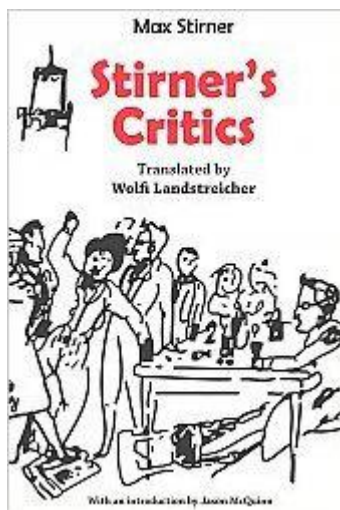


De recensenten van Stirner - 1845

Oorspronkelijk uitgegeven in: Wigands Vierteljahrsschrift (Leipzig), Band 3, [september] 1845, p. 147 - 194.

Deze vertaling volgt de Duitse tekst in 'Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken', uitgegeven door Bernd A. Laska. Nürnberg: LSR-Verlag 1986. p. 147 - 205



Tegen 'De enige en zijn eigendom' van Max Stirner zijn de volgende drie langere verhandelingen verschenen:

1. Een kritiek van de hand van Szeliga in het maartnummer van de Norddeutschen Blätter.
2. Over het wezen van het christendom in relatie tot 'De enige en zijn eigendom' – in de vorige uitgave van Wigands kwartaaltijdschrift.
3. Een brochure: De laatste filosofen door M. Hess.

Szeliga komt daarin ten tonele als criticus, Hess als socialist en de schrijver van de tweede verhandeling als – Feuerbach.

Dat geldt misschien niet voor de recensenten zelf, maar voor menig ander lezer zal een korte uiteenzetting ongetwijfeld nuttig zijn.

Over de woorden, die in het boek van Stirner het meest opvallen, namelijk over de “enige” en de “egoïst” zijn de drie tegenstanders het onderling eens. Het zal dus het meest zinvol zijn om gebruik te maken van die eensgezindheid en de aangehaalde punten vooraf te bespreken.

Nadat Szeliga de enige in alle ernst heeft laten “worden” en hem met de man identificeert (pag. 4: “de enige mens is echter niet altijd een enige mens, niet altijd man, maar ooit kind en vervolgens jongeling geweest”), maakt hij van hem een ‘wereldgeschiedenisindividu’ en ontdekt uiteindelijk, na enkele definities van spoken (waarbij blijkt dat “een gedachteloze geest een lichaam is en dat het louter naakte lichaam de gedachteloosheid is”), dat de enige “bijgevolg het spook der spoken” is. Hij voegt daar dan wel aan toe: “Voor de criticus, die niet alleen maar ziet dat in de wereldgeschiedenis ideeën elkaar aflossen, maar dat zich daar steeds verder scheppende gedachten ontwikkelen, voor die criticus is de enige dus geen spook, maar een daad van het scheppende zelfbewustzijn, die in zijn, in onze tijd plaatsvindt en daarin een bepaalde taak moest vervullen” – alleen is die daad echter enkel een “gedachte”, een “principe” en een boek.

Feuerbach gaat op de “enige” niet verder in, behalve dat hij die zonder meer als een “enig individu” beschouwt, die “uit een klasse of soort wordt uitverkoren en als heilig en onschendbaar tegenover de overige individuen wordt geplaatst”. Uit dat uitverkoren en tegenoverstellen “bestaat het wezen van de religie. Alleen deze mens, deze enige, onvergelykbare, deze Jezus Christus is uitsluitend en alleen God, deze eik, deze

plaats, dit bos, deze stier, deze dag is heilig, de overige niet.” Hij besluit met: “Sla de enige de hemel in, maar ram ook de enige hier op aarde uit je hoofd”.

Hess maakt eigenlijk alleen maar een toespeling op de enige. Eerst identificeert hij “Stirner” met de “enige” en vervolgens zegt hij over de laatste, “hij is de kop- en hartloze romp, dat wil zeggen, dat hij dus in die illusie verkeert – want hij is voorwaar niet alleen geestloos, maar heeft ook geen lichaam, hij is niets, net als zijn illusie,” en tot slot spreekt hij zijn oordeel uit over Stirner, “de enige”: “hij bluft alleen maar.”

De enige verschijnt dus als “het spook der spoken”, als het “heilige individu, dat men zich uit het hoofd zou moeten slaan” en als de fletse “bluffer”.

Stirner benoemt de enige en zegt tegelijkertijd: namen benoemen jou niet; hij spreekt een naam uit doordat hij hem de enige noemt en voegt daar echter aan toe dat de enige slechts een naam is; hij bedoelt dus iets anders dan wat hij zegt, zoals bijvoorbeeld iemand die jou Ludwig noemt, eigenlijk niet een Ludwig, maar jou bedoelt, voor wie hij geen woord heeft.

Wat Stirner zegt, is een woord, een gedachte, een begrip; wat hij bedoelt, is geen woord, geen gedachte, geen begrip. Wat hij zegt, is niet het bedoelde en wat hij bedoelt, is onzegbaar.

Men ging er altijd prat op dat men het over de “echte individuele” mens had als men over de mens sprak; maar was dat wel mogelijk zolang men deze mens met iets algemeen, een predikaat wilde aanduiden? Had men om die te benoemen dan niet, in plaats van een predikaat, eerder zijn toevlucht moeten nemen tot een benaming, een naam, waarbij het benoemde, d.w.z. het onuitgesprokene, de hoofdzaak is? De enen stelden zichzelf tevreden met de “ware, gehele individualiteit”, die echter niet vrij raakt van de samenhang met de “soort”; de anderen namen vrede met de “geest”, die eveneens een bepaaldheid is en niet de volledige onbepaaldheid. Alleen in de “enige” lijkt die onbepaaldheid bereikt te zijn, omdat hij als de bedoelde enige gegeven wordt; omdat, als men hem als begrip, d.w.z. als iets uitgesproken opvat, hij volledig leeg, een onbepaalde naam lijkt en zodoende buiten of voorbij het begrip naar zijn inhoud verwijst. Als men hem als begrip fixeert – en dat doen de tegenstanders – dan moet men daar een definitie voor proberen te bedenken en zal men daardoor onvermijdelijk bij iets anders uitkomen dan bij het bedoelde; men zal hem dan van andere begrippen onderscheiden en bv. als het “uitsluitend volmaakte individu” opvatten, waardoor het dan eenvoudig wordt om zijn onzinnigheid aan te tonen. Maar kan jij soms jezelf definiëren, ben jij een begrip?

