

Het tragi-komische bij Søren Kierkegaard

Speling 23: 57-71, 1971

Sixtus Scholtens

De gekneusde sinaasappel

Søren Kierkegaard was het jongste kind uit het tweede huwelijk van zijn vader Michael. Van de zeven kinderen stierven er vijf rond dertigjarige leeftijd. Als student werd hij een notoire boemelaar nadat hij in 1837 de verstikkende kamferlucht van het streng-piëtistisch ouderlijk huis was ontvlucht. Kort voor zijn vaders dood krabbelt de verloren zoon, met twaalfhonderd rijksdaalders schuld, weer overeind en verzoent zich met zijn vader. In 1841, een jaar na de dood van zijn vader, verlooft hij zich met de knappe dochter van Staatsraad Olsen, Regine. De verloving hield een jaar stand. De vraag waarom hij deze verbrak, waarom hij zich, menselijk gesproken, in de afgrond stortte, heeft al veel biografen beziggehouden. De meest waarschijnlijke hypothese, te bouwen op talloze toespelingen in zijn dagboeken, is dat zijn vader geslachtsziekte had en dit kort voor zijn dood aan zijn jongste zoon heeft opgebiecht. Tegelijk werd hem door de onmogelijkheid van een huwelijk ook elke kans tot maatschappelijke carrière ontnomen, want hij studeerde theologie 'en dominees moeten immers getrouwd zijn'. Zo was hij gedoemd om de zonderling te worden die hij in feite geweest is. Het is deze sfeer van noodlot, geworteld in een uiterst fysieke overgeërfde oorsprong, die heel het vreemdsoortige en tegelijk zo geniale en profetische leven van deze Deen tot in de grond verklaart. Daarom moet zijn trieste levensgeschiedenis bij de behandeling van elk thema uit zijn oeuvre telkens weer voorop worden gesteld. 'Zo moest ik kiezen; die treurige wanverhouding die ik ben met al het lijden dat daaraan vastzit (en dat ieder ander al tot zelfmoord had gebracht, terwijl ik genoeg geest bezat om al die ellende te aanvaarden), -heb ik aanvaard als mijn angel in het vlees. En ik heb durven geloven dat dit de dure prijs was waarvoor God mij een geestkracht heeft verkocht, die haar weerga niet heeft onder al mijn tijdgenoten. Daar word ik niet verwaand van want ik ben al genoeg gekneusd... Zo zag ik het als mijn taak de klemtoon op het algemeen-menselijke te leggen, het humane weer aantrekkelijk te maken in deze verwarde en gedemoraliseerde tijd, waar zo velen die het willen verwerkelijken worden verleid om het te zoeken in het buitenissige en aparte. ..' (VII 1 A 126). Deze terugblik op de breuk met zijn verloofde en de 'grote aardbeving' door de bekentenissen van zijn vader, is een typisch stuk Kierkegaard: even scherp bewust van zijn eigen ellende als van zijn genialiteit, kent hij toch in eerste instantie geen klemmender opgave dan de verkenning en beschrijving van ideale humaniteit, die door de verzieking in twee extremen, rationalisme en romantische sentimentaliteit volkomen gespleten was geraakt. Pas daarna kan er over christendom gesproken worden. Maar het was hemzelf niet gegund deze humaniteit te

verwerkelijken: 'Ik kon mezelf slechts zien als die stakker van een papegaai die men altijd toeroept: 'Lorre, wat wil je hebben? Moet je suiker hebben? Ja, dat dacht je: Str....zul je krijgen' (II A 616). Zo kwam hij al vroeg tot het inzicht dat het Noodlot (of, zo men wil, de Voorzienigheid) voor sommige mensen een heel bijzondere taak heeft weggelegd: '...zoals in een kist met fruit het buitenste gekneusd en kapot gedrukt overkomt, zo zijn er ook in iedere generatie enkele mensen die boven liggen en die door de latten van de kist worden verbrijzeld om de rest, die meer naar binnen ligt, te beschermen' (VI A 110). Slechts twee mogelijkheden, zijn 'Een of Ander', bleven hem na zijn verloving over: ofwel te verloederen als Johannes de Verleider (zoals hij die beschreven heeft), of zich in een avontuur met God te storten. Hij koos het laatste. Met de briljante gaven die hem waren geschonken en de droesemsmaak van de kelk die hem geboden was, ligt al voor de hand dat een man als Kierkegaard als niemand de disposities bezat om 'christelijke humaniteit' of 'spiritualiteit' van de grond af opnieuw te verwortelen en te beschrijven. Ook is met het voorafgaande duidelijk dat hij enig recht van spreken heeft als het gaat over de functie van de nar in de gevestigde orde. De nar is immers bij definitie een aparte, niet zelden een mismaakte, altijd die zeldzame synthese die gestalte geeft aan de categorie van het tragikomische. Voor Kierkegaard vertegenwoordigt de nar een hogere vorm van menselijke idealiteit. Om hem in deze bewering te kunnen volgen, is het noodzakelijk eerst het grondprincipe en de groeifasen van menselijkheid, zoals Kierkegaard die ziet, uiteen te zetten.

