

Is Kierkegaard de wegbereider van het losgeslagen individu?

Slagen met filosofie Pieter Vos

Het eindexamenthema in 2020 voor het vak filosofie op het vwo is 'Het goede leven en de vrije markt'. Belangrijk voor de ontwikkeling van de vrije markt was de ontwikkeling van het autonome individu. Pieter Vos bestrijdt in dit artikel de gedachte dat de christelijke filosoof Kierkegaard medeverantwoordelijk is voor de emancipatie van dit autonome individu, of het denken in termen van authenticiteit los van universele normen.

Wie filosofie als examenvak volgt op het vwo heeft geluk: op het programma staat het uitdagende boek *Het goede leven en de vrije markt*, geschreven door Ad Verbrugge, Govert Buijs en Jelle van Baardewijk.¹ In hun boek nemen ze de ethiek van het goede leven, ofwel de deugdeethiek, als uitgangspunt voor een analyse van de vrije markt. Dit leidt niet tot een goedkope kritiek op de vrije markt en haar dynamiek. Wel wordt de vraag uitgediept of de vrije markt het goede leven nu bevordert of juist in de weg staat. Om dat te kunnen doen moet intensief het gesprek gevoerd worden met het moderne idee van de vrije markt en de moderniteit waarin de vrijemarkteconomie kon opkomen. Een van de cruciale schakels in de ontwikkeling is wat de auteurs de opkomst van het autonome individu noemen. Ze bespreken dit thema in hoofdstuk 4. In dit artikel richt ik me op dit aspect, mede omdat het protestantisme gezien wordt als een belangrijke factor in de opkomst van het autonome individu.

Opkomst van het autonome individu

De wortels van het moderne autonome individu liggen volgens de auteurs in de Reformatie, in het bijzonder de protestantse nadruk op de vrijheid van het geweten. Gewetensvrijheid is bij de reformatoren vooral protest tegen klerikale structuren en tegen misbruik (aflaten). Deze vrijheid betekent in die tijd (nog) niet zoiets als: 'zelf bepalen wat ik wil' (op de vrije markt). Het gaat om een vrijheid die ieder mens zelf verantwoordelijk maakt. Daarbij dient het individu ten diepste verantwoording af te leggen aan God.

In de moderne filosofie krijgt de gedachte van het autonome individu verder vorm. Autonomie is ook in de moderne visie niet een kwestie van doen waar je zelf zin in hebt en vrijheid betekent niet dat er geen externe normativiteit is. John Locke bijvoorbeeld geeft een bijzondere status aan de

rechten van het individu, maar deze rechten hebben vooral te maken met vrijheid van godsdienst en geweten. Immanuel Kant verbindt autonomie aan normativiteit. Autonomie is bij hem 'zichzelf de wet stellen', dat wil zeggen de categorische imperatief toepassen: handel volgens die regel waarvan je kunt willen dat deze tot een algemene wet wordt. Interessant is dat de auteurs constateren dat deze vormen van ethiek weliswaar universeel lijken te zijn, maar bij nader inzien in sterke mate afhankelijk zijn van de burgerlijke cultuur. Bij Kant is een algemene regel zoals 'je mag niet stelen' alleen te begrijpen als je ervan uitgaat dat er bezit is en mag zijn.

Kierkegaard als wegbereider

De Deense schrijver Søren Kierkegaard wordt in het boek besproken als de denker die de autonome vrijheid juist in het geweer brengt tegenover die burgerlijke cultuur. Zijn sterke nadruk op het individu, de enkeling, die zelf verantwoordelijk is, werkt door in het existentialisme van de twintigste eeuw. Kierkegaard vertrekt eveneens vanuit een protestantse levenservaring, maar zet het religieuze juist af tegen de burgerlijke cultuur. Het religieuze wordt in de burgerlijke cultuur en in de Verlichting namelijk van zijn eigen kracht beroofd. In plaats daarvan stelt Kierkegaard dat ik allereerst als individu voor God sta.

