

Søren Kierkegaard: angst en emancipatie

Kultuurleven 47 (2):721-736, 1980

W .R .Scholtens

Sinds enkele tientallen jaren ontmoeten Marx en Freud elkaar in een boeiend gesprek. Als derde man terzijde was intussen aan Søren Kierkegaard al het zwijgen opgelegd, deels door de existentialisten en geheel door de neo-marxisten. Maar de 'wereldvreemde' zonderling uit Kopenhagen praat weer mee. Zulks ondanks zijn geloof in Jezus -wat een goed filosoof niet past- en ondanks zijn kapitalistisch-burgerlijke herkomst, waar een net mens zich voor dient te schamen. Maar hij had aangaande de verhouding angst en samenleving een paar simpele inzichten die hier worden uiteengezet.

Persoonlijk levenslot

Maar weinig mensen hebben met zoveel ervaring over de angst geschreven als Kierkegaard (1813-1855). Zo arm als zijn leven aan gebeurtenissen is geweest, zo rijk was het aan conflicten. Hij was het jongste kind van een stokoude piëtistische vader, die zijn zoon van kindsbeen af belast heeft met het zwartgalligste christendom. Het blijft moeilijk om de gronden van de stille vertwijfeling die vader en zoon aan elkaar geketend hield, bloot te leggen. M.i. heeft nog steeds Carl Saggau de beste argumenten met de hypothese dat Kierkegaards vader syfilis had opgelopen in een bordeel: Hij heeft daarover tot op zijn sterfbed in 1838 gezwegen en het toen opgebiecht aan zijn zoon Søren¹. Bij dit trauma voegde zich drie jaar later het drama van een mislukte verloving, een stap die hij op dezelfde dag al betreurt en die hem in een panische angst voor seksualiteit heeft gestort. Angst en seksualiteit, of in bredere zin de synthese van het psychofysische, wordt dan ook een der hoofdthema's in 'Het begrip angst' van 1844. Ook van binnen uit, door aanleg en opvoeding, was Kierkegaard in staat om verschijnselen als angst en vertwijfeling diepgaand te analyseren. Hij was begiftigd met een gloeiende fantasie in een gelukkige koppeling met een vlijmscherp verstand. Voor deze twee kwaliteiten, denkvermogen en dichterschap, heeft hij een hoge pacht moeten betalen. Er zijn veel psychologen die over Kierkegaard hebben geschreven. Meestal is hij dan de patiënt en zijn de promovendi de psychiaters. Maar de laatste tijden wordt men voorzichtiger. Men ontdekt dat de wijze waarop Kierkegaard als 'arts' met zichzelf als patiënt is omgegaan, een overwinning van de geest betekent van een nog nimmer achterhaalde diepgang. Van 'Het begrip angst' durft hij zelf ook te zeggen, dat "alleen dit boek me al wereldberoemd zal maken"².

De existentialisten

Het existentialisme van het midden van onze eeuw is van die profetie reeds een gedeeltelijke vervulling. Maar Kierkegaard heeft dit vaderschap

van het existentialisme moeten betalen met een gesecculariseerde versie van zijn heiligste overtuigingen, tenminste bij Heidegger, Jaspers, Sartre en Camus³. Zij hebben de kern uit zijn oeuvre weggesneden: de religieuze motivering: "Mijn publicaties zijn van de eerste tot de laatste een evolutie naar godsdienstigheid. Alles wat ik geschreven heb is ook mijn eigen ontwikkeling, mijn eigen opvoeding" (X 5 B 144). Zo is hun ontgaan dat 'Het begrip angst' slechts de negatieve weg is tot de positieve tegenpool van onuitsprekelijke vreugde. Want angst is bij Kierkegaard niet slechts de ontmoeting met het niets, maar juist de springplank naar positieve geborgenheid in een persoonlijk godsgeloof. Antropologisch gezegd: de mens is meer dan een uitputtingsslag tussen lichaam en ziel; hij is, in de dialectische spanning tussen die twee, een sprong naar de geest. Pas daarin wordt hij zichzelf en kan hij geloofwaardig tot de naaste gaan. Kierkegaards psychologie en zijn persoonlijke ellende hebben zo'n universele zin, omdat de weg die hij met zijn Sartriaanse melancholie is opgegaan, stellig niet die is welke de huidige psychiatrie bewandelt: zij grijpt de angst aan op psychisch niveau (als ware het slechts een voorbijgaand ziektefenomeen), voorzover kalmeringsmiddelen het probleem al niet louter lichamelijk hadden opgelost. Kierkegaard heeft bij vol bewustzijn een strijd gevoerd, zonder dat de patiënt ook maar één moment vergat wie hij zelf was. Zo is zijn leven een triomf van de geest geworden en hij heeft er nooit aan getwijfeld dat deze gezond was in de eminentste zin van het woord (4).

Kierkegaard heeft zien aankomen dat nieuwe filosofische speculatie en positivistische natuurwetenschap de mens, ondanks zijn optimisme, alleen maar met nóg grotere angst zou confronteren. Voor hem is er dan maar één middel, het paardenmiddel: dat de angst bij de horens wordt gevat en psychologisch, zowel als ethisch en theologisch, recht in de ogen wordt gezien, als concrete opgave van het eeuwige in dit radicaal-betrekkelijke bestaan. Zo is de angst geen ziekte die met *Valium* of psychoanalyse bestreden moet worden; het is juist het *waarmerk* van 's mensen adeldom, de legitimatie van zijn herkomst van Elders. Kierkegaard herneemt de evolutie van angst en vrijheid, vanaf de antieken, via de middeleeuwen tot op zijn dagen. En hij vermoedt dat de mensen straks - bij steeds meer emancipatie op seksueel, sociaal en religieus vlak - steeds meer van angst bezeten zullen worden. En zulks precies onder de schijn van het tegendeel.

Het wezen van de mens

Heel het werk van Kierkegaard is gericht op de concrete mens met zijn mogelijkheden. Dat sluit drie aspecten in die het slagen wezenlijk bepalen, t.w. 1) het ik, dat 2) in zijn vrijheid geleid wordt door 3) het ethische. Hierbij stuurt Kierkegaard zijn bootje tussen de klippen door van enerzijds predestinatie en anderzijds Hegel, die alles tot het tijdelijke reduceert; beide verlammen de vrijheid. De vraag naar het wezen van de vrijheid is die naar het wezen van de mens. Immer terugkerend uitgangspunt is voor hem de hypothese, dat de mens een 'samenstelling' is van twee

tegengestelde kwaliteiten, het fysieke en het psychische, die -hier en nu- samen 'geest' moeten worden. In bredere zin vertaalt hij dit door bijv. te zeggen dat het historische de vrucht is van het toevallige en het noodzakelijke en dat het ethisch-religieuze de synthese moet zijn van het eindige en oneindige. Als deze synthese niet lukt, vertwijfelt de mens en wordt de geschiedenis zinloos. Al in zijn vroegste notities komen deze drie wezenselementen voor: het ik (de existentie) moet zijn vrijheid (mogelijkheid) én het ethische (noodzakelijkheid) voortdurend samenstellen en bijhouden. In ontelbare varianten bespeelt Kierkegaard dit ene thema (5).

