

DE IDEOLOGIE VAN DE ECHTE WERKELIJKHEID De religiekritiek van Feuerbach en Stirner*

Raf Debaene

Wij, modernen, zouden ons vanaf de zestiende eeuw stelselmatig bevrijd hebben van het middeleeuwse geloof in een andere werkelijkheid, *jenseits* van het tastbare. Meer en meer richten we ons op de ontsluiting van de echte werkelijkheid, om op basis daarvan een volledige menselijke ontplooiing mogelijk te maken. Wij kijken dan ook verwonderd op als we vandaag sporen zien van een religieus reveil. Is God terug van weggeweest? Of, als hij nu terugkeert, is hij dan ooit wel weggeweest? Maar als zijn aftocht illusie was, keert hij dan nu wel terug?

Om in deze problematiek enig inzicht te krijgen, baseer ik mij op twee werken uit de Duitse filosofie uit het midden van de negentiende eeuw: *Das Wesen des Christentums* van Ludwig Feuerbach en *Der Einzige und sein Eigentum* van Max Stirner.¹ Beide filosofen behoren tot wat men de links-hegelianen is gaan noemen: filosofen die in het spoor van en in kritische verhouding tot de filosofie van Hegel, uitdrukkelijk filosofie als cultuur- en maatschappijkritiek wilden bedrijven, waaruit een politieke praxis moest volgen. Heel duidelijk willen ze komaf maken met verdrukkende illusies, waaronder religie. Feuerbach wordt steevast genoemd als iemand die door zijn godsdienstkritiek een belangrijke invloed op Marx uitoefende, terwijl Stirner daarentegen relatief onbekend gebleven is, tenzij men hem wel eens als inspirator van het anarchisme aanduidt. Niettemin is zijn kritiek op Feuerbach (Feuerbach zou ons alleen maar bevrijden van God om ons te onderwerpen aan de idee van de mens) een intrigerend gegeven: het lijkt er wel op dat de huidige kritische ondervraging van de moderniteit hier al in essentie aanwezig is.

I

Feuerbach: god als beeld van de mens

In 1841 verschijnt Ludwig Feuerbachs *Wesen des Christentums*, dat zich tot doel stelt de waarheid van het christendom uit te leggen. Vanaf de eerste bladzijden (Voorwoord 1ste editie, p. 10) stelt Feuerbach dat deze waarheid van het christendom erin bestaat dat de theologie eigenlijk antropologie is: het spreken over God zoals dat in de religie gebeurt, is in feite een verkapt spreken over de mens.

Religie is inderdaad niet wezensvreemd aan de mens, maar vloeit precies uit zijn wezen voort. De mens is immers een wezen dat 'bewust' is in de strenge zin van het woord (I, 37): hij is niet alleen bewust van zijn individualiteit, onderscheiden van de

hem omringende werkelijkheid, maar ook van de soort waartoe hij behoort: hij verhoudt zich tegenover zijn eigen wezen, onderscheidt zich als mens van de andere soorten rondom zich en is zich daarvan bewust. De mens is zich bewust dat hij iets gemeenschappelijks heeft met de andere mensen, waardoor hij zich van andere soorten onderscheidt. Datgene wat hem tot mens maakt, is zijn wezen. Juist omdat de mens van zijn eigen soort bewust is, kan hij in de wetenschappen belangstelling hebben voor de soorten buiten hem en in de godsdienst zich verhouden tot het hoogste wezen, namelijk God.

Nu is dit eigen wezen niet alleen grond, maar ook voorwerp van de religie: de religie is immers bewustzijn van de oneindigheid, de absoluteitheid van God, die voor Feuerbach niets anders is dan de oneindigheid van de menselijke soort, maar deze oneindigheid hebben wij geprojecteerd op een fictief wezen: God.

De wezenlijke eigenschappen van de mens zijn immers rede, willen en voelen, die alleen maar bestaan om zichzelf wille: wij denken om te denken, hebben lief om lief te hebben, willen om te willen. Deze zaken vinden dus hun zin en betekenis louter in zichzelf; in die zin zijn ze absoluut, volkomen of oneindig. Het zijn in die zin dan ook geen krachten die de mens heeft, maar "hem bezielende, bepalende, beheersende machten – goddelijke, absolute machten, waar hij geen weerstand aan bieden kan." (I,40) Hoewel ze in het individu op een onvolkomen wijze kunnen verschijnen, zijn ze als eigenschappen van de menselijke *soort* principieel oneindig. Juist omdat ze als oneindige eigenschappen van de soort de individuele mens transcenderen, zal de mens ze in de religie tot zelfstandige wezens maken. De absolute God van de religie staat in feite voor het absolute, oneindige wezen van de mens zelf. De eïndigheid van de mens betreft alleen het individu, als soort is de mens voor Feuerbach oneindig. In de religie wordt de mens dus van zichzelf, van zijn eigen wezen bewust, zij het op indirecte wijze: onze kennis van God is onze verkapte zelfkennis; in de religie verhouden wij ons tot ons eigen wezen als tot een ander wezen. De eigenschappen van God gaan dan ook terug op de eigenschappen van de mens: juist omdat ze hun zin in zichzelf vinden en daarom absoluut, oneindig, dus 'goddelijk' van aard zijn, worden ze door de mens aan God toegeschreven. Gods onbepaalde intelligentie verwijst eigenlijk naar de oneindigheid en universaliteit van de menselijke rede. God als moreel wezen is de personificatie van de morele wet, het als absoluut wezen gestelde morele wezen van de mens, het geweten van de mens. (IV, 97) Gods wet is dus eigenlijk de autonome wil van de mens. De voorstelling van God als liefde verzoent dan weer de individuele onvolkomenheid met het morele ideaal. Dat God liefde is, is op zijn beurt duidelijk in de incarnatie: de menswording van God bewijst het menselijk medevoelen van God, alleen is die menswording van God en dat goddelijk medeleven slechts mogelijk nadat eerst de mens zichzelf en zijn eigenschappen tot goden en tot de ene God had omgetoverd. (V, 102)

