

Het anarchisme van Stirner

Als menig ander jong mens waren het de anarchisten en niet de naar schooltucht ruikende communisten die mijn jeugdige rebellie wisten aan te wakkeren. Zij deden recht aan mijn concrete situatie en reikten me bruikbare inzichten en instrumenten aan. Dat daarmee niet dadelijk de hele samenleving op haar grondvesten stond te daveren, zal me toen koud gelaten hebben. Ik zocht de coördinaten van mijn leven in deze wereld en voelde me niet geroepen tot de plaatsbepaling van anderen. Een onlesbare boekendorst overviel me en ik las alle anarchistische klassiekers die onze gemeentelijke bibliotheek rijk was ad fundum. Een hele stoet aan personages was het, het ene al kleurrijker dan het andere, allen voortschrijdend op de fanfaristische tonen van de klassenstrijd. Eén van die personages werd door de anderen steevast met een scheef oog bekeken, in de marge gedrukt of zondermeer uit de stoet gezet. Zo maakte ik kennis met Max Stirner. Gedurende jaren liet ik Stirner liggen waar Kropotkin, Landauer, Constandse, Bakoenin en Proudhon hem – al dan niet met dank voor bewezen diensten – te rusten gelegd hadden. Toen ik 'De enige en zijn eigendom', tegen alle goedvaderlijke raadgevingen in, dan toch ter hand nam, was dit het begin van een lange worsteling; met mezelf en met mijn verhouding tot het anarchisme. Het onbehagen van de anarchistische vlagvoerders werd toen heel wat minder raadselachtig.

In dit artikel nemen we de anarchistische accenten in het denken van Stirner onder de loep. In een tweede artikel, De Stirner van het anarchisme, gaan we na op welke manier het anarchisme Stirner nu eens halfslachtig heeft omarmd en dan weer ondubbelzinnig de deur gewezen heeft.

Er is veel inkt gevloeid over de vraag of Stirner gerekend moet worden tot het 'anarchisme'. Zeker is dat hij zich nergens letterlijk als anarchist bestempelt en dat Pierre-Joseph Proudhon, diegene die als eerste de term anarchie gebruikte om zijn politieke denkbeelden te kenmerken, één van de belangrijkste doelwitten van Stirners kritiek op het socialisme vormt. De term anarchie valt slechts twee keer in *De enige en zijn eigendom*: hij wordt er nadrukkelijk in verband gebracht met de eigenheid en tegenover de redelijke en wettelijke orde van het liberalisme geplaatst (1).

Toch is deze spaarzaamheid bedrieglijk en bekleedt de kritiek van de autoriteit een zeer prominente plaats in het denken van Stirner. Ik onderscheid in het kader van deze uiteenzetting drie niveaus van autoriteitskritiek, die, zo zal blijken, heel intiem met elkaar vervlochten zijn.

- De kritiek van de staat
 - Of waarom god herleeft in de mensheid en godsdienst staatsdienst wordt
- De kritiek van de maatschappij
 - Of waarom de sociale en informele autoriteit de bron vormen van elke staatsmacht
- De kritiek van de idee-fixe
 - Of hoe de wortel van de autoriteit bestaat uit het geloof in vastgeroeste ideeën

In *Egoïsme en opstand* zien we hoe Stirner een mogelijke afrekening met deze veelvormige uitdrukkingen van autoriteit opvat.

De kritiek van de staat

Om de volle reikwijdte en de ontstaanswijze van Stirners staatskritiek te kunnen vatten, moeten we een vlugge blik werpen op de intellectuele context waarin zijn ideeën tot rijping kwamen.

Stirner wordt door de filosofische geschiedschrijving tot de jong-hegelianen gerekend. Dit is de vergaarbak waarin een hele groep vrij uiteenlopende denkers terechtkwamen, die toch allen één belangrijke overeenkomst hadden: ze zagen in Hegels dialektische methode een gereedschapskist voor maatschappelijke verandering. Hegel zelf zou het met dit afvallige gebroed helemaal niet eens geweest zijn, hij bleef erbij dat de dialektiek enkel een beschrijving kon geven van de verleden tijd. In het verloop van die geschiedenis ziet Hegel de ontwikkeling van het Begrip, een dialektisch proces waarin redelijkheid en werkelijkheid steeds intiemer met elkaar vervlochten raken. Een concreet voorbeeld daarvan is de overgang van katholicisme naar protestantisme, waarin de externe bemiddeling van de priester wegvalt voor een priesterschap van de leken. De priester wordt verinnerlijkt en vergeestelijkt, waardoor we vanaf nu bij onszelf te biecht moeten gaan. Geheel in de christelijke traditie ziet Hegel deze ontwikkeling uitlopen op een soort van eindtijd waarin het Absolute Begrip zal heersen. Hegel associëert dit Absolute Begrip met God, die tegelijk de Rede is of de Absolute Geest.

De jong-hegelianen en Bruno Bauer op kop (2) lezen in Hegel het volgende: als God gelijk gesteld wordt met het Begrip dan staat de deur open voor het atheïsme. En vóór die open deur verdringen zich de begrippen om het godsbegrip van de troon te stoten en zelf 'in den hoge' te zetelen. Feuerbach is de eerste om het erop te wagen: hij stelt dat de antropologie de waarheid is van de theologie. Alle kwaliteiten die we steeds toegedicht hebben aan het godsbegrip komen eigenlijk toe aan de mensheid. Feuerbach voegde daar nog aan toe dat de rechtzetting van die omkering voldoende is om de vervreemding teniet te doen. Na de God komt dus de Mens en na de godsdienst de mensdienst – aan het dienaarschap en de onderdanigheid aan een hoger begrip, aan de religieuze verhouding, zélf wilde hij niet raken.