Als goed filosoof bewandelt hij daarbij steeds twee wegen tegelijk, zoals hier waar het om vrijheid gaat. In dezelfde week publiceert hij 'Wijsgerige Kruimels' en 'Het begrip angst' (1844): het eerste redeneert van boven naar beneden, en het tweede vertrekt van de ervaring, van onder op, om tot inzicht te komen. In een primitieve samenleving wordt de mens nog geheel bepaald door noodzakelijkheid van buitenaf (staat, familie, traditie, noodlot). Sokrates deed de eerste stap naar vrijheid. Hij relativeerde al die noodzakelijkheid en nam zijn eigen innerlijk als norm voor zijn handelen. Maar deze ironie heeft hij moeten betalen met de gifbeker. De vraag of en hoe een doorstoten naar positieve vrijheid mogelijk is, die de aardse waarden weer redt uit het cynische relativisme ("L'enfer, c'est les autres"), vormt het thema van 'Wijsgerige Kruimels'.

Het begrip angst

Met 'Het begrip angst' (6) wil Kierkegaard een diep psychologisch inzicht mededelen, dat hij zelf met *blood, sweat and tears* langs de rand van de afgrond verworven heeft. Hij adresseert het aan de 'mens-wetenschappen' van zijn tijd en de toekomst, zodat deze er niet langer om heen kunnen als zij iets zinnigs willen beweren over de mens. Het inzicht bestaat hierin, dat de mens in zijn tweeledige psychofysische aard wezenlijk aan de angst gekoppeld zit. Dank zij die angst wordt hij -langs de verschrikking van de afgrond en het 'demonische'- gefascineerd door zijn eigen geestelijke mogelijkheden. Naarmate de emancipatie van alle individuen verder voortschrijdt, zal dit inzicht acuter worden en wellicht de omvang krijgen van een algehele vertwijfeling. Alleen door een sprong in het geloof zal de mens kunnen komen tot de geestelijke vrijheid die zijn ware bestemming is. Daarmee is Kierkegaard in Europa de eerste 'dieptepsycholoog' en zulks vooral met een intense 'post-freudiaanse' aandacht voor de wisselwerking tussen samenleving en individu m.b.t. geestelijke gezondheid. Wellicht verleiden termen als 'het wezen van de mens' en 'eeuwig, oneindig' de lezer te denken dat het Kierkegaard nog gaat om idealistische wezensfilosofie. Maar de radicaal-realistische optiek, waardoor hij ook in de geschiedenis der wijsbegeerte een nieuw begin vertegenwoordigt, steunt juist op het feit dat hij alles begint 'van onderen op' en wel bij wat de Duitsers 'Fehlleistungen' of 'Kümmerformen' noemen.

In 'Het begrip angst' analyseert hij vooral twee zaken:

- de algemene voorwaarden voor vrijheid in de vorm van fantasie en reflectie. De mens verwerft zijn mogelijkheden door het spel met de fantasie, die hem verheft uit de beklemming van het situatieve. De reflectie (noodzakelijkheid) zorgt ervoor dat hij niet verdrinkt in de oerzee der mogelijkheden die de fantasie hem voorhoudt, anders zou hij tot fantast ontaarden en dat is slechts vermomd fatalisme.

- vervolgens beschrijft hij de mogelijke (wan-)verhoudingen tussen de vrijheid (het kunnen) én het ethisch-religieuze (het moeten), zoals die zich in individu en mensheid langs diverse fasen ontwikkelen. Wij beperken ons hier tot de eerste: het kind wordt wakker uit zijn mythische geborgenheid doordat het plotseling ontdekt te kunnen. Van oorsprong is het (als Adam) onschuldig. Anders zou er van vrijheid en verantwoordelijkheid geen sprake kunnen zijn. Maar de vrijheid van een kind is nog niet méér dan het loutere kunnen. Met die vrijheid of de mogelijkheid 'tout court', treedt ook de angst op het toneel. Uiteraard heeft de baby al vegetatieve angsten, maar die verdienen de naam van angst niet, omdat angst pas gegeven is met fantasie, reflectie en met de mogelijkheid om de eigen situatie ter hand te nemen. Deze angst ontstaat in de allereerste confrontatie met een 'gebod'; dit betekent nog geen kennis van goed en kwaad, of een stem van een slang of een God, kortom iets van buiten af. Het is "voldoende dat Adam in zichzelf praat" (IV 316). Daarna komt ook de verhouding tot de medemens (Eva), die zowel de vrijheid als de angst doet toenemen. Wij zullen nu nagaan hoe de angst geleidelijk culmineert en waarom.

Primitieve angst voor het loutere kunnen

Kierkegaard geeft een zeer compacte definitie van de angst: "Angst is een sympathische *antipathie*, gekoppeld aan een antipathische *sympathie* (...). Het spraakgebruik bevestigt deze dubbelzinnigheid: men spreekt van zoete angst, van een vreemde of schuwe angst enz." (7) . Later zal Rudolf Otto de reactie van de mens op het diepste levensmysterie met identieke termen beschrijven: het is tegelijk "fascinosum" (boeiend) én "tremendum" (vreeswekkend). Angst is dus geen verhouding tot iets uiterlijks: "Alleen prozaïsche domheid kan denken dat angst een verstoring van het mens-zijn is" (IV 315). Ook is angst geen stempel waaruit blijkt dat de mensheid gedoemd zou zijn tot onvrijheid, zoals veel theologen hebben beweerd. Integendeel, angst drukt uit dat de mens een hogere bestemming heeft dan louter aan de natuur gebonden te zijn: "Men vindt bij het dier dan ook geen angst, omdat het in zijn natuur niet bepaald is als geest" (IV 314). De angst houdt de vraag wakker naar mijn statuut in dit bestaan. Angst is (net als héél de mens) het snijpunt tussen de wereld van bepaaldheid door instinct en die van het geroepen-zijn tot geestelijke, d.i. vrije existentie. In de angst wordt de mens geconfronteerd met de toekomstmogelijkheden die hij met zijn eigen verbeelding scheidt. Die mogelijkheden lokken hem, maar kunnen hem ook dodelijk bedreigen. Om die 'duizeling' (of dubbel-zinnigheid) te