Op die manier ontmaskert Feuerbach in de eerste negentien hoofdstukken van *Das Wesen des Christentums* nagenoeg alle geloofswaarheden als louter humane betekenissen. Geloven in God, betekent dan ook niets anders dan geloven in de menselijke waardigheid en volkomenheid. De schepping uit het niet is een naam voor de nietigheid van de wereld: in de schepping gaat het niet om de waarheid van de werkelijkheid, maar om de waarheid en werkelijkheid van de menselijke persoonlijkheid in onderscheid met de wereld. (XI, 177)

Let wel, niet het individu is gelijk aan God, maar de *soort*: alle eigenschappen van God zijn eigenschappen van de menselijke soort. De geschiedenis van de *mensheid* is dan ook niets anders dan een gestage overwinning van de mens op de beperktheden die, hoewel ze slechts beperktheden van het individu tegenover de soort zijn, in een bepaalde tijd toch als beperktheid van de mensheid zonder meer ervaren werden. (XVII, 240)

God is in het christendom dus niets anders dan het wezen van de mens, bevrijd van wat het individu als beperking of gebrek ervaart. Het *Jenseits*, waarop de religieuze mens zijn hoop stelt, is niets anders dan een als ideaal geprojecteerd *Diesselts*. (XIX, 279 e.v.) Daarmee heeft de christen ook niets anders op het oog dan wat de mens van nature uit wil, zo stelt Feuerbach: namelijk een vreugdevol bestaan; alleen heeft de christen uit onvrede met het bestaande een andere werkelijkheid gefantaseerd, die wel volkomen is en deze fantasie verzekert hem een gelukkig bestaan. Op die wijze kan Feuerbach besluiten dat de mens begin, midden en einde van de religie is (XIX, 283): begin, omdat God geschapen wordt naar het ideaalbeeld van de mens; middelpunt, omdat heel de religie in wezen rond de mens draait; en eindpunt, omdat de religie weer naar haar menselijke oorsprong kan worden teruggevoerd.

Feuerbachs religiekritiek staat dus zeer welwillend tegenover de christelijke religie en hij laat ook niet na er herhaaldelijk op te wijzen dat hij die religie helemaal geen geweld aan doet. Hij laat de religie zichzelf uitspreken, want het is de religie zelf die in Christus stelt dat de mens God is en God de mens. Het atheïsme zoals Feuerbach het opvat, een atheïsme dat alleen de existentie van God ontkent, maar niet zijn predikaten, is het geheim van het christendom. (Voorwoord 2de uitgave, 22) Het moderne christendom legt daar dan ook getuigenis van af: de theologie in Feuerbachs tijd is naar zijn eigen oordeel inderdaad intussen antropologie geworden. Het christendom van de moderne wereld heeft zich van zijn bovenmenselijke en bovennatuurlijke inhoud ontdaan en is nagenoeg volledig geantropomorfiseerd. (Voorwoord 1ste uitgave, 10) Juist wanneer gesteld wordt dat God geen enkel menselijk kenmerk heeft en hij voor ons volstrekt onkenbaar is, hebben we in de grond met ongelof te maken, want een wezen zonder eigenschappen kan niet anders dan niets zijn, dan niet zijn. (II, 55) In de bevestiging van een dergelijke God houdt de

moderne mens echter alleen maar zijn ongelooft voor zichzelf verborgen, verhuult hij dat hij in de praktijk van het alledaagse leven op geen enkele wijze nog op deze God een beroep doet. In een manuscript van 1842 over de noodzaak van een hervorming van de filosofie², stelt Feuerbach dan ook dat het christendom uit geest en hart, uit de wetenschap en het leven, uit de kunst en de industrie radicaal uitgerangeerd is, maar dat deze negatie nu pas volledig tot het bewustzijn doordringt. Feuerbachs religiekritiek is dus naar zijn eigen zeggen zowel een zelfstandig resultaat van redelijk denken als een historische noodzaak. (Voorwoord 2de uitgave, 31)

Het verderfelijke van een illusie

Die kritiek is inderdaad historisch onontkoombaar en Feuerbach waarschuwt dan ook dat het niet mogelijk of wenselijk is de illusie van het geloof gaande te houden, omdat het een schone of weldadige illusie zou zijn: eens de illusie onderkend is, is ze niet langer schoon of weldadig; ze heeft alleen die werkzaamheid als ze voor waar wordt aangenomen. (Voorwoord 1ste uitgave, 12) Zijn eigen project bestaat er dus in de waarheid van de religie te scheiden van de valsheid, juist omdat het illusoire van de religie een aantal negatieve gevolgen heeft. Hoewel het christendom wezenlijk een eredienst voor de mens is en als belangrijkste boodschap de liefde voor de mensheid verkondigt, gaat het toch om een vervreemd zelfbewustzijn, omdat heel deze menselijke werkelijkheid toegeschreven wordt aan een fictief wezen, God. Juist omdat de essentie van de religie gaandeweg werd opgevat als het geloof in het bestaan van God, verschoof de reële menselijke boodschap meer en meer naar de achtergrond. Met andere woorden: het accent werd verlegd naar het geloven in God, dus naar de onwaarheid van de religie, ten nadele van de waarheid ervan, namelijk de dienst aan de mens(heid), met alle negatieve gevolgen vanden. (XXVII en XXVIII) De essentie van de religie was moreel en sociaal, maar deze moraal wordt nu ondergeschikt aan het geloof in het fictieve wezen, zodat hij zelfs in het tegendeel kan uitmonden van wat oorspronkelijk beoogd was. Alle waarden zijn immers ondergeschikt aan God, zijn maar iets waard, omdat God ze wil, en hebben dus uit zichzelf geen waarde. De mens is niet langer de basis en drijfveer van het morele handelen, maar God. Juist daarom verdwijnt echte moraliteit en verwordt deugdzaamheid tot enkel nog een vergeldend offergedrag. Ook de mens zelf is maar respect waard in zoverre hij christen is. Het geloof draagt in zich bijgevolg een kwaadaardig principe van intolerantie en vervolging van de ongelovigen.