De “mens” als begrip of predikaat put jou niet uit, omdat hij een eigen begripsinhoud heeft, en omdat het mogelijk is om te zeggen wat menselijk en wat de mens is, d.w.z. omdat er een definitie van gegeven kan worden, waarbij jij helemaal buitenspel kan blijven. Vanzelfsprekend heb jij ook als mens jouw aandeel in de begripsinhoud van de mens, maar jij hebt er niet als jij deel aan. De enige daarentegen heeft helemaal geen inhoud, hij is de onbepaaldheid zelve; inhoud en bepaaldheid krijgt hij pas door jou. Er bestaat geen begripsontwikkeling van de enige, er kan uit hem, zoals uit een “principe”, geen filosofisch systeem opgebouwd worden, zoals uit het zijn, het denken of het ik; het is eerder zo dat met hem elke begripsontwikkeling ophoudt. Wie hem als een “principe” beschouwt, denkt dat hij hem filosofisch of theoretisch kan behandelen en dient hem onvermijdelijk slagen in de lucht toe. Zijn, denken, ik – het zijn slechts onbepaalde begrippen, die door andere begrippen, d.w.z. door begripsontwikkeling, een bepaaldheid krijgen; de enige is echter een onbepaald begrip en kan niet door andere begrippen meer bepaald gemaakt worden of een “nadere inhoud” krijgen: hij is niet het “principe van een begrippenreeks”, maar als woord of begrip, een woord of begrip dat op geen enkele manier ontwikkeld kan worden. De ontwikkeling van de enige is jouw en mijn zelfontplooiing, een volstrekt unieke ontwikkeling, omdat jouw ontwikkeling in ieder geval niet mijn ontwikkeling is. Slechts als begrip, d.w.z. alleen als “ontwikkeling” zijn ze een en hetzelfde; daarentegen is jouw ontwikkeling net zo verschillend en enig als de mijne.

Er valt dus niet meer te denken aan een eigen inhoud van de enige, d.w.z. aan een begripsinhoud, omdat jij de inhoud van de enige bent.

Met het woord enige wordt niet gezegd wat jij bent, net zoals men, door je de doopnaam Ludwig toe te kennen, niet wil zeggen wat jij bent.

Met de enige wordt het rijk van de absolute gedachten afgesloten, d.w.z. de gedachten, die een eigen gedachteninhoud hebben, zoals met de inhoudsloze naam het begrip en de begrippenwereld ten einde komen: de naam is het inhoudsloze woord, waaraan alleen maar door de bedoeling inhoud kan worden gegeven.

Maar in de enige komt niet, zoals de bovengenoemde tegenstanders zich dat voorstellen, slechts de “leugen van de egoïstische wereld tot op heden” aan het licht; nee, in zijn naaktheid en kaalheid, in zijn schaamteloze “oprechtheid” (zie Szeliga pag. 34) treedt de naaktheid en kaalheid van de begrippen en de ideeën voor de dag, wordt de ijdele pracht en praal van zijn tegenstanders helder, wordt het duidelijk dat de grootste “lege frase”, de frase is die het meest inhoudsvolle woord schijnt te zijn. De enige is de oprechte, onloochenbare, openlijke – lege frase; hij is de hoeksteen van onze frasenwereld, deze wereld, waarin “in den beginne het Woord was.”

De enige is een uitdrukking, waarvan met alle openheid en oprechtheid toegegeven moet worden, dat die – niets zegt. De mens, de geest, het ware individu, de persoonlijkheid enz. zijn uitdrukkingen of predikaten, die overlopen van inhoud, lege frasen van een opperste gedachtenrijkdom; de enige is tegenover die heilige en verheven loze kreten, de lege, ongekunstelde en volstrekt gewone loze kreet.

Zoiets hadden de recensenten van de enige al vermoed; ze bleven erbij dat hij een lege frase was. Ze dachten echter dat hij er weer aanspraak op maakte een heilige, verheven lege frase te zijn en verzetten zich tegen deze aanspraak. Hij moet echter niets anders dan de gewone lege frase zijn, met dat verschil dat hij juist daardoor echt is - iets waar de hoogdravende lege frasen van zijn tegenstanders niet toe in staat zijn - en dat hij zo de fraseologie te schande maakt.

De enige is een woord en bij een woord moet men toch iets kunnen denken, een woord moet toch een gedachteninhoud hebben. De enige is echter een gedachteloos woord, het heeft geen gedachteninhoud.

– Wat is dan zijn inhoud als het niet de gedachte is? Een die niet voor de tweede keer kan bestaan, dus ook niet kan worden uitgedrukt; want als die wel uitgedrukt, echt en helemaal uitgedrukt zou kunnen worden, dan zou die voor de tweede keer aanwezig zijn, dan zou die in de “uitdrukking” aanwezig zijn.

Omdat de inhoud van de enige geen gedachteninhoud is, is hij ook ondenkbaar en onzegbaar en daarom is hij, deze volmaakte lege frase, tegelijkertijd – geen lege frase.

Pas als er niets over jou wordt gezegd en jij alleen maar genoemd wordt, word je erkend als jij. Zolang er ook maar iets over jou gezegd wordt, word jij alleen als dat iets (mens, geest, christen enz.) erkend. De enige spreekt echter niets uit, omdat hij alleen maar naam is; hij zegt alleen dat jij jij en niets anders dan jij bent, dat jij een enige jij of jezelf bent. Daardoor ben je predikaatloos, maar tegelijkertijd onbepaald, zonder beroep, zonder wet enz.

De beschouwing was erop gericht om een predikaat te vinden dat zo algemeen zou zijn dat iedereen daaronder zou vallen. Een dergelijk begrip mocht echter in ieder geval niet uitdrukken wat iedereen moest zijn, maar wat eenieder is. Als dus dat predikaat “mens” zou zijn, dan moest daaronder niet iets begrepen worden wat iedereen moest worden, omdat anders iedereen die dat nog niet was geworden daarvan uitgesloten zou zijn, maar iets wat iedereen is. Nu drukt “mens” ook echt uit wat iedereen is. Alleen is dat wat wel de uitdrukking voor het algemene in iedereen, voor dat wat iedereen met de ander gemeen heeft, maar het is niet de uitdrukking voor die “elkeen”, het drukt niet uit wie iedereen is. Ben je daarmee klaar, als men zegt dat jij mens bent? Heeft men daarmee ook uitgesproken wie jij bent? Vervult dat predikaat “mens” de taak van het predikaat om het onderwerp volledig uit te drukken en laat het integendeel niet bij het subject net de subjectiviteit weg en zegt het niet wie, maar alleen wat het subject is?

Als het predikaat dus iedereen moet insluiten, dan moet eenieder daarin als subject optreden, d.w.z. niet louter als dat wat hij is, maar als degene die hij is.

Maar hoe kan jij optreden als degene die je bent als jij niet zelf optreedt? Ben je een dubbelganger of ben je er nu eenmaal? Jij bent nergens buiten jezelf, je bent niet voor de tweede keer in de wereld, je bent –enig. Je kunt enkel optreden als je in levende lijve optreedt.

“Je bent enig” – is dat dan geen oordeel? Als jij in het oordeel “jij bent mens” niet als degene die je bent optreedt, treed je dan in het oordeel “je bent enig” echt als jij op? De mening “jij bent enig” betekent niets anders dan “jij bent jij”, een oordeel dat de logicus ongerijmd noemt, omdat het nergens een oordeel over velt, niets zegt, omdat het hol is of een oordeel is dat geen oordeel is. – (In het boek op p. 232 wordt het ongerijmde oordeel opgevat als ware het “oneindig” of onbepaald; hier daarentegen als het “identieke” oordeel.)

Wat de logicus minachtend bejegt, is natuurlijk wat onlogisch of slechts “formeel logisch” is; maar het is ook logisch gezien, alleen maar een lege frase; het is de als frase creperende logica.

De enige moet slechts de laatste, de stervende mededeling (predikaat) van jou en mij zijn, hij moet slechts de uitspraak zijn, die in de mening omslaat: een mededeling die geen mededeling meer is, een verstommende, stomme uitspraak.

