

# Kierkegaards Utopia: Gemeenschap in Caritas

Speling 34 (1982): 77-81

Wim Scholtens

## **De vrome wereldvrede**

In 1846 -hij was toen 33 jaar- voltooide Kierkegaard zijn wijsgerige bezinning op het persoonlijke en religieuze 'zelf' van de mens. Tot nu toe speelde het sociale zelf daarbij slechts een achtergrondrol. De aanvankelijke nadruk op het persoonlijke en religieuze zelf vindt zijn oorzaak a) in zijn tragische privé-problematiek en b) in het feit dat Hegels filosofie over staat en mensheid naar Kierkegaards inzicht het individu en daarmee alle religie dreigt te vermorzelen en de poorten openzet voor totalitaire staten. Omdat hij vooral met dit eerste deel van zijn werken via Duitsland uit zijn Deense isolement is gehaald, werd hij enerzijds 'vader van het existentialisme', maar betaalde hij dit anderzijds met veel te veel accent op subjectiviteit en op religie als een verticale inbreuk op humaniteit. Zo werd hij de 'dorpsgek' van Europa, even geschikt om de kar te trekken van het jonge nazidom, als die van de 'dialectische theologie'. Vooral de Frankfurter Schule bleef debet aan dit eenzijdige Kierkegaard-beeld van Adorno's 'privatiserende Kleinrentner' die met zijn 'objektlose Innerlichkeit' toch weer terugviel in onpraktisch idealisme (1). Kierkegaards grote geest mocht dan wel een titanenslag geleverd hebben, maar eigenlijk slechts tegen 'einen nicht vorhandenen Feind': een zielige Don Quichot dus, niet in staat tot werkelijke Ich-Du relaties en nog minder tot de sprong van overtuiging naar praxis. Zo heeft Kierkegaard niet alleen het lot getroffen geboren te zijn in een taal die maar door weinigen gesproken wordt; hij viel ook nog in handen van Duitse filosofen.

## **Vrijheid en christendom**

Inmiddels wordt eindelijk sinds een tiental jaren ook het werk van na 1846, vooral ook Kierkegaards Dagboeken, ontdekt. Hier komt het christendom veel sterker aan bod, wat allerm minst een breuk betekent met de voorafgaande wijsgerige en algemeen-religieuze bezinning. Deze doorlopende lijn komt vooral tot uiting in voornoemde drie 'zelden': het persoonlijke, religieuze en het sociale zelf -en wel in *deze* volgorde (2). Heel het oeuvre van Kierkegaard draait ten einde toe om drie polen, t.w. het ik (het gegeven) dat in zijn verhouding tot het ethisch-religieuze (de opgave) tot vrijheid-in-samenleving (existentie-werkelijkheid) moet komen. Dit is de springlevende variant van zijn meer abstracte zijnsleer in de categorieën van mogelijkheid, noodzakelijkheid en werkelijkheid. Aan de oorsprong van de 'noodzakelijkheid' ligt eigenlijk de simpele indeling van 'plichten' tegenover a) jezelf, b) God en c) de medemens, die Kierkegaard al uit zijn kinder-catechesatie had meegebracht en nogmaals: weer in deze volgorde en niet met God als sluitpost. Het is dit trio dat Kierkegaards opvattingen over de verhouding tussen individu, religie en

gemeenschap -in ideale zin- geheel bepaalt. Het is het passe-partout op alles wat hij aan maatschappijkritische analyse heeft neergeschreven; het verklaart ook de merkwaardige buiteling die de conservatieve Kierkegaard persoonlijk in politieke zin heeft gemaakt, toen de revoluties van 1848 hem de ogen hebben geopend voor 'politiek', maar bovenal voor de ontstellende *religieuze* uitdaging van een emancipatieproces dat sinds de Middeleeuwen op gang gekomen is. Ook in de categorie der mogelijkheid onderscheidt Kierkegaard een dialectische drieslag. De individuele wording in vrijheid (en daarmee ook de vorm van samenleving in Europa en ergo de groei van het religieus bewustzijn) verloopt in drie fasen:

1) Vrijheid als spontane lust ervaring, evenwel in een naamloos collectivum. Aan nog maar heel weinigen is het weggelegd 'subject' te zijn. Ook al noemen wij die vroege wereld 'christelijk' (K. spreekt chronologisch van 'tot in ca. 1400') toch is die religie hier voornamelijk nog kinderlijke fascinatie.