De illusie van het geloof is verderfelijk voor de mens, en niet alleen omdat zij leidt tot godsdienstoorlogen, maar ook omdat ze de beschaving zelf in de weg staat. De wezenlijke bekommernis van de religie is immers het heil van de mensen. (XX, 284) Daar zij echter dit heil plaatst in het hiernamaals en in de almacht van God, die

via het gebed ertoe kan worden bewogen al onze wensen te vervullen, levert zij de mens enkel een fantasmatische, geen werkelijke bevrediging. Maar juist door deze fantasmatische bevrediging zal de mens er niet meer naar streven een reële hemel, een hemel op aarde te realiseren. Daarom staat religie in wezen afkerig tegenover 'Bildung' en cultuur; (XXIII, 326) Religie stelt al haar hoop op de almachtige God, die door gebed ertoe kan worden gebracht onze wensen te vervullen. In de moderne tijd weten we echter dat de werkelijkheid beheerst wordt door natuurwetten en dat elke wens maar kan worden vervuld door de juiste middelen aan te wenden om hem te realiseren: wij bidden niet meer, maar arbeiden, omdat we weten dat onze wensen slechts door deze bemiddeling kunnen worden gerealiseerd. (XIII, 199)

Nog anders gezegd: het specifieke aan de religie is haar droomkarakter, haar geloof in een illusoire werkelijkheid. Religie is nog een kinderlijke stap in de bewustwording van de mensheid, is in wezen nog een onderwerping aan de wet van het menselijk gevoel en leidt tot passiviteit. (XVI, 224) De vrije, objectieve mens daarentegen, die de echte werkelijkheid kent, de moderne mens dus, vindt in deze werkelijkheid ook wel vervelende zaken die botsen met zijn wensen, maar hij begrijpt ze als natuurlijke, onvermijdelijke gevolgen en overwint in dit inzicht zijn gevoelens, die hij ontmaskert als onredelijk en onwaar. In de religie worden die gevoelens daarentegen gemaakt tot de maatstaf van wat moet zijn. (XVI, 218)

Feuerbachs modern humanisme

Het is een open deur intrappen als we stellen dat Feuerbachs humanistische interpretatie van de christelijke religie naadloos aansluit bij onze hedendaagse geseculariseerde opvattingen. Ook de moderne mens zal vrij gemakkelijk stellen dat hij de christelijke waarden en ethiek beaamt, waarbij hij steevast zal aanstippen dat we nochtans 'katholiek' en 'christen' niet met mekaar mogen verwarren. Maar natuurlijk betekent dat niet dat de hele christelijke mythologie nog bevestigd wordt. Wij 'weten' intussen dat God slechts een fictie is en behalve als leuk en misschien wel opvoedend verhaal voor onze kinderen heeft religie geen enkele functie meer, tenzij misschien in de derde wereld waar de bevolking nog wat achterop is tegenover het westen en dus wellicht – via deze aan het intellect geen al te hoge eisen stellende doctrine – tot een emancipatorisch bewustzijn kan worden gebracht, wat dan toch de essentiële waarheid van het christendom inhoudt. Voor ons echter is religie strikte privé-zaak, behoort tot het domein van de literatuur of esthetiek en kan zeker geen enkele aanspraak maken op enige verheldering of kennis van de werkelijkheid. Reële problemen, zowel op individueel als op maatschappelijk vlak, moeten echter met werkelijke kennis van de echte werkelijkheid aangepakt worden, wetenschappelijke kennis dus. Als we dan toch nog kritiek hebben op de religieuze instanties, is dit enkel om ze te wijzen op een gebiedsoverschrijding: af en toe plegen ze wel eens

een uitspraak die niet voldoende rekening houdt met de wetenschappelijke verworvenheden of met de terechte drang van de mens naar vrijheid en autonome verantwoordelijkheid.

Net zoals Feuerbach zal de moderne ongelovige de waarheid van het christendom plaatsen in de ethiek ervan en toch nog steeds op zijn hoede zijn voor de bevestiging van een God, waarvan we afhankelijk zouden zijn en die ons tot inactiviteit zou veroordelen: de moderne mens heeft de schepping van God overgenomen. In dit beeld is Feuerbach – en in zijn spoor het moderne humanisme – uiteindelijk de kritische overschrijding en voltooiing van het christendom, een kwalificatie die hijzelf met de grootste instemming zou onderschrijven.

Feuerbach en het humanistisch christendom

Anderzijds zal ook de moderne gelovige zich zonder al te veel moeite herkennen in Feuerbach. Weliswaar zal hij natuurlijk wel volhouden dat het woord 'God' zin en betekenis heeft en dat Hij werkelijk bestaat, maar anderzijds zal het duidelijk zijn dat op het gebied van de ethiek de godsdienst geen eisen kan stellen die tegen de menselijkheid ingaan, misschien zelfs eerder gevoeligheid zal opwekken voor fijnere vormen van mensheid. God is de waarborg en de inspirator van het morele leven.³ God staat voor diegene die het goede voor de mens steunt.

Ter verdediging van het geloof wordt dan ook heel gemakkelijk gesteld dat de teloorgang van het geloof in God alleen maar de voorloper was van de teloorgang van het geloof in de mens en dat daarom geloven alleen maar heilzaam, heelmakend, helend kan zijn voor onze hedendaagse verhouding tot de mens.

Natuurlijk vergt dat wel enige interpretatie van de bijbel en vooral passages waar in naam van God wat al te opvallend onmenselijk of politiek incorrect wordt opgetreden,⁴ moeten we dan ook in hun historische context begrijpen of beschouwen als teksten waar het religieuze bewustzijn nog onvolkomen was, met andere woorden nog niet humaan genoeg. Anders gesteld: het humane wordt uitdrukkelijk tot criterium van het goddelijke. In dezelfde lijn worden godsdienstlessen heel gauw opgevat als lessen etiquette en burgerlijke moraal, waaraan dan een bijbelse tekst wordt toegevoegd, om de onomstotelijke waarheid ervan kracht bij te zetten. Dit betekent eveneens dat heel wat instituten die zich christelijk noemen, het knap moeilijk zouden hebben om werkelijk aan te geven waar nu het verschil zou zijn met seculiere instituten.

