijkens het pseudoniem

¹¹⁵ Derrida, *De gave van de dood*, 61-62.

¹¹⁶ Derrida, *De gave van de dood*, 65.

dat Kierkegaard hanteert, Johannes de silentio. Buiten het feit dat Derrida zich op het geheim van Abraham focust, stelt hij dus tevens het concept van de absolute verantwoordelijkheid aan de orde, zoals de silentio ook doet in *Vrees en beven*, door de vraag naar de verplichting tegenover het absolute te stellen.¹¹⁷ Deze verplichting tegenover het absolute houdt verband met het begrip van de uitzondering.

Om Derrida's herinterpretatie van het begrip van de verantwoordelijkheid zo duidelijk mogelijk uiteen te zetten, moet het (geloofs)geheim, dat typerend is voor Abrahams uitzonderlijke verhouding tot God, dat Derrida als basis van zijn herinterpretatie gebruikt in verband worden gebracht met het begrip van de uitzondering zoals dat in *Vrees en beven* en *De herhaling* teruggevonden wordt. Het (geloofs)geheim hoort bij Kierkegaards begrip van de uitzondering in die zin dat het geheim dat Derrida in *De gave van de dood* aanhaalt de uitzondering is die Abraham de ruimte geeft om zich in *Vrees en beven* als ridder van het geloof op te werpen en te handelen *buiten de grenzen van het ethische*, waarbij er altijd een zeker *restant* overblijft, namelijk datgene wat niet gezegd kan worden. Deze verbondenheid tussen het geheim enerzijds en de uitzondering anderzijds maakt dat Derrida het begrip van de verantwoordelijkheid kan herinterpreteren; Abrahams geheim is precies die uitzondering waardoor het begrip verantwoordelijkheid van een nieuwe interpretatie moet worden voorzien.

Als eerste neem ik de status en betekenis van het offer, zoals Derrida dit in *De gave van de dood* uiteenzet, onder de loep. Het concept van het offer definieert Derrida als volgt:

“Het beven van *Vrees en beven* is, lijkt het wel, de ervaring zelf van het offer. [...], maar in de betekenis waarin het offer het doden veronderstelt van het unieke, in wat het aan unieke, onvervangbaars en kostbaars heeft. Het gaat dus ook om de onmogelijke vervanging, om het onvervangbare, [...] – en ook, vooral, in die onmogelijke vervanging elf, om dat wat het heilige met het offer verbindt en het offer met het geheim.”¹¹⁸

Er is hier sprake van een ‘dubbel geheim’: het geheim tussen een persoon, in dit geval Abraham, en God en het geheim tussen Abraham en zijn familie. Dit geheim houdt verband met ‘de ervaring zelf van het offer’ en het Griekse begrip *mysterion*¹¹⁹ waarbij het unieke, het particuliere, onmogelijk verwisseld kan worden voor iets anders.¹²⁰ Abrahams absolute plicht

¹¹⁷ Derrida, *De gave van de dood*, 99-100.

¹¹⁸ Derrida, *De gave van de dood*, 91.

¹¹⁹ Mysterion verwijst hier naar het verborgene, datgene wat aan het licht voorafgaat.

¹²⁰ Marius Timmann Mjaaland, *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida* (Berlijn: Walter de Gruyter GmbH, 2008), 75.

tegenover God gebiedt hem te zwijgen tegen zijn familie. Het geheim tussen Abraham en zijn familie is tevens en geheim tussen Abraham en hemzelf. Abraham begrijpt God niet, zoals Johannes de silentio in de verschillende scenario's in *Vrees en beven* aantoont, en omwille van het feit dat hij God niet begrijpt, vereist de verantwoordelijkheid Abrahams zwijgen.¹²¹ Niettemin lijkt Kierkegaard in *Vrees en beven* te suggereren dat het ethische communicatie vereist, waardoor Abraham de ethiek verraadt en zodoende kan ik vaststellen dat Abrahams geheim vooral gebaseerd is op incommunicabiliteit van zijn ervaring en getuigenis aangaande de absolute plicht tegenover God.

Op basis van de incommunicabiliteit van Abrahams getuigenis en verantwoordelijkheid, verwijs ik naar een volgend citaat uit *De gave van de dood*:

“De spraak kalmeert ons, merkt Kierkegaard op, omdat zij ‘vertaalt’ in het universele.”¹²²

Door te spreken eindigt onze absolute singulariteit, daar dit spreken vertaald wordt naar het algemene. Niettemin vereist verantwoordelijkheid een vertaling van ons handelen naar het algemene, om zo verantwoording af te kunnen leggen. Op deze manier past Derrida een deconstructie van het begrip verantwoordelijkheid toe om aan te tonen dat verantwoordelijkheid tegelijkertijd het geheim en het verraden van het geheim vereist.

In deze curieuze paradox treffen we wederom een spoor van Kierkegaards denken aan, daar de uitzondering zich toont in de paradox van de verantwoordelijkheid, waarin zowel het geheim als het verraden van dit geheim opgenomen is. Aangezien beide elementen tegelijkertijd aanwezig zijn, kunnen we hier spreken van een uitzondering: de Hegeliaanse verzoening blijft namelijk uit en zodoende verstaat Derrida het begrip van de verantwoordelijkheid op en Kierkegaardiaanse manier, waarin de dialectiek van de uitzondering zich toont.