bezweren vlucht de primitieve mens in het orakel (Griek) of in de offerrite (Jood): "Angst lijkt op duizeling. Wie in een afgrond kijkt wordt duizelig. Dat komt evenzeer door het eigen oog als door de afgrond. Zo is angst de duizeling van de vrijheid die ontstaat als de geest de synthese wil bewerken, terwijl de vrijheid neerkijkt in haar eigen afgrond van mogelijkheden: zij wordt duizelig en klampt zich dan maar vast aan de eindigheid" (IV 332). Zo is de vrijheid bij haar eerste bewustwording angst voor het pure kunnen, voor het louter-mogelijke in al zijn dubbelzinnigheid. Omdat de mens nog geen duidelijk beeld heeft van goed en kwaad twijfelt hij. Maar die besluiteloosheid kan zich verheven tot ver-twij-feling (twij = twee = dubbel), als hij het goede wel inziet, maar er niet voor wil kiezen. Zover komt het echter nog niet direct. Eerst "klampt hij zich in zijn duizeling maar vast aan de eindigheid".

Gereflecteerde angst voor het niets

Dit 'vastklampen aan de eindigheid' is tegelijk reeds een weigering van de oneindigheid. Met dit laatste woord bedoelt Kierkegaard in eerste instantie geen 'God' of 'eeuwigheid in een andere wereld', maar -zoals reeds werd gezegd- de afgrond van mijn mogelijkheden. Toch blijken die beperkt.

Waar de primitieve angst nog het 'niets' als object had, in de zin van het al-mogelijke, krijgt bij groei van bewustwording de angst een 'niets' met een veel negatiever 'voorteken' als object (8). Als de mens minstens tot de volwassenheid van de 'heiden' Sokrates uitgroeit, zal hij de totale vergankelijkheid van dit bestaan beginnen in te zien. Daarmee bekruipt hem de panische angst van de totale leegheid van dit bestaan. Om zich daartegen af te scherm, construeert hij vluchtwegen en 'schijn-ietsen' waarvan Kierkegaard drie wezenlijke in zijn proefschrift behandelt:

1. Het speculatieve niets, de vlucht in theorie, boek en praatziekte.

Dit: 'niets' blijft er over als de mens filosoferend abstractie heeft gemaakt van alle concrete inhoud van het bestaan. Als voorbeeld geeft Kierkegaard hier Hegels 'Logik' dat, van abstractie tot abstractie gaande, terechtkomt bij een. 'Nichts' dat Hegel het zuivere zijn noemt en dat hij als uitgangspunt neemt van zijn filosofie;

2. Het mystieke niets. Hiertoe komt de mysticus op zijn weg naar het goddelijke. In lagere stadia kan dit de schijn wekken toch nog een positieve relatie tot het aardse leven te hebben. Maar ook dit is een vlucht voor de pijn van de angst (Kierkegaard maakt wel wezenlijk onderscheid, aldus Malantschuk, tussen niet-christelijke en Christusmystiek (9)).

3. Het ironische niets, radicaler dan de twee vorige; reeds Sokrates bereikte dit door heel de gegeven realiteit haar waarde te doen verliezen in een volledige sterilisatie. De ironie komt echter niet verder dan 'negatieve vrijheid'.

Deze drie 'nietsen' (als pleisters op de wonde van angst voor de leegheid) staan hier in een klimmende reeks. Want vooral in de ironie ligt de doorbraakmogelijkheid naar positieve vrijheid, naar het tegendeel van het niets, t.w. het goede, het ware en het schone (10). Dit *goede* doet zich

aan de mens op drie opeenvolgende wijzen voor: als inzicht in goed en kwaad (humanisme), als relatie tot een persoonlijke God (jodendom) en als relatie tot het concreet eeuwige in Jezus Christus (christendom). Kierkegaard werkt deze drie godsdiensthistorisch en -psychologisch uit onder het pseudoniem Vigilius, de niet-gelovige psycholoog. Daarmee wordt de angst, die tot nu toe slechts 'angst voor het kwade' was, nu ook 'angst voor het goede' (d. w .z. voor het moeten-zijn wat ik ben). Hij bedoelt daarmee dat het goede (de vrijheid) steeds bewuster en fascinerender binnen mijn bereik komt te liggen. Maar daardoor kan juist ook een veel *intensere* angst ontstaan, een angst waarin het verzet reeds een zekere organisatie vertoont. De mens begint zich schrap te zetten tegen zijn eigen bevrijding, tegen zijn 'tweede geboorte' (vgl. Joh.3). Maar omdat er nu van meer inzicht sprake is, komt ook de categorie van de *schuld* aan de horizon. Deze negatieve hogere angst noemt Kierkegaard ook graag het *demonische*.

Als we de tot nu toe genoemde structuren even samenvatten blijkt dat het trio somatisch-psychisch-spiritueel parallel loopt met instinkt-bewustzijn-existentie. Deze evolutie ligt ook weerspiegeld in het historisch verloop van Sokrates over Abraham naar Jezus (als symbolen van heidendom-jodendom-christendom). Hierop steunen weer de drie verschijningsvormen van angst, t. w. de primitieve, de gereflecteerde en de demonische. Uiteraard kan de hoogste angst ook tot de hoogste vrijheid voeren: "Diezelfde angst is immers tegelijk een *vriendelijke* macht, die de juiste verhouding (tussen lichaam en psyche of feit en ideaal, W .S.) tot stand wil brengen" (IV 316). Maar het gaat hier over de negatieve aspecten.

Angst gefixeerd in het 'demonische'

Hierboven werd al gezegd dat de mens 'geest' moet worden. Dat is geen dualistisch onstoffelijk 'overschot' , identiek aan ziel, maar er wezenlijk van onderscheiden (11). Het is "de kracht die iemands overtuiging op zijn handelen uitoefent" (X 3 A 736) Het begrip 'demonisch' is daarvan het tegendeel en (in lagere vormen) identiek met 'geesteloosheid' of het 'uitblijven van innerlijkheid', evenzeer gekenmerkt door zwaarmoedige geslotenheid als tegelijk door 'lollig geleuter'. Dit heeft niets te maken met gebrek aan talent of manieren (zoals het demonische geen middeleeuwse substantialistische demonenleer is). Het betekent: mislukte zelfverwerkelijking. Men kan het ook 'escape from freedom' noemen (Erich Fromm). Pas op dit niveau van Kierkegaards analyses wordt duidelijk hoe diep hij op het trio Freud-Adler-Jung vooruitgegrepen heeft. Zelfs al slaagt de mens erin (en dat lukt nu beter dan onder Koningin Victoria) om tot harmonie te komen tussen lichaam (seks) en ziel (bewustzijn en gemeenschap) -zodat zelfs Freud werkloos zou worden- toch *blijft* hij diep gestoord, zolang hij geen 'geest' wordt. Het woord 'stoornis' suggereert hier directe constateerbaarheid. Maar niets is minder waar: het zijn juist de levensgenieters, de sociaal-geslaagden met hun gevestigde zekerheden, mensen wier credo luidt dat kennis macht is en tenslotte de