Wanneer in 1844 *De enige en zijn eigendom* verschijnt, werpt Stirner zijn drinkebroers daarin voor dat ze in al hun atheïsme toch maar 'vrome lieden' gebleven zijn. De moderne liberale ideologieën die ze allen voorstaan, voltooien het christendom volgens hem, eerder dan ermee te breken. Wanneer Feuerbach de hemelse God bijvoorbeeld terugroept in zijn menselijke oorsprong, doet hij volgens Stirner niets anders dan ons opzadelen met een ingeweken God. Alle kwaliteiten die eerder aan God toegeschreven werden, behoren nu toe aan 'de mens', maar dit betekent allerm minst dat ook deze concrete mens (jij, die deze letters leest) er vrijelijk over kan beschikken.

Wat doet het ertoe, zegt Stirner, of ik mijn leven te leen heb van een hemelse god buiten mij of een menselijke god in mij? In beide gevallen heb ik het enkel bij de gratie van een *abstract begrip* (God, de Mens) en val ik in ongenade als ik me niet deugdelijk (christelijk) of zedelijk (menselijk) gedraag. In veel opzichten is de menselijke god zelfs veel gesleper: het protestantisme zorgde ervoor dat ik de priester moest verinnerlijken en mezelf de biecht moest afnemen, het humanisme nodigt de god zelf uit om het feestje te komen vervoegen. We raken volledig overboekt, zegt Stirner, die nooit een gelegenheid tot een glimlach laat liggen. Bovendien pretendeert die nieuwe gast natuurlijk ons wezen te zijn, datgene dat we werkelijk zijn: mens – en hij begint als een koekoeksjong andere eigenschappen en kenmerken als onmenselijk te veroordelen en uit het nest te werken. God liet ten minste nog een vreemde macht over me gelden, de Mens vraagt me deze macht zelf, vrijwillig uit te oefenen, maar niet voor mezelf, maar voor de Mens in mij. En die ben ik natuurlijk (twee benen, vermogen tot spraak, abstract denken...), maar ik ben het ook niet (ik heb een eigen stem, eigen benen en mijn gedachten behoren de mensheid niet toe). Je merkt hoe intiem we vervlochten raken met de autoriteit van... een begrip en hoe daardoor onze uniciteit, onze uitzonderlijkheid in diskrediet gebracht wordt.

Voor Stirner is het de wissel van de wacht tussen Kerk en Staat aan het begin van de moderne tijd die het politieke en maatschappelijke veld geruimd heeft voor dit liberale humanisme. Op het staatsaltaar

werden de christenen omgedoopt tot staatsburgers die in hun diensten aan de mensheid hun nieuwe roeping vinden.

Stirner heeft zijn heel eigen lezing van deze staatsvormingsperiode (3). De vorming van de moderne staat was in de eerste plaats een machtsconcentratie. De relatieve veelheid aan heertjes, steden, gilden en gemeenten die de feodale maatschappij kenmerkte, werd op korte tijd herleid tot de absolute eenheid van de staat als zwaartepunt en machtscentrum van een territorium. Bovendien – én daarin beweerde het liberalisme bevrijdend te zijn – was dit nieuwe regime niet langer gebaseerd op *persoonlijke* macht (zoals de feodale en monarchale regimes dat geweest waren; ze stonden of vielen met de persoonlijke autoriteit), maar beruiste het op de *onpersoonlijke wet*, die van kracht blijft, ook al gaat de wetgevende of uitvoerende persoon het hoekje om. Stirner stelt, geheel tegen de klassieke geschiedschrijving in, dat de enkeling of het individu in deze periode beroofd werd van zijn macht(4).

Voor Stirner is macht geen kwade drijfveer, waarvoor we op onze hoede moeten zijn (5); het is de was van onze levenskaars. Zonder macht kan ik mezelf niet openbaren, ontwikkelen of laten gelden. Eigenmacht zorgt ervoor dat de persoon inhoud krijgt of tot eigendom komt, door zich te verhouden tot de wereld, de anderen en ideeën en door zich deze uitwendige realiteiten eigen te maken, ze te begrijpen, te veroveren, te verteren... Het is ook de enige werkelijke bescherming tegen andermans pogingen om mij te onderwerpen aan hun macht. Stirner laat, in tegenstelling tot wat veel anarchistische lezingen suggereren, niet de minste twijfel bestaan over de aard van deze 'macht over anderen': ze is, net als de onderdanigheid, een uiting van afhankelijkheid.

Wie, om te bestaan, op de willoosheid van anderen moet rekenen, die is een maaksel van deze anderen, zoals ook de heer een maaksel van de dienaren is. Als de onderworpenheid zou ophouden, dan zou het met de heerschappij gedaan zijn. (p. 164, DEEZE)

De autoriteit is voor Stirner een harnas waartoe mensen uit zwakte hun toevlucht nemen, maar ze geeft ook uitdrukking aan het onvermogen van de anderen om zich te verweren. Heel vaak berust deze onderdanigheid op een soort van *eerbied* voor de macht, een heilige schroom die maakt dat ze ten onrechte voor onaantastbaar gehouden wordt. Het doorbreken van deze 'schijn van heiligheid' waarmee de autoriteit zich altijd bekleedt, is voor Stirner het belangrijkste moment van de opstand. Eens het gezag ontheiligd is, ligt de eigenmacht en dus de eigendom voor het grijpen. Uit dit alles blijkt duidelijk hoezeer de staat en ikzelf aartsvijanden zijn: als de staat geldt, kan ik onmogelijk tot eigenheid of ontplooiing komen en als ik geldt, delft de staat sowieso het onderspit.