Derrida stelt tevens dat er sprake is van een paradox wanneer het verhaal van Abraham en Isaak beschouwd wordt. Ook Derrida geeft in *De gave van de dood* aan dat er niets mis is met de oprechtheid van Abrahams intenties; hij handelt immers niet berekenend of opportunistisch, maar vanuit een bepaalde geloofszekerheid¹²³ die voor een ieder die géén ridder van het geloof is, onbegrijpelijk lijkt.¹²⁴ Daarnaast meent Derrida, evenals Johannes de

¹²¹ Mjaaland, *Autopsia*, 75-77.

¹²² Derrida, *De gave van de dood*, 93.

¹²³ John D. Caputo, ‘Looking the Impossible in the Eye: Kierkegaard, Derrida, and the Repetition of Religion’, *Kierkegaard Studies Yearbook* (2002): 18-25.

¹²⁴ Derrida, *De gave van de dood*, 92.

silentio, dat Abraham te maken heeft met een dilemma, oftewel de teleologische suspensie van het ethische door Isaak daadwerkelijk te willen doden, waardoor Abraham zijn ethische plicht in principe verzaakt.¹²⁵ Dit verzaken van de ethische plicht, en zodoende het verzaken van de verantwoordelijkheid die de enkeling heeft tegenover de ander en zodoende het algemene, kan beschouwd worden als de uitzondering die Kierkegaard in *De herhaling* onder de aandacht brengt.

Ten slotte volgt Derrida de silentio ook in de vaststelling dat Abraham zijn intenties en handelen niet kan verantwoorden en zodoende dient te zwijgen. Dit blijkt uit het volgende citaat uit *De gave van de dood*:

“Een dergelijk stilzwijgen overheerst zijn hele spreken. Dus hij spreekt en hij spreekt niet. Hij antwoordt zonder te antwoorden. Hij antwoordt en antwoordt niet. Hij antwoordt ernaast. Hij spreekt om niets te hoeven zeggen over het wezenlijke dat hij geheim moet houden.”¹²⁶

Er is niet alleen sprake van een paradox in het verhaal van Abraham en Isaak, maar ook in de figuur van Abraham, waarin de uitzonderingspositie die Abraham vervult naar mijn idee goed naar voren komt. Abraham is, volgens zowel Johannes de silentio als Derrida, zowel de moreelste als de immoreelste mens, daar hij enerzijds enkel naar God luistert en zodoende getuigt van zijn absolute plicht tegenover God en anderzijds zijn ethische plicht verzaakt door te getuigen van zijn absolute plicht tegenover God.¹²⁷ Het getuigenis van Abraham vinden we terug in Abrahams handelen. Derrida zegt hier het volgende over:

“Abraham is een getuige van het absolute geloof, die kan noch moet getuigen voor mensen. Hij moet zijn geheim bewaren, maar zijn stilzwijgen is niet zomaar een stilzwijgen. Kan hij in stilte getuigen? Door stilte?”¹²⁸

Daarbij treffen we in Abrahams getuigenis de verwijzing naar de titel van *De gave van de dood* aan:

¹²⁵ Derrida, *De gave van de dood*, 92-94.

¹²⁶ Derrida, *De gave van de dood*, 92.

¹²⁷ Derrida, *De gave van de dood*, 107.

¹²⁸ Derrida, *De gave van de dood*, 108.

“Maar de haat van Abraham voor de ethiek en dus voor de zijnen [...] moet absoluut smartelijk blijven. Als ik de dood geef aan dat wat ik haat, is het geen offer. Ik moet offeren wat ik liefheb.”¹²⁹

In zijn absolute liefde voor zijn zoon is Abraham in staat zijn zoon de dood te ‘geven’, om te vervolgens te kunnen doen wat voor de ethiek haat en moord is. In deze ‘gave van de dood’ treffen we het begrip van de uitzondering aan, dat door Kierkegaard in *De herhaling* wordt beschreven. De uitzondering hier is het feit dat de ‘gave van de dood’, die Abraham vanuit een ethische absolute liefde voor zijn zoon toepast, een handelen tot gevolg heeft dat in scherp contrast staat met deze ethiek, oftewel het algemene.

Hieruit blijkt dat Derrida het zwijgen van Abraham, in het geheim dat hij met zich meedraagt, ziet als het getuigenis dat Abraham aflegt van zijn absolute plicht tegenover God. Abraham is precies die getuige die gedoemd is om te zwijgen, de uitzondering op de kaart zet; normaal gesproken moet een getuige kunnen getuigen van hetgeen hij heeft meegemaakt. Abraham kan dit volgens Derrida echter niet, waardoor hij de uitzonderingspositie bekleedt die Kierkegaard in *De herhaling* aanhaalt. Abrahams stilte is zodoende de uitzondering, die als paradox verschijnt te midden van de spanningsverhouding tussen spreken en zwijgen.

Abrahams zwijgen is een *sprekend zwijgen*¹³⁰ wat perfect binnen Johannes de silentio’s, en dus Kierkegaards, analyse van Abraham past. Het sprekende zwijgen van Abraham komt overeen met het begrip van de uitzondering; in zijn zwijgen getuigt Abraham van de absolute plicht die de enkeling heeft tegenover God. Terugkomend op *Vrees en beven*, Johannes de silentio dient iets te verzwijgen¹³¹ aangezien hij niet alles kan zeggen over het concept van de ‘ridder van het geloof’. Johannes de silentio begrijpt Abrahams intenties en werkelijke motieven ook niet geheel. Hij verkeert niet in die positie, dat hij de beweging naar het geloof kan maken.

In tegenstelling tot Kierkegaard, die het bij een theoretische beschouwing van het Bijbelse verhaal houdt, gaat Derrida een stap verder door het in *Vrees en beven* geschetste verhaal op de werkelijkheid toe te passen. Al snel valt het Derrida het volgende op:

“Ik kan de ene (of de Ene), dat wil zeggen de ander niet antwoorden zonder de ander voor hem op te offeren. Ik kan alleen verantwoordelijk zijn voor de een [...] door te kort te

¹²⁹ Derrida, *De gave van de dood*, 97.