specialistische vak-idioten, de z.g. objectieve denkers. Kortom, niet alleen het kleine aantal desperado's, maar de massa in een wereld die na Kierkegaard nog komen moest: de vrije kapitalistische burgerlijke consumentensamenleving, die -achter haar fraaie façade - collectiefdemonisch beklemd zit op zichzelf en haar groepsbelang. Deze vertwijfeling (door K. in 1849 met een boek hierover 'Dé ziekte tot de dood genoemd'), zal volgens hem massale proporties gaan aannemen in de westerse beschaving (12). De vraag in hoeverre de Derde Wereld daar slachtoffer van wordt en bijv. of inmiddels niet ook de vakbonden hun 'primitiviteit', verloren hebben, lag uiteraard nog buiten Kierkegaards horizon. Toch heeft hij zo ver gezien, dat alle latere maatschappij-analyses nog steeds niet aan hem voorbij kunnen gaan.

Deze vertwijfeling heeft, al naar gelang het inzicht en de verstarring van de 'patiënt', weer diverse graden van bewustzijn die Kierkegaard precies beschrijft en illustreert. Wij gaan daar hier niet op in en beperken ons verder vooral tot de lagere, halfbewuste sfeer van 'geesteloosheid' en wel op drie terreinen, t.w. het seksuele, het sociale en het religieuze (dit is trouwens het trio van emancipatie).

Angst en seksualiteit

In 'Het een of het ander' (1843) en 'Stadia op de levensweg' (1845) geeft Kierkegaard een volledige fenomenologie van seksuele verdwalingsfenomenen.

Driftfenomenen kan men niet logisch verhelderen. Daarom kiest Kierkegaard de mythe, die hij o.m. aan Mozart ontleent. Om de uitersten van het terrein af te bakenen scheidt hij drie prototypen, die elk op zich onmogelijk zijn (omdat de reële mens niet alleen uit hormonen, maar ook uit geest bestaat en omgekeerd):

-Cherubino uit Figaro's 'Hochzeit' is het pure begeren, dat eigenlijk slechts zichzelf begeert. In de droom (de vrije mogelijkheid) verenigt hij fantaserend het begeren en het begeerde. Zijn hartstocht gaat uit naar de kwalitatief-absolute vrouwelijkheid. Hij begeert louter ideëel onder het aspect van eenheid;

-Papageno uit 'Die Zauberflöte' is het tegendeel. Hij begeert reëel onder het aspect van veelheid. Zijn begeerte heeft al een concreet object, nl. iédere vrouw en hij bevredigt die begeerte zonder enige idealiteit (blinde noodzakelijkheid);

-Don Juan nu, is naar intensiteit van begeerte van Cherubino en naar hoeveelheid van Papageno, de onmogelijke synthese van de twee vorige. In *concreto* is hij een onmogelijkheid (en dus mythe). Hij is a.h.w. de verzelfstandigd-demonische macht 'Libido'. Hij is niet denkbaar omdat de mens immer-reeds 'geest' in zijn wezen meedraagt, ook als hij daar niets van weten wil. Probeert de mens zich alleen maar aan seks vast te klampen, dan ketent hij zich aan pure uitwendigheid. Bij uitblijven van innerlijkheid zal hij vertwijfelen en aan de angst ten onder gaan.

De hogere realiteit, van synthese tussen seks en persoonlijkheid, d.w.z. van de overwinning van de 'angst voor het goede' in de vorm van

huwelijk, is de andere kant van het tweeluik dat Kierkegaard schetst in 'Het een of het ander'. In later boeken komt hij nog vaak uitvoerig terug op de hogere verhouding tussen *eros* en *agapè*.

De ontwikkeling van kind via adolescent naar volwassene loopt voor Kierkegaard parallel aan die van heidendom via jodendom naar christendom. In elk van deze drie is de relatie tussen angst en seksualiteit weer anders. Wij beperken ons hier tot de laatste. In een analyse van 'erfzonde' als milieufactor meent de schrijver van 'Het begrip angst' dat met het christendom een nieuw moment is ingetreden in de verhouding tot het erotische. Met het christendom is nl. 'geestelijke existentie' als ideaal geponeerd. Het erotische 'Ik hou van jou' is niet meer het hoogste; de eis van de geest is nu dat een paar elkaar bemint, primair, omdat zij 'naasten' zijn. Dit sluit allerm minst het erotische uit, maar relativeert het wel. Daarmee heeft het christendom ook *tegenkrachten* losgeslagen. Deze bestaan in de verabsolutering ('vergoddelijking') van innerlijkheid als beginsel. Zo zijn er sinds het christendom drie posities tegenover het erotische:

1. De eis van de geest voert tot *anti-lichamelijkheid*. Dit is de trieste lange weg van dualistisch 'christendom'. Bij Kierkegaard staat hier het middeleeuwse kloosterwezen als symbool, hetzij als ethisch rigorisme, hetzij als vrome contemplatie (vgl. hierboven: het mystieke niets (13)). Eén der momenten van de synthese, hier het eindige of lichamelijksensitieve, wordt genegeerd. Maar met die exclusieve oneindigheid verdampt de vrijheid (en daar gaat het Kierkegaard steeds om) tot een abstractie;
2. Het erotische poneert zich als protest, als een *zelfstandige* macht, als oproer tegen de geest. Hiervan is Don Juan de hoogste (mythische) vertegenwoordiger. Hij was in het naïeve heidendom niet mogelijk, maar moest anderzijds door ontsporend christendom wel in de dualistische middeleeuwen ontstaan. Hij is het protest tegen het christendom van het erotische, zoals Faust dat is namens het intellect en Ahasverus, de thuisloze Jood, namens de wil;
3. De opgave van de christen is de synthese van voornoemde twee, met de geest als leidend beginsel. Dit is geen gemakkelijke weg, maar "als de naastenliefde overwint, is het erotische in de geest verhelderd en is ook de angst verdreven" (IV 349). Ook hier dus weer bevrijding uit de geest door intensivering (en bijv. niet door een oplossing 'aan de schaamte voorbij'). Kierkegaard werkt hier met hetzelfde beginsel als dat waarmee hij de relatie tussen angst en het sociale analyseert, vooral in haar verdwaling als angst voor de massa, voor wat anderen denken of als angst van miljoenen consumenten, aan wie de diepere zin van het leven, bij alle welvaart, dreigt te ontsnappen.