Jij – enige! Wat voor gedachteninhoud zit hier nog in, wat voor inhoud heeft dat oordeel nog? Geen! – Wie uit de enige, zoals uit een begrip, nog een eigen gedachteninhoud zou willen afleiden, wie dus zou denken dat met dat “enige” over jou wordt gezegd wat jij bent: die zou juist bewijzen, dat hij in lege frasen gelooft, omdat hij lege frasen niet als lege frasen beschouwt; hij zou laten zien dat hij in de lege frase een eigen inhoud zoekt.

Jij, ondenkbare en onuitsprekelijke, jij bent de inhoud van de lege frase, de eigenaar van de lege frase, de lege frase in levende lijve, jij bent de wie, de die van de lege frase.

In de enige kan de wetenschap als leven opgaan, omdat in de enige haar dat tot die en die wordt, die zich dan niet langer in het woord, in de Logos, in de predikaten zoekt.

Szeliga neemt de moeite om te laten zien dat de enige, “met zijn eigen principe overall spoken te zien, strikt genomen, het spook aller spoken wordt.” Het begint hem te dagen dat de enige de lege frase is; dat hij echter zelf, Szeliga, de lege frasen-inhoud is, neemt hij niet in acht.

De enige in de hemel, die Feuerbach naast de enige op aarde plaatst, is de lege frase zonder lege frasen-eigenaar. De gedachte enige heet God. Dat zij de enige tenminste in gedachten of als lege frase had, dat zij hem in de hemel zag, heeft de religie juist haar bestendigheid gegarandeerd. De enige in de hemel is echter juist een enige, die niemand in ontvangst neemt, terwijl Feuerbach nolens volens de stirneriaanse enige opneemt, omdat hij anders rare frasen zou moeten uithalen als hij zijn enige uit zijn eigen hoofd zou willen rammen. Als de enige in de hemel er een was die in zijn eigen hoofd in plaats van in Feuerbachs hoofd stak, dan werd het wel erg moeilijk zich de enige uit het hoofd te slaan.

Hess zegt over de enige: “hij bluft”. Ongetwijfeld is de enige, deze duidelijke lege frase, holle grootspraak; hij is Feuerbachs frase zonder frasen-eigenaar. Maar is het geen beklagenswaardige grootspraak om er in het lang en het breed over op te scheppen dat men alleen bluf en verder niets anders bij hem heeft ontdekt? Is Hess, deze unieke Hess, dan ook alleen maar bluf? Vast niet!

Nog meer aanstoot dan aan de enige nemen de recensenten aan de “egoïst.” In plaats van nader in te gaan op het egoïsme, zoals dat door Stirner wordt opgevat, blijven ze vasthouden aan de opvatting die zij daarover van jongsaf aan hebben en rollen ze zijn bij alle volkeren zo welbekende zondenregister af. Kijk, dit is het egoïsme, die gruwelijke zonde, – die wil Stirner ons “aanbevelen”!

Tegen de christelijke definitie: “God is liefde” konden de recensenten in het oude Jeruzalem in opstand komen en roepen: nou zien jullie dat het een heidense God is, die door de christenen wordt verkondigd; want als God liefde is, dan is hij de god Amor, de liefdesgod! – Wat voor reden hadden de joodse recensenten eigenlijk nog om zich verder in te laten met de liefde en God, die liefde is, als zij de liefdesgod, Amor, toch al lang bespuugden?

Szeliga kenschetst de egoïst als volgt: “de egoïst hoopt op een zorgeloos en gelukkig leven. Hij huwt een rijk meisje – en heeft vervolgens een jaloeerse, kijvende vrouw, d.w.z. zijn hoop is uitgekomen, maar hij is er wel in teleurgesteld.”

Feuerbach zegt: “Er bestaat een gefundeerd onderscheid tussen wat men zelfzuchtige en egoïstische en wat men onbaatzuchtige liefde noemt. Welk? In het kort het volgende: in de egoïstische liefde is het object jouw hoer, in de onbaatzuchtige jouw geliefde. In het ene geval bevredig ik mijzelf op dezelfde manier als in het andere geval, maar in het ene geval maak ik het wezen ondergeschikt aan een deel, en in het andere geval maak ik het deel, het middel, het orgaan ondergeschikt aan het geheel. In het ene geval bevredig ik daarom juist alleen maar een deel van mijzelf, in het andere geval echter mijzelf, mijn volledige, hele wezen. Kortom: in de egoïstische liefde offer ik het hogere op aan het lagere, dus een hoger genot aan een lager; in de onbaatzuchtige liefde daarentegen het lagere aan het hogere.”

Hess vraagt: “wat is vooreerst het egoïsme eigenlijk en waaruit bestaat het onderscheid tussen het egoïstische leven en het leven in liefde?” – Deze vraag alleen al toont verwantschap met beide eerder genoemden. Hoe is het mogelijk dat tegen Stirner een dergelijke tegenstelling tussen het egoïstische leven en het leven in liefde ingebracht wordt, terwijl bij hem beide juist volledig naast elkaar kunnen bestaan? Hess vervolgt: “Het egoïstische leven is het met zichzelf overhoop liggende, zichzelf verterende leven van de dierenwereld. In wezen is de dierenwereld juist de natuurgeschiedenis van het met zichzelf overhoop liggende en zichzelf vernietigende leven en onze hele geschiedenis tot nu toe is niets anders dan de geschiedenis van de sociale dierenwereld. – Maar waardoor onderscheidt de sociale dierenwereld zich dan van de dierenwereld in het bos? Door niets anders dan haar bewustzijn. De geschiedenis van de sociale dierenwereld is juist de geschiedenis van het bewustzijn van de dierenwereld en als de apotheose van de natuurlijke dierenwereld het roofdier is, is het hoogtepunt van de sociale dierenwereld het bewuste roofdier. – Zoals het egoïsme de onderlinge vervreemding van de soort is, is het besef van deze vervreemding (het egoïstische bewustzijn) het religieuze bewustzijn. De dierenwereld in het bos heeft enkel geen religie omdat zij het besef mist van haar egoïsme, van haar vervreemding, d.w.z. omdat zij het zondenbewustzijn mist. Het eerste bewustzijn bij de mensheid is het zondenbewustzijn.

– Met het toppunt van de egoïstische theorie, het egoïstische bewustzijn, religie en filosofie, moest ook de egoïstische praktijk haar toppunt hebben bereikt. Zij heeft dat bereikt in de

huidige, christelijke – winkelierswereld. Dat is het hoogtepunt van de sociale dierenwereld. – De vrije concurrentie van onze moderne winkelierswereld is niet alleen de voltooide vorm van de roofmoord, maar is tegelijkertijd het bewustzijn van de onderlinge, menselijke vervreemding. – De huidige winkelierswereld is de indirecte, met haar wezen overeenstemmende, bewuste en principiële vorm van het egoïsme.”