¹³⁰ Derrida, *De gave van de dood*, 91-93.

¹³¹ Derrida, *De gave van de dood*, 93, 95.

schieten in mijn verantwoordelijkheden jegens alle anderen, jegens de algemeenheid van de ethiek [...].”¹³²

Dat wil zeggen dat elke handeling een bepaalde verantwoordelijkheid met zich meebrengt, dat mij als individu bindt tot anderen. Ook impliceert deze verantwoordelijkheid het maken van bepaalde keuzes. Elke handeling impliceert het nalaten van iets anders, oftewel handeling A impliceert de negatie van alle andere mogelijke handelingen. Er is zodoende altijd sprake van een zeker *tekort*, daar mensen nooit kunnen voldoen aan de verantwoordelijkheid zoals Derrida dit vormgeeft.

Dit *tekort* zien we terug in het volgende citaat uit *De gave van de dood*:

“Ik geef de dood, ik verraad, daarvoor hoef ik het mes niet op te heffen tegen mijn zoon op de top van de berg Moria. Dag en nacht, op elk moment op alle bergen Moria van de wereld, ben ik bezig dat te doen, het mes op te heffen tegen wie ik liefheb en moet liefhebben, tegen de ander, wie dan ook, aan wie ik absolute, oneindige trouw ben verschuldigd. Abraham is alleen trouw aan God door de breuk met, door het verraad van al de zijnen en de uniciteit van elk van de zijnen, hier exemplarisch van zijn enige en innig geliefde zoon; en hij kan niet de trouw aan de zijnen, of aan zijn zoon verkiezen, dan door de absolute ander te verraden.”¹³³

Men stuit voortdurend op een dilemma, dat in principe een dagelijkse en permanente herhaling is van het oerdilemma van aartsvader Abraham, daar iedereen dagelijks wordt geconfronteerd met de keuze van Abraham op de berg Moria, alleen wij kiezen er steeds voor de ene keuze boven de andere te stellen, waardoor er per definitie afstand gedaan wordt van alle andere keuzes, blijktens “[...] ik verraad, [...] Dag en nacht, op elk moment [...], ben ik bezig dat te doen, [...]”.¹³⁴ Het begrip verantwoordelijkheid wordt zodoende door Derrida opgeblazen, waarmee Derrida tracht de metafysische grondslag van het begrip verantwoordelijkheid aan de kaak te stellen; bestaat er wel zo iets als een absolute verantwoordelijkheid tegenover God of de ander?

Er kan worden gesteld dat er wel degelijk sprake is van een absolute verantwoordelijkheid tegenover de ander, zoals Derrida in *De gave van de dood* aangeeft. Niettemin blijkt dat de absolute verantwoordelijkheid per definitie een *tekort* impliceert, waardoor het absolute wegvalt. Er is zodoende een paradoxale verhouding van een absolute

¹³² Derrida, *De gave van de dood*, 105.

¹³³ Derrida, *De gave van de dood*, 102-103.

¹³⁴ Derrida, *De gave van de dood*, 103.

verantwoordelijkheid tegenover de ander enerzijds en het uitblijven van een absolute verantwoordelijkheid tegenover de ander, daar de keuze voor de ene handeling een negatie van alle andere mogelijke handelingen in zich heeft, waardoor je als enkeling tekortschiet ten opzichte van anderen.

Het in *De gave van de dood* aangehaalde thema van de verantwoordelijkheid, dat berust op het oerdilemma van Abraham, sluit nauw aan bij Kierkegaards *Vrees en beven*, waarin de verantwoordelijkheid ook onder de aandacht wordt gebracht. Opmerkelijk is het feit dat Derrida aangeeft dat:

“Abraham is dus tegelijk de meest morele en de meest immorele, de meest verantwoordelijke en de meest onverwoordelijke van de mensheid, [...], jegens de ethiek, door absoluut de absolute plicht te beantwoorden, [...] voor God en ten overstaan van God.”¹³⁵

Uit dit citaat blijkt Abrahams uitzonderlijke verhouding tot God die vanwege het geheim, het geheim van de absolute plicht, verborgen blijft voor Abrahams naasten.

Zoals Johannes de silentio zodoende meermaals in *Vrees en beven* aangeeft, blijft er ook volgens Derrida iets verborgen:

“Het geheim en het niet-delen zijn hier wezenlijk, en het stilzwijgen dat door Abraham wordt bewaard. Hij spreekt niet, hij vertelt zijn geheim niet aan de zijnen. [...], treedt deze getuige weliswaar in een absolute betrekking met de absolute, maar hij getuigt er niet van in de betekenis, waarin getuigen wil zeggen: tonen, [...]. Abraham is een getuige van het absolute geloof, die kan noch moet getuigen voor mensen.”¹³⁶

Dat wil zeggen dat Abrahams zwijgen een vorm van getuigen is, waarbij het getuigenis niet gericht is op het aan anderen laten zien van de waarheid waar men zich aan vast kan houden. Dit vreemde getuigenis komt overeen met Kierkegaards begrip van de uitzondering, zoals dit in *De herhaling* uiteen wordt gezet:

(I) Het getuigenis van Abraham, dat besloten ligt in zijn zwijgen en handelen, toont aan dat Abrahams handelen het oerdilemma is, waarmee de mens nog dagelijks te maken heeft. Het dilemma van Abraham dient zich in het leven van de mens dagelijks aan, in de vorm van de keuze. Elke keuze voor een bepaalde handeling impliceert dat alle andere mogelijke handelingen *niet* verricht kunnen worden, waardoor er altijd iets *resteert*. Dit restant, oftewel

¹³⁵ Derrida, *De gave van de dood*, 107.