Angst en het sociale

Ook de *sociale* ontwikkeling van individu en gemeenschap wordt langs voornoemde drie groeifasen geanalyseerd. Ook hier weer onder het aspect van de polariteit tussen angst en vrijheid (dwang of emancipatie). Als

cultuurpsycholoog *avant la lettre* onderscheidt Kierkegaard drie vormen van samenleving:

1. In de *voorchristelijke* maatschappij bepalen noodlot, familie en staat geheel het individu. Dit is nauwelijks 'subject' en heeft haast nog geen 'zelf'. Het is opgenomen in het mythisch geheel. Dit geldt voor Kierkegaard, ondanks het woord 'voorchristelijk', tot in de late middeleeuwen;
2. Dan groeit een samenleving op basis van *representatie*. Paus en clerus, koning en adel, en ook de burger al schoorvoetend, zijn de norm voor het zelfverstaan van de rest. Het individu schikt zich (op 'bijbelse' gronden) in het piramidale geheel als massa aan de basis. Toch is het individu (burger en slaaf) reeds enigermate subject, hoewel nog niet in de zin van het moderne individualisme. Door de beperktheid van de horizon is er echter nog weinig protest;
3. Na 1789 begint de samenleving zich te nivelleren. De oude vormen bestaan nog of werden na Napoleon met ferme koninklijke hand 'gerestaureerd'. Maar de vrijheidszin van steeds mondiger wordende individuen en groepen hollen die vormen van binnen reeds uit. Het zijn de eerste geboorteweëën van ons democratisch socialisme. Vrijheid en gelijkheid (liberalen en socialisten) krijgen een gezicht, maar gaan elkaar onderling bestrijden. Door de uitholling der normen valt de 'rolidentificatie' weg en met de desoriëntatie groeit de angst (14). Hoe meer individuele vrijheid-van, des te panischer angst voor de vrijheid-tot: "Akkoord, zei God, wilt ge uzelf helpen? Kijk, dan wordt dit de straf: Gij zult vrij worden" (XI 1 A 296). Het kwantitatieve (de democratische helft-plus-één) wordt norm van waarheid. Daarmee is de jaloezie en de vrees voor anderen als principieel geïntroduceerd. Kierkegaard moraliseert hier niet over zeer reëel politieke problemen: hij mikt, achter het individu, vooral op het groepsegoïsme. En dit is, weer achter zijn direct-materieel belang, een collectieve onmacht om zichzelf, met al zijn humanistisch optimisme, te verlossen uit zijn verkrampde "*Ich-haftigkeit*".

Als deze 'psychoanalyse' van Kierkegaard nog actualiteit bezit, dan is het - over de politieke en kerkelijke verdeeldheid van heel het Westen heen - een vraag naar de verhouding tussen Eerste en Derde Wereld. Het diepste van de kwaal is dan nog niet materieel van aard, maar een collectieve Narcissus-fixatie, die in de kern een religieuze zaak is (waarover straks).

Het mag de lezer bevreemden Kierkegaard hier te zien gepresenteerd als maatschappijcriticus. Maar de reden van die bevreemding ligt dan geheel in het reeds voornoemde misverstand van existentialisten en voor al ook neo-marxisten, van wie velen zich, in een soort liefde-haat- verhouding, intens met Kierkegaard hebben beziggehouden. Zo bijv. de 'Frankfurter Schule' met Adorno, Habermas, Horkheimer, Benjamin, Marcuse en ook Georg Lukàcs en Ernst Bloch (15). Maar zij voeren hem door hun vooroordeel en hun onbekendheid met zijn 'Spätwerk' ten tonele als de "privatisierende Kleinrentner" (Bloch) met zijn "objektlose Innerlichkeit"

(Adorno). En allen schuiven zij hem op het spoor van de "geestige Vorgeschichte Hitlers" , met diens vergoddelijking van de irrationaliteit (parallel gebeurde dat door de dialectische theologie). Dat spoor bestaat, maar het tekende een even karikaturale Kierkegaard als die van Adorno het is (14).

In feite is Kierkegaard, met al zijn handicaps, heel zijn leven zeer intens betrokken geweest bij het sociale leven van zijn tijd. Zijn vroegste publicaties gaan al diep in op de verhouding individu-gemeenschap. Hij hanteert daarvoor drie criteria, die in hun samenhang én volgorde gerespecteerd dienen te worden, t.w. het religieuze, het persoonlijke en het sociale zelf (II 235 en VII 335). Met die volgorde tekent hij fel protest aan tegen de neiging om het politico-sociale (dat slechts een relatief karakter heeft) te verabsoluteren, zoals dit later feitelijk zou gebeuren in fascisme zowel als in marxisme. Het schrijven van 'Een literaire bespreking' (1846) en de revoluties in Europa in 1848 brengen hem, vooral na een religieuze 'piek-ervaring' op Pasen van dat jaar, ook hoogstpersoonlijk in een *diepe crisis*. Ondanks zijn conservatieve aard en afkomst, die hem voorheen deden kiezen voor de voormelde 'representatie-samenleving', was hij dialectisch genoeg om in te zien dat hij (ook metterdaad) moest gaan kiezen voor de voormelde 'representatie-samenleving', was hij dialectisch genoeg om in te zien dat hij (ook metterdaad) moest gaan kiezen voor de *utopie* van een ideale samenleving die 'nauwelijks nog bestuur behoeft'. Van deze Bakoenin-sfeer is o.m. zijn aanval op de staatskerk in 1854-55 een lijnrechte consequentie. En diezelfde lijn zet zich thans voort, van Schaff en Kolakowski, via Roger Garaudy en 'les nouveaux philosophes', tot in Rudolf Bahro en de 'christenen voor het socialisme' (17). Die lijn, van een socialisme *met een zeer nadrukkelijk voorbehoud*, is al bij Kierkegaard begonnen: hij wenst precies datgene uit te sluiten, waardoor de socialisten en het marxisme *de facto* ontspoord zijn tot nieuwe vormen van dwang, tirannie en zelf-vervreemding, waarvoor hij al in 1846 zo gewaarschuwd had.

Uiteraard lag het perspectief op die feitelijke ontwikkeling van socialisme of communisme (voor Kierkegaard nog identiek) ver achter zijn eigen horizon. Pas met het actuele protest van 'dissidenten' en een hernieuwde bezinning op het Evangelie, wordt duidelijk hoe raak Kierkegaards kritiek in essentie is geweest. Misdadig-beknopt getypeerd komt dat hier op neer, dat het socialisme, als streven om op louter menselijke grondslag gelijkheid te bewerken én vrijheid te sauveren, een onmogelijkheid is *zonder religie*. Zijn argumenten zijn (bij alle protest tegen onverteerbare verschillen): dat mensen in louter aards perspectief nooit gelijk kunnen zijn, dat zij het 'voor God' toch moeten zijn (dit is een religieuze optiek, die al impliceert dat alleen een christelijk socialisme mogelijk is), en dat vrijheid en verantwoordelijkheid van de enkeling 'van onderen op' (als een

religieus statuut aan het mens-zijn meegegeven) voorwaarde is voor
gemeenschap.