Dat zijn uiterst populaire kenmerken van het egoïsme en het is alleen verbazingwekkend dat Stirner niet zelf dergelijke eenvoudige dingen heeft bedacht en zich niet heeft laten leiden door de overweging van de onnozelheid, gemeenheid en moorddadigheid van het egoïsme om dat vreselijke gedrocht af te zweren. Als hij, net als Szeliga, had bedacht dat de egoïst alleen maar een onnozele hals is, die een rijk meisje trouwt en een kijvende vrouw krijgt, had hij, net als Feuerbach, gezien, dat de egoïst geen “geliefde” kan hebben, of dan had hij, net als Hess, in de egoïst terecht de animale mens gezien of zelfs de “roofmoord” bij hem opgemerkt. Wat zou hij dan tegen hem een “grondige afschuw” en een “terechte verontwaardiging” hebben opgevat! Roofmoord alleen al is zoiets schandelijks, dat Hess Stirners egoïst eigenlijk alleen maar dat ene woord had hoeven toe te roepen om alle “goede mensen” tegen hem in het harnas te jagen en aan zijn eigen kant te krijgen: dat woord is goed uitgekozen en – aandoenlijk voor een zedelijk hart, ongeveer zoals de uitroep “ketter!” voor een orthodoxe gelovige.

Stirner heeft de euvele moed om te zeggen dat Feuerbach, Hess, en Szeliga egoïsten zijn. Hij neemt er natuurlijk genoegen mee dat hij een identiek oordeel velt als hij zegt dat Feuerbach volstrekt niets anders doet dan iets Feuerbachs, Hess niets anders dan iets Hessisch en Szeliga niets anders dan iets Szeliga’s; alleen heeft hij hen daarmee een veel te bedenkelijke benaming toebedeeld.

Leeft Feuerbach in een andere wereld dan zijn eigen wereld? Leeft hij soms in Hess,’ in Szeliga’s of in Stirners wereld? Is de wereld omdat Feuerbach daarin leeft dan niet de hem omgevende, de door hem, d.w.z. de op zijn Feuerbachs ervarene, aanschouwde en bedachte wereld? Hij leeft daar niet gewoon middenin, maar vormt zelf haar midden, is het middelpunt van zijn wereld. En net zoals bij Feuerbach, leeft niemand in een andere dan zijn eigen wereld; net als Feuerbach is iedereen het centrum van zijn eigen wereld. Wereld is dus alleen dat wat hij niet zelf is, wat echter wel bij hem hoort, met hem in verband staat, er voor hem is.

Alles draait om jou, jij bent het middelpunt van de buitenwereld en het middelpunt van je gedachtewereld. Jouw wereld reikt net zover als jouw begripsvermogen reikt en wat jij omvat, is alleen al door het omvatten jouw eigendom. Jij, de enige, bent enkel “enig” samen met “jouw eigendom”.

Het ontgaat je ondertussen niet dat wat jou eigen is, tegelijkertijd zijn eigen is of een eigen bestaan heeft, een enige is net als jij. Wat dit betreft, vergeet jij jezelf in zoete zelf-vergetelheid.

Maar als je jezelf vergeten bent, ben je dan helemaal verdwenen en als je niet aan jezelf denkt, heb je dan eigenlijk opgehouden te bestaan? Als je in het oog van je vriend kijkt of aan iets leuks denkt dat je voor hem wil doen; als je omhoog kijkt naar de sterren en over

hun wetmatigheden mijmert of hen je groeten stuurt, die zij in een afgelegen kamertje bewaren; als jij zelf microscopisch helemaal opgaat in het gekrioel van wimperdiertjes; als je iemand die door vuur of water wordt bedreigd, zonder aan gevaar voor jezelf te denken, te hulp schiet: dan “denk” je vast niet aan jezelf, dan “vergeet” je jezelf. Besta je dan alleen maar, als je aan jezelf denkt en ga je teloor als je jezelf vergeet? Besta je alleen maar door het zelfbewustzijn? Wie vergeet zich niet elk ogenblik en wie verloor zichzelf niet duizend maal per uur uit het oog?

Deze zelf-vergetelheid, dit zelfverlies is dus alleen maar één van onze bevredigingswijzen, is slechts genot van onze wereld, van onze eigendom, d.w.z. wereldgenot.

Niet in het vergeten van onszelf, maar in het vergeten van het feit dat de wereld onze wereld is, ligt het fundament van onbaatzuchtigheid, d.w.z. van het gedupeerde egoïsme. Jij werpt jezelf ten gronde voor een absolute, “hogere” wereld en vergooit jezelf. Onbaatzuchtigheid is geen zelf-vergetelheid in de betekenis, dat men niet aan zichzelf denkt en zich [niet] met zichzelf bezig houdt, maar in een andere betekenis, namelijk dat men aan de wereld het “onze” vergeet, dat men vergeet, dat men het middelpunt of eigenaar van de wereld is, dat zij onze eigendom is. De angst en schroom voor de wereld als een “hogere” wereld is het ontmoedigde, het “deemoedige” egoïsme, het egoïsme in de gedaante van een knecht, dat niet durft te mokken, in stilte rondsluipend en “zichzelf verloochent,” – is zelfverloochening.

Onze wereld en de heilige wereld – daarin ligt het onderscheid tussen het oprechte en het zelfverloochenende, onderdrukte, incognito rondkruipende egoïsme.

Wat heeft dat te maken met het voorbeeld van Feuerbach over de hoer en de geliefde? In het eerste geval betreft het een zakelijke verhouding zonder persoonlijke belangen (en zal het ook niet in ontelbare andere, geheel verschillende gevallen, bij een zakelijke verhouding moeten blijven? Zal men altijd belangstelling kunnen tonen voor de persoon, met wie men te maken heeft?), in het tweede geval is het een persoonlijke verhouding. Wat is dan de betekenis van die laatste verhouding? Toch wel de wederkerige belangstelling in de persoon. Als deze persoonlijke interesse uit de verhouding zou verdwijnen, zou de verhouding zinloos worden, want alleen uit deze belangstelling bestaat haar betekenis. Is het huwelijk, dat men als een “heilige verhouding” ophemelt, soms iets anders dan het fixeren van een interessante verhouding, ondanks het gevaar dat ze oninteressant en zinloos wordt? Men zegt wel dat huwelijken niet alleen maar “lichtzinnig” gescheiden mogen worden. Maar waarom niet? Omdat lichtzinnigheid een “zonde” is als het om een “heilige zaak” gaat. Lichtzinnigheid zou helemaal niet mogen bestaan! Daar staat dan de egoïst, die om zijn lichtzinnigheid bedonderd wordt en zichzelf verdoemt om in een oninteressante, maar heilige verhouding verder te leven. Uit de egoïstische vereniging is een “heilige verbintenis” ontstaan; de belangstelling van de individuen in elkaar houdt op, maar wat blijft, is de oninteressante verbintenis.

Een ander voorbeeld van iets oninteressants is de arbeid, die geldt als een levenstaak, een roeping voor de mens. Daaruit komt de waan voort dat men zijn brood moet verdienen en dat het een schande is brood te hebben zonder dat men daar iets voor heeft gedaan: het is de trots van het verdienen. Werken heeft op zich geen enkele waarde en strekt niemand tot

eer, net zoals het arbeidsloze bestaan van de Lazzaroni hen niet tot schande maakt. Of je stelt zelf belang in het bezig zijn met werken en laat het je niet met rust, je moet bezig zijn: dan is werken je hartstocht, jouw speciale plezier, dat niet meer hoogstaand is dan de luiheid van de Lazzaroni, die eveneens hun hartstocht is. Of je streeft door het werken een ander belang na, een resultaat of een "loon," en onderwerpt je er enkel aan als aan een middel dat tot een doel voert: dan is het weliswaar nog niet interessant voor je, maar het maakt er ook geen aanspraak op om op zichzelf interessant voor je te zijn. Jij kunt weten dat het niet iets op zichzelf waardevols of heiligs is, maar gewoon slechts een op dit moment onvermijdelijk iets, om het bedoelde resultaat, het loon, te verwerven. De arbeid die als een "eer voor de mens" en als een "roeping" wordt beschouwd, is echter de schepster van de nationale economie geworden en ze blijft meesteres van het heilige socialisme, waar zij als "menselijke arbeid" de "menselijke voorzieningen moet vormen" en waar deze vorming een zaak van menselijke roeping, een absoluut interessant iets is. (Hierover later meer).