De fatale ziekte van Europa

Niets speelt het definiëren van de mens meer parten dan onvolledigheid van observatie. Wil men een valse start vermijden dan moet eerst heel het rijke spectrum van menselijkheid en... onmenselijkheid zoveel mogelijk recht worden gedaan. Kierkegaard is er diep van overtuigd dat vooral het rationalisme, het blinde empirisme en tegelijk de sentimentele romantiek ziekelijke eenzijdigheden zijn. Daarom tracht hij, om te beginnen, zo diep mogelijk door te dringen in de primitiviteit, de unieke eigenaardigheid van déze mens als eenling. De eerste vijf banden van zijn Dagboeken (1836-1843) bergen een verbijsterende hoeveelheid, vooral middeleeuws mythisch materiaal om dit doel te verwerkelijken. Kierkegaard was nl. bijzonder geïntrigeerd door de vraag hoe en wanneer in de westerse beschaving het vanzelfsprekend contact van de mens met zijn oergrond, zo sterk beleefd in het Oosten, verloren is gegaan. Hij is er van overtuigd dat het schisma tussen verstand en gevoel, ofwel het psychische en lichamelijke de fatale ziekte van Europa is. En er kan van christendom, menselijkheid, ja van elke vorm van religiositeit geen sprake zijn als de enkeling zijn originaliteit verloren heeft, geen mogelijkheid meer bezit om het heiligste te doen wat hem als opdracht gegeven is: allereerst zichzelf te zijn. 'Werkelijk geest te zijn betekent ik te zijn. God heeft ikken nodig omdat Hij bemind wil worden. De interesse van de mensen ligt altijd in het construeren van de gevestigde orde, van

objectiviteiten, in de categorie van het soortelijke. Daarom is de christenheid ook ontaard tot een optelsom van miljoenen, allemaal in de derde persoon, zonder één enkel ik... Het loopt in het leven gewoonlijk op één van deze twee mogelijkheden uit: dingachtige objectiviteit zoals van een meubelstuk óf een samenraapsel van toevalligheden en willekeurigheden (zgn. 'subjectiviteit') (XI 1 A 487; 2 A 97). Het is de kunst voor de mens om zowel zijn algemeen inzicht (het soortelijke, psychische, theoretische) als zijn individuele eigenaardigheid, hem in zijn oorsprong meegegeven, in een hogere eenheid samen te brengen: eerst dan is hij waarlijk persoonlijkheid, pas dan is hij werkelijk zichzelf, concreet; ook eerst dan is hij tot waarachtige religiositeit in staat.

De mens in drievoud

Heel de menselijke werkelijkheid is opgebouwd uit de spanning van twee waarden of aspecten die elkaar even sterk aantrekken als zij onverzoenlijk zijn. De spanning tussen de twee polen waardoor de mens ze, min of meer geslaagd, tot verzoening brengt, is het derde, allesbeslissende aspect in de mens. Kierkegaard spreekt dus steeds van de mens in drievoud. Nimmer is de mens bij hem zo iets als een onsterfelijke ziel in een sterfelijk lichaam, zoals het dualisme dit stelt. De mens moet dus zijn diepste wezen, zijn zelf of geest, verwerven uit de contradictie die hij als gegeven (van het lichaam en de ziel) is. Ten diepste is dit een religieuze opdracht, waarin eigenlijk de kerkelijke vertegenwoordigers voorbeeldig bedreven moesten zijn: 'Wat zou dat zelf toch zijn, dat er overblijft als de mens de hele wereld heeft prijsgegeven, behalve zichzelf? Ik zal dat maar eens aan de dominee vragen: die preekt er immers elke zondag over' (IV C 77). Het is deze spannings-drieslag die de theorie van Kierkegaard over de werkelijkheid geheel beheerst. Zijn aanklacht aan het adres van het westerse denken is, dat dit op noodlottige wijze 'ziel' en 'geest' geheel gelijkgeschakeld heeft. De formulering van onze Oude Catechismus stelt hem in deze bewering in het gelijk; de lezer herinnert zich nog het antwoord op vraag 45: 'Het voornaamste in de mens is de ziel, want de ziel is een onsterfelijke geest'. Daardoor is de westerse beschaving geest- of zelfloos geworden, van zichzelf vervreemd, omdat zij níét meer in staat is een laatste geestelijke, zin te geven aan de betrekkelijkheid die zelfs de optimaal geslaagde humaniteit nog is. Kierkegaards verhandeling over de vertwijfeling ('Ziekte tot de dood') heeft precies als doel dit aan te tonen en alle daarin werkzame ontvluchtingsmechanismen te analyseren.