Maar we hebben toch rechten en vrijheden onder de staat? Gestolen goed! zegt Stirner. De staat heeft alle macht in zich verzameld en geeft ons vervolgens in mondjesmaat 'rechten' terug. Maar in de vorm van een recht is het niet meer 'mijn macht': een recht heb ik enkel bij de gratie van een rechtgever, die het me ook opnieuw kan afnemen. Mijn macht daarentegen heb ik enkel van mijzelf; *liever een hand vol macht, dan een zak vol recht*. In dat opzicht is elke machthebber ook maar een marionet van de wet; ook hij heeft de macht enkel 'te leen' en oefent enkel staats- geen eigenmacht uit. Leg zo'n machthebber om en de wet en de staat blijven staan, onaangeroerd en ongeschonden. De staat is... een spook en het witte laken hangt om de schouders van onze instemming.

Maar Stirner houdt het niet bij deze kritiek van de staat en haar roof op onze eigen macht. In de vorm van het socialisme, het communisme en bepaalde vormen van het anarchisme worden nieuwe rooftochten op het individu voorbereid, voorspelt hij al in 1844.

De kritiek van de maatschappij

De staat bouwt haar machtsmonopolie uit door de individuen hun eigenmacht te ontnemen. Dat deden voorgaande machthebbers natuurlijk ook. Het doorslaggevend verschil bestaat erin dat de macht van de moderne staat niet langer berust op demacht van een persoon, maar dat ze een permanente structuur is, een *raison d'état*, die van kracht blijft, ongeacht de personen die haar belichamen. Hoe sterk de persoonlijkheid van een staatsman ook zijn mag, zijn overlijden brengt de staat niet aan het wankelen, want de wet en de grondwet blijven onverminderd van kracht. Dit is wat Stirner het spookachtige karakter van de staat noemt. Met een persoonlijke macht kan ik me meten; ik leg mijn eigen of onze verenigde macht in de waagschaal en als de machthebber het onderspit delft, verdwijnt met zijn persoon ook zijn macht. Met de staatsmacht komt het erop aan een spook, een geloofsafhankelijkheid af te schudden. Dit is Stirners antwoord op de vraag van Etienne de la Boétie:

Hoe is het mogelijk dat zo veel mensen, zoveel dorpen, steden, naties, soms te lijden hebben onder één enkele tiran, die niet meer macht heeft dan hij van hen gekregen heeft? (6)

Zoals de la Boétie benadrukt Stirner dat de staatsmacht berust op de instemming, de vrijwillige slavernij, van haar burgers, maar hij toont ook hoe elke staat, van de meest tirannieke tot de meest democratische, zich steeds beroept op het volk om haar eigen macht te rechtvaardigen. De *vox populi* vormt de ideologische ruggengraat van de staat, net zoals voorheen de *vox dei* de vorstelijke macht rechtvaardigde. In Stirners woorden: het volk is *het lichaam* van de regering. Tegelijk hebben we ten aanzien van 'het volk' een meer ambiguë verhouding; we vereenzelvigen ons ermee omdat we het verkeerdelijk beschouwen als een vereniging van individuen waarin eenieder van tel zou zijn. In werkelijkheid is 'het volk' niet minder een abstract begrip of een spook dan 'de staat' of 'God'. We worden er door geboorte toe veroordeeld, worden eraan opgeofferd in geval van oorlog, erdoor opgesloten als we er afwijkende meningen of gedragingen op nahouden. Het volksgeluk is mijn ongeluk, zegt Stirner.

In de periode die het verschijnen van *De enige en zijn eigendom* (1844) voorafgaat, zijn de volksdweepers dik gezaaid. Er is het virulente nationalisme, maar ook de radicale liberalen als Edgard Bauer en de socialisten en anarchisten stellen tegenover de staat en het 'egoïsme' van de industriële kapitalisten steevast 'het volk', 'het algemeen', 'de gemeenschap' en 'de maatschappij'. De ontvoogding die deze socialen voorstaan is dan ook 'maatschappelijk'; ze hebben een vrije maatschappij, een vrij volk, een vrije gemeenschap voor ogen. Ook deze maatschappijvormers werpt Stirner vroomheid en religiositeit voor. In de 'vrije' maatschappij staan we even goed onder curatele van een abstractie, een op hol geslagen gedachte, waaraan en waardoor we ons gebonden weten; die ons haar belang opdringt en om onze ijver en opoffering vraagt.

Stirner verheldert deze kwestie door ons te wijzen op het onderscheid tussen een vereniging en een gezelschap of een maatschappij. Het woord gezelschap vindt zijn oorsprong in het begrip 'zaal'. Als een zaal veel mensen bevat, maakt de zaal dat deze mensen in gezelschap zijn. Ook wanneer de aanwezigen helemaal niets zeggen of enkel kille hoffelijkheidsfrases uitwisselen, houdt de zaal hen in gezelschap. De gemeenschappelijkheid wordt immers tot stand gebracht door de zaal, niet door de gezelligheid die de aanwezigen delen.