Het geloof dat ook maar iets anders dan een interesse het toegewijd zijn aan een zaak zou kunnen rechtvaardigen, het boven de interesse uitstijgende geloof, veroorzaakt de ongeïnteresseerdheid en brengt dus de "zonde" voort als een gehechtheid aan eigen interesses.

Pas in aanwezigheid van de heilige interesse, wordt de eigen interesse een "privé-belang", een verafschuwd "egoïsme", een "zonde". Stirner signaleert in het kort op pag. 224 het onderscheid tussen de heilige en de eigen interesse als volgt: "Tegen het een kan ik zondigen, het andere kan ik alleen maar verspelen."

De heilige interesse is het oninteressante, omdat het een absolute interesse of een interesse op zich is, onverschillig of jij erin geïnteresseerd bent of niet. Jij moet het tot je eigen interesse maken; het is niet in oorsprong het jouwe, het is niet uit jou voortgekomen, maar het is een eeuwig, een algemeen, een zuiver menselijk belang. Het is oninteressant omdat met jou en jouw belang geen rekening wordt gehouden; het is een belang zonder belanghebbenden, omdat het een algemene interesse of een interesse van de mens is. En omdat jij daar niet de eigenaar van bent, maar er een aanhanger en dienaar van moet worden, houdt daartegenover het egoïsme op en begint het "oninteressant zijn".

Ook al neem je maar één heilige interesse ter harte, dan zit je vast en zal je eigen interesse bedrogen worden. Verklaar je de interesse die je vandaag nastreeft heilig, dan ben je morgen een slaaf.

Elke verhouding tot iets absoluut interessants of tot iets op zichzelf waardevols is een religieuze verhouding of is gewoon religie. Iets interessants kan alleen door jouw interesse belangrijk, iets waardevols alleen door jouw toevoeging van waarde, waardevol zijn, terwijl het ondanks jezelf interessante iets oninteressants en het ondanks jezelf waardevolle iets waardeloos is.

De interesse van een geest, zoals die van de maatschappij, van de mens, van het menselijke wezen, van de mens zoals iedereen, hun "wezenlijke interesse", is een vreemde interesse en moet jouw interesse zijn. De interesse van de geliefde is jouw interesse en alleen zolang het jouw interesse is, ben je erin geïnteresseerd. Pas als het ophoudt jouw interesse te zijn, kan

het een heilige interesse worden, namelijk een belangstelling die moet bestaan, ook al is het niet de jouwe. De tot dan toe interessante verhouding wordt dan een ongeïnteresseerde en oninteressante verhouding.

In de zakelijke en persoonlijke verhouding staat jouw belangstelling op de eerste plaats en alle opofferingen geschieden uitsluitend ten bate van jouw interesse, terwijl in de religieuze verhouding de religieuze interesse, de interesse van het absolute of van de geest, d.w.z. de jou vreemde interesse, op de eerste plaats staat en jouw interesses voor die vreemde interesse opgeofferd moeten worden.

Het bedrogen egoïsme bestaat daarom in het geloof aan iets absoluut interessants, aan een interesse die niet uit de egoïst, d.w.z. de geïnteresseerde, voortkomt, maar aan een interesse die hem dwingt en voor zichzelf vastligt, aan een "eeuwige" interesse. De egoïst wordt hierin "teleurgesteld", omdat zijn eigen interesse, de "privé-interesse", niet alleen buiten beschouwing wordt gelaten, maar zelfs verdoemd wordt. Toch blijft het "egoïsme", omdat hij zich ook om deze vreemde of absolute interesse bekommert, maar alleen in de hoop dat ze hem genot zal verschaffen.

Dit absoluut interessante dat zonder de geïnteresseerde interessant moet zijn, dat dus, in plaats van de zaak van een enige te zijn, veeleer juist op zoek is naar "vaten ter zijner eer," of mensen, die zijn "gereedschap en werktuig" willen zijn, noemt Stirner gewoon "het heilige." Het heilige is in feite het absoluut oninteressante, omdat het aanspraak maakt op het interessante, zelfs als geen mens zich ervoor interesseert; het is tegelijkertijd het "algemene", d.w.z. subjectloze interessante, omdat het niet iets uniek interessants, een interesse van een enige is. Met andere woorden: dit "algemene belang" is meer dan jij – iets "hogers"; is ook zonder jou – iets "absoluuts"; is een interesse op zichzelf – iets dat je vreemd is; stelt aan jou de eis het te dienen en vindt jou bereidwillig, als jij je – van de wijs laat brengen.

Om bij Feuerbachs aandoenlijke definitie van de hoer te blijven, is er dus iemand, man of vrouw, die graag onkuis zou willen zijn, omdat de natuurlijke aandrift hem niet met rust laat. Maar, zeggen ze dan, weet jij eigenlijk wel wat onkuisheid is? Dat is een zonde, iets laags, ze onteert ons. Als ze zouden zeggen dat we door onkuisheid andere interesses zouden verspelen, die voor ons nog belangrijker zijn dan dit zinnegenot, dan zou dat geen religieus bedenkfel zijn. Dan zouden zij hun offers niet ter wille van de kuisheid brengen, maar ter wille van andere voordelen, die ze niet aan zich willen laten voorbijgaan. Maar als zij afzien van het stillen van hun natuurlijke drift ter wille van de kuisheid, dan gebeurt dat uit een religieuze overweging. Wat voor interesse hebben zij in kuisheid? Ongetwijfeld geen natuurlijke interesse, want hun natuur spoort hen tot onkuisheid aan: hun werkelijke, onmiskenbare en onloochenbare interesse is onkuisheid. Kuisheid is echter een bedenkfel van hun geest, omdat het een interesse van de geest, een geestelijke interesse is: het is de absolute interesse, waarvoor de natuurlijke en "privé-interesses" er het zwijgen toe moeten doen en die de geest bedenkelijk maakt. De enen werpen die bedenkingen met een "ruk" en de uitroep "stomme troep" van zich af omdat, hoe nadenkend of religieus ze verder ook mogen zijn, hier een instinct hen zegt dat de geest zich tegenover de natuurdrift als een knorrige despoot gedraagt – terwijl anderen het bedenken zelf door verder nadenken overwinnen en zich ook theoretisch veiligstellen: de enen halen de bedenkfels onderuit, de

anderen lossen – dankzij de virtuositeit van hun denken (die het denken voor hen tot behoefte en interesse maakt) – die bedenkfels op. – De onkuisheid en de hoer zien er dus enkel zo verschrikkelijk uit, omdat ze tegen het “eeuwige belang” van kuisheid indruisen.