Zijn groeifasen

Met zijn project om alles van de grond af opnieuw te verkennen, wil Kierkegaard een antwoord geven, o.m. op Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die voor hem onverteerbaar was, omdat Hegels denkwijze volgens hem een noodlottige terreur van het objectieve en totalitaire, ten koste van de originaliteit van de enkeling teweeg moest brengen. Reeds Kierkegaard heeft in 1848 Hitler horen zeggen dat 'Zweck des Einzelnen ist Glied des Staates zu sein'. Dat ook orthodoxie en kerkelijkheid op

dezelfde wijze verstikkend kon werken, stond hem scherp voor de geest. De wording van de spirituele mens uit het weerbarstig samenspel van het gegeven psychische en lichamelijke brengt Kierkegaard tot allerlei driedelige formuleringen. Zo zegt hij dat lichaam, in spanning met ziel, moet voeren tot geest, zoals individualiteit in spanning met het algemeen-menselijke moet voeren tot persoonlijkheid. Op tientallen wijzen hanteert hij deze grondformule. Soms preludeert hij frapperend sterk op Teilhard de Chardins drie vormen van metamorfose van hominatie, via humanisatie naar spiritualisatie. Ook reeds Kierkegaard stelt daarbij dat dit proces tegelijk micro- en macro- kosmisch is, d. w. z. dat het zich zowel in de enkeling als in de mensheid voltrekt, zoals Hegel dit ook zag. Heel dit wordingsproces is tegelijk vloeiend én schokkend; het is een continuïteit mét heftige 'geboortecrises' daartussen:

1. nadat een kind eerst zichzelf zintuiglijk-*lichamelijk* verworven heeft, individu is geworden, moet het
2. zich invoegen in het *algemeen-menselijke*, evenwel zodanig dat het niet verkrampt in het individualisme, noch zichzelf verliest in het anoniem-collectieve. Als de uitgroeiende mens hierin slaagt,
3. dan existeert hij pas, is hij *spiritueel*, heeft hij 'tegenwoordigheid van geest'.

Onder het aspect van de religieuze wording kan men deze metamorfose vertalen met:

1. *mythische* religiositeit, van een nog-niet-ontsloten opgenomen-zijn in een Albeleving van het goddelijke in de natuur, in het tijdelijke, wezenlijk verbonden met,
2. *metafysische* religiositeit, d.w.z. het besef dat het betrekkelijke en tijdelijke begrond moet zijn door de Absolute, Eeuwige, Andere. Eerst in het samenspel van het vorig aspect, ook mystiek te noemen en dit aspect, het cultische, ontstaat
3. *daadwerkelijke* religie, de praxis, het aspect van 'vertijdelijkt eeuwigheid', die God present weet in 'de minste der Zijnen'.

De breuklijnen in die groei

In zijn eigen termen noemt Kierkegaard de sfeer van het lichamelijke het *aesthetische*, die van het psychische het *ethische* en die van het spirituele het *religieuze* aspect van deze ene wording tot menselijkheid. Deze wording verloopt niet rimpelloos. Er gaan heftige crises gepaard met de doorstoot van de kinderfase naar de puber en van de puber naar de volwassene. Niets echter van wat men verlaat mag verloren gaan; het moet worden getransfigureerd, zoals het leven voor zichzelf, via het leven met de ander, moet uitgroeien tot een leven voor de ander, zonder dat bijv. welbegrepen eigenliefde daaraan als basis zou ontvallen.