Tegenover deze gezelschap, die niet door jou en mij wordt voortgebracht, maar aan ons voorafgaat en ook zonder ons blijft bestaan, stelt Stirner het verkeer en de vereniging. Het verkeer is de uitwisseling tussen personen; het is de wederkerigheid, die slechts bestaat en voortduurt dankzij de bijdrage van elk van de deelnemers. In de zaal van het gezelschap kunnen mensen gegroepeerd zijn, maar de zaal kan hen niet tot verkeer brengen, dat kunnen enkel de personen zelf. De zaal van de gevangenis bijvoorbeeld maakt van haar inwoners 'gevangenen'; maar dat *ik* in deze gemeenschap met *jou* omga, kan de gevangenis niet tot stand brengen. Ze moet er integendeel op bedacht zijn zo'n verkeer, waarin we ons gevangen-zijn vergeten, te voorkomen, omdat er verenigingen uit voortkomen die de gemeenschap in gevaar brengen. En toch is dit zuiver persoonlijke verkeer en de vereniging die eruit kan voortvloeien, het enige werkelijke verkeer.

De maatschappij is een gezelschap; ongeacht of wij onderling tot verkeer komen, houdt ze ons gegroepeerd en legt ze ons haar voorwaarden op. Die voorwaarden kunnen verschillen: ze kunnen sterk nationalistisch getint zijn, staatsloyaliteit vereisen, eerder economisch ingevuld worden (welvaart, groei...) of zelfs een humanistisch burger- en zelfbeeld verordenen. Naargelang deze vormen gaan we met elkaar om als vlamingen, staatsburgers, arbeiders of mensen, maar in geen van deze gevallen bepalen wij zelf de omgangsvormen. Wanneer we binnen de maatschappij tot verenigingen komen die wars zijn van deze maatschappelijke voorwaarden, worden die met argusogen bekeken, omdat ze de maatschappij als bemiddelende derde buiten spel zetten ten voordele van de wederkerigheid. De woekering van dergelijke verenigingen zou wel eens definitief kunnen afrekenen met de bemoeizieke maatschappij.

Waar de staat ons berooft van onze eigenmacht, zal de maatschappij van de socialisten ons van onze eigendom beroven. Want als Proudhon stelt dat 'eigendom diefstal is', drukt hij daar volgens Stirner, vooral mee uit hoe verwerpelijk hij de diefstal vindt. Tegenover de egoïstische, individuele eigendom (die diefstal is) stelt hij immers de 'maatschappij' als oorspronkelijke, rechtmatige eigenares, naar wie alle eigendom zou moeten terugvloeien. Maar vermits de maatschappij niet de som van haar leden is, maar een spook... ben ik dan aan de grillen van de maatschappij (en haar vertegenwoordigers) overgeleverd zoals ik vroeger aan de liefdadigheid van de kapitalist was overgeleverd. Ik zal me maatschappelijk verdienstelijk moeten maken en in alles de maatschappelijke catechismus moeten opvolgen of ik blijf, net als vroeger, achter als proleet.

In het stirneriaanse universum staat eigendom altijd in functie van macht: ik bezit bepaalde dingen omdat ik er mijn macht (7) over laat gelden. Als een ander er aanspraak op maakt en er door kracht, overtuiging, list, liefde of overeenkomst de hand op kan leggen, is het niet langer mijn eigendom. We schrikken dus niet langer terug voor iets omdat het de (onaantastbare) eigendom is van iemand, maar omdat iemand er succesvol de hand op legt. Stirner verrijkt deze overwegingen over eigendom door er aan toe te voegen dat diegene die krampachtig vasthoudt aan zijn eigendom er eigenlijk door bezeten is en slechts in oneigenlijke zin eigenaar genoemd kan worden. De eigendom is bovendien geen kwestie van goed en have; ze drukt voor Stirner de verbondenheid uit tussen de enige en zijn wereld. Eigendom zijn de goederen waarover ik beschik, mijn relaties, mijn ideeën, mijn stemmingen, mijn levensgeschiedenis, mijn leefomgeving, mijn gezondheid... Eigendom is de verzameling van alle elementen die de eigenheid voeden en vormgeven.(8) Met de ervaringen van de bestaande en vroegere communistische regimes in het achterhoofd wordt het belang van deze overwegingen onloochenbaar.

Maar de autoriteit strekt zich verder uit dan de maatschappij. In alle geledingen van de samenleving vinden we kleine maatschappijen terug, die kopieën zijn van de grotere 'zaal' en haar ondersteunen. Stirner noemt de voorbeelden van de familie en de partij. We zijn maar ten volle lid van de familie en de familie blijft maar bestaan zolang we met elkaar omgaan als familieleden en het belang van de familie boven onszelf stellen. Van zodra we niet langer deze band centraal stellen, kan er bijvoorbeeld tussen vader en zoon een vereniging ontstaan, die de familieverbondenheid verbreekt:

(...) tevoren *hoorden* ze als familieleden samen (ze waren "horigen" van de familie), daarna verenigen ze zich als egoïsten: zoon- en vaderschap blijven, maar zoon en vader binden zich er niet meer aan vast. (DEEZE, p. 120)

Ook de partij - en daartoe rekent Stirner elke groepering die haar bestaan vastlegt in statuten en principes - is een mini-maatschappij of zelfs een staatje binnen de staat. De plicht tot partijtrouw, haar allergie voor dissidentie en onpartijdigheid, haar krampachtige verdediging tegen aanvallen van binnen- en buitenuit... maken elke partij tot een dode vereniging en een kersverse maatschappij. Deze verstarring van wat in oorsprong een vloeibare vereniging kon geweest zijn, komt natuurlijk ook voor waar de principes niet formeel opgesteld zijn, maar gecamoufleerd als ideologische lijn, 'perspectief' of 'coherentie' tot hetzelfde resultaat leiden: rigiditeit, defensieve kramp, eenheidsdenken, uitsluiting...