Wie buiten God om naar gelijkheid streeft, drijft misschien wel één duivel uit (bijv. die van misbruikte barmhartigheid van 'christenen' om de armen klein te houden), maar hij opent zijn schoongeveegde huis voor zeven nieuwe demonen: de massa, de publieke opinie, de macht der kwantiteit, de jaloezie (18), het menselijk opzicht en inschikkelijk defaitisme, verwekt door despoten als Hitler of Stalin, die met hun tirannie het algemeen onbehagen weten uit te buiten. Uiteindelijk stelt Kierkegaard Hegel met diens "weltgeschichtliche" gebazel verant- woordelijk voor het feit dat de enkeling "tot nul wordt gereduceerd en tot een fluim of een schimmel op de wereld-evolutie" (VII 475 e.v.). De simpele burgers van gisteren marcheren dan opeens vandaag "in Reihen festgeschlossen mit" en ieder vraagt zich verbijsterd af hoe dat wel mogelijk was: "Hitler in uns selbst" ?

'Geesteloosheid' (of: uitblijven van innerlijkheid), luidt de diagnose van Kierkegaard: "In de geesteloosheid is geen angst meer, ze is één en al tevredenheid. Maar als zij dan ook één keer door de geest wordt aangeraakt, begint zij onmiddellijk te spartelen als kikkers die onder elektrische stroom worden gezet. En hoewel de geesteloze geen autoriteit erkent, vervalt hij onbewust in de dienst der afgoden. En hij aanbidt, met dezelfde verering, een stommeling en een held. Maar vóór alles heeft hij het liefst een charlatan als fetisj" (IV 402). Heil Hitler!

Wie echter in deze 'spastische kikkers' alleen zijn eigen politieke of kerkelijke tegenstanders, en niet ook zichzelf herkent, vergist zich deerlijk in Kierkegaard. Hij is niet voor communisten of tegen liberalen, of omgekeerd. Hij wil slechts 'christelijk schrijver' zijn en hij plaatst de persoon van Jezus tegenover de geniepigste demon waarvan alle kerken en partijen bezeten blijven, als zij in collectieve fixatie op zichzelf, onmachtig blijken om voor anderen open te staan. Met ongewone helderziendheid prikt Kierkegaard in de gevolgen van deze demonie: "In de middeleeuwen was hoogstens deze of gene enkeling bezeten, maar in deze tijd gebeurt het *massaal*" (X 2 A 490)¹⁹. De angst die Europa bedreigt vormt in positieve zin echter ook de geboortepijn naar een gemeenschap waarin vrijheid, gelijkheid en broederschap (en wel omdat straks allen geëmancipeerd zijn) nog slechts de vorm kunnen hebben van zichzelf-zijn voor God ('gehoorzaamheid'), met uiterste soberheid ('armoede') aan directieven, uit religieus respect voor het 'kind Gods' dat ieder ander ook is, zodat elke ander inderdaad als gelijk, maar dan 'voor God' behandeld wordt ('maagdelijkheid' of broederschap). De drie politieke idealen van de Franse revolutie zijn voor Kierkegaard alleen mogelijk in de vorm van de drie 'evangelische raden'; daarvan zijn ze trouwens een destillaat (20).

Angst en het religieuze

Het laatste, maar belangrijkste gevolg van voormelde ontwikkelingen is volgens Kierkegaard het ontstaan van 'demonische religiositeit', Daarbij moet direct nauwkeurig worden vastgesteld wat hij onder 'religiositeit' verstaat. Dat is niet meer (maar ook niet minder) dan dat een individu of groep zijn leven ziet in het perspectief van een absolute zingeving. Negatief houdt dit dan in, dat elke verabsolutering van iets relatiefs (en dat is heel dit ondermaanse) tot 'demonische religiositeit' ontaardt. Voor dat soort van 'politieke of seksuele religiositeit' is God juist het kwaad dat bestreden moet worden, omdat hij de ontplooiing van de mens (dit was: het goede, t.w. vrijheid, gelijkheid en broederschap) in de weg zou staan. De massa blijft in deze ontwikkeling meestal gewoon 'geesteloos' (tenzij ze 'onder stroom komt te staan'). Maar in meer pathetische mensen kan deze angst stijgen tot een weerbarstig hoogtepunt van trotserende ergenis aan 'het goede': "Hoe hoger de geest gesteld is, des te dieper valt hij die van geest verstoken blijft. Hoe hoger degenen stonden die verloren gingen, des te ellendiger zijn zij in hun tevredenheid" (IV 366). Maar omdat het 'eeuwig moment' (d.i. de fascinatie van de angst als vreugde om de vrijheid) *wezenlijk* is in de mens, is het ook onmogelijk om de relatie met het eeuwige te ontlopen: komt zij niet positief tot uiting, dan *per se* negatief. In dit verband van atheïsme of godsgeloof zijn voor Kierkegaard overigens alle nieuwe natuurwetenschappelijke bevindingen volledig irrelevant, omdat zij van een andere golflengte zijn; zij kunnen, net als de godsbewijzen, hoogstens bevestigen wat het subject reeds geloofde.

Zoals op het seksuele en het sociale vlak, loopt ook hier de uitweg van de hypochondrische verstomming naar positieve, mededeelzame levensvreugde weer langs de weg van de geïntensiveerde angst. En deze zal, nu ook de 'vierde stand' zich intussen meer emancipeert, straks allen omvatten. Dan moet de mens eerst zijn eigen identiteit in, of liever ondanks de massa verwerven. Dat eist bezinning en eerst de courage om de weg van het ironische 'niets' te begaan. Maar de verlokking van macht, propaganda, pers en de tirannie van wat 'de anderen doen en denken', is dan in Kierkegaards woorden ronduit 'demonisch': "In de dubbelzinnigheid kan dan een maximum van angst ontstaan, die hierin bestaat dat de mens (in angst, niet om schuldig te worden, maar voor schuldig te worden aangezien) feitelijk schuldig wordt" (IV 345). Hier zijn we dan bij het summum van 'duizeling', bij de slang die zijn eigen staart opvreet. Kierkegaard bedoelt hier dat de mens zich geen schuld moet laten aanpraten door het naamloos collectivum (vgl. de 'psychiatrische' behandeling van dissidenten in Moskou), noch 'heil' in de zin van Joseph Goebbels. De mens heeft een door God geschonken eigen-wijsheid die hij zich nooit mag laten ontfutselen. Ook is dat even toepasselijk op kerkelijk huwelijksmoralisme als op de chantage van een stakingsleider of van een Britse 'shopsteward' die voor de vakbond de fabriek bewaakt. Toch zal deze moedige enkeling nog op een laatste obstakel stoten: het inzicht dat

hij "feitelijk ook zelf schuldig geworden is" aan deze collectieve bezetenheid. Hij moet zijn deel erkennen aan het kwaad in deze wereld.