De ironie als eerste crisis

De ironie, men denke aan Socrates, is de gerechtvaardigde twijfel aan de geldigheid van wat zich opdringt uit de sfeer der zintuiglijkheid. Het is het weemoedig constateren van de betrekkelijkheid van alle dingen: ijdelheid

der ijdelheden. Het is iets negatiefs omdat het destructieve en nihilistische neigingen oproept. Maar het positieve in de ironie is een hoge vorm van menselijke wijsheid. Alles is tenslotte relatief, althans zolang ik niet geloof in de Voorzienigheid, uit wie -achter de relativiteit der schepping- toch een absolute zin aan mijn toevalligheid te geven is. Want de kosmos, de gegeven werkelijkheid, is slechts op het éérste gezicht een toevalligheid. De betrekkelijkheid is slechts noodlot totdat ik in staat ben 'credo' te zeggen tot het absolute van de Absolute. Dan wordt de gegeven realiteit een opgave, een transparante werkelijkheid; eerst dan ben ik bekeerd, d.w.z. verabsoluteer ik het relatieve niet langer, maar relativeer ik het betrekkelijke. Achter de ironie komt dus het geloof dat de schepping als opdracht aanvaardt. Niettemin blijft een positieve ironie haar begeleidende functie behouden; de mens kan het nu eenmaal niet laten telkens weer het betrekkelijke te verabsoluteren. Eenmaal georiënteerd op God als opdrachtgever van de werkelijkheid begint nu de mens optimistisch-gelovig aan de verwerkelijking van Gods wil. Maar zoals de lust tot bidden spoedig plicht wordt en het beste huwelijk een sleur, zo komt de mens in het ethische stadium geleidelijk tot de ontdekking van eigen onmacht. Op het hoogste punt van deze ontwikkeling ontdekt hij zijn schuld. Deze bestaat in het feit dat hij nooit over zijn eigen schaduw terug kan springen om zijn vroegere vergoddelijking van het betrekkelijke ongedaan te maken; op hoger niveau komt de mens tot het inzicht dat God absolute Liefde is. Aldus opent zich het perspectief van de fundamentele onmacht, van de behoefte aan genade, ingeleid door de humor.

De humor als tweede crisis

Reeds in de persoon van Socrates werd de 'dierlijke' ernst van de godgelovige ethicus die zijn plicht vervult in de heilige gevestigde orde, danig gerelativeerd; tenslotte was Socrates de nar en de eerste martelaar van de gechoqueerde staatsheerlijkheid. Was het niet ook de klassieke Dam-slaper Diogenes die van de machtige Alexander geen andere gunst vroeg dan een stap op zij te doen omdat de keizer hem net in de zon stond? Toch is er groot verschil tussen Griekse en christelijke relativiteitszin. Socrates weigerde om zich te identificeren met de 'goddelijke' gevestigde orde; hij was juist 'vroedvrouw' geworden om de enkeling daaruit te bevrijden. Toch geloofde hij nog naïvelijk dat de natuurlijke orde in zich goed was. Het christendom daarentegen poneert een wezenlijk tekort in heel de scheppingsorde. Daarmee verandert ook de aard der ironie. Volgens de christen zal de ironie nimmer opgeheven kunnen worden in een hoger stadium. Want volgens de christen zetelt de ironie niet in het subject, doch in de werkelijkheid buiten de mens. Het menselijk bestaan is dus wezenlijk verlorenheid, onmacht... tenzij het onmogelijke mogelijk wordt, d.w.z. dat het relatieve concreet een absolute zin krijgt, doordat beide in elkaar versmelten. Dit eist dat men vooropstelt dat één van ons, aardse mensen, God Zelf in menselijke gestalte is. Maar zulks is een absurditeit, de absurditeit van het geloof in Jezus als de