Het verst in de herleiding van het religieuze tot het louter humane gaan wel diegenen die religie beschouwen als een antwoord op de 'menselijke behoefte' aan zingeving: mensen zouden religieus *moeten* zijn, niet omdat de religie waar is, maar omdat ze zonder meer religieus *zijn*. Hun religiositeit zou tegemoet komen aan een onuitroeibare fundamentele behoefte. De waarheid van de religiositeit zou niet

liggen in wat een religie te zeggen heeft, maar in de bevrediging die ze de religieuze behoefte te bieden heeft.

Humanisme, christendom en cultuurkritiek

Juist daarom gaat het heel zeker niet meer op te stellen dat deze religie nog fundamenteel kritisch zou staan ten opzichte van de gevestigde maatschappelijke orde. Waar de religie ooit vanuit haar bevestiging van een totaal andere wereld de mogelijkheid openhield van een radicale cultuurkritiek, lijkt het humanistisch christendom nooit zo ver te kunnen gaan.

In het licht van het voorgaande kunnen we inderdaad stellen dat er nauwelijks verschil is tussen vrijzinnig humanisme en christendom: beide zijn Feuerbachs trouwe erfgenamen. Het hoeft ons daarom niet te verwonderen dat beide mekaar vinden, in Antwerpse clubs, in boeken met lessen voor de eenentwintigste eeuw of in een zoektocht naar een alomvattend wereldbeeld. Door sommigen zal dit toegelicht worden, omdat deze consensus juist als bewijs wordt gezien voor het feit dat eindelijk de echte werkelijkheid ontdekt wordt: overeenstemming bereiken vanuit verschillende invalshoeken kan slechts omdat niet de invalshoek, maar wel de werkelijkheid zelf bepalend is voor wat er gesteld wordt.

Op het eerste gezicht lijkt dit fenomeen te beamen wat Feuerbach in zijn voorwoord belooft: een herleiding van het religieuze tot het zuiver algemeen redelijke. (Voorwoord 1ste uitgave, 7-8) Feuerbach wijst er daarbij op dat het specifiek religieuze juist niet het algemeen redelijke kan zijn, maar historisch contingent is. Het specifieke van de religie ligt volgens hem in haar beeldend karakter en het komt erop aan ons niet te laten verleiden door het imaginaire van die verbeelding: de beelden zijn slechts inbeelding en geen echte werkelijkheid. Vooral zal hij de strijd aanbinden met elke verwijzing naar iets bovennatuurlijks. Zijn vertaling van de 'oosterse verbeelding in helder Duits'⁵ is inderdaad niets anders dan een secularisering met behoud van het essentiële van de religie. Dit verklaart waarom heden het verschil tussen religie en vrijzinnig humanisme nauwelijks te maken is.

De vraag is echter of de religie zich daar nog wel in kan herkennen. Is met andere woorden de uitzuivering van het contingent-historische, de opvatting dat de echte werkelijkheid niet essentieel in de religie, maar in het snijpunt van religie en humanisme gelegen is, geen verraad aan de religie? Is het waar dat het specifiek religieuze op rekening kan worden geschreven van een als het ware kinderlijke fantasie, die je dan als volwassene – als moderne mens – rustig aan de kant kan laten zonder de essentie te verliezen? En omgekeerd: zou het niet kunnen dat de echte werkelijkheid, waarover religie en humanisme het eens zijn en waardoor die echte werkelijkheid juist een universele waarheid lijkt, nog meer door contingentie getekend wordt dan Feuerbach vermoedt? De consensus tussen religie en humanis-

me is misschien niet zozeer het gevolg van het feit dat ze stoten op de echte werkelijkheid, maar van het feit dat zij beide in dezelfde traditie staan.

Feuerbach stelt dat de waarheid te definiëren valt als wat overeenkomt met het wezen van de mens, dit is met de menselijke soort. (XVII, 248) Dit inzicht, waartoe de religie ons gebracht heeft, is de echte waarheid, die algemeen geldig, dus niet contingent is. Toch is die eeuwige waarheid aan het licht gekomen via een contingente religie, die precies in haar contingentie nog onwaar was. Maar is die essentiële waarheid van die contingente religie dan zelf niet contingent? Hoe kan Feuerbach immers het onderscheid maken tussen het essentiële en het contingente in de religie, als zijn denken toch ook is voortgekomen uit die religie? Hoe kan hij eigenlijk beweren dat zijn filosofie tegelijkertijd historisch noodzakelijk én resultaat van zelfstandig – dus niet historisch bepaald – denken is? Waar staat eigenlijk diegene die beweert het onderscheid te kunnen maken tussen het historisch contingente en het universeel rationale? Plaatst hij zich daarmee niet op het standpunt van God, namelijk buiten de tijd? Is juist het onderscheid tussen ware en valse werkelijkheid geen wezenlijk onderscheid door de religie zelf gemaakt? En is Feuerbach bijgevolg niet veel meer schatplichtig aan de religie dan hij zelf denkt? In ieder geval gaat de kritiek die Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) uitbrengt op Feuerbach in die richting.