Het is alleen de geest die problemen heeft gemaakt en bedenkfels heeft voortgebracht, waaruit lijkt te volgen dat die alleen geestelijk of door het denken weer weggewerkt kunnen worden. Wat waren die arme zielen er beroerd aan toe geweest, die zich die bedenkfels hadden laten aansmeren zonder over de denkkraacht te beschikken, waarmee ze die zelf de baas hadden kunnen worden! Hoe beroerd, als zij hadden moeten wachten totdat de zuivere kritiek hen de vrijheid terugschonk. Voorlopig behelpen ze zich echter met een gezonde, huisbereide lichtzinnigheid, die voor hun behoefte net zo goed is als het vrije denken voor de zuivere kritiek, omdat de criticus als denkvirtuoos een onmiskenbare drang heeft om de bedenkfels door het denken te overwinnen.

Bedenkfels zijn natuurlijk even alledaags als praten en kletsen; – wat zou daar dan tegen in te brengen zijn? Niets – alleen zijn alledaagse bedenkfels geen heilige bedenkfels. Alledaagse bedenkfels komen en gaan, heilige bedenkfels blijven echter en zijn absoluut; het zijn absolute bedenkfels (dogma’s, geloofsartikelen, stelregels). Daartegen komt de egoïst, de onheiliger in opstand en hij neemt het met zijn egoïstische kraacht op tegen hun heilige macht. Al het “vrije denken” is een ontheiliging van de bedenkfels en een egoïstische manier van optreden tegen de heilige macht daarvan. Menig vrij denken houdt na een paar stormpassen halt en blijft dan opnieuw stilstaan voor een nieuw heilig bedenkfel dat de egoïst te schande maakt, maar het vrije denken in zijn meest vrije vorm – de zuivere kritiek – pauzeert voor geen enkel absoluut bedenkfel en ontheiligt met een egoïstisch uithoudingsvermogen de ene bedachte heiligheid na de andere. Omdat echter dit meest vrije denken slechts egoïstisch denken, slechts denkvrijheid is, wordt het zelf een heilige macht en verkondigt het de blijde boodschap dat de verlossing alleen in het denken te vinden is. Alleen het denken zelf treedt als een heilige zaak, als een menselijke roeping, als een heilig – bedenkfel op: alleen het bedenken (het oordeel) lost vervolgens de bedenkfels op.

Als de bedenkfels alleen maar door het denken opgelost zouden kunnen worden, zouden de mensen nooit zo “rijp” worden, dat ze ervan los zouden kunnen komen.

Het bedenken van bedenkfels is, als zij het zuivere bedenken of de zuiverheid der kritiek heeft bereikt, eigenlijk alleen maar religiositeit; de religieuze is de bedenkfels bedenkende. Het blijft echter een bedenkfel als men denkt, dat men alleen door het bedenken met het bedenken klaar zou kunnen komen, als men dus de “gemakzuchtige” bedenkfelloosheid als “egoïstische werkschuwheid van de massa” minacht.

Het bedachte egoïsme mist enkel de aanvaarding van de gedachtenloosheid opdat de nadruk op het egoïsme zou liggen in plaats van op het bedenken en de egoïst als overwinnaar beschouwd zou worden, ongeacht of hij door het denken of door gedachtenloosheid overwint.

Wordt hierdoor het denken “verworpen”? Nee, alleen de heiligheid ervan wordt het ontzegd; het wordt alleen als doel of roeping ontkend; als middel wordt het aan iedereen

toegestaan die dat middel machtig is. Het doel van het denken is eerder de gedachtenloosheid, zoals een denker er in ieder afzonderlijk geval met zijn denken op uit is om uiteindelijk tot het juiste punt te komen of boven het nadenken uit te komen en de zaak te beslechten. Als men het “denkwerk” echter heilig wil verklaren of, wat op hetzelfde neerkomt, “menselijk” wil noemen, geeft men mensen niet minder een roeping dan wanneer men hen een geloof voorschrijft. Het leidt van de gedachteloosheid, de eigenlijke of egoïstische betekenis van het denken, weg in plaats van dat het er naartoe leidt. Men verleidt de mensen tot bedachtzaamheid en nadenkendheid als men hen belooft dat het denken “heil” brengt; de denkwakken die zich daartoe laten verleiden, kunnen echter niet anders, dan dat zij zichzelf wegens hun denkwakke met een of andere gedachte – geruststellen, d.w.z. gelovig worden. Eerder dan het zich met het bedenken gemakkelijk te maken, zullen ze veeleer nadenkend worden, omdat ze veronderstellen dat in het denken het heil ligt (Voetnoot: De religieuze onlusten van onze tijd zijn daarop gebaseerd; ze zijn zelfs rechtstreekse uitingen van deze bedachtzaamheid.)

Bedenksels, door het denken geschapen, zijn er nu eenmaal en kunnen ongetwijfeld ook door het denken versterkt worden. Dat denken, deze kritiek, bereikt enkel dan zijn doel als het egoïstisch denken, egoïstische kritiek is, d.w.z. als het egoïsme of de interesse tegen de bedenksels of het oninteressante ingezet wordt, als openlijk voor de interesse uitgekomen wordt en de egoïst vanuit de egoïst kritiek uitoefent, in plaats van dat te doen vanuit de christen, de socialist, de humanist, de mens, het vrije denken of de geest (d.w.z. christelijk, socialistisch enz.). Want de interesse van de enige, jouw interesse dus, wordt juist in de heilige of menselijke wereld met voeten getreden, en dezelfde wereld, die b.v. Heß en Szeliga ervan beschuldigen dat het een egoïstische wereld zou zijn, heeft juist duizenden jaren lang de egoïsten aan de schandpaal genageld en het egoïsme fanatiek opgeofferd aan elke uit het domein van het denken of geloven weggelopen “heilige”. Wij leven niet in een egoïstische, maar in een tot aan het eigendomsbewijs toe volstrekt heilige wereld.

Het zou kunnen lijken alsof het aan iedere enkeling overgelaten zou moeten worden hoe hij met het bedenken klaar weet te komen, maar het is niet minder dan de taak van de geschiedenis om de bedenksels door kritisch bedenken ongedaan te maken. Maar juist dat bestrijdt Stirner, juist in strijd met deze “taak van de geschiedenis” beweert hij dat de geschiedenis van het bedenken en zijn bedenksels ten einde loopt. Niet het werk van het ongedaan maken, maar de willekeur, die zich niet druk maakt over het bedenken, niet de kracht van het denken, maar de kracht van de gedachtenloosheid schijnt in aantocht te zijn. Het denken kan er alleen toe dienen om het niet-bedenken te versterken en te waarborgen. Het “vrije denken” ging uit van het egoïstische of onbedachtzame verzet tegen de heilige bedenksels; het begon met de gedachtenloosheid: wie vrij denkt, is onbedachtzaam boven de heiligste bedenksels uit – de gedachtenloosheid is de ziel en de egoïstische waarde van het vrije denken. De waarde van dit denken ligt niet bij de denker, maar bij de egoïst, die zijn macht, de denkkraft, egoïstisch boven de heilige bedenksels plaatst en hen onverhoeds aanvalt.