Christus, de concrete synthese van het tijdelijke en het eeuwige is. Zoals de ironicus de betrekkelijkheid van al het aardse doorziet, zo ziet de *humorist*, op een wezenlijk hoger niveau, de betrekkelijkheid van het vermogen om het algemeen-menselijke als religieuze opdracht uit zichzelf te verwerklijken: hij doorziet de relativiteit van elke denkbare ethische levensbeschouwing. Hij weet uit ervaring dat zelfs het edelste menselijk pogen in het menselijk-ethische stadium een vorm van zelfhandhaving is. Zolang de mens in eigen krachten gelooft bevindt hij zich nog in het irreële optimisme van het ethische stadium. Pas op de hoogste trap daarvan betwijfelt hij of hij uit eigen krachten tot iets goeds in staat is, tot dát goede dat zijn leven een definitieve geldigheid verleent: precies op dit punt wordt de humorist geboren. Zoals de ironicus verstart óf zich ontwikkelt tot ethicus (met ironie als blijvende motie van wantrouwen), - zo zijn er ook *negatieve* en *positieve* vormen van humor. Als voorbeeld van de negatieve humor noemt Kierkegaard Heinrich Heine, bij wie de humor zich diabolisch ontwikkelt omdat het christendom hem tot ergenis wordt (II A 142). De kwaliteit van de humorist, zelfs ook van de negatieve, is dat hij zijn eigen onmacht inziet. Kierkegaard specificeert later de negatieve humor d.m.v. de drie symbolen Don Juan, Faust en Ahasverus, de wandelende jood. *Don Juan*, het protest van de zinnen tegen het christendom, leeft in vertwijfeling en is nog slechts een onbewuste vorm van demonische humor. *Faust*, wiens vertwijfeling intellectueel is, is het protest van de rede tegen de paradox van het geloof in een verlossende Godmens. Eerst *Ahasverus* is de existentiële vertwijfeling, het protest van de wil tegen het christendom; in hem komt de negatieve humor het sterkst tot uiting. Alle drie vormen zij de 'grensincidenten' tussen humor en christendom. De humoristisch-gerijpte ethicus is dus een onmiddellijk voor-christelijke figuur. Hij vermoedt reeds in alle diepte de botsing tussen het humane en het christelijke. De ironie komt niet verder dan een sepsis aan het uiterlijke; eerst de humor ervaart aan eigen lijf, op innerlijke wijze, de totale nietigheid. Wat op zijn beurt aan de humorist nog ontbreekt is het *geloof* in het on-mogelijk-mogelijke, dat mijn verwachting van een allesoverwinnende zekerheid ('hoogste goed' of 'eeuwige zaligheid'), ondanks de aardse betrekkelijkheid, tóch in dit leven vervuld kan worden. Zoals in het ethisch stadium de ironie een begeleidend moment moet blijven, zo blijft in het religieuze stadium de humor bewaard. Wij vervolgen hier Kierkegaards analyse van de verschijningsvormen van de humor niet. De positiebepaling van de humorist zoals deze hier beschreven werd, volstaat om zijn functie in de gevestigde orde duidelijk te maken.

Echte en schijnbare gekken

Het laat zich vermoeden dat de nar, in wie ironie en humor zich op nadrukkelijke wijze demonstreren, een belangrijke rol speelt in het denken van Kierkegaard dat zo sterk maatschappij-kritisch gekleurd is. Ook al komt de nar in concerto niet veel voor, zijn categorie, die van de tragi-komische gespletenheid, op hoger niveau verzoend in de humor, is

voor Kierkegaard de *allerwezenlijkst menselijke*. De mens is bij wezen de verscheurdheid tussen lachen en wenen, van het dubbelzinnige trekkebekken van 'das erste Lächeln des Kindes' tot aan de tranen van berusting en geluk op een zalig sterfbed: de mens is zelf één onophoudelijke strijd om verzoening der tegendelen waaruit hij is opgebouwd. Zoals de nar in de middeleeuwen fungeerde als het menselijk tegenwicht contra koninklijke of keizerlijke macht, zo functioneert zijn moderne evenknie vooral tegen de macht van het wetenschappelijke en het socialistische. Kierkegaard weet het tragikomische sinds de moderne tijd vooral vergeten door het *professorale* van objectivistische onmenselijkheid, door de *arbeidsneuroticus* en de pseudo-godsdienstige *zondagschristen*. Zij hebben gemeenschappelijk dat zij iets tijdelijks vergoddelijken en daardoor hun diepste eigen wezen negeren; en dat is volgens Kierkegaard de ernstigste vorm van krankzinnigheid: 'Het is krankzinnigheid dat een wezen dat op de eeuwigheid is aangelegd al zijn krachten inspant om het vergankelijke te grijpen, het veranderlijke vast te houden en dat het gelooft alles gewonnen te hebben als het dit niets verworven heeft, -om vervolgens door dit niets bij de neus te worden genomen; en dat het gelooft alles verloren te hebben als het dit niets verloren heeft en niet meer voor de gek gehouden wordt' (VII 366). . Veelvuldig zijn uiteraard de objecten waaraan deze 'krankzinnigen' zich vergalopperen: geld, eer, macht, seksualiteit enz. Maar de krankzinnigheid wordt gevaarlijker naarmate het object meer in algemeen aanzien staat zoals wetenschap, diploma's, nijverheid, verstandigheid, reputatie enz. Maar de gevestigde orde van haar kant beziet de wijze waarop de nar deze dingen relateert juist als krankzinnigheid. Zo was Socrates 'gek', net als Diogenes en zo ook Jezus; alleen het eenvoudige volk is nog in staat om 'van dit nieuwe versted te staan' (Mk.I,22)