II

Stirner: Feuerbach als theoloog

De kritiek van Stirner op Feuerbach komt er inderdaad op neer dat Feuerbachs vertaling van het christendom naar het *Diesseits* niets wezenlijks verandert: stellen dat het hoogste wezen – God – het wezen van de mens is, is nog altijd stellen dat dit hoogste wezen niet de *individuele* mens zelf is. Of dit wezen nu buiten mij staat of in mij zelf aanwezig is, blijft hetzelfde: ik ben noch God, noch de menselijke soort. Feuerbachs 'bevrijding' uit de theologie blijft dus nog *zeer* theologisch. Wat Feuerbach doet is immers niets anders dan God op aarde brengen, maar dit heeft voor Stirner helemaal niet de positieve klank die het voor Feuerbach en de moderne mens heeft. "Met de kracht van de wanhoop grijpt Feuerbach naar de hele inhoud van het christendom, niet om hem weg te werpen, maar om hem naar zich toe te trekken. Al te lang heeft hij ernaar gesmacht en al die tijd is die inhoud uitgebleven, maar met een laatste inspanning zou hij hem nu uit de hemel halen en voor eeuwig bij zich houden."⁶

Het gevolg daarvan is dan ook dat bij Feuerbach de ethiek van het christendom behouden blijft. Dit geldt zowel inhoudelijk (er is nauwelijks verschil tussen humane waarden en christelijke waarden) als structureel: of God dan wel de mensheid de

wetgever is komt op hetzelfde neer: in beide gevallen moeten we gehoorzamen en zijn we uitvoerders van een dwingend gebod dat buiten onszelf ligt. Als er in de moderne tijd dan al iets gewijzigd is, betreft het, volgens Stirner, in ieder geval geen wijziging in positieve zin. Feuerbachs stelling dat theologie antropologie is, komt er immers op neer dat de religie ethiek moet zijn en de ethiek de enige vorm van religie is. (St. 1.2.2 §2 p.63) Het gevaarlijke van die stelling ligt hierin dat op die wijze de ethiek zonder meer onaantastbaar wordt en dat derhalve elke kritiek op die ethiek als 'godslasterlijk' wordt ervaren. Waar het vroeger via God nog mogelijk was om afstand te nemen van de gevestigde orde, blijkt dat nu minder dan ooit mogelijk. Waar men vroeger vanuit Gods onkenbaarheid en oneindigheid kon argumenteren dat een bepaalde eindige aardse ethische code juist nooit zonder meer aan Gods wil kon worden gelijkgesteld, lijkt voortaan een kritiek op wat men ethiek en menselijkheid noemt, toch wel heel moeilijk geworden.

Nu de ethische wet verinnerlijkt is, is de afhankelijkheid ertegenover alleen maar groter geworden. De moderne tijd veranderde alleen de bestaande menselijke verhoudingen of werkelijke machtshebbers in voorstellingen, in begrippen, waarvoor het respect niet verminderde, maar in tegendeel toenam. Tegen de bestaande staat of een bestaande wet kon men wel in opstand komen, maar men bleef zich onderwerpen aan de ware staat of aan de geest van de wet. (St. 1.2.2 §3 p.94-95) We zijn niet langer onderworpen aan ficties als God of aan wereldse machten, maar wel aan de waarheid. De mensheid wordt via het geweten een niet aflatende en steeds aanwezige geheime politie die op al onze daden en ook onze meest innerlijke gevoelens toeziet. Het is in dit verband tekenend dat Feuerbach op een bepaalde plaats (XX, 316-317) erop wijst dat het geloof in God niet leidt tot echte moraliteit: aan de ethische principes gehoorzamen wij immers alleen omwille van de uiterlijke dwang, de dreigende straf van God. Pas vanuit de ontkenning van Gods bestaan wordt de moraliteit echt werkelijk, omdat de mens er alleen nog vanuit zijn identificatie met – of verinnerlijking – van het morele principe handelt.

Waar we ons ooit voor God en Gods zaak moesten opofferen, moeten we dat nu doen voor de ongrijpbare innerlijke waarheid van de mens, maar dan zonder reserve. Hoe aantrekkelijk het ook moge lijken de mens centraal te stellen, het is vrij duidelijk dat dit niet anders kan dan door een misprijzen voor het particuliere van elk individu. (St. 1.2.3 §3 138-40) Individuen zijn immers slechts belangrijk in zoverre ze menselijk zijn: lang niet alles wat menselijk mogelijk is, wordt als menselijk opgevat. De eis om vooral en in de eerste plaats mens(elijk) te zijn (dit is aan het abstractum, de idee 'mens' te beantwoorden), betekent een miskennis van het bijzondere, contingente aan elke mens. Het begrip mens heeft universele en transhistorische pretenties, waardoor het niet anders kan worden dan een leeg begrip, dat al het aardse – want contingent-historische – miskent. Vanuit het menselijk standpunt kan niets bijzonders waarde hebben, kan het hoogstens geduld worden

inzoverre en zolang als het het menselijke niet in de weg staat: onderdrukken heet voortaan (her)opvoeden of zelfs bevrijden van het onmenselijke.

De bezetenheid van het idealisme tegenover Stirners 'Einzige'

Tegen deze abstracte, idealistische logica ingaand, stelt Stirner dat 'Ik' geen mens moet worden want dat reeds ben, maar dat Ik tegelijkertijd méér ben dan mens, namelijk dit bepaalde individu van vlees en bloed. Het enige echte is het Ik, het individu. Juist omdat dit het enige echte is, kan al de rest slechts waarde en zin hebben vanuit dit individu. Alleen Ik besta, Ik ben middelpunt van alles en gebruik alles in mijn eigen belang, inzoverre het in mijn macht ligt. Vanuit mijn perspectief – en Ik kan er nooit een ander innemen – gaat er nooit iets boven mij uit.

Ons denken en onze ideeën zijn in die zin dan ook slechts middelen om de wereld naar onze hand te zetten, om ons doel te bereiken. Het geestelijke, idealistische universum dient om de materiële realiteit te overmeesteren en om te vormen naar onze noden en verlangens. Waar die geestelijke wereld echter tot echte, van ons onafhankelijke realiteit wordt, zoals in de godsdienst en in de godsdienstkritiek van Feuerbach, gaat het mis. Daar ontsnapt mijn doel aan mijn macht, is het niet langer *mijn* doel, maar wordt het tot een vaste onwrikbare idee, tot een doel dat mij beheerst, zodat Ik bereid ben er alles voor te doen. Dit noemt Stirner bezetenheid. (St. 1.2.2 §2 p. 66) Dan is het mogelijk dat het individu zich opoffert, niet op zijn eigen belang uit is, en dat is precies een vorm van bezetenheid.