Op pag. 197 heeft Stirner juist voor deze gedachtenloosheid uitdrukkingen gebruikt zoals “ruk, opspringen, juichend hoezee” en hij zegt: “Maar de kolossale betekenis van het gedachtenloze juichen, kon men in de lange nacht van het denken en het geloof niet aanvaarden.” Hij heeft daarmee op de eerste plaats niets minder aangegeven dan de

verborgen, egoïstische basis van alle en elke kritiek van iets heiligs, zelfs de meest blinde en bezetene, maar op de tweede plaats de eenvoudige vorm van de egoïstische kritiek, die hij met behulp van zijn denkkraft (een louter virtuoze) probeerde door te voeren: hij deed zijn best om te laten zien, hoe een onbedachtzame “gebruik zou kunnen maken” van het denken, door de bedenksels vanuit zichzelf, vanuit de enige, te bekritisieren. Maar Stirner laat de “verlossing van de wereld” niet langer in handen van de denkenden en de bedachtzamen.

Het juichen en het hoerageroep valt eenvoudig belachelijk te maken als men daar tegenover de hoeveelheid en de gewichtigheid plaatst van de diepzinnige bedenksels, die toch echt niet met zo weinig inspanning te overwinnen zijn. Jazeker, de hoeveelheid van de in de geschiedenis opgehoopte en door de denkenden steeds opnieuw tot leven gewekte bedenksels kan niet gewoon door een hoezee opgeheven worden. De denkenden kunnen er niet overheen stappen als hun denken niet tegelijkertijd geheel bevredigd wordt, omdat de bevrediging van hun denken hun werkelijke interesse is. Het denken mag niet door het juichen onderdrukt worden, zoals het denken vanuit het standpunt van het geloof door het geloof onderdrukt moet worden. Als een echt belang, dus als jouw belang, zou het zich sowieso niet laten onderdrukken. Jij, die behoefte aan dat denken hebt, kunt die bedenksels niet zomaar wegjuichen; je moet ze ook wegdenken. Maar precies aan deze behoefte is Stirners egoïstische denken ontsprongen en er is door hem een begin gemaakt, zij het nog zeer onbeholpen, om met het onbedachtzame egoïsme aan de interesse van het denken te beantwoorden. Zijn boek moest aantonen dat het onbehouden hoezee zo nodig ook het vermogen heeft om een kritisch hoezee, een egoïstische kritiek te worden.

Aan het egoïsme ligt de interesse ten grondslag. Maar is de interesse dan niet op dezelfde manier als de enige alleen maar een naam, een inhoudsloos en van alle begripsontwikkeling gespeend begrip? De tegenstanders beschouwen de interesse en het egoïsme als een “principe.” Daar zou bij horen dat de interesse als iets absoluuts opgevat zou worden. Het denken kan “principe” zijn, maar dan moet het zichzelf ontwikkelen als het absolute denken, als het eeuwige intellect; het ik moet, wil het “principe” zijn, als het absolute Ik ten grondslag liggen aan een daarop opgebouwd systeem. Zo zou men ook de interesse tot een absolute interesse kunnen maken en daaruit, als vanuit de “menselijke interesse”, een filosofie van interesses kunnen afleiden; – en inderdaad is de moraal ook echt het systeem van de menselijke interesse.

Met het verstand is het precies hetzelfde: wat verstandig is, blijft ondanks alle dwaasheden en vergissingen verstandig; het “privé-verstand” heeft geen gelijk ten opzichte van het algemene een eeuwige verstand. Jij zult en moet je aan het verstand onderwerpen. Met het denken is het ook hetzelfde: wat echt wordt gedacht, is iets logisch waars en ondanks tegenoverstelde waangedachten van miljoenen mensen toch het onveranderlijk ware: het “privé”denken, de mening, moet tegenover het eeuwige zwijgen. Jij zult en moet je aan de waarheid onderwerpen. Ieder mens is verstandig, ieder mens is alleen maar mens door het denken (“het denken onderscheidt de mens van het dier,” zegt de filosoof). Zo is dus de interesse een algemene interesse en ieder mens is een “geïnteresseerde mens.” De eeuwige interesse treedt als “menselijke interesse” de “privé-interesse” tegemoet, ontwikkelt zich tot “principe” van de moraal en onder ander ook van het heilige socialisme en onderwerpt jouw interesse aan de wet van de eeuwige interesse. Het treedt in vele gedaanten op, b.v. als

staatsbelang, belang van de kerk, belang van de mensheid, belang van “iedereen”, kortom als het ware belang.

Beschouwt Stirner dan dat belang, het belang, als zijn “principe?” Richt hij niet integendeel jouw unieke interesse op tegen het “eeuwig interessante”, tegen het – oninteressante? En is jouw interesse dan een “principe”, een logische – gedachte? Ze is, net als de enige, een lege frase – in het rijk der gedachten; in jou echter is ze enig, zoals jijzelf enig bent.

Het is nodig om nog iets over de mens te zeggen. Naar het schijnt is Stirners boek tegen de mens geschreven. Daardoor, net als door het woord egoïst, heeft hij zich de meest felle veroordelingen op de hals gehaald óf de meest hardnekkige veroordelen opgewekt. – Ja, het is echt tegen de mens geschreven en toch had Stirner op hetzelfde doel af kunnen gaan zonder de mensen zo hevig tegen het hoofd te stoten, als hij de medaille had omgedraaid en had gezegd, dat hij tegen de onmens had geschreven. Dan had hij alleen zelf de schuld gekregen, als men hem op een tegenovergestelde, namelijk sentimentele manier verkeerd had begrepen en hem had ingedeeld bij de mensen, die hun stem ten gunste van de “ware mens” verheffen. Stirner zegt echter: de mens is de onmens, wat de een is, is de ander, wat tegen de een wordt gezegd, wordt ook tegen de ander gezegd.

Als men het wezen mist van een begrip, dan wordt er nooit iets gevonden dat volledig in overeenstemming is met dat begrip: als men jou mist in het begrip mens, dan zal steeds blijken dat jij iets aparts bent, iets dat met het woord mens niet uitgedrukt kan worden, dus hoe dan ook een aparte mens. Als men jou dan in staat acht om geheel en al mens en niets dan mens te zijn, maar jij je niet van dat aparte kan ontdoen, dan zou jij juist door dat aparte een onmens zijn, d.w.z. een mens, die niet waarachtig mens is, of een mens, die eigenlijk een onmens is. Het begrip mens ontleent zijn werkelijkheid dus juist aan de onmens.

Dat elke werkelijke mens een onmens is als hij afgementen wordt aan het begrip mens, heeft de religie uitgedrukt met de uitspraak dat alle mensen “zondaars” zouden zijn (het zondenbewustzijn); tegenwoordig noemt men de zondaar een egoïst. En waartoe besloot men ten gevolge van dat inzicht? Men besloot ertoe om de zondaar te vernietigen, het egoïsme te overwinnen en de ware mens te zoeken en te realiseren. Men verwierp het aparte, d.w.z. het enige, ten gunste van het begrip, verwierp de onmens ten gunste van de mens en erkende niet dat de onmens de juiste en uitsluitend mogelijke werkelijkheid van de mens is; men wilde ten enenmale een echte menselijke realiteit van de mens.

Men verlangde een ongerijmdheid. De mens is reëel en werkelijk in de onmens; iedere onmens is – de mens. Maar onmens ben je enkel als de werkelijkheid van de mens, onmens ben je alleen maar in vergelijking met het begrip mens.