¹³⁶ Derrida, *De gave van de dood*, 108.

de uitzondering, kunnen we, in het licht van *Vrees en beven*, zien als het verborgene: Wanneer de keuze eenmaal gemaakt is, brengt dit gevolgen met zich mee, waardoor de gevolgen van de andere handelingen verborgen blijven.

(II) Abrahams geheim, zoals Derrida Abrahams handelen en zwijgen noemt, is precies de uitdrukking van de absolute verantwoordelijkheid die de mens heeft tegenover God, ofwel een hoger doel. In Abrahams geheim treffen we zodoende een oerdilemma aan dat de mens tot op de dag van vandaag achtervolgt: dit oerdilemma stelt ons voor het probleem van de absolute verantwoordelijkheid tegenover de wet, waarmee we in principe de ethiek knechten, zoals Abraham dit ook heeft gedaan.¹³⁷

(III) Derrida schrijft het volgende over het *moment* wanneer het moment in verband wordt gebracht met de door Kierkegaard aangehaalde contradictie en paradox:

“Abraham moet zijn zoon absoluut liefhebben om ertoe te komen hem de dood te geven, om te doen wat de erthiek haat en moord noemt. Kierkegaard verwerpt de algemene onderscheiding tussen liefde en haat, [...]. Hij herinterpreteert haar in de paradox. God zou hem [Abraham] niet vragen de dood aan Isaak te geven, dat wil zeggen, die dood als sacrificieel offer aan hem te geven, aan God, als Abraham zijn zoon niet een absolute, unieke, onmeetbare liefde toedroeg: [...].”¹³⁸

Ook hier is er dus sprake van een door Kierkegaard in *De herhaling* aangehaalde uitzondering. De twee taken van Abraham, ethisch handelen en voldoen aan zijn absolute verplichting tegenover het Grote Andere, moeten contradictoir zijn, en vormen zodoende een paradox. Deze paradox toont zich in Abrahams handelen, daar hij enerzijds de absolute verantwoordelijkheid voor het offeren van zijn zoon op zich moet nemen, waardoor hij het ethische moet offeren en anderzijds dient het ethische zijn absolute waarde te behouden. Hier vinden we de uitzondering die Kierkegaard in *De herhaling* beschrijft:

“Het geheel is een worsteling waarin het algemene vecht met de uitzondering, in een strijd waarin het de uitzondering versterkt. [...] De verhouding is als volgt: de uitzondering denkt ook het algemene doordat zij zichzelf doordenkt. Zij werkt voor het algemene doordat zij zichzelf verklaart.”¹³⁹

¹³⁷ Derrida, *De gave van de dood*, 106-108.

¹³⁸ Derrida, *De gave van de dood*, 98.

¹³⁹ Kierkegaard, *De herhaling*, 96-97.

Dit maakt Abraham tot de legitieme uitzondering die zich tegenover het universele plaatst, op basis van het gegeven dat Abraham de absolute verantwoordelijkheid op zich neemt door het ethische op te schorten en tegelijkertijd het ethische als zodanig in zijn absolute waarde behoudt. Daarnaast legt Derrida de spanningsverhouding, die zich in de uitzondering toont, bloot:

“Maar men dient goed te begrijpen dat wat mij zo bindt, in mijn singulariteit, aan de absolute singulariteit van de ander, mij onmiddellijk in een ruimte werpt waarin ik het risico loop van het absolute offer.”¹⁴⁰

De spanningsverhouding die gemoeid gaat met de uitzondering is zodoende als volgt: De singulariteit van de een wordt verbonden met de absolute singulariteit van de ander, waardoor er een risico van absolute opoffering optreedt. Deze verbintenis tussen de eigen singulariteit met de absolute singulariteit van de ander staat op gespannen voet met het algemene, waar singulariteit geen onderdeel van is, en vormt zodoende de paradoxale uitzondering, die Derrida vat in het volgende citaat:

“Kierkegaard verwerpt de algemene onderscheiding tussen liefde en haat, hij vindt die egoïstisch en zonder belang. Hij herinterpreteert haar in de paradox. [...] De paradox is ongerijpbaar in de tijd en volgens de bemiddeling, dat wil zeggen in de taal en volgens de rede.”¹⁴¹

Dat wil zeggen dat de paradox van het geloof, waarmee Abraham te maken heeft (I) niet te vatten is door bemiddeling van de rede en (II) niet te vatten is in de taal. Hierdoor is de paradox de absolute grens van het verstand, waar de mens niet aan voorbij kan en tevens gebiedt de paradox van het geloof dat de getuige zwijgt. Hierdoor is Abraham gebonden aan zijn positie als getuige die niet in staat is om te getuigen. Abrahams absolute verantwoordelijkheid tegenover God gebiedt hem dingen te verzwijgen en zodoende geheim te houden.

Demeure

De lezing van *De gave van de dood* heeft laten zien dat het begrip van de verantwoordelijkheid gedefinieerd kan worden in termen van het (geloofs)geheim en de absolute plicht van de enkeling tegenover God. Vanuit dit gegeven wil ik aantonen dat sporen van Kierkegaards denken niet alleen in *De gave van de dood* terug te vinden zijn, maar ook in een ander belangrijk

¹⁴⁰ Derrida, *De gave van de dood*, 102.