Deze vorm van bezetenheid doet zich nu ook voor als grondstellingen of principes tot vaststaande ideeën worden, die niet langer voorwerp van kritiek kunnen zijn. De wereld van de ideeën, de wereld van de geest, diende oorspronkelijk als punt van Archimedes om de materiële werkelijkheid aan ons te onderwerpen, om greep te krijgen op de wereld. Als moreel principe, als vast onbetwifelbaar uitgangspunt, dreigt deze wereld van de geest ons echter mee te slepen. In de moderne tijd worden we niet meer bezeten door God of de Duivel, maar door principes, die even gevaarlijk zijn. Het spreekwoord dat de weg naar de hel met goede voornemens geplaveid ligt, geldt daarom zeker ook voor het voornemen de mens(elijkheid) helemaal te realiseren (St. 1.2.2 §3 p.80): "De mens zal in ons tot stand gebracht worden, ook al gaan wij arme duivels daaraan ten gronde"⁷ De mens is immers zo een grootse idee, een waardige zaak, waarvoor offers gebracht moeten worden, een idee waarvan we bezeten zijn, zoals God, of de vrijheid en gelijkheid, waarvoor de guillotine ook danig gewerkt heeft. (St. 1.2.2 §3 p.83)

Als de moderne tijd pleit voor een onafhankelijk denken, voor de vrijheid van denken, dan dreigt dat denken werkelijk tot een zelfstandige realiteit te worden, die kan bepalen wat wij moeten doen: als het denken een onafhankelijk geestelijk universum vormt, wordt het individu eraan onderworpen.⁸

De kritiek van de moderne tijd is bijgevolg alleen maar 'dienstbare' kritiek (St. 2.2.3 p. 393 e.v.), dit is een kritiek die niet uitgaat van het eigen denken, maar van een gegeven waarheid, zij het dan niet noodzakelijk een bepaalde waarheid, dan toch minstens de waarheid dat er een waarheid is, een werkelijk bestaand 'goede-ware-en-schone' dat van mij onafhankelijk is. Deze kritiek is 'dienstbaar' omdat zij iets buiten mij stelt, waaraan Ik dan moet gehoorzamen.

Het is allicht ook het soort kritiek die wij heden te dage op het oog hebben als wij stellen dat het onderwijs van een kritische houding bij zijn leerlingen werk moet maken. Wat is deze houding anders dan het vermogen elke feitelijkheid te beoordelen uitgaande van een vaste, onbetwifelbare waarheid, bijvoorbeeld de menselijkheid of de menselijke waardigheid?

Tegenover deze kritiek, die niet fundamenteel maar slechts fundamentalistisch kan zijn, want zij veronderstelt altijd de apriori's van de gevestigde of nieuw te vestigen orde, stelt Stirner dan de eigen kritiek, het eigen denken, dat alleen van het eigen Ik uitgaat. Dit wil niet zeggen dat Stirner hier weer vanuit een dogma vertrekt: Ik die het uitgangspunt van mijn denken ben, ben zelf geen gedachte, maar ben juist het gesitueerde denken zelf (*das gesetzte Denken selbst*) (St. 2.2.3 p.395). Ik ben de eigenaar van mijn denken, dit wil zeggen dat Ik denk wat Ik wil, dat Ik mijn denken beheers en zelfs kan weigeren te denken of bepaalde conclusies te trekken. Daarom is het denken niets anders dan eigendom; een zelfstandig denken bestaat dus niet.

Op deze wijze meent Stirner uiteindelijk volledig komaf gemaakt te hebben met de religie en haar geseclariseerde erfgenaam, de ethiek van de zelfopoffering en het altruïsme. De mens heeft geen taak, omdat dé mens slechts een abstractie is, alleen het Ik met zijn egoïsme bestaat. Weliswaar houdt Stirner hiermee geen pleidooi voor het egoïsme, alsof het egoïsme onze nieuwe opdracht zou zijn. Wij zijn immers sowieso egoïst, alleen zijn we ons daar heel vaak niet van bewust (St. 2.1.2.1 p. 182). Het komt er enkel op aan onszelf weer te herkennen zoals we zijn.

Stirner, erfgenaam van Feuerbach

Nochtans bevreemdt dit. Hoe dan ook kunnen we ons niet van de indruk ontdoen dat Stirner hier weer een waarheid over de mens poneert, desnoods de waarheid die stelt dat de mens zelf bepaalt wat waarheid is, maar dit is dan toch een waarheid waarmee we rekening moeten houden, omdat ze zich als voor iedereen geldig profileert. Bovendien blijft hij in zijn terminologie toch nog gevangen in de taal van de moraal: al te zeer roept het woord 'egoïsme' zijn tegenhanger, namelijk het 'altruïsme' op. Het lijkt er sterk op dat Stirners denken weifelt tussen een overschrijding van de moraal en een alternatieve moraal. De hang naar dit laatste is ook helemaal niet verwonderlijk, als we zijn beschrijving van het Ik als autonoom en onafhankelijk voor ogen houden.

Het vermoeden is dan ook dat men tegen Stirner dezelfde kritiek kan formuleren als hijzelf tegen Feuerbach inbrengt. Stelt hij, zoals Feuerbach, de mensheid op de plaats van God stelde, nu ook niet het individu op de plaats van de mensheid? Is ook zijn kritiek op Feuerbach geen loutere omkering, met behoud van het essentiële? Anders gesteld: zoals de altruïstische ethiek van Feuerbach een subject veronderstelt dat zich doelbewust inzet om de ideale menselijkheid te realiseren, zo ook veronderstelt Stirners egoïsme een stevig subject, bewust van zichzelf, meester van zijn denken en voelen. Kortom, ook Stirner ontdekt uiteindelijk nog een echte waarheid en een echte werkelijkheid, zij het die van het eigen Ik. Dit Ik moet alleen bevrijd worden van een aantal vooroordelen, hem ingeprint door de traditie, om terug te keren tot zijn oorspronkelijke, eigen gevoelens en gedachten.⁹ Dan zal het volkomen zelfstandig zijn omgang met de wereld en de anderen kunnen regelen en deze omgang kan noodzakelijk geen andere zijn dan een egoïstisch genieten en gebruik maken van die wereld en die anderen. Dit klinkt weliswaar harder dan het lijkt en hoort blijkbaar niet tot chaotische toestanden te leiden: de oorlog van allen tegen allen kan blijkbaar op een beschaafde en vruchtbare manier aangepakt worden in de bonden van egoïsten, die de middelen van de individuen zullen vermenigvuldigen en hun aangevochten eigendom veilig stellen. (St. 2.2.2 p.286-287) Zelfs Stirner belooft een hemel op aarde waar alle vervreemding opgelost zal zijn!