We moeten erop toezien dat de vereniging die Stirner bepleit niet herleid wordt tot een roedel van 'meedogenloosheid' (9) of een al te gemakkelijke vrijblijvendheid. Wezenlijk voor een goed begrip van de

uiteenzettingen over de 'vereniging van egoïsten' is de eis dat zo'n vereniging ten dienste staat van het individu en niet omgekeerd. De vereniging moet de eigendom zijn van haar deelnemers; ze is een instrument om tot een groter individueel levensgenot te komen. Maar het individu en diens 'belang' wordt hier niet utilitaristisch opgevat; het levensgenot is niet iets dat boekhoudkundig berekend kan worden. Het kan betrekking hebben op de meest uiteenlopende persoonlijkheidsdomeinen: het economische, het sociale, het emotioneel-affectieve, het psychologische. Wanneer verschillende commentatoren Stirners vereniging kenmerken als oppervlakkig en horizontaal, ontgaan van diepgang wijst dit precies op een burgerlijk-liberale lezing van de enige en zijn interesse. Een gelijkaardige bemerking is op zijn plaats voor commentatoren die de vereniging zien als een gegeven dat elke vorm van duurzaamheid en elke lange termijn uitsluit. Wie het eigenbelang louter economisch inkleurt (naar ons gekleurde begrip van noden en behoeften bvb.) of laat samenvallen met een rationele calculus, kan niet anders dan de vereniging zien als een aaneenschakeling van onophoudelijke *free-riders* (10). Pas wanneer het individuele levensgenot in zijn (subjectieve) rijkdom gevat wordt, blijkt dat ze absoluut geen duurzame en betrouwbare omgang uitsluit.

Dit is eveneens de plaats om een opmerking in te lassen over de argumentatiestijl van *De enige en zijn eigendom*. Stirner gebruikt uiteenlopende, erg creatieve technieken om de lezer te betrekken in zijn betoog en op die manier te confronteren met zijn eigen morele reflexen en vastgeroeste ideeën. Zo leidt hij ons steevast naar de rafelige rand van een thema, daar waar de ethiek opduikt en onze evidenties tot morele kwesties worden. Dààr toont zich immers de vroomheid van de atheïsten en daar wordt duidelijk hoe Gods plaatsvervangers dezelfde troon bezetten. Daarom behandelt Stirner de liefde niet zonder over incest te spreken. Daarom behandelt hij de moord, als hij het heeft over de vraag waartoe ik gerechtigd ben en spreekt hij over leugen en bedrog als het gaat over waarheid en vertrouwen. Daarom ook spreekt hij over de opzegbaarheid van elke vereniging, op elk gegeven ogenblik, want daar en alleen daar waar alle rangen zich sluiten uit verlatingsangst, wordt de vrijwilligheid van de vereniging een echte kwestie. Stirner stelt de zaken op het scherpst van de snee; confronteert ons op die manier met onze morele reflexen en evidenties. Op voorwaarde dat we de bal niet onmiddellijk terugspelen en Stirner tot een duivel maken; op voorwaarde dat we de verinnerlijkte zedenpreken en angstreflexen in onszelf durven erkennen, opent zich daar een mogelijkheid tot verandering en inzicht.

De kritiek van de idee-fixe

We zagen hoe Stirner God in het kielzog van Hegel en ook Feuerbach ziet als een abstract begrip of een mentale projectie. Maar de originaliteit en de radicaliteit van Stirner schuilt in zijn genadeloze kritiek van *alle* abstracte begrippen die de hervormers en revolutionairen uit zijn tijd in de plaats wilden stellen van God. Het volk, de maatschappij, de staat, de mensheid, de natie, de waarheid, de liefde, de wet... Zo kon Gustav Landauer het opzet van Stirner glashelder uitdrukken:

'De essentie van zijn leer wordt bij benadering omvat door de woorden, die hij niet precies zo heeft uitgesproken: "Het godsbegrip moet vernietigd worden. De aartsvijand is echter niet God, maar het begrip".' (11)

Stirner karakteriseert de hiërarchie dan ook als de heerschappij van de gedachte. Veel meer dan op de macht van een individuele mens of die van een groep mensen berust de autoriteit op ons geloof in abstracte ideeën. Het is ons geloof in de abstractie van een maatschappelijk of een nationaal belang dat ons aan de staat bindt en in staat stelt concrete individuen naar het front, de gevangenis of het gesticht te sturen. Zo laten precies diegenen die in 'de mens' geloven zich weinig gelegen aan de mens van vlees en bloed. Meedogenloosheid is voor Stirner een karaktertrek van de gelovige; diegene die vanuit zijn fixatie op God, de maatschappij, de staat, of een andere 'zaak' niet maalt om een slacht-offer meer of minder (11).