Wij vatten hier tenslotte nog even samen hoe Kierkegaard de historische ontwikkeling ziet van de verhouding tussen vrijheid en 'het demonische': aanvankelijk is vrijheid slechts spontane *lustervaring* (met een hoofdaccent op fantasie). Maar deze wordt gemakkelijk verveling, 'nausée'. Hieraan beantwoordt negatief een opvatting over het demonische als noodlot dat de psyche overkomt. Zij tracht de mogelijke klappen op te vangen met orakel of offerrite (heidendom, jodendom, vroege christentijd). De medemens stelt zich hoogstens egocentrisch medelijdend de vraag wanneer hém een noodlot treft. De schrijver van 'Het begrip angst' noemt dit "esthetische demonie";

1. dan komt vrijheid als *verstandigheid* (accent op reflectie) en als herkansing waarin de mens nieuwe mogelijkheden ziet (middeleeuwen). Dit is een "ethische demonie"-opvatting. De mens wordt in beginsel zelf voor zijn toestand verantwoordelijk geacht. Ondanks monstrueuze heksenprocessen, meent Kierkegaard toch dat deze visie, in beginsel, hoger, vrijer en menselijker was dan:

2. de "psycho-somatische verwerping van het demonische" door Verlichting en moderne (medische) natuurwetenschap. Deze rekende af met dat 'middeleeuwse bijgeloof'. "Statistieken met Pulver und Pullen" (IV 389) brengen het heil spoedig binnen ieders bereik. Maar precies omdat men denkt alle demonie te boven te zijn, nestelt deze zich dieper dan ooit, o.m. in de absolute (d.i. pseudo-religieuze) pretenties van medische of sociale wetenschap. Zij heet alleen niet meer Beëlzebub of Mefistofeles, maar 'Publieke Opinie', 'De Wetenschap' of 'Nut van het Algemeen'. Omgekeerd moet hier vrijheid, als een *gekozen* verhouding tot *zichzelf*, de verlossing brengen. Het is de vrijheid-als-opdracht, die het leven zijn diepste zin geeft en die de voorwaarden schenkt om een sociaal leven te kunnen leiden. De existierende enkeling zal het echter niet gemakkelijk krijgen, want zo gauw hij zich roert, klitten de 'spastische kikkers' aaneen.

In het opnemen van eigen (maar werkelijk-innerlijke) schuld, attendeert de angst de mens op het eeuwige moment en daarmee op nieuwe mogelijkheden voor zijn eigen toekomst en die van de gemeenschap. Positieve angst (het 'fascinosum' van mijn in God gevestigde vrijheid) betreft immers altijd toekomst. Als alleen met *geloof* de toekomst te overwinnen is, dan is de reden daarvan dat de 'definitie' van God altijd al was 'dat bij Hem alles mogelijk is'. Dit geloof mag zich niet opsluiten in een ivoren toren (vgl: het mystieke niets): het zendt de mens terug naar de relatieve taken in het hier en nu. En juist krachtens de relatie met het eeuwige zal de enkeling zich integreren, of -om het heel anders te zeggen- is socialisme pas mogelijk. Daarom kan Kierkegaard zeggen dat het *doel* van heel zijn schrijvers werkzaamheid geweest is van de mens een goed sociaal wezen te maken. Maar tegelijk ook: hem te behoeden voor *elke* ongereflacteerde verhouding tot de gemeenschap en voor *elke*

absolute pretentie van welke politieke, wetenschappelijks of kerkelijke macht dan ook. Hier wordt ook kerkelijke macht genoemd, omdat voor Kierkegaard de kerk wel *gezag* kan hebben, maar geen macht. Dit wezenlijke verschil ligt hem zeer na aan het hart: zijn aanval op de staatskerk in 1855 en zijn gepeperde uitvallen tegen het Vaticaan, steunen geheel op dit onderscheid (21). Men kan Kierkegaard beschouwen als een wereldvreemde idealist. En inderdaad: hij miste veel van wat Marx' kwaliteiten waren. Maar het omgekeerde geldt ook. En wat zij, die elkaar niet gekend hebben, ondergronds gemeen hadden, komt pas sinds enkele jaren geleidelijk boven. Kierkegaard wist dat: "Vaak steekt er voor mij iets zwaarmoedigs in de gedachte dat ik, -met al mijn kwaliteiten, altijd buiten zal blijven staan, als een soort overbodigheid of een onpraktische overdrijving. Maar de zaak is heel simpel: de verhoudingen zijn namelijk nog lang niet verward genoeg om behoefte te voelen aan wat ik geschreven heb. Maar ze zullen wel te zien krijgen, dat het er toch op uitdraait dat de verhoudingen inderdaad zó wanhopig worden, dat men ooit behoefte krijgt aan dergelijke desperate figuren als aan mij en mijn gelijken" (X 3 A 680).

De teksten zijn vertaald uit: S. Kierkegaards *Samlede Vaerker*. Kopenhagen, 1901; die uit de dagboeken uit: S. Kierkegaards *Papirer*. Kopenhagen, 1909-1948.

Aantekeningen

- (1) Saggau, C., *Skyldig -ikke skyldig?* Kopenhagen, 1958.
- (2) Soms schijnt hij onbescheiden: "Als auteur ben ik een genie van eigen soort, niet meer en niet minder. Het zeldzame in mij is een even grote fantasie als een dialectisch vermogen en omgekeerd. Daar komt dan mijn kunstzinnige wijze van mededelen nog bij (...) Doch daar wordt ik niet verwaand van: God heeft mij genoeg gekneusd. Maar niemand heeft nog tijd om te studeren; zo gezien is mijn werk verspilde moeite, net of je voor boeren fijne spijzen serveert". (VII 1 A 127; IX A 189).
- (3) Zie de voortreffelijke inleiding: Theunissen, M., en Greve, W., red., *Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards*. Frankfurt a.Main, Suhrkamp, 1979.
- (4) Zie Scholtens, W., *Alle gekheid op een stokje. Kierkegaard als psycholoog*. Baarn, Ten Have, 1979.
- (5) De beste niet-Deense inleiding is: Malantschuk, G., *Kierkegaard's Thought*. Princeton en London, 1974. Van dezelfde auteur volgen wij hier diens opzet in *Angoisse et existence in Etud. Phil.*, 1979 (2), blz. 163 e.v.
- (6) *Het begrip angst* bestaat in volledige vertaling van dr. J. Sperna Weiland, Utrecht, 1958.
- (7) Deze polariteit vindt men overal terug, met een midden tussen twee excessen: het ene actief-veroverend, het andere meer passief of laks. Zo ligt tussen bijgeloof (in het Deens 'óver-tro') en ongeloof het ware geloof en staat vrije existentie tussen trots en lafheid. In die zin kan Kierkegaard een hyperorthodox bisschop, die het verleden vergoddelijkt