Moeten we dan besluiten dat de moderniteit, in de figuren van Feuerbach en Stirner, die op het eerste oog zeer kritisch lijken ten aanzien van de religie, nog steeds op een verborgen manier religieus blijft en een voor de mens gevaarlijke oneindigheid en absolute waarheid intact laat? Het bovenstaande wijst daar in ieder geval op.

Stirner tegen Stirner

Toch meen ik dat zeker in het werk van Stirner aanzetten te vinden zijn naar een radicaler denken van de eindigheid. Hoewel het er inderdaad naar uitziet dat Stirner ook weer een definitieve waarheid, een vast punt poneert dat elk spreken verder onmogelijk of overbodig maakt, omdat het toch enkel de explicatie van dit vaste punt is, waaruit dan ook verder niets dan dienstbare kritiek kan volgen, omdat de definitieve waarheid vastligt, lijkt het mij toch nuttig ook een ander spoor in zijn werk te exploreren.

Op de vraag wat Ik nu eigenlijk ben is er, aldus Stirner, geen antwoord te geven. Voor mij is er geen woord. Het Ik kan in de taal niet uitgezgd worden. (St. 2.2 p.201, 2.2.2 p.348, 2.2.3 p.400) In deze zin kunnen we dus stellen dat het Ik weliswaar grond zou zijn van alle betekenissen die het genereert, maar zelf geen betekenis heeft. Het Ik is wel een werkelijkheid, wellicht de enige werkelijkheid, maar dan toch een werkelijkheid waarvan we de waarheid niet meer kunnen uitge-

gen. Als Stirners kritiek op Feuerbach – en op de moderniteit *tout court* – erop neerkomt dat er buiten mij geen waarheid is, dat elk verhaal over de werkelijkheid louter geest is, een manier van gebruik maken van de werkelijkheid, van macht uitoefenen, van egoïsme, dan kunnen we aan de andere kant toch ook weer niet stellen dat er in de plaats een nieuwe, talige waarheid zou komen, want het Ik komt precies niet in de taal voor. Het spreekt dan wel de taal en is eigenaar van het denken, maar het kan zichzelf onmogelijk in denken omzetten: voor 'zichzelf' weet het Ik geen woord in de taal te vinden, tenzij lege woorden als ik, mezelf.

Maar wat kan het dan nog betekenen dat Ik de grond van een betekenis ben, de eigenaar van een denken, enzovoort. Als denken en Ik niet tot elkaar te herleiden zijn kan het toch ook niet anders dan dat dit denken ook aan het Ik ontsnapt? Omdat dit Ik geen denken is, niet in denken kan omgezet worden, is Stirners uitspraak dat het Ik eigenaar is van zijn denken niet houdbaar in de zin dat dit Ik dit denken zou beheersen. Veeleer krijgen we de indruk dat dit Ik buiten het denken valt, een realiteit is die weliswaar bij alle denken aanwezig is, maar eerder als storende factor, als een werkelijkheid die elke theorie, elke waarheid weer verstoort door zijn eigen werkelijkheid.

In deze lijn kan vanuit Stirner een kritiek vertrekken op alle bestaande waarheid. Die kritiek hoeft nochtans niet uit te monden in een compleet relativisme: mijn denken is nooit absoluut, maar tegelijk is het het mijne en dus noodzakelijk.¹⁰ Wat Ik denk, is mijn mening, maar Ik kan er op dat moment geen andere hebben. Stirners egoïsme is wellicht in de vorm waarin hij het gegoten heeft onhoudbaar, maar kan evenzeer gelden als protest tegen elke theorie die juist als theorie met universele waarheidspretenties de werkelijkheid geweld aandoet. Hoezeer Marx en Engels de spot mogen drijven met Stirners idealisme, toch, zo dunkt mij, breekt bij Stirner een materialisme door in het bewustzijn dat het denken nooit de échte werkelijkheid kan zijn: minstens ontsnapt altijd het Ik aan de idealistische hegemonie van het denken.

*

Wij hebben in de loop van ons betoog gezien hoe Feuerbach meende komaf te kunnen maken met de illusie van de religie en in de plaats de echte werkelijkheid te kunnen stellen. Stirner kan daartegenover enerzijds gelezen worden als diegene die de laatste rest illusie, die van dé mens, eveneens ongenadig de grond inboort, om weer een andere échte realiteit te stellen, namelijk die van het Ik. Maar bij nader toezien is, anderzijds, ook dit Ik geen vast punt, niet de echte realiteit waarop de rest van de werkelijkheid kan rusten: het Ik is veeleer het punt waar de werkelijkheid zich aan het denken onttrekt.

Hier ligt volgens mij het aangrijpingspunt voor een radicale kritiek, die natuurlijk niet anders kan dan onverantwoord zijn, in deze zin dat hij niet meer

volledig kan worden herleid tot de bestaande ideologie en eraan beantwoordende maatschappelijke realiteit. Een volledig verantwoorde kritiek kan alleen maar bestaan in een sluitend systeem, dat echter in Stirners gedachtengang telkens weer opengebroken wordt door het Ik dat er niet toe te herleiden valt.

Anderzijds wil dit ook weer niet zeggen dat deze kritiek om het even welke kan zijn: om te denken en te spreken heb Ik waarheden en woorden nodig, zoals Ik spijzen nodig heb om te eten. (St. 2.2.3 p. 391) Kritiek zal dus altijd gebeuren op basis van een bestaande traditie, ook al zegt Stirner dit niet zo uitdrukkelijk. Die waarheden en woorden zijn echter scheppingen van anderen, blijven mij vreemd en uiterlijk zoals de dingen. Zelfs als mijn eigen scheppingen zijn ze mij onmiddellijk na de scheppingsdaad reeds vreemd. Daarom is ook hier de hoop om een laatste woord te spreken, om de échte werkelijkheid te vatten, om de volkomenheid te bereiken, ijdel.