De zelfvervreemding van de professor

De grootste bedreiging voor de geestelijke gezondheid van het Westen ligt volgens Kierkegaard in het dodelijk objectivisme waardoor er voor de mens geen kans meer bestaat om nog zichzelf te kunnen zijn. Met ijzeren consequentie en bijtende spot verzet Kierkegaard zich vooral tegen de gepopulariseerde natuurwetenschappelijke mentaliteit, geconcretiseerd in 'vooruitgangs- aanbidding' en het verlies van primitiviteit in staatkundige en kerkelijke vormen van collectivisme. Hij analyseert vooral de ontbindingsverschijnselen der religieuze ervaring die in eerste instantie precies geworteld ligt in de primitiviteit, de originele moed om zichzelf te zijn. Immers het leven is de synthese van het objectieve in de subjectiviteit van de hartstocht om het leven een beslissende zin te geven. En alle denken dat niet ook zichzelf voortdurend in het denken betreft, ontvlucht de laatste zin van alle denken. Zulks is slechts 'fantastische ontsnapping uit de existentie'. De mens verliest dan zichzelf aan pure abstractie of aan het kwantitatieve: hij wordt onzedelijk. Op spitse wijze betoogt Kierkegaard dit o.m. van Hegel: 'Dat wat filosofen 'werkelijkheid' noemen is vaak even teleurstellend als wanneer men in een etalage op

een bordje leest: 'Hier perst men kleren op'. Kom je dan binnen met een kostuum dan blijkt dat het bordje er alleen maar ligt om verkocht te worden' (I 16). Van deze aard is ook het professorale denken. Kierkegaard onderscheidt nl. twee vormen van denken: 1 voor de objectieve reflectie wordt de waarheid iets objectiefs, iets voorwerpelijks en het gaat er hier om af te zien van het subject, 2 voor de subjectieve reflectie wordt de waarheid de toe-eigening, de innerlijkheid, de subjectiviteit en hier komt alles aan op de vraag hoe men zich existierend verdiept in de subjectiviteit: 'De speculanten van onze tijd zijn zo stompzinnig-objectief dat ze totaal vergeten dat de denker zelf als een fluitist is en dat het bijgevolg van belang is dat hij zijn instrument kent (hier ligt het belang van de psychologie), ja dat hij beseft dat het hier om een kwalitatief-andere verhouding gaat: want de denker moet zich met oneindig pathos tot zijn innerlijk verhouden. Dat is met de fluitist niet het geval. Steeds zeg ik maar weer: 'eer aan de wetenschap'. Maar de kwestie is dat deze wetenschappelijkheid zodanig gepopulariseerd is en het volk is weggezaakt, dat men thans naar elke ware godsdienstigheid fluiten kan en het existentieel respect verloren is gegaan' (VI A 63; X 3 A 702). In het volgende citaat ontmaskert Kierkegaard de bewering dat 'subjectiviteit' gemakkelijk tot krankzinnigheid voert, met een argument dat als een boemerang terugklapt op het rationalisme: 'Waar de 'professor' stelt dat het subjectieve gemakkelijk tot krankzinnigheid voert, vergeet hij in zijn objectivisme dat de weg der wetenschap steeds verder wegvoert van het subject naar de sfeer waar het bestaan of niet-bestaan (objectief gezien geheel juist) oneindig onverschillig wordt: maar precies dat is de gevaarlijkste vorm van krankzinnigheid...' (VII 160). Hij zegt hier verder dat de louter subjectivistische gek de waarheid met zijn eigen waandenkbeelden verwacht. Maar zowel 'de waarheid als zijn waandenkbeelden bezitten in ieder geval beide nog innerlijke hartstocht. Voorzover dit pathos absoluut is, is het in ieder geval geen krankzinnigheid: het krankzinnige van de subjectivist schuilt niet in de intensiteit waarmee hij iets nastreeft, maar in het feit dat zijn absolute pathos een *relatief* object heeft: 'Don Quichot is zo'n voorbeeld van subjectieve krankzinnigheid: in hem ligt het pathos der innerlijkheid beklemd op een eindige voorstelling. Maar als de innerlijkheid *uitblijft, er gewoon niet is*, dan doet zich de professorale krankzinnigheid voor. Deze is nog veel komischer. Het ware te wensen dat een experimenteel psycholoog deze vorm eens illustreert door een stel professoren op een rijtje te zetten. Als waanzin, zoals bij Don Quichot, de verstoring der innerlijkheid is, dan bestaat het tragikomische daarin dat het gegeven waarom de stakker oneindig bekommerd is, iets *eindigs* is. Maar indien de waanzin gelegen is in het uitblijven van innerlijkheid en hartstocht, dan ligt het tragi-komische in het feit dat een werkelijkheid die normale mensen gelukkig maakt, door een hooggeleerde leutenaar als een bagatel wordt beschouwd... Maar dit soort van krankzinnigheid is het hoogtepunt van onmenselijkheid. Als men Don Quichot in de ogen ziet, kan men terugdeinzen om niet de diepte der verdwazing te moeten zien. Maar de professor durft men helemaal niet in de ogen te zien, om daar te moeten