2) Vrijheid als verstandigheid, met meer reflectie. De samenleving is hier gebouwd op wat K. noemt 'Repraesentationens Idee', d.w.z. het statische model van een standensamenleving. Gevoelens als respect, trouw, gehoorzaamheid, verlenen de meerderheid nog een onbetwist 'identificatie-beeld'. De beperktheid van horizon laat nog maar weinig twijfel toe aangaande de gevestigde orde van staat, kerk en hun onderlinge verhouding. De religie wordt reflexiever en afstandelijker en meer individuen worden 'subject'.

3) De vrijheid als existentie, in aanzet verworven door de Franse revolutie, markeert tegelijk het begin van een ontbinding van elke hiërarchische orde. Tegelijk is die opstand ook een gerechtvaardigd pathetisch protest tegen de vergoddelijking van de betrekkelijkheid die elke gevestigde orde is. De religie zal haar objectieve kaders verliezen, hetgeen een uitdaging wordt tot persoonlijk-beleefd christendom. De medaille heeft dus twee kanten, de situatie wordt dubbel-zinnig: a) het is een emancipatie uit politiek en religieus gezag, die de tot 1848 vrij conservatieve Kierkegaard kwalificeert met 'ontbinding', maar tegelijk is b) datzelfde proces een enorme religieuze uitdaging om met die verworven vrijheid een evangelische gelijkheid, d.w.z. waarachtige broederschap te verwerklijken. Men denkt bij dit laatste misschien dat Kierkegaards gedachten dan uitgaan naar een Hernhutter-kommune of de Broedergemeente die zijn vader bezocht, maar niets was hem vreemder dan het sektarische. Wat hem meer zorg baart is de pseudo-religieuze pretentie van de diverse (atheïstische) socialismen en de vraag of de kerken überhaupt een antwoord hebben op deze nieuwe situatie.

### **Ondergang of uitdaging**

Deze volledige emancipatie is een uitdaging, omdat de mens onder zijn eigen vrijheid verpletterd zal raken als hij er niets mee weet aan te vangen. Ergens in zijn Dagboeken voert Kierkegaard God politiek-sprekend in deze context op: 'Wat willen jullie? Alle gezag verwerpen? Akkoord, kijk, maar dan wordt dit de straf: van nu af zult gij vrij zijn'. En

twee regels verder zegt Kierkegaard: 'Dit lijkt een straf, maar het is ook een vooruitgang: van nu af en voorgoed staat de mensheid op haar eigen recht en moet iedereen maatstaf voor het hoogste worden. Dit is tegelijk een oordeel over de christenheid én een vooruitgang' (XI 1 A 296). Het behoeft geen betoog dat deze derde fase eerder een utopisch visioen is, dan een beschrijving van de werkelijkheid sinds 1789 tot op onze dagen. Het is een droombeeld van een volwassen christenheid (3). Nu was Kierkegaard nuchter genoeg om te beseffen dat deze droom van christelijk socialisme eerst nog zal moeten optornen tegen de onmenselijke massificatie en ontbinding die voornoemde emancipatie in feite zo dubbelzinnig maakt. Terwijl de demon der onmondigheid gebannen schijnt, hebben zeven andere inmiddels het schoongeveegde huis betrokken. Al 130 jaar voor wat nu 'freudomarxisme' heet had Kierkegaard gezien dat 1) een socialisme dat het creatieve individu onderdrukt gedoemd is te mislukken en 2) dat er een zeer intieme wisselwerking bestaat tussen de neurotische trekken van het individu (en bij hem is dat altijd: ontspoorde religiositeit) en de samenleving anderzijds. Uitvoerig beschrijft hij reeds hoe niet alleen verdringing van de seksualiteit, maar ook de eis van een kwantitatieve gelijkheid door nivellering de maatschappij kan verzieken.