Allicht heeft Feuerbach in de eerste paragraaf van zijn antwoord aan Stirner dan ook gelijk als hij bij Stirners uitspraak "Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt" stelt dat dit juist heel erg in de lijn van de religieuze traditie ligt, waar ook God als niets bepaald wordt.¹¹ Maar dit is dan toch een religieuze traditie die Feuerbach zelf miskent. Hij interpreteert religie immers veeleer als een positief programma, terwijl religie in haar bewustzijn van de eindigheid juist altijd een kritisch potentieel behoudt tegenover elk positief programma.

Wij zouden dus kunnen besluiten dat met Feuerbach de essentie van de religie, namelijk haar kritische afstand tegenover het bestaande, verloren is gegaan en integendeel haar oneindigheidspretenties op een gevaarlijke wijze in het *Desseits* zijn geslopen (God is nooit weggeweest). Anderzijds dreigt binnen het bestaande humanistisch bestel elke terugkeer van de religie zich als niets anders dan een nieuwe fundamentele waarheid voor deze wereld aan te kondigen (religie is niet terug van weggeweest).

Noten

*Tekst van de 'Zoomlezing' in de Sociale Hogeschool Gent (04.12.1997).

¹Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, Reclam, 1969, 536 pp. Verwijzingen gebeuren door aan te geven dat het gaat om het voorwoord tot de 1ste of 2de uitgave, gevolgd door de pagina of door het aangeven van het hoofdstuk in Romeinse cijfers, gevolgd door de pagina in Arabische cijfers.

Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 1979, 461 pp. Verwijzingen gebeuren door na "St" zo nauwkeurig mogelijk het onderdeel van het werk aan te geven, gevolgd door de pagina.

²L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, vert. L. Althusser, Parijs, 10/18, P.U.F., 1960, pp. 129-138.

³Kardinaal Danneels, interview in *Humo*, 21.10.97, p. 15: "Ik wil humanisten het voordeel

van de twijfel geven, maar voor mij persoonlijk is het overduidelijk dat God de waarborg en de inspirator van het morele leven is”.

⁴Bv. I Samuel 15,3: “Welnu, trek op; gij moet Amalek verslaan – en gij moet alles wat hem toebehoort met de banvloek treffen –; gij moogt u er niet over ontfermen maar moet allen doden: mannen, vrouwen, kinderen en zuigelingen, runderen en schapen, kamelen en ezels.” I. Koningen 18,40: “Nu zeide Elias tot hen: ‘Grijpt de profeten van de Baäl; niemand van hen mag ontkomen.’ Zij grepen hen, en Elias liet ze naar de stortbeek Kision brengen en slachte ze daar af.”

⁵Voorwoord 2de uitgave, 18: “...dass meine Schrift eine getreue, richtige Übersetzung der christlichen Religion aus der orientalischen Bildersprache der Phantasie in gutes, verständliches Deutsch ist.”

⁶“Mit der Kraft der *Verzweiflung* greift Feuerbach nach dem gesamten Inhalt des Christentums, nicht, um ihn wegzuworfen, nein, um ihn an sich zu reißen, um ihn, den langersehnten, immer ferngebliebenen, mit einer letzten Anstrengung aus seinem Himmel zu ziehen und auf ewig bei sich zu behalten.” (St. 1.2.2 §1 p. 34)

⁷“Der Mensch muss in Uns hergestellt werden, und gingen Wir armen Teufel darüber auch zu Grunde.” (St. 1.2.2 §3 p. 85)

⁸Illustratief is Feuerbach, VII, 122: “Wer einen Zweck hat, einen Zweck, der an sich wahr und wesenhaft ist, der hat eben damit *Religion*, – wenn auch nicht in dem beschränkten Sinne des theologischen Pöbels, aber doch – und nur darauf kommt es an – im Sinne der Vernunft, im Sinne der Wahrheit”.

⁹Stirner maakt een onderscheid tussen ‘angeregte’ en ‘gegebene’ gevoelens en gedachten. (St. 1.2.2 §2 p. 69) ‘Angeregte’ gevoelens en gedachten zijn blijkbaar al potentieel in ons aanwezig en worden alleen maar op gang gebracht, terwijl de ‘gegebene’ ons door onze cultuur van buitenaf worden opgelegd.

¹⁰“Wäre Ich nicht dieser, z.B. Hegel, so schaute Ich die Welt nicht so an, wie Ich sie anschau, Ich fände aus ihr nicht dasjenige philosophische System heraus, welches gerade Ich als Hegel funde usw.” (St. 2.2.3 p. 382)

¹¹In: L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, p. 294.

PERSONALIA

Raf Debaene doceert filosofie aan de Sociale Hogeschool Gent

Jacques De Visscher is hoogleraar Filosofie in Sint-Lucas (Gent/Brussel) en bijzonder hoogleraar Filosofie & Literatuur aan de Nijmeegse universiteit; recente publicaties: *Een te voltooien leven* (1996) en *Levende traditie* (1997)

Victor Kal is universitair hoofddocent Ethiek aan de theologische faculteit van de Universiteit van Amsterdam; hij is bekroond met de prijs van de Teylers Stichting voor zijn vergelijkend onderzoek naar het verzet tegen de totaliteitsidee in *Totalité et Infini* van Levinas en in *Der Stern der Erlösung* van Rosenzweig.

Binnenkort in de Uil van Minerva

Peter De Graeve, *Aischulos' Oresteia en de wedergeboorte van de cultuur*

Guy Guldentops, *Onmenselijke schoonheid? Bemerkingen bij Lacans interpretatie van Sophocles' Antigone*

Bert Mosselmans en Ernest Mathijs, *René Girard, het zondebokmechanisme en het denken van Aristoteles*

Johan Veldeman, *Intentionaliteit en het menselijk handelen*