ontdekken.... dat hij helemaal geen ogen heeft, alleen twee klompen glas, onder een haardos als een vloermat, kortom een synthetisch product. En raakt men met dit soort in een verstandig en speculatief gesprek, dan is het om er zelf bijna krankzinnig bij te worden' (VII 161). Op profetische wijze voorziet Kierkegaard dit massale 'gezichtsverlies' en het verlies aan pathetische oorspronkelijkheid: reeds in hetzelfde jaar van de uitvinding der fotografie noteert hij in zijn dagboek: 'Tot nu toe was het alleen aan de hogere standen voorbehouden om zich een portret te laten schilderen. Maar nu de Daguerrotype is uitgevonden zal straks in de toekomst één enkele opname wel voldoende zijn: er wordt althans met alle macht aan gewerkt dat we er binnenkort allemaal gelijk uit zullen zien' (XI 1 A 118). Het gevolg van al dit wetenschappelijk gedoe is dat ook de gewone christen nieuwsgierig wordt naar al die geleerdheid en niet meer met zichzelf tevreden kan zijn zonder geleerdheid. Zo gaat ook in de gewone man het christendom nog te gronde' (XI 2 A 295).

De arbeidsneuroticus

Wat de 'professor' en straks ook de massamens zal kenmerken, is dus volgens Kierkegaard de geest-loosheid van de zelfvervreemding door het objectivisme. Uiteraard wreekt zich dit manco aan tragikomische zin voor betrekkelijkheid ook in de orde van het handelen. Daarvoor staat bij Kierkegaard -en wederom voorzag hij onze tijden profetisch- de arbeidsneuroticus model. Ook deze vlucht voor zichzelf en mijdt alles wat hem tot zelfontdekking zou kunnen voeren: de stilte, de eenzaamheid, enz. Daarvoor heeft hij het steeds 'te druk': 'Mensen die nog door het religieuze bewogen worden, worden tegenwoordig naar het gekkenhuis verwezen' (VIII 1 A 403). Een tijd die de stilte voor niets anders meer weet te gebruiken dan om er boeven in op te sluiten, zo zegt hij elders, is wel een hoogst bedenkelijke! Kierkegaard bepaalt de positie van de arbeidsneuroticus nauwkeurig binnen de beschrijving van het komische in de diverse levensstadia van de mens. In wezen zijn het tragische en het komische hetzelfde, te weten expressie van de *tegenspraak* tussen het tijdelijke en het eeuwige in de mens. Het tragische is daarvan de hogere, de lijdende expressie, het komische de lagere, de smartloze. Lijden is wezenlijk aan het leven. De 'professor' was komisch voor de ware mens omdat de hooggeleerde, terwijl hij beter weten moest, belachelijk is in zijn drukdoenerij omwille van het weten. De jachtige mens lijdt aan de 'krankzinnigheid van het volgepompte niets'. Wellicht weet hij niet beter, in tegenstelling tot de boekenwurm, maar het komische van deze drukdoener is dat hij geen uitweg ziet uit de steeds krankzinniger wentelende malle molen. Zo eindigden beiden, de professor en de slaaf, als de man die een roman schrijft over een krankzinnige en al schrijvende het boek beëindigt in de eerste persoon (beschreven in II A 634).