De auteurs laten de betekenis hiervan zien aan de hand van Kierkegaards beroemde boek *Vrees en beven* (geschreven onder pseudoniem Johannes de silentio), een uiteenzetting over Abraham die zijn zoon Isaak moet offeren (Genesis 22). De daad van Abraham druist in tegen 'fundamentele waarden' waarover we het met elkaar eens zijn, zoals rechtvaardigheid en de rechtvaardige behandeling van anderen. Kierkegaard laat de oriëntatie op het gemeenschappelijke of zelfs het uni-



versele los. De enkeling komt bij hem in het middelpunt te staan en wel in zijn innerlijke verhouding tot God. Daarom is wat Abraham doet onbegrijpelijk voor de wereld. Want hoe kan Abraham aan anderen uitleggen dat hij zijn eigen zoon wil offeren vanuit zijn geloof in God die dit van hem vraagt? Religieus gesproken daarentegen, is zijn daad juist het hoogste. Op die manier wordt het ethische overstegen door de religieuze verhouding van de enkeling tot God.

Kierkegaard laat de oriëntatie op het gemeenschappelijke of zelfs het universele los

De auteurs van het examenboek zien deze gedachtegang als een cruciale wissel, voorbereid door de Reformatie: het protestantse geweten wordt losgemaakt van algemene wetten en principes. Deze lijn zet zich door in het existentialisme van Jean-Paul Sartre en Simone de Beauvoir, maar nu zo dat het individu ook nog eens wordt losgemaakt van zijn verhouding tot God. Uiteindelijk mondt dit uit in een cultuur van authenticiteit, gericht op 'ware belevenis', zoals het maken van een authentieke reis of het vinden van een originele outfit. Daarmee zijn we natuurlijk ver van Kierkegaard verwijderd, maar

in de kiem is dit denken al bij hem aanwezig. De autonomie slaat in de twintigste eeuw door. Ze is formeel, abstract en daarmee ook leeg geworden. Kortom, Kierkegaard is in deze interpretatie een wegbereider geworden van een abstract begrip van individuele vrijheid.

Een macintyriaans verhaal

Bij deze interpretatie wil ik een paar kanttekeningen plaatsen. Het valt niet te ontkennen dat de existentialisten met hun pleidooi voor een authentiek en individueel leven beïnvloed zijn door Kierkegaard. Toch is de manier waarop Kierkegaard hier in een groter verhaal wordt ingevoegd te eenzijdig.

De beschrijving van de rol van Kierkegaard in de ontwikkeling naar het autonome individu loopt parallel met de beschrijving van Alasdair MacIntyre in zijn beroemde boek *After Virtue*. MacIntyre beschrijft eveneens een ontwikkeling in de moderniteit, waarbij Kierkegaard een sleutelfiguur is in een ontwikkeling naar wat hij typeert als emotivisme. Dat is, simpel gezegd, de opvatting dat goed is wat goed voelt. MacIntyre brengt Kierkegaard vooral ter sprake aan de hand van diens boek *Of/Of*, waarin twee levenssferen beschreven worden: het esthetische en het ethische. Omdat de keuze voor een van deze beide levenssferen beschreven wordt als open en niet te beargumenteren, komt de basis van de ethiek op losse schroeven te staan. Het aanvaarden van het ethische als maatgevend is slechts een kwestie van een 'criterionless choice'.² Immers, men kan er evengoed voor kiezen 'esthetisch te leven', een leven gericht op het vinden van zoveel mogelijk genot, in elk geval een leven dat niet in het kader staat van een bepaalde voorgegeven normativiteit.

MacIntyre is echter op belangrijke punten teruggekeerd van zijn eerdere typeringen, in een bijdrage in de interessante bundel *Kierkegaard after MacIntyre*.³ Dat betreft precies het punt van het ethische als een keuze zonder overstijgende criteria. Het betoog van de ethicus in het tweede deel van *Of/Of* zou volgens MacIntyre ook weleens zo gelezen kunnen worden dat de ethicus bij de esthetiek wel degelijk een bepaald beroep op een algemene moraliteit doet. De basis daarvoor ligt in een bepaalde opvatting van de menselijke natuur die onder al Kierkegaards werken ligt en die het voor de esthetisch levende mens mogelijk maakt om te begrijpen dat het ethische leven hoger is dan het esthetische. In feite vinden we hier zoiets als een besef van wat de mens kan zijn als hij zijn *telos* (doel) realiseert, dat wil zeggen een bepaalde opvatting over de menselijke natuur die de basis vormt voor het goede leven! Zo opgevat zou Kierkegaard niet zozeer een voorbereider zijn van een problematische opvatting van onbegrensde individuele vrijheid, maar juist een interessante gesprekspartner voor het ontwikkelen van een hedendaagse ethiek van het goede leven.