¹⁴¹ Derrida, *De gave van de dood*, 98-99.

werk van Derrida: *Demeure*. In *Demeure* verhandelt Derrida uitvoerig over de problematische aard van het getuigenis, waardoor een Kierkegaardiaanse lezing van het Derridiaanse begrip van het getuigenis zich goed leent nu duidelijk is dat het getuigenis van Abraham, blijkens *De gave van de dood*, een zeker geheim impliceert, waardoor er sprake is van een zekere mate van incommunicabiliteit die we naar mijn idee ook terugvinden in de manier waarop Derrida het getuigenis verstaat in *Demeure*.

De centrale these in *Demeure* is dat er zo iets bestaat als een onvermijdelijke en paradoxale distinctie tussen *Dichtung und Wahrheit*, oftewel fictie en waarheid.¹⁴² Dit heeft alles te maken met de potentie van het getuigenis om fictie(f) te zijn. Om het getuigenis te kunnen definiëren legt Derrida eerst uit wat hij verstaat onder het concept *literatuur*, daar dit begrip bepalend is voor de eerdergenoemde distinctie die het begrip van het getuigenis bepaalt. Het concept van de *literatuur* wordt door Derrida beschouwd vanuit het samenhangende concept van de *passie(s)* van de literatuur. Volgens Derrida is er vanuit deze beschouwing sprake van één singuliere literatuur.¹⁴³

Derrida concludeert dat literatuur niet alleen het object van de passie(s) is, maar tevens het canvas en het subject van deze passie(s).¹⁴⁴ Literatuur komt, volgens Derrida, voort uit de passie(s) van de mens en is tevens het canvas van de literatuur, oftewel de spreekwoordelijke locatie waar de literatuur plaatsvindt. Vervolgens denkt Derrida het concept van de passie(s) verder uit, waarbij hij uiteindelijk concludeert dat passie(s) een Romaans-christelijke literatuurhistorie vooronderstelt. In deze Romaans-christelijke literatuurhistorie aangaande de literatuur vinden we de eerste aanwijzing voor aanwezigheid van sporen van *Vrees en beven* in *Demeure*: ook *Vrees en beven* verhandelt over een Bijbelse figuur en zijn haast onmogelijke beproeving.¹⁴⁵

Een mogelijke verbinding tussen *De gave van de dood* en *Demeure* vinden we in Derrida's constatering dat er sprake is van een zekere identificering met *alles*, oftewel een bepaalde verantwoordelijkheid voor de wet: in *De gave van de dood* verhandelt Derrida over de problematiek van de absolute verantwoordelijkheid, die een zekere vorm van geheimhouding vereist, waardoor er altijd iets *resteert* of *uitgezonderd* blijft. Dit resteren en uitgezonderd blijven vinden we later terug in het Derridiaanse begrip van het getuigenis in *Demeure*. Uit deze

¹⁴² Jacques Derrida, *Demeure: Fiction and Testimony*, vert. Elizabeth Rottenberg, 1e dr. (California: Stanford University Press, 2000), 15-17.

¹⁴³ Derrida, *Demeure*, 18-19.

¹⁴⁴ Derrida, *Demeure*, 18-21.

¹⁴⁵ Derrida, *Demeure*, 26-28.

identificering van alles volgt dat een zeker *iets* alles moet ondergaan omdat het niet meer zichzelf is, en dus niet meer met zichzelf samenvalt.¹⁴⁶

Dit niet meer met zichzelf samenvallen is een aanwijzing voor de aanwezigheid van sporen van Kierkegaards denken in Derrida's werk. In dit geval lijkt het erop dat Abraham model staat voor het zekere *iets* dat alles moet ondergaan, moet opofferen als het ware, omdat het niet meer zichzelf is. Abraham is inderdaad niet meer 'zichzelf', daar hij als enkeling boven het algemene staat en in dit boven het algemene staan een geheim met zich meedraagt. Derrida vervolgt zijn betoog door te stellen dat passie(s) in de context van de literatuur overeenkomt met een nog nader te bepalen vorm van getuigenis die onder invloed staat van de Europees-juridische traditie.

Een belangrijke aanwijzing voor de aanwezigheid van sporen van Kierkegaards denken in *Demeure* is het volgende citaat:

"I can only testify, [...], from the instant when no one can, in my place, testify what I do. What I testify to is, at that very instant, *my secret* [mijn cursivering]; it remains *reserved for me* [mijn cursivering]."¹⁴⁷

Dat wil zeggen dat het getuigenis dat voortkomt uit dit *iets* dat alles moet ondergaan, leunt op de problematiek van het geheim dat de getuige met zich meedraagt: "What I testify to is, at that very instant, *my secret*; it remains reserved for me."¹⁴⁸

Hetgeen waarvan Abraham getuigt blijft zodoende *zijn geheim* en beperkt tot Abraham alleen. De buitenwereld kan proberen te vatten waarvan of waarover Abraham getuigt, maar zal nooit helemaal bij de waar- of onwaarheid van het getuigenis kunnen komen. Er is dus, niet alleen blijkens *De gave van de dood*, maar ook blijkens *Demeure*, sprake van een zekere mate van incommunicabiliteit in het getuigenis aanwezig. Wederom treffen we hier en spoor van Kierkegaards dialectiek van de uitzondering aan, daar het geheim, dat tevens als restant te begrijpen is, de uitzondering is die niet verzoend wordt met het algemene, aangezien het geheime onderdeel is van het getuigen. Er vindt géén verzoening plaats. Ondanks het geheim dat het getuigenis bevat, wat we ook terugzien in de manier waarop Derrida het getuigenis beschouwt in *De gave van de dood*, is het getuigenis als zodanig een publieke

¹⁴⁶ Derrida, *Demeure*, 30, 32.