'De strijd om gelijkheid wordt dé Europese discussie. Elke vorm van tirannie wordt machteloos. Keizer, koning, adel, geestelijkheid en zelfs de geld-tirannie zal voorbijgaan. Maar tegelijk roept de gelijkheid een andere vorm van tirannie weer op: het menselijk opzicht, de jaloezie. Dit is de gevaarlijkste van alle. De communisten strijden voor de mensenrechten. Akkoord, dat doe ik ook, maar precies daarom strijd ik uit alle macht tégen de tirannie van het menselijk opzicht, want precies achter dit punt begint pas het christendom. Datgene waarover het communisme zo hoog opgeeft, is voor het christendom de meest vanzelfsprekende zaak: dat alle mensen *voor God* wezenlijk gelijk zijn. Maar het christendom huivert voor dat monsterachtige dat God wil afschaffen en de mens vrees aanjaagt voor de meerderheid, het volk en het publiek' (VIII 1 A 598). Met een woordspeling die het Deens toevallig toelaat formuleert hij scherp en bondig zijn diagnose en tegelijk de therapie: als 'Menneske-lighed' (mensen-gelijkheid c.q. socialisme) geen 'Menneskelig-hed' (gelovige humaniteit) impliceert, draait alle maatschappijhervorming uit op brute nivellering. De jaloezie wordt dan 'het negatief-verenigend beginsel van de samenleving' waarin ieder iedereen beloert, omdat de mens de verschillen niet meer kan verkroppen. Duizelend van eigen vrijheid verkrampst hij zich dan op de rol en de status, waarmee hij zijn diepste zelf identificeert. En hoewel men niet zonder de medemens kan, ervaart men hem toch als een bedreiging: 'Eigendom, huwelijk, gezin, ja zelfs de verschillen door talent of arbeidsinspanning: alles moet verdwijnen in 'gelijkheid'. Als we het maar 'net zo goed als alle anderen hebben'. Kijk, dat houdt dan twee dingen in: 1) de dierlijk-sociale verhouding tot de kudde en 2) de jaloezie, die bij de dieren niet voorkomt, want een dier is maar exemplaar van zijn soort. Maar de mens is de enige diersoort waarin

het exemplaar (althans in mogelijkheid) méér is dan de soort. Hij is er op aangelegd geestelijk te zijn. Maar een aantal mensen bijeen zijn nog niet geestelijk: zij tonen hoogstens het verschil met de dieren door hun jaloezie.' (XI 2 A 88).

Het hoogste waar men dan toe komt is politiek, cultureel of kerkelijk groepsbelang. Alles wordt dan een strijd om macht en zeggenschap. Vaak signaleert Kierkegaard dit in komische details, vooral als kwaliteitsverlies in het geding komt: 'Steeds meer worden alle kwesties communistisch. Ja, waarom zou de kroegbaas ook niet denken: 'Wat, ik geen opinie over Grieks en Latijn? Elite is toch maar een restant van middeleeuwen en kastewezen! Betaal ik soms geen schoolgeld voor mijn zoon? Dan heb ik toch zeker ook een opinie over Grieks en Latijn!' (VII 1 A 54)'. 'Men wil op de staatsfinanciën bezuinigen. Wat een vervelend idee! Laat Denemarken toch weer vijftien miljoen lenen. Laat ons een duizendjarig rijk vieren. Zoals er nu overal collectebussen staan, moeten er dan schalen met geld komen. En dan alles gratis: gratis naar de schouwburg, gratis naar de hoertjes. gratis koetsen naar het Herttenpark. En voor niemand vast eigendom. Alleen voor mij moet een uitzondering worden gemaakt. Ik moet dan 100 rijksd. per dag hebben, betaalbaar op de Bank van Londen, a) omdat ik met minder niet toekom, b) omdat ik op het idee gekomen ben en c) niemand weet of ik niet weer een helder idee krijg als die vijftien miljoen weer op zijn' (I 260). Maar in een groep of een stand wordt de mens nimmer een volwassen 'zelf' het blijven altijd de anderen die bepalen wat hij dan is. Zo ontstaat het bijgeloof dat 'iemand' te zijn betekent dat je macht hebt. Kierkegaard analyseert deze ontwikkeling niet met economische argumenten zoals Marx dat doet. Want daarachter schuilt een nog veel fundamenteeler conflict: de strijd om wat wij heden 'zelfidentiteit' noemen. Daarin was Kierkegaard het met Marx (die hij niet gekend heeft) nog wel eens geweest. Maar hij graaft dieper (4). Alle klassenconflicten zijn volgens hem die algemeen-menselijke panische angst om tot 'niets' te worden gereduceerd of -uiteindelijk- nog dieper: om aan je radicale sterfelijkheid herinnerd te worden. En dat is een religieus probleem. Want de enige grond voor het echte 'zelf' is het eeuwige: 'De Voorzienigheid begint haar geduld te verliezen bij al dat surrogaat van godsdienstigheid. Heel Europa werkt zich muurvast in problemen waarop alleen met God een antwoord mogelijk is. Hét probleem is nl. de vierde stand, de massa. En men wil dit probleem van gelijkheid tussen mensen oplossen in het medium van het aardse, waarvan het wezen precies is dat het uit verschillen bestaat. Zo worden er elke dag weer tien ministers krankzinnig en komt men geen stap verder. Want dit is een *religieus*, een christelijk probleem. Verschaf ons weer uitzicht op de eeuwigheid en die ministers zullen hun verstand kunnen bewaren. Maar neen, onmiddellijk volgt stuipend het ene ministerie het andere weer op. En direct begint men weer te formeren: iets minder voor de kroegbazen. iets meer voor de kaarsengieters, iets weg voor het grootgrondbezit en er wat bij voor het proletariaat en dominees en dekens schakelt men gelijk. Maar intussen wordt het volk steeds onrustiger, als