Antropologische grondstructuur

MacIntyre duidt deze interpretatie slechts aan als mogelijke uitleg. Zelf denk ik dat onder Kierkegaards denken inderdaad een duidelijke opvatting over de bestemming van het menselijk leven ligt, een antropologische grondstructuur. Kierkegaards antropologie is teleologisch gestructureerd en wordt het meest helder en expliciet uiteengezet in *De ziekte tot de*

dood. Het doel of de bestemming is dan dat ieder individu 'geest' wordt: het zelf dat zich tot zichzelf verhoudt, zoals het in *De ziekte tot de dood* heet.⁴ In werkelijkheid is ieder mens echter in vertwijfeling. Bron daarvan is dat de mens een samengesteld wezen is, zowel eindig als oneindig, zowel lichaam als ziel, zowel gedetermineerd door allerlei factoren in het bestaan (noodzakelijkheid) als behept met de mogelijkheid om daarboven uit te stijgen. Om aan de vertwijfeling te ontsnappen moet ik deze tegengestelde elementen waaruit ik besta bij elkaar houden zonder ze tot elkaar te herleiden. Het gaat steeds om twee aspecten. Enerzijds maken mijn eindigheid, noodzakelijkheid en lichamelijkheid me tot de mens die ik ben, met mijn beperkingen en historische bepaaldheid, zoals traditie en sociale context waarin ik opgegroeid ben. Het feit dat ik déze enkeling ben en geen ander omvat dus onder andere een afhankelijkheid van anderen door wie ik opgevoed en gevormd ben. Wie ik ben, ben ik mede door anderen. Kierkegaards begrip van het zelf verschilt dus van het hedendaagse abstracte vrijheidsbegrip waarvan hij de voorloper zou zijn. Anderzijds bestaat het zelf niet slechts uit deze door traditie, gemeenschap en sociale context verkregen verworvenheden. Het zelf is meer dan dat, het heeft ook 'mogelijkheid' in zich, zelftranscendentie, 'het eeuwige'. Het zelf kan boven zijn gegevenheid en contingentie uitstijgen en kan zich bovendien in vrijheid tot anderen verhouden. Naast deze vormen van relationaliteit is er ook nog een derde relationaliteit en die betreft de relatie tot God. Er zijn volgens Kierkegaard namelijk twee mogelijkheden: ofwel heeft het zelf zichzelf gesteld, ofwel is het gesteld door een macht buiten het zelf. Omdat ik niet mijzelf heb gecreëerd, kan alleen de tweede optie waar zijn: ik ben gesteld door een macht buiten mij, God.

Als Abraham op weg was gegaan naar de berg Moria en gedacht had dat hij daar zijn zoon definitief moest offeren aan God, dan was dat geen geloof geweest maar berusting

Geen religieuze ethiek

Alles goed en wel, maar hoe zit het dan met *Vrees en beven*? Beschrijft dit boek niet hoe het individu alleen voor God staat en zich onttrekt aan wat algemeen als goed geldt, zoals de auteurs van *Het goede leven en de vrije markt* laten zien? En werkt dat niet de problematische opvatting van het individu als de maat van alle dingen in de hand? Dat lijkt op het eerste gezicht inderdaad het geval. Toch acht ik deze uitleg onjuist.

Om te beginnen valt het op dat de auteurs *Vrees en beven* uiteindelijk vooral in ethische termen interpreteren, terwijl

het juist om het eigene van het religieuze gaat, zoals zij aanvankelijk ook stellen. Gesuggereerd wordt dat Kierkegaard met *Vrees en beven* een bepaalde ethiek van het individu presenteert, zij het een religieuze ethiek. Ik denk echter dat *Vrees en beven* geen religieuze ethiek presenteert maar over iets anders gaat: de onherleidbaarheid van religie, zonder de algemene ethiek zelf op te heffen. Ik zal dat duidelijk maken op vier niveaus die ik in *Vrees en beven* onderscheid.