Het abstracte concept bindt individuen aan elkaar die vanuit hun particuliere perspectief lijnrecht tegenover elkaar zouden staan. Daarom is de strijd tegen het egoïsme er ook één op leven en dood voor de autoriteit. De gelovigheid aan het algemene belang is de lijm van de staatsmacht en elke breuk is een mogelijke bedreiging voor die samenhang. Toch zorgt de meerderheid van die breuken slechts voor machtshervormingen omdat de ene band (die van het geloof bvb.) slechts vervangen wordt door een nieuwe band (die van de natie bvb.). Anders zou het zijn wanneer eenieder opnieuw zijn eigen, onherleidbare gezichtspunt zou innemen en het egoïsme als richtlijn zou nemen voor zijn handelen (zie: *Egoïsme en opstand*). Dan zou het op hol geslagen abstracte belang opnieuw worden wat het eigenlijk altijd al was: een gedachte, die min of meer bruikbaar is, maar waardoor ik me geenszins zou moeten laten gebruiken.

Als Stirner in het voorgaande het begrip lijkt aan te vallen, zou het toch een ongelukkige misvatting zijn hem te zien als een tegenstander van de redelijkheid. De begrippen die hij viseert zijn gedachten, de eindproducten van de denkactiviteit, die niet langer vloeibaar zijn, maar vastgeroeste *idee-fixen* geworden zijn. Idee-fixen zijn gedachten die niet meer in vraag gesteld kunnen worden, die zich aan de beweeglijkheid van het denken onttrokken hebben. Eens zo'n idee-fixe zich gevestigd heeft, neemt het in heel wat opzichten bezit van de denker, die het met hand en tand gaat verdedigen of er een 'onbaatzuchtige' ijver voor tentoonspreidt. De gedachte die oorspronkelijk een instrument was in handen van de denker, heeft de rollen omgekeerd: nu worden wij bruikbare instrumenten van de idee. Zo worden politieke wetenschappers die de idee van de staat niet in vraag stellen bijvoorbeeld staatsdenkers, d.w.z. dienaren van de staatsidee.

Stirner voert het proces van de hele westerse cultuur en met name de filosofie wanneer hij onze bezetenheid door gedachten en de overeenkomstige minachting voor het lichamelijke, het vergankelijke en het individuele aankaart. De hardnekkigheid en alomtegenwoordigheid van deze obsessie wordt precies duidelijk wanneer blijkt dat ook de grootste atheïsten en hemelbestormers alvast geen afvalligen worden van nieuwe, hoogtronende begrippen. Maar ook op een meer dagdagelijkse manier herkennen we de tirannie van gedachten. In de kracht van opvattingen over hoe we zijn, hoe we zouden moeten zijn, waartoe we geroepen zijn, hoe de anderen zich zouden moeten gedragen... blijkt hoe vatbaar we zijn voor de verinnerlijking van autoriteit. En hoe geloviger we ons tot die gedachten verhouden, hoe sterker ons 'ik' van vlees en bloed en onze mede-ikken het onderspit moeten delven. Een werkelijkheid die fundamenteel veranderlijk en vergankelijk is, wordt telkens goed- of kwaadschiks in de starre gietvorm van een concept gegoten.

Door de 'vorming naar een idee' (mens, burger, arbeider, christen...) als prototype te nemen van de autoritaire houding, maakt Stirner de opvoeding tot hoeksteen van de sociale en politieke fabriek. Tijdens de opvoeding krijgen we niet enkel een hele resem vreemde gedachten ingepeperd en ingeprent; we leren vooral ook om ons met de juiste gevoelstoon te verhouden tot die gedachten. In een spontaan gevecht tussen twee kinderen om een stuk speelgoed, bestaat de opvoeding erin door de bekrachtiging van straf en/of overreding het principe van de eigendom tussen beide kinderen in te plaatsen en er de gepaste schroom en terughoudendheid voor af te dwingen. Een gelijkaardig proces van verinnerlijking van idee-fixen en de ermee gepaard gaande onderdanigheid vindt natuurlijk ook plaats ten aanzien van onszelf. Onze identiteit of ons zelfbeeld is de resultante van even zovele idee-fixen over hoe we zouden moeten zijn en de bijhorende bestraffende gevoelens van oorspronkelijk ouderlijke of schoolse afwijzing die verinnerlijkt worden en zegevierend als zelfafwijzing. Een geslaagde opvoeding maakt iemand tot een gedwee instrument van de samenleving zonder dat hiervoor externe sturing vereist is: het zijn de idee-fixen en bijhorende angst- en schuldgevoelens die het gedrag in de maatschappelijk wenselijke bedding dwingen. Op elk gegeven ogenblik bevindt dit opvoedingsproduct zich in strijd met hoe hij of zij hier-en-nu is; altijd is er een ideaal dat de leiding neemt en de nooit ingeloste belofte op voldoening als een wortel voor hem uitdraagt. Persoonlijke verandering is voor hem altijd een opvoedingsmaatregel; in de gedrevenheid en het enthousiasme voor een ideaal, lijkt hij alsnog de ouderlijke gunst te willen winnen. En natuurlijk is persoonlijke verandering altijd ook een functie van *denkbare* mogelijkheden, alleen blijft het ook hier de vraag of de denker zich niet onder de teugel van de gedachte laat spannen.

Door de opvoeding te betrekken op deze inwendige vervlochtenheid met de 'sterfelijke god' (de staat), slaagt Stirner er als geen ander in het fenomeen van de vrijwillige slavernij te verklaren. Tegelijkertijd maakt deze psychologische verankering van de autoriteit ook de mogelijkheid en de kracht uit van de (individuele en sociale) opstand als – in eerste instantie – een bewustwordingsproces.