De pseudo-godsdienstige zondagschristen

Zoals reeds te lezen viel: ook de godsdienstigheid blijft niet onaangeraakt door de zelfloosheid van de westerse mens. Er is geen gek of hij komt

altijd wel een grotere tegen: 'Wie heden ten dage het programma van een arts tot inrichting van een gekkenhuis leest, wordt wel gefrappeerd door de sterke overeenkomst met een schrijven dat vroeger iemand uitnodigde om het klooster in te gaan. Ik geloof dat dit een buitengewone winst is...' Kierkegaard bedoelt hier dat het 'normale', geheel gesecculariseerde christendom het aparte niet meer tolereert, zoals de maatschappij de 'onaangepaste' niet verdraagt. Maar hij opent alle registers van zijn spot wanneer hij signaleert dat de samenleving elke vorm van bewogen innerlijkheid niet meer duldt. Kierkegaard verwerpt met klem het middeleeuws klooster dat niets meer van het polemisch protest in zich droeg. Daarom beschouwt hij het als een winst dat de gezapige verstandigheid van zijn tijd zich opnieuw kón ergeren aan kloosterlingen door ze voor gek te verklaren. Want inderdaad: 'Het christendom is 'krankzinnigheid'. Iets wagen is altijd krankzinnigheid. Alles op een eventuele eeuwige zaligheid te zetten is wel het toppunt van krankzinnigheid. Verstandig ben je alleen als je vraagt naar zekerheid en bepaaldheid. Maar zulk geklets is een uitvlucht om de inspanning van het handelen en het risico te ontlopen en heimelijk heel de zaak in het weten en het praten over te hevelen' (VII 370). Men beklagt iemand die overspel pleegt, maar de moed mist dit te veranderen, zodat hij, met zijn vrouw levend, toch in overspel blijft leven. Maar het is oneindig weerzinwekkender om voort te leven in het christendom dat men voor fabel en mythologie houdt, naar de nieuwste inzichten van deze verlichte negentiende eeuw..., terwijl men het toch als godsdienst bekent. In de diepste grond betekent zoiets dat men zichzelf voor krankzinnig houdt, zichzelf veracht' (XI 2 A 186).

Narren zijn nodig

Zoals de geleerde heel zijn eigen wezen suspendeert in onverplichtende theorie en de arbeidsneuroticus doodvalt bij de poging om over zijn eigen schaduw te springen, zo is ook de naamchristen een onmens, tegen wie Kierkegaard niet eens in eerste instantie christelijke, maar zuiver menselijke bezwaren in het geding brengt: zijn enig argument is onophoudelijk onoprechtheid, collectief in stand gehouden door de anonieme pers en 'de publieke opinie'. Met zulke mensen kan God niets meer beginnen. Zij hebben narren nodig, die al deze krankzinnigheid kunnen ontmaskeren door zelf als krankzinnige door de wereld te gaan. Maar dan zal het hun wel vergaan zoals Socrates en Christus die hun leven door de gewelddadigheid der gevestigde orde zagen beëindigd, in naam van 'het gezonde verstand'. Zo is de ware nar de criticus, maar tevens het slachtoffer van de gevestigde orde, van dat humorloos-totalitaire dat niet alleen Hitler of Stalin, maar niet zelden ook kerk en orthodoxie in zo hoge mate heeft gekenmerkt. Hier is sprake van de ware nar, want ze zijn er in soorten, naargelang de diepte waarmee de nar zelf de contradictie van het leven peilt. Een grapjas of een lolbroek is nog geen nar. De ironische nar mag zich zijn kritiek eerst veroorloven in zoverre hij existentieel hoger staat dan degene die geld, macht of sex nog

vergoddelijken. Maar op een hoger niveau wordt hij op zijn beurt weer onttroond doordat de humorist, met zijn inzicht in de innerlijke onmacht van de mens, de evenwichtig-ironische ethicus weer doorziet als een optimist die nog niet door het lijden beleerd is; want de ware nar is een mens van diepe nederige berusting in zijn onmacht. Hij is 'niet ver meer van het Koninkrijk'. Achter de nar komen nog degenen die werkelijk het laatste woord hebben op dit ondermaanse, t.w. de heilige gekken of die gekke heiligen, in wier Mis wij plachten te zingen: 'Non est inventus similis illi', hetgeen betekent: 'Zo'n vogel als deze hebben we nog nooit meegemaakt'.

De teksten zijn uit: *Søren Kierkegaard Papirer*, Kopenhagen, 1909-1920 en uit *Søren Kierkegaard Samlede Vaerker*, Kopenhagen, 1901-1909; de vertalingen zijn ontleend aan: Kierkegaard, *Dagboeknotities*, Ten Have, Amsterdam, 1971.