Op een eerste niveau is het boek een kritiek op het burgerlijke christendom van de negentiende eeuw, waarin het geloof goedkoop geworden is, zoals Verbrugge, Buijs en Van Baardwijk terecht opmerken. Door de angst, vertwijfeling en de haast ondraaglijke paradox van Abrahams handelen tot het uiterste te tekenen, voert Kierkegaard als het ware de prijs van het geloof op. Het geloof is veeleisend en vergt iets wat de rede te boven gaat. Het is een tot het absurde opgevoerde wijze van bestaan die ver af staat van een burgerlijk christendom. Kierkegaard zet dit contrast sterk aan. Daarbij gaat het hem niet om een ethiek van het autonome individu. Waar het wel om gaat is dat het geloof niet tot een cultureel aanvaardbaar gegeven moet worden gereduceerd.

Op een tweede niveau gaat het boek over de psychologie van het geloof. Hier worden de paradoxale bewegingen van het geloof geschetst. Duidelijk wordt dat het geloof toch in het gewone leven geleefd kan worden, ook al staat het onder hoogspanning. Vooral wordt het geloof afgegrensd tegenover de 'oneindige resignatie' ofwel berusting.⁵ Als Abraham op weg was gegaan naar de berg Moria en gedacht had dat hij daar zijn zoon definitief moest opgeven en offeren aan God, dan was dat geen geloof geweest maar berusting. Het geloof daarentegen is een dubbele beweging: een beweging naar de oneindigheid (de overgave van de zoon), die gevolgd wordt door een beweging terug naar de eindigheid (de gelovige verwachting dat de zoon desondanks, tegen alle verwachting in, toch behouden wordt).

Teleologische suspensie

Op een derde niveau komen we waar de auteurs van het examenboek zich op richten: de relatie tussen ethiek en religie. Daar gaan de drie problemata in *Vrees en beven* over, waarvan het eerste, 'Bestaat er een teleologische suspensie van het ethische?', als tekst in het examenboek is opgenomen.⁶ Het is echter bepaald niet eenvoudig deze tekst goed te interpreteren.

De 'teleologische suspensie' wijst er inderdaad op dat aandacht gevraagd wordt voor iets wat 'hoger' is dan de ethiek. Het voornemen van Abraham om zijn zoon Isaak te gaan offeren strijdt immers met de ethische verantwoordelijkheid. Maar ook voor Abraham zelf is de hoogste uitdrukking van het ethische dat hij Isaak met alles wat in hem is liefheeft. Dan ga je hem natuurlijk niet offeren. Het punt is echter dat het voornemen om desondanks tot een offer over te gaan in *Vrees en beven* nergens beschreven wordt als een overstijgende, religieuze ethiek, bijvoorbeeld een goddelijkegebodsethiek die haaks staat op een algemene ethiek. Evenmin wordt hier een ethiek ontworpen die zich louter fundeert in het autonome individu. Integendeel, het algemeen-ethische als zodanig wordt nergens ter discussie gesteld. De plicht van Abraham om zijn zoon lief te hebben wordt juist tot het einde

toe verondersteld. Als die plicht opgeheven zou worden, zou het geloof geen paradox meer zijn! Daarom is het gebod tot een offer ethisch gezien ook blijvend onbegrijpelijk. Het kan alleen religieus begrepen worden.

Het zou een misvatting zijn om te denken dat Kierkegaard met *Vrees en beven* pleit voor blinde gehoorzaamheid aan een goddelijk bevel. Wat hij aan de orde wil stellen zijn de hoge pretenties van de ethiek, vooral de pretentie dat het religieuze voluit begrepen kan worden in ethische termen. Daarbij zet Kierkegaard zich onder meer af tegen Kant. In 'probleem 1' wordt het ethische beschreven als 'het universele'. Daarbij kun je denken aan het principe van universaliseerbaarheid in de categorische imperatief.

Het gebod tot een offer is ethisch gezien ook blijvend onbegrijpelijk. Het kan alleen religieus begrepen worden

Het religieuze is een suspensie van dit ethische, in de zin dat het zich richt op iets wat (of iemand die) dit algemene te boven gaat. Opnieuw geldt dat het niet gaat om een hogere religieus-ethische sfeer, maar om een telos *buiten* het ethische. Het hele punt is dat in religie iets eigens aan de orde is. Proberen we dit eigene te vangen in een soort van individualistische existentiële ethiek, dan missen we juist dit punt. We maken er immers opnieuw een 'algemene' ethiek van.