Egoïsme en opstand

Als de autoritaire verhouding een passende weerspiegeling is van een intra-psychische verhouding tot verinnerlijkte gedachten en de bijhorende gevoelens van eerbied en nederigheid, kan een revolutie nooit tot bevredigende resultaten leiden. Zo'n her-inrichting van de levensomstandigheden zou onvermijdelijk enkel nieuwe, meer verfijnde en verinnerlijkte vormen van autoriteit opleveren. Dat is precies wat Stirner zijn revolutionaire tijdgenoten kwalijk neemt: ze leveren enkel nieuwe troonkandidaten aan, nieuwe heilige begrippen (de mens, de maatschappij), die ervoor zorgen dat we steeds intiemer vervlochten en verstrikt raken met de autoriteit. Op die manier worden we in het slechtste geval een knecht van onszelf. De bevrijding van het knechtschap wordt er dan niet makkelijker op, hoewel alvast de illusie verdwijnt dat de autoriteit berust op de macht van de meester.

Toch is Stirner geen tegenstander van de revolutie, alleen stelt hij dat ze in een verfijning van de autoriteit zal verzanden als er niet eerst een *opstand* aan voorafgegaan is. De opstand is Stirners beschrijving van een heel omvattende inwendige en uitwendige beweging, een soort copernicaanse wending naar het individuele uitgangspunt, waarin het individu bewustzijn verwerft over zijn verhouding tot de werkelijkheid. Het concrete individu ontdekt dat hij in het middelpunt van zijn eigen belangstelling staat en zich op een unieke manier tot de wereld verhoudt. De wereld, medemensen, ideeën, liefde... al die dingen die hij vroeger een onafhankelijke, objectieve waarheid en werkelijkheid toedichtte, ziet hij plots in dat egoïstische perspectief; ze strekken hem tot voeding en vergroten zijn levensgenot. Tussen hem en de dingen staat niet langer het eigendomsgebod, tussen hem en de anderen niet langer het gebod van de liefde of de maatschappij en zijn ideeën zijn niet langer onverteerbare brokken, maar min of meer nuttige instrumenten. Al die zaken betreft hij op zichzelf en maakt hij zich, al dan niet, eigen d.w.z. hij verteert het, neemt het terug in zichzelf op.

Hierbij is het belangrijk op te merken dat de opstand een *bewustwording* van het egoïsme is. We handelen immers allemaal naar de leefregel van het egoïsme: de priester niet minder dan de kapitalist en die weer niet meer dan de 'eerlijke arbeider'. Alleen zijn deze drie heerschappen zich niet bewust van hun egoïsme of vaker nog zweren ze luid bij de onbaatzuchtigheid. Deze kloof tussen de intentie waarmee we iets doen en de cultureel aanvaardbare rechtvaardiging zorgt ervoor dat we nooit in overeenkomst zijn met onszelf en er een innerlijke gespletenheid ontstaat, die zich wél moet vertalen in een uitwendige wereld van 'goed en kwaad'. Tussen de regels suggereert Stirner dat de eenzijdige uitingen van egoïsme (de geldzucht, de lustverslaving, maar evengoed de bezetenheid door de deugd) precies schatplichtig zijn aan deze verloochening van een veralgemeend en bewust egoïsme.

Als de opstand aanvangt met een kanteling *in onze verhouding* tot de dingen, houdt ze daar toch niet bij op. Stirner weigert een precieze invulling te geven van wat een veralgemeend bewust egoïsme zou kunnen betekenen; wat een slaaf zal doen wanneer hij zijn ketens doorbroken heeft dat moeten we – afwachten. Toch klinkt tussen de regels de suggestie door dat de bewustwording van het egoïsme niet enkel een heel ander licht werpt op de dingen, maar ook ons handelen in de wereld (en dus de vruchten van dat handelen) een fundamenteel andere kleur geeft. Daar werd onze sociale omgang bemiddeld door instituties en abstracte begrippen, hier geniet ik rechtstreeks van de omgang met anderen; daar heb ik altijd iets of iemand anders, hier mezelf voor ogen; daar heb ik de dingen in bruikleen, hier heb ik ze als eigendom; daar ben ik speelbal van goed en kwaad, hier erken ik het goede en het kwade als fragmenten van mezelf; daar word ik een tinnen soldaatje in dienst van losgeslagen gedachten, hier lijf ik alle

gedachten opnieuw in; daar zijn we gebonden, hier verenigen we ons op vrijwillige basis... De weerklank van zo'n opstand kan mijns inziens moeilijk overschat worden.

In een 21ste eeuw die bij uitstek gekenschetst wordt als 'egoïstisch' en 'individualistisch' wordt elke vorm van subversie in de tunnelvisie van 'het sociale' gedwongen. Dat maakt dat precies de sociale autoriteit, die de werkelijke brug slaat tussen de institutionele autoriteit en mijn psycho-affectieve instemming, zich aan elke kritische analyse onttrekt. Enerzijds zorgt die blinde vlek voor allerlei militante houdingen, waarin de strijdvaardigheid recht evenredig is met het onvermogen tot zelfkritiek en heldere, onbevagen analyse. Anderzijds zorgt ze voor een zelfbevraging die 'niet tot eigendom komt': die zich angstvallig beperkt tot de huiskamer en zich niet verwerkelijkt. Stirners opstand vangt onvermijdelijk aan met een 'ontevredenheid met mezelf', maar de opstand die daarop volgt, grijpt gretig om zich heen en trekt conclusies op alle domeinen, d.w.z. als er al sprake moet zijn van een 'betere' wereld dan begint die wél bij mezelf, maar als ik er niet op uittrek om haar te veroveren, blijf ik alsnog met lege handen achter.