een dronken kerel die steeds ruwer om zich heen slaat omdat hij niets meer krijgt. Maar als al deze krampen voorbij zijn, krijgt alles wat met het *eeuwige* te maken heeft misschien weer eens een kans om opgemerkt te worden' (IX B 10, 309). Elk mens heeft aan dit eeuwige op unieke wijze deel. maar hij moet dit wel willen weten. Dit feit voert Kierkegaard niet direct tot vroom gepraat over God en zo, als panklaar recept voor sociale conflicten. Hij stelt er 'slechts' mee vast (wat Marx niet wilde weten) dat gelijkheid tussen mensen een onmogelijkheid is, als men de Grond van ons aller gelijkheid niet voorafgaand erkent.

### **De utopie der caritas**

Dat is ook de reden waarom Kierkegaard zo consequent vasthield aan de volgorde van de eerdergenoemde drie 'zelve' of drie 'ethieke': a) het persoonlijke, b) het religieuze en pas dan c) het sociale zelf. Deze volgorde is nl. een genetische, hetgeen hij ook graag formuleert met te zeggen dat God de 'tussenbepaling' is tussen het Ich van mezelf en het Du van de ander en dus geen sluitpost. Daarin ligt ook het wezenlijk onderscheid tussen de christelijke caritas en alle andere liefdes-vormen. Alles draait bij Kierkegaard om deze nieuwe (of liever bijbels-oude) verhouding tussen het ik en de ander, tussen godsgeloof en politiek handelen. Uitgangspunt daarvoor is zijn humanistisch credo dat de mens slechts in de liefde gelukkig wordt. Van nature zoekt de mens eerst zichzelf. Voor een kind is dat normaal, maar als de volwassenheid uitblijft, fixeert de mens zich gemakkelijk op zijn hebberigheid. Want ook de liefde is dialectisch en moet -uiteindelijk- het omgekeerde worden van wat het in de wereld heet te zijn. Ook de liefde ontsnapt niet aan de paradox, o.m. niet aan deze, dat het christendom de liefde beveelt. Maar menselijkerwijs gesproken laat zich nu juist de liefde niet gebieden. Maar zo 'redeneert de wereldse wijsheid; zij meent dat liefde een verhouding is tussen mens en mens. Maar het christendom leert dat de liefde een verhouding is tussen mens-en-God-en-mens, d.w.z. dat God de tussenbepaling is'. Wij stoten hier tegelijk op de diepste eigenheid van het christendom én op Kierkegaards erfenis van Socrates: de heilige stelregel dat je een ander alleen helpt als je hem/haar zichzelf helpt mens te worden. Voor de gelovige betekent dit 'dat men de ander niet in liefde mag toebehoren, dat men niemand in liefde bezitten mag, zonder dat men met die ander, in wederzijdse liefde, ook aan God toebehoort. Een mens mag een ander niet toebehoren als ware die ander álles voor hem'. Dit betekent allerm minst dat Kierkegaard daarmee de erotische liefde zou uitsluiten: 'Je kunt niet ophouden je geliefde te beminnen. Beslist niet. Anders zou het begrip naaste het grofste bedrog worden, als je je liefde-van-voorkeur moest opgeven om je naaste te kunnen beminnen'.