en in wie elke creatieve fantasie is uitgeblust, kwalificeren als een 'trots bijgelovige'. Het in Nederland actuele thema van 'de neurotische aard van de autoritaire persoonlijkheid' is door Kierkegaard reeds in alle details geschetst.

(8) "In hogere stadia is de angst meer gereflecteerd. Dat kan zó geformuleerd worden, dat het niets (het voorwerp van de angst) meer en meer a.h.w. tot een iets wordt"; *Het begrip angst*, o.c. , IV 332.

(9) De actuele vlucht in de oosterse mystiek zou Kierkegaard niet verbaasd hebben. Zelf heeft hij hoogstens de eerste aanzet tot westerse indologie meegemaakt. Kalidasa en delen Mahabharata waren hem echter bekend (zie Thulstrup, N., *S. Kierkegaards Bibliotek*. Kopenhagen, 1957, blz. 93). Er is tussen het Oosten en Kierkegaard veel overeenkomst, in zoverre Kierkegaards negatieve weg tot het uiterste parallel loopt. Maar er is meer gelijkenis met Nikolaas van Kues.

(10) Zie Scholtens, W., *Kierkegaard en Sokrates: de plaats van de ironie in het geestelijk leven* in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, Leuven, 1974, blz. 203 e.v.

(11) Cfr. de eeuwenlange identificatie van ziel en geest, bijv. in Catechismus der Nederlandse Bisdommen, ed. 1948, vr. 45: "Het voornaamste in de mens is de ziel, want de ziel is een onsterfelijke geest, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis".

(12) Onder de titel *Over de vertwijfeling* geheel vertaald door dr. H .A. van Munster en A.P. Klaver, Utrecht, Prisma no 893, 1963.

(13) Kierkegaard is echter een groot voorstander van klooster en celibaat. Maar men kan hem niet voor de kar spannen van de koppeling ambt-celibaat. zoals bij regelmaat door Romeinse kardinalen gebeurt: "Niet trouwen is duidelijk een apart gedrag. Dat kan best aan God behagen. Maar men moet daar geen reglement van maken en zeker niet (zoals in de middeleeuwen) dit negatieve feit dan direct tot een volmaaktheid uitbazuinen" (X I A 48S). (14) Het is niet onwaarschijnlijk dat Hjalmar Sundén (*Die Religion und die Rollen. eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Berlijn. 1966) inspiratie van Kierkegaard heeft ondergaan.

(15) Zie Theunissen, M., o.c., blz. 76 e.v. Vooral ook Deuser, H., Kierkegaards Spiltwerk als dialectische Theologie, in Kierkegaard and Dialectics, Aarhus- Symposium 1979, blz. 125-146 is belangrijk, in zoverre hier een 'Frankfurter' afstand neemt van zijn eigen meesters.

(16) Overbekend is de invloed van Kierkegaard "mit seinem vulgären Zeitbegriff" op Martin Heidegger. Minder bekend zijn de woorden van rector Heidegger tot zijn studenten te Freiburg in 1933: "Nicht Lehrsätze und Ideen seien die Regeln Eures Seins! Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr gesetz". cit. bij Marcuse, H., in Abentrot, W. .Faschismus und Kapitalismus. Frankfurt a.Main, 1972. blz. 73.

(17) Zie Kierkegaard, S., *Wilde Ganzen, dagboeknotities 1846-1855*. vert. W.R. Scholtens, Baarn, Ten Have. 1978; Garaudy, R., *Het hart op de tong (Parole d'homme)*, vert. W.R. Scholtens, Baarn, Ten Have, 1976;

Clercq. B.J. De, *Het oude en het nieuwe socialisme, de kritiek en het alternatief van Rudolf Bahro in Kultuurleven* . 1976, nr .6, blz. 513 e.v. Vrijwel zeker heeft Kierkegaard Karl Marx nietgekend. Met Fr. Engels en M. Bakoenin zat hij dezelfde collegebanken bij Schelling in Berlijn, wat verder waarschijnlijk niets betekent. T.a.v. Schelling zegt Kierkegaard in een brief, dat "de oude onbarmhartig begint te leuteren" en dat hij (Kierkegaard) "niet meer wist of hij nu te oud was om nog colleges te volgen, of Schelling te oud om ze te geven".

(18) Het is een misbruik van Kierkegaard als de Duitse socioloog Helmut Schoeck, in *Der Neid, eine Theorie der Gesellschaft* (1966) deze jaloezie alleen aan de arbeiders toeschrijft, aldus Kr. Nordentoft (*S. Kierkegaard*, Kopenhagen, 1977. blz. 69 e.v.). Nog een citaat uit Kierkegaards werk: "Neen. wij moeten ons richten op de beschaafde en welgestelde klasse; zo niet op de werkelijk-voornamen, dan op de pseudo-voornamen bourgeoisie: daar, in de salons moet de prijs worden opgeschroefd" (X 1 A 135).

(19) Weinig excessen in dit emancipatie-proces ontsnappen aan Kierkegaards fantasie: "Men wil de staatsfinanciën saneren met bezuiniging. Wat een vervelend idee! Laat de staat toch weer 15 miljoen lenen. En dan gratis naar de schouwburg, gratis naar de hoertjes, gratis vervoer naar het dierenpark en gratis begrafenissen, met gratis lijkrede. Niemand mag dan nog vast eigendom hebben, behalve ik. Ik moet dan 100 rijksdaalders per dag hebben, belegd op de Bank van London; ten eerste omdat ik met minder niet toekom, ten tweede omdat je nooit kunt weten of ik niet weer zo'n goed idee krijg als de 15 miljoen op zijn" (I 260).

(20) Zie Scholtens, W.R., *Politiek en evangelische raden bij S. Kierkegaard* in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 1977, blz. 298 e.v.

(21) Dit onderscheid macht-gezag is afgeleid uit *Het verschil tussen een genie en een apostel*. Kierkegaards studie over de Openbaring (XI 49 e.v.).