¹⁴⁷ Derrida, *Demeure*, 30.

¹⁴⁸ Derrida, *Demeure*, 30.

aangelegenheid.¹⁴⁹ De publieke aard van het getuigenis staat haaks op het feit dat er, ook bij en waar getuigenis, sprake is van een zeker geheim dat zich verborgen houdt in het getuigenis zelf.

De paradox die Derrida hier naar voren brengt, kan worden opgevat als een duidelijk spoor van het Kierkegaardiaanse denken; enerzijds maakt ook Kierkegaard voortdurend gebruik van paradoxen om zijn concepten en begrip van onder andere de problematiek van het getuigen vorm te geven¹⁵⁰ en anderzijds merk ik op dat Abraham, ondanks zijn getuigenis, iets verborgen houdt.

De absolute verantwoordelijkheid, waarover Derrida in *De gave van de dood* uitvoerig schrijft, vinden we in *Demeure* terug in de vorm van de aard van het getuigenis. In *Demeure* schrijft Derrida dat het getuigenis (I) iets zegt, (II) iets omschrijft, (III) iets bekend maakt en (IV) over iets informeert.¹⁵¹ Een dergelijk verstaan van het begrip getuigenis impliceert een zekere verantwoordelijkheid die de getuige heeft ten opzichte van de Europees-juridische traditie, oftewel de wet. Om een waar getuigenis te kunnen zijn, moet het getuigenis per definitie waar zijn.¹⁵² Dit is echter niet altijd mogelijk, daar niemand kan garanderen dat de getuige de absolute waarheid spreekt: getuigen impliceert, blijkens *Demeure*, dat er altijd iets resteert, in de vorm van een geheim.

Om deze schijnbare paradox te verduidelijken en te verbinden met de problematiek van de verantwoordelijkheid die Derrida in *De gave van de dood* aan de orde brengt, verwijs ik naar het voorbeeld van het getuigen onder ede, waarbij de getuige voor God, bij Kierkegaard het absolute, uitspreekt dat hij niets anders dan de waarheid zal spreken bij het getuigen. Op het moment dat de getuige deze eed uitspreekt, heeft hij, als we Kierkegaard mogen geloven, een absolute plicht tegenover God. Er is zodoende sprake van een absolute verantwoordelijkheid tegenover God, die zich openbaart in het getuigenis.

Ten slotte, om uiteindelijk scherp te krijgen waar en hoe de sporen van Kierkegaards denken aangaande het getuigenis en de uitzondering zich in *Demeure* tonen, moet het verband tussen *Demeure* en *De gave van de dood* kort de revue passeren. Op het eerste gezicht lijken *Demeure* en *De gave van de dood* weinig met elkaar van doen te hebben. Niettemin lijkt er een duidelijke rode draad te zijn in beide werken, die te maken heeft met het getuigenis en de absolute verantwoordelijkheid. In *De gave van de dood* geeft Derrida aan dat Abrahams

¹⁴⁹ Derrida, *Demeure*, 33-34.

¹⁵⁰ Derrida, *De gave van de dood*, 97-99.

¹⁵¹ Derrida, *Demeure*, 42-43.

¹⁵² Derrida, *Demeure*, 40-41, 43.

uitzonderlijke verhouding tot God bepalend is voor de manier waarop Abraham (I) getuigt van de beproeving, wat hij doet door te handelen en door te zwijgen en (II) de absolute verantwoordelijkheid tegenover God vormgeeft. In *Demeure* vinden we een soortgelijk spoor van Kierkegaards denken aangaande de uitzondering in het werk van Derrida: het getuigenis is dusdanig complex, dat zij enerzijds openbaar en anderzijds privaat is. Ook hier blijft er volgens Derrida altijd iets verborgen, een zeker geheim waarvan alleen de getuige zelf weet.

Zodoende zijn de sporen van het getuigenis, het zwijgen en het geheim dat Abraham met zich meedraagt, zoals zij in *Vrees en beven* naar voren komen, terug te vinden in *Demeure* én *De gave van de dood*. Deze sporen vinden we terug in de vorm van de incommunicabiliteit die Derrida in *Demeure* impliciet en in *De gave van de dood* expliciet bespreekt. Daarbij maakt Derrida in zowel *Demeure* als *De gave van de dood* gebruik van de Kierkegaardiaanse paradoxen om bepaalde concepten, zoals de verantwoordelijkheid, te deconstrueren en van een nieuwe interpretatie te voorzien. Zodoende is het gerechtvaardigd te stellen dat Derrida gezien kan worden als een alternatieve, niet-existentialistische erfgenaam van Kierkegaard, wiens denken in *Vrees en beven* en *De herhaling* doorwerkt in het denken aangaande het getuigenis en de verantwoordelijkheid van Derrida.

Hoofdstuk 4: Conclusie, of hoe de uitzondering en Kierkegaards dialectiek van de uitzondering in *Vrees en beven* en Kierkegaards intellectuele erfenis te herkennen zijn

Om de onderzoeksvraag van deze scriptie, “Op welke manier dient Kierkegaards dialectiek van de uitzondering zich in de thematiek van *Vrees en beven* aan en wat kunnen wij precies verstaan onder (I) de uitzondering, (II) het getuigenis in het denken van Kierkegaard en (III) Kierkegaards dialectiek van de uitzondering en welke sporen hebben deze begrippen achtergelaten in het denken van Derrida?”, te beantwoorden is *Vrees en beven* in het licht van *De herhaling* en de daarin besproken (dialectiek van de) uitzondering gelezen en geïnterpreteerd. Ook zijn *De gave van de dood* en *Demeure* gelezen in het licht van het begrip van de uitzondering, dat zich tevens lijkt te openbaren in het getuigenis, om eventuele sporen van Kierkegaards denken in het werk van Derrida aan te tonen.