De vraag of Stirner zich al dan niet zou kunnen terugvinden in het anarchisme is eigenlijk overbodig. Allicht zou hij menig anarchist een vrijheidsdweper of humanist genoemd hebben, of een partizaan zonder partij. Tegelijk toont het artikel hoe fijnzinnig Stirner de autoriteit fileert en hoe onverenigbaar zijn denken is met welke vorm van autoriteit dan ook. De anarchistische federatie of de commune wordt tot brandhout gemaakt; de hoogdravende discours over een andere mens en een andere samenleving en de altijd op de loer liggende opofferingen die ze vereisen, worden op de korrel genomen; de opvoedingspretenties van de anarchisten moeten het natuurlijk ontgelden; de vrijheid wordt ontmaskerd als een hol begrip... Blijkbaar vond Stirner redenen genoeg om ook dit blazoen niet ongeschonden te laten. Dat de anarchisten Stirner de deur gewezen hebben of subtiel omvormden tot een 'Stirner van het anarchisme' mag dan ook niet verbazen. Maar dat is voer voor een vervolgartikel...

JVE – www.max-stirner.org

1. Max Stirner, *De enige en zijn eigendom*, zonder uitgever, 2012:

p. 99: "Zijn (het politieke liberalisme, nvda.) doel is een "redelijke orde", een "zedelijke verhouding", een "beperkte vrijheid", niet de anarchie, de wetteloosheid, de enigheid."

p. 193: "Met de "goede burgers" vergaat ook de goede staat en lost zich op in anarchie en wetteloosheid."

2. In een heerlijk ironisch pamflet: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* (1841). Hierin doet hij zich voor als een fanatieke geestelijke die het laatste oordeel blaast over Hegel en hem als atheïst en antichrist brandmerkt.
3. Een absoluut boeiende uiteenzetting zou de staatsvormingsopvattingen van Kropotkin en die van Stirner met elkaar kunnen laten dialogeren en discussiëren. Zie P. Kropotkin: *The State, its Historic Role*, London, Freedom Press, 1946.
4. De klassieke, liberale versie luidt dat het individu voor het eerst bevrijd werd uit de beperkende klauwen van de gilde, de stad, de gemeente en de feodaliteit. De klassieke anarchistische (kropotkineaanse) analyse luidt dan weer dat de moderne staat de zogenaamd vrije, want op wederzijdse hulp gebaseerde gemeenschappen van dorp, stad en gilde systematisch vernietigde. Hier ziet men hoe er geschiedenis herschreven moet worden om een wig te drijven tussen de macht van de staat enerzijds en de 'machtsvrije' samenleving anderzijds. (zie: 5)
5. Dit is de christelijke visie die door heel wat anarchistische klassiekers doorgezet werd: Kropotkin onder andere herkaut de christelijke tweedeling tussen egoïstische neigingen en sociale, liefdevolle neigingen in zijn beschouwingen over de ethiek. Het is ontstellend te zien tot hoeveel theoretische en praktische contradicties de verwarring tussen macht en gezag/autoriteit leidt in teksten uit antiautoritaire middens.

6. Etienne de la Boétie, *Verhoog over de dienstbaarheid*, p. 30, digitale uitgave van democratie.nu vzw, 2007.
7. Macht dient ook in deze context breed opgevat te worden: het is de invloed die een persoon uitoefent: door fysieke kracht, door affectie, door intelligentie, door sluwheid... door unieke, persoonsgebonden kwaliteiten.
8. Net zoals het machtsbegrip, zuivert Stirner ook het eigendomsbegrip in de anarchistische traditie. Hij toont overtuigend aan dat de eigendoms kwestie steeds terug opduikt: dat elke onteigening ook een toe-eigening is. Ten slotte toont hij ook hoe wezenlijk de eigendom is voor de eigenheid. Zie ook: de kritiek van de idee-fixe.
9. George Woodcock zegt in *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (2004, Broadview Press, p. 20) dat Stirners 'vereniging van egoïsten' berust op het respect voor elkanders meedogenloosheid. Hij geeft daarmee een mooi voorbeeld van de gratuite diabolisering van Stirner in anarchistische kringen.
10. Free-rider: iemand die profiteert van grondstoffen, goederen of diensten zonder hiervoor de kost te betalen. Term die oorspronkelijk binnen de economische speltheorie ontwikkeld werd. In het artikel '*The State and I, Max Stirner's Anarchism*' bekritiseert David Leopold de stirneriaanse 'vereniging' op basis van een gebrekkige vertrouwensbasis, waarbij hij verschillende passages uit 'De enige' over het hoofd ziet (o.a. DEEZE, p.237 e.v., zonder uitgever, 2012).
11. Gustav Laundauer: *Skepsis und Mystik*, Verlag Büchse der Pandora, Münster / Wetzlar 1978, p.12.
12. Deze gedachte wordt meesterlijk uitgewerkt door Miguel Igualada, die in *Anarquismo* stelt dat gewelddadigheid zich altijd recht evenredig ontwikkelt met gelovigheid.
13. Max Stirner in *Rezensenten (Stirners, Parerga, Kritiken, Repliken*, LSR-Verlag, Nürnberg, 1986, p. 170)