In probleem 2 wordt dat eigenlijk nog duidelijker. Het transcendente kan niet herleid worden tot het immanente perspectief van het ethische. Tussen de regels door wordt Hegel bekritiseerd, die in zijn rechtsfilosofie de moraal en het recht van de staat als het hoogste definieert, als door God gewild. Er is niets hogers en heiligers dan dat. Hier wordt het ethische zelf goddelijk. Het gevolg is dat God geen onderscheiden betekenis meer heeft: God wordt een 'verdwijnd punt'. Daartegenover stelt *Vrees en beven* dat het absolute of het goddelijke geen deel uitmaakt van het algemene. Het religieuze bestaat erin dat ik me losmaak van de sociale rollen en de gemeenschap waarin ik mezelf definieer en dat ik me verhoud tot het absolute.

Naastenliefde

Op een vierde niveau, ten slotte, keert de ethiek als het ware terug, namelijk als het individu 'na de beproeving' terugkeert in het eindige bestaan. In *Vrees en beven* wordt dat maar kort aangeduid. Maar *Vrees en beven* is niet het eindpunt van Kierkegaards schrijverschap. Vier jaar later publiceert hij, onder zijn eigen naam, een ethiek van de naastenliefde: *Wat de liefde doet*.⁷ Het religieuze 'voor God' van de enkeling krijgt nu een universele strekking, het maakt mensen namelijk wezenlijk gelijk en bevestigt daarmee de menselijke waardigheid en gelijkwaardigheid. Dat betekent bijvoorbeeld dat allerlei menselijke verschillen 'voor God' relatief zijn. De naastenliefde is

bovendien een vervulling van de zelfwording: de naastenliefde is niet alleen gericht op de ander, maar is ook de hoogste kwaliteit in het zelf, namelijk lief te hebben.

Het hele punt is dat in religie iets eigens aan de orde is

Kortom, *Vrees en beven* moet gelezen worden als een schakel in Kierkegaards denken over ethiek en religie als geheel, uitlopend op een ethiek van de naastenliefde. Verrassend genoeg maakt dat Kierkegaard tot veel meer dan een wegbereider van het autonome individu. In de traditie van wat Govert Buijs de *agape*-beweging noemt, wordt de menselijke vrijheid juist gevuld met verantwoordelijkheid en verbondenheid met de ander. Dat maakt Kierkegaard tot een des te spannender gesprekspartner voor een hedendaagse ethiek van het goede leven en de vrije markt.

Noten

- 1 Ad Verbrugge, Govert Buijs en Jelle van Baardewijk, *Het goede leven en de vrije markt: een cultuurfilosofische analyse*, Rotterdam, 2018
- 2 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, 1984 (2e dr), 39 en 49
- 3 Alasdair MacIntyre, 'Once More on Kierkegaard', in John J. Davenport and Anthony Rudd (eds), *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Chicago, 2001, 339-355
- 4 Søren Kierkegaard/ Anti-Climacus, *De ziekte tot de dood: Een christelijk psychologisch betoog ter ophouwing en opwekking*, Budel, 2010, 25
- 5 Søren Kierkegaard/ Johannes de silentio, *Vrees en beven*, Budel, 2006, 41
- 6 Verbrugge, Buijs en Van Baardewijk, *Het goede leven*, 373-377.
- 7 Søren Kierkegaard, *Wat de liefde doet*, Budel, 2007

Verwerkingsvragen

1. Waar liggen volgens Buijs, Verbrugge en Van Baardewijk de wortels van autonomie. Leg uit.
2. Waarom is volgens deze auteurs de ethiek van Kant slechts in schijn universeel? Geef een voorbeeld.
3. Waarom is Kierkegaard volgens deze auteurs een wegbereider geweest van het autonome individu?
4. In dit artikel vergelijkt Pieter Vos de uitleg van Kierkegaard door de auteurs van het examenboek met de uitleg van Alasdair MacIntyre. Op welke punten ziet hij overeenkomsten en op welke verschil?
5. Volgens Pieter Vos gaat *Vrees en beven* om de onherleidbaarheid van religie en niet over de rechtvaardiging van een religieuze ethiek. Waarom is dat belangrijk voor de vraag of Kierkegaard een wegbereider is van het autonome individu?

Zie voor meer vragen en een extra artikel de website sophieonline.nl