Bij de lezing en interpretatie van *Vrees en beven* in het licht van Kierkegaards dialectiek van de uitzondering, vallen een aantal zaken op. Allereerst valt het op dat de huidige academische discussie aangaande *Vrees en beven* vooral gericht is op de bevestiging of ontkenning van de ethische- en existentialistische aard van *Vrees en beven*, waardoor de dialectiek van de uitzondering in *Vrees en beven* niet of nauwelijks besproken wordt. Om dit spoor van de dialectiek van de uitzondering in *Vrees en beven* aan te tonen zijn een aantal belangrijke passages uit *Vrees en beven* nauwkeurig onderzocht en in verband gebracht met het inleidende citaat uit *De herhaling*.

De twee belangrijkste aanwijzingen voor de aanwezigheid van Kierkegaards dialectiek van de uitzondering in *Vrees en beven* zijn te vinden in de manier waarop Johannes de silentio (en zodoende Kierkegaard) te werk gaat bij de beschouwing van de Bijbelse vertelling aangaande Abraham en Isaak en de rol die de paradox van het geloof speelt in deze beschouwing. De eerste belangrijke aanwijzing voor de aanwezigheid van een dialectiek van de uitzondering is de delicate manier waarop Kierkegaard in *Vrees en beven* te werk gaat. Kierkegaards werkwijze is polemisch van aard, daar er voortdurend wordt verwezen naar Kierkegaards interpretatie van het Hegeliaanse denken.

Dit stelt Kierkegaard in staat om vanuit (zijn interpretatie van) de dialectiek van het Duits-idealisme toe te werken naar een alternatief in de vorm van een dialectiek van de uitzondering, waarin de verzoening wordt afgewezen en het mogelijk is voor de enkeling om

boven het algemene te staan. Kierkegaard maakt in zijn uitwerking van de Problemata voortdurend gebruik van deze werkwijze om steeds weer aan te tonen dat er, volgens hem, wat mis is met de Hegeliaanse dialectiek en dat er in principe géén sprake kan zijn van een moment van verzoening wanneer paradoxale begrippen zich dialectisch tot elkaar verhouden.

Deze paradoxale begrippen zijn een grote inspiratiebron voor Kierkegaard om zijn dialectiek van de uitzondering vorm te geven, met als belangrijkste paradox de paradox van het geloof. Deze paradox stelt de mens in staat om het ethische als zodanig tijdelijk of permanent buiten werking te stellen en bepaalde ethische handelingen op een compleet tegenovergestelde manier in te vullen, zoals Abraham dit volgens Kierkegaard in *Vrees en beven* ook doet. Door steeds gebruik te maken van paradoxen richt Kierkegaard zich vooral op de schijnbare onmogelijkheid om de paradoxale begrippen met elkaar te verbinden. Deze paradoxen worden uiteindelijk door Kierkegaard ‘verbonden’ in de uitzondering. Het begrip van de uitzondering is zodoende te definiëren als zijnde het uitblijven van de verzoening in de synthese na voltooiing van een dialectische strijd tussen de these en de antithese, waardoor de enkeling zich boven het algemene kan manifesteren.

Deze uitzondering vindt haar oorsprong in de paradoxale structuur van Kierkegaards dialectiek. Een goed voorbeeld van deze paradoxale structuur vinden we in de vorm van de ridder van het geloof, zoals Kierkegaard Abraham meermaals beschrijft, die zich eerst oneindig resigneert en zodoende het object van het verlangen loslaat en tegelijkertijd de beweging maakt naar het geloof, waardoor het object van het verlangen weer verkregen wordt. Deze schijnbare paradox vormt de mogelijksvoorwaarde voor de uitzondering om zich te midden van het algemene te tonen. Daarnaast stelt Kierkegaard dat de ridder van het geloof niet in staat is om te spreken en te getuigen, waardoor er bij het beschouwen van de Bijbelse vertelling iets ‘resteert’. Dit restant is precies de uitzondering die Kierkegaard in *De herhaling* aan de orde stelt.

Vanuit dit spoor van de onmogelijkheid van het getuigenis komt een verdere beschouwing van dit begrip uit bij *De gave van de dood* en *Demeure* van Derrida. Derrida maakt in *De gave van de dood* gebruik van Abrahams onvermogen om te getuigen, en noemt dit Abrahams (geloofs)geheim. Dit (geloofs)geheim stelt Derrida in staat om het begrip van de verantwoordelijkheid, zoals Kierkegaard dit in *Vrees en beven* middels uitwerking van Problema II op de kaart zet, opnieuw te interpreteren. Deze herinterpretatie van het begrip van de verantwoordelijkheid is volgens Derrida noodzakelijk, daar de mens voortdurend wordt geconfronteerd met Abrahams oerdilemma en zodoende de schijnbare absurditeit van het

ethische. Derrida stelt dat elke keuze voor de ene handeling de negatie van alle andere mogelijke handelingen impliceert, waardoor de mens altijd 'tekort' komt. Dit tekort is een zeker restant en kan worden gezien als een opvolger van Kierkegaards begrip van de uitzondering, daar ook het tekortkomen voor de mens verschillende gevolgen heeft voor het begrip van het particuliere ten opzichte van het algemene.