Dát Kierkegaard hier de naastenliefde zo sterk benadrukt. heeft maatschappijkritische en wijsgerige gronden. Hij ziet scherp hoe het verwaterde christendom van de Staatskerk, de mystificaties vanuit communistische broederschap en uiteindelijk weer Hegel verantwoordelijk

zijn voor de bedreiging van het evangelisch begrip van naastenliefde. Het is een polemische positie-keuze, maar tegelijk een wezenlijk-christelijke. Vandaar soms hoogideale formuleringen als deze: 'Je vrouw moet allereerst je naaste zijn; dát zij ook je vrouw is, is slechts een nadere bepaling van jullie bijzondere verhouding tot elkaar. Want tot elke liefdesverhouding behoren drie dringen: de minnaar, de liefde, de geliefde. Maar de liefde is God. Daarom betekent 'een ander beminnen' dat je hem/haar helpt naar de liefde tot God. Het object van alle mensenliefde is dus God, omdat Hij van alle liefde het subject is.' Deze teksten stammen uit 'Daden van Naastenliefde' (S.V. IX 1847), het werk dat Kierkegaard nadrukkelijk 'anti-communistisch' noemt (VIII 1 A 299, 1847). 'Verschrikkelijke mystificatie van deze tijd: dat het egoïsme zich uitgeeft voor naastenliefde. Echte naastenliefde verheugt zich erover dat een ander iets bezit. Maar het is egoïsme en louter jaloezie om te zeggen: als ik dit of dat voordeel niet bezit, zal een ander het ook niet hebben. Hier blijkt weer (wat ik altijd al gezegd heb) dat de politiek een onzalige karikatuur van godsdienstigheid is. Ook het christendom wil gelijkheid en wel op twee manieren: 1) je accepteert als minderbedeelde het verschil, 2) als je meer is toebedeeld, neem je het besluit om iets of alles te offeren' (X 4 A 83). 'De dialectiek van de samenleving is de volgende: 1) de delen staan lager dan de verhouding (als organen in het lichaam of planeten in een stelsel), 2) de delen verhouden zich onderling gelijk (zoals in aardse liefde), 3) de enkelingen in hun verhouding, staan elk op zich hoger dan de verhouding. Maar dit is hoogste religiositeit. Hier verhoudt zich de enkeling eerst tot God en daardoor tot de gemeenschap' (VII A 20). Ook uit deze tekst blijkt waarom hij zo nadrukkelijk vasthield aan voornoemde volgorde der drie 'zelve'. Het is een onophoudelijk pleidooi voor vrijheid en religie zonder ook maar een moment de gemeenschap te vergeten. Tegelijk is het de kern van zijn protest tegen Hegel, bij wie het individu bestemd is 'Glied des Staates zu sein'. Ook slechts op deze wijze is de dialectiek gewaarborgd tussen mogelijkheid (tijd-vrijheid) en noodzakelijkheid (eeuwigheid-ethische), die in dit menselijk bestaan wezenlijk is en waarvan het 'product' gemeten wordt aan de praxis van de caritas. 'Er hebben ook vóór Hegel al filosofen geleefd die getracht hebben om het bestaan, de geschiedenis te verklaren. Om elk van die pogingen moet de Voorzienigheid mild geglimlacht hebben. Maar nu Hegel, -O, laat mij even Grieks denken, wat moeten de goden gebulderd hebben: zo'n smerig professortje dat de Noodzakelijkheid van al wat bestaat geheel had doorgrond en die het heelal van buiten kon opzeggen. O, goden!' (XII A 180).

## Noten

De dagboeknotities zijn vertaald uit: *Søren Kierkegaards Papirer*, udgivne af P.A. Heiberg og V. Kuhr, Kopenhagen 1909-1968.

Een belangrijke studie van Kierkegaards werken, die welhaast al het vorige niet-Deense materiaal achterhaalt, is Henri-Bernard Vergote, *Sens*

*et Répétition, Essai sur l'ironie Kierkegaardienne*, Cerf / Orante 1982, Tome I 385 pp., Tome II 586 pp.

1. Th. W. Adorno, Kierkegaard. *Konstruktion des Asthetischen*, Frankfurt 1966<sup>3</sup>, 56, 60, 105 e.e.
2. Gregor Malantschuk. *Fra Individ til den Enkelte. Problemer omkring Friheden og det Etske hos Søren Kierkegaard*, C.A.Reitzels Boghandel, Kopenhagen 1978.
3. Kresten Nordentoft, *Hvad siger Brand-Majoren? Kierkegaards Opgør med sin Samtid*. G.E.C.Gad. Kopenhagen, 1973.
4. S. Kierkegaard, *Wilde Gansen. Dagboeknotities 1846-1855*, Ten Have. Baarn 1978.