Net zoals Kierkegaard stelt Derrida dat de mens nooit helemaal kan voldoen aan het algemene, oftewel het ethische. Hierdoor is de mens gedoemd tot een schijnbaar permanent tekortkomen. Derrida vraagt zich hierbij af hoe het mogelijk is om de verantwoordelijkheid van de mens tegenover de wet te definiëren. Het antwoord ligt besloten in de manier waarop Derrida omgaat met Kierkegaards begrip van paradoxen; de paradox van de mens vinden we in de manier waarop de mens de ethiek 'knecht' in de manier waarop de mens getuigt van zijn verantwoordelijkheid tegenover de wet.

Op basis van deze vaststellingen kan ik concluderen dat zowel het thema van de verborgenheid als het thema van de kritische dialectiek in *De gave van de dood* in meer of mindere mate aanwezig zijn. Derrida heeft zich op zijn minst laten inspireren door *Vrees en beven* bij zijn analyse van de verantwoordelijkheid in het licht van de teleologische suspensie van het ethische en zodoende zijn er duidelijke sporen van Kierkegaards denken te vinden in het denken van Derrida aangaande de problematiek van de absolute verantwoordelijkheid.

Ook in *Demeure* zijn sporen van Kierkegaards denken te vinden. In *Demeure* brengt Derrida de problematiek van het getuigenis onder de aandacht, waarbij gewezen wordt op het feit dat het getuigenis altijd en zeker 'geheim' impliceert. Dit geheim ligt besloten in de manier waarop het getuigenis vorm krijgt. Allereerst dient het getuigenis, volgens de Europees-juridische traditie, openbaar en waarachtig te zijn. Dit is echter niet zonder meer mogelijk, daar het getuigenis een getuigenis is van mij en mij alleen, waarbij niet alles door de ander kan worden begrepen. In dit niet kunnen begrijpen wordt een spoor van Kierkegaards denken aangetroffen; Abraham kan weliswaar spreken, maar is niet in staat om te getuigen. Hierdoor resteert er altijd iets. Dit restant kan niet door de ander worden begrepen en is zodoende het geheim van de getuige. Dit geheim komt overeen met de manier waarop Kierkegaard de uitzondering, het restant, in *De herhaling* op de kaart zet.

Ten slotte kan en moet worden geconcludeerd dat Derrida zich op zijn minst heeft laten inspireren door de thematiek en werkwijze die Kierkegaard in *Vrees en beven* hanteert. Ook Derrida maakt gebruik van complexe paradoxen om gecompliceerde begrippen zoals het begrip

van de verantwoordelijkheid en het begrip van het getuigenis, met het daartoe behorende begrip van het geheim, te kunnen deconstrueren en herinterpreteren.

Al met al kan naar aanleiding van de scriptie worden gesteld dat Kierkegaards werk niet alleen vanuit een ethisch of existentialistisch perspectief beschouwd kan en moet worden, maar er tevens aandachtig gekeken moet worden naar de manier waarop Kierkegaard zijn dialectiek van de uitzondering binnen de Hegeliaanse kaders uiteenzet. Daarbij kunnen eventuele andere sporen van Kierkegaards dialectiek van de uitzondering teruggevonden worden in het werk van Carl Schmitt en het denken aangaande het restant en het getuigenis van Giorgio Agamben.

Bibliografie

- Adams, Robert Merrihew. "The Knight of Faith." In *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre*, by Charles B. Guignon, edited by Charles B. Guignon, 20-32. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Boven, Martijn. "De herhaling van het onherhaalbare. Constantin Constantinius over vrijheid en subjectiviteit." *Wijsgereg Perspectief* 53, no. 2 (2013): 30-36.
- Caputo, John D. "Looking the Impossible in the Eye: Kierkegaard, Derrida, and the Repetition of Religion." *Kierkegaard Studies Yearbook* (Walter de Gruyter GmbH), 2002: 1-25.
- Christensen, Anne-Marie. "Depending on Ethics: Kierkegaard's View of Philosophy and Beyond." *Res Cogitans*, 2007: 1-19.
- Derrida, Jacques. *De gave van de dood*. Vertaling: Sophia van 't Ende. Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2006.
- . *Demeure: Fiction and Testimony*. California: Stanford University Press, 2000.
- Dunning, Stephen Northrup. *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Green, Ronald M. "Enough is Enough! 'Fear and Trembling' is Not about Ethics." *The Journal of Religious Ethics* (Blackwell Publishing Ltd) 21, no. 2 (1993): 191-209.
- Kenny, Anthony. *A New History of Western Philosophy*. Vol. IV. IV vols. New York: Oxford University Press, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *De herhaling*. Vertaling: Annelies van Hees. Budel: Uitgeverij Damon, 2008.
- . *De Ziekte tot de Dood*. Budel: Uitgeverij Damon, 2010.
- . *Vrees en Beven*. Vertaling: Andries Visser. Budel: Uitgeverij Damon, 2006.
- McKinnon, Alastair. "Kierkegaard's Pseudonyms: A New Hierarchy." *American Philosophical Quarterly* 6, no. 2 (april 1969): 116-126.
- Mjaaland, Marius Timmann. *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida*. Berlijn: Walter de Gruyter GmbH, 2008.
- Stack, George J. "Kierkegaard's Existential Ethics." *International Journal for Philosophy of Religion* 9, no. 3 (1978): 192-195.
- Stewart, John. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Thomas, Heywood J. "Kierkegaard and Existentialism." *Scottish Journal of Theology* 6, no. 4 (1953): 379-395.
- Utterback, Sylvia W. "Kierkegaard's Inverse Dialectic." *Kierkegaardiana*, 1980: 34-54.