Je bent onmens en daarom ben je een volmaakte mens, de reële, echte mens, de volmaakte mens. Je bent echter meer dan een volmaakte mens, je bent een aparte, een enige mens. Mens en onmens, deze tegenstellingen van de religieuze wereld, verliezen in jou, de enige, hun goddelijke en duivelse, dus hun heilige of absolute betekenis.

De mens, naar wiens erkenning onze heiligen zo hunkeren, door er gedurig voor te ijveren dat men in de mens dé mens zou erkennen, wordt pas dan volledig en werkelijk aanvaard,

als hij als de onmens wordt erkend. Als hij als zodanig wordt erkend, houden alle religieuze of “menselijke” eisen op en komt de heerschappij van het goede, de hiërarchie, ten einde, omdat de enige, de heel gewone mens (niet Feuerbachs deugdzame “normale mens”) tegelijkertijd de volmaakte mens is.

Als Stirner dus tegen de mens schrijft, schrijft hij tegelijkertijd en in één ademtocht tegen de onmens, als het tegenovergestelde van de mens; hij schrijft echter niet tegen de mens, die onmens is, niet tegen de onmens, die mens is – d.w.z. hij schrijft voor de heel gewone enige, die, omdat hij onmens is, toch al en vanzelf een volmaakte mens is.

Alleen vrome mensen, alleen heilige socialistten enz., alleen allerlei heiligen verhinderen dat in de mens dé mens erkend en gewaardeerd wordt; alleen zij belemmeren het zuiver menselijke verkeer, omdat zij het gewone egoïstische verkeer altijd hebben proberen inperken en dat nog steeds doen. Ze hebben een heilige omgang ingevoerd en zouden daarvan, waar mogelijk, een allerheiligste omgang willen maken.

Szeliga zegt dan wel nog van alles over wat de egoïst en het egoïsme is, maar in feite heeft hij met zijn voorbeeld van het rijke meisje en de kijvende vrouw zijn laatste kruit verschoten. Hij beschrijft de egoïst als “werkschuw,” als iemand, die “hoopt op gebraden duiven, die hem in de mond zullen vliegen”, die “geen werkelijke, die naam waardige hoop koestert” enz.: hij verstaat daar iemand onder, die het zich gemakkelijk wil maken. Als hij het meteen had gedefinieerd als: “egoïst = slaapmuts”, dan zou het nog duidelijker en eenvoudiger zijn geweest.

Terwijl Szeliga al verraadt dat zijn egoïst slechts aan iets absoluuts afgemeten kan worden, omdat het hem aan “echte hoop” ontbreekt, spreekt Feuerbach, die toch al over een meer treffend vocabulaire beschikt, zich daarover beslist uit, omdat hij over de zelfzuchtige (de egoïst) zegt, dat “hij het hogere voor het lagere opoffert”; en over de onbaatzuchtige mens, dat “hij het lagere voor het hogere opoffert.” – Wat is dat “hogere en lagere” dan? Toch niet iets dat zich naar jou richt en waarvoor jij als maat geldt? Als het voor jou zou gelden en wel voor jou op dit moment – want alleen op dit moment ben je jezelf, alleen als iets ogenblikkelijks ben je werkelijk; als “algemeen jij” zou je veeleer elk ogenblik “iemand anders” zijn – als iets dus op dit moment als “hogere” dan iets anders zou gelden voor jou, zou jij dat niet voor dat laatste opofferen; je offert eerder elk moment alleen datgene op wat voor jou op dat moment als “iets lagers” of minder belangrijks geldt. Als het Feuerbachse “hogere” dus een betekenis moet hebben, dan moet het iets hogers zijn dat van jou, de ogenblikkelijke, gescheiden en vrij is; het moet iets absoluut hogers zijn. Iets absoluut hogers is iets, waarbij jou niet eerst wordt gevraagd of het voor jou het hogere is, dat eerder ondanks jou het hogere is. Alleen op die manier kan er sprake zijn van iets hogers en een “hogere genot” dat “opgeofferd wordt”. Een dergelijk genot is in het voorbeeld van Feuerbach het genot van de geliefde tegenover het genot van de hoer, of de geliefde tegenover de hoer; de een is het hogere, de ander het lagere. Dat voor jou de hoer het hoogste genot betekent, dat het voor jou op dit moment het enige genot is dat jij begeert: – wat maakt dat die grote en edele zielen als Feuerbach uit, die alleen aan de “geliefde” genoeg beleven en volgens de maatstaf van hun eigen zuivere hart voorschrijven dat de geliefde het “hogere” moet zijn! Alleen iemand die het bij een geliefde houdt, niet iemand die het bij een hoer houdt, “bevredigt zijn hele, volledige wezen”. En waaruit bestaat dat

gehele, volledige wezen? Juist niet uit jouw ogenblikkelijke wezen, niet uit datgene wat je op dit ogenblik voor wezen bent, zelfs niet uit datgene wat jij in het algemeen voor wezen bent, maar uit het "menselijke wezen." Voor het menselijke wezen is de geliefde het hogere. – Wie is dus in Feuerbachs betekenis de egoïst? Iemand die zondigt tegen "het hogere", het absoluut hogere (d.w.z. het hogere, ondanks jouw daaraan tegengestelde interesse), het oninteressante hogere. Dus de egoïst is de – zondaar. Daar zou ook de egoïst van Szeliga op uitgekomen zijn als Szeliga de taal beter beheerste.

Het meest ondubbelzinnig spreekt Hess uit dat de egoïst de zondaar is. Vanzelfsprekend geeft Hess daardoor juist volledig en onomwonden toe dat hij in de verste verte niet heeft begrepen, waar het in Stirners boek op aankomt. Loochent Stirner bijvoorbeeld dat de egoïst de zondaar en het "bewuste" egoïsme ("bewust," in de opvatting van Hess) het zondenbesef is? Als een Europeaan een krokodil doodt, handelt hij tegenover de krokodil als egoïst, hij maakt daar geen gewetenszaak van en rekent het zichzelf niet als "zonde" aan; als daarentegen een oude Egyptenaar, die de krokodil als heilig beschouwde, er echter een uit zelfverdediging had doodgeslagen, dan had hij weliswaar als egoïst zijn vel gered, maar tegelijkertijd wel een zonde begaan: zijn egoïsme zou dan de zonde zijn – hij, de egoïst, een zondaar. – Hieruit zou volkomen duidelijk moeten blijken, dat de egoïst ten opzichte van het "heilige", ten opzichte van het "hogere" noodzakelijkerwijze een zondaar is; als hij zijn egoïsme tegenover het heilige laat gelden dan is dat zonder meer een zonde. Anderzijds is het ook maar zonde zolang het aan het heilige wordt afgemeten en alleen een egoïst die tegelijkertijd bezeten is door het besef van het heilige sleept het "zondebesef" met zich mee. Een Europeaan die ten opzichte van de krokodil een moordenaar wordt, is zich daarbij eveneens bewust van zijn egoïsme of handelt als een bewuste egoïst; maar hij verbeeldt zich niet dat zijn egoïsme een zonde is en lacht om het zondenbesef van de Egyptenaar.

Ten opzichte van het "heilige" is de egoïst dus altijd een zondaar, voor het heilige kan hij niets anders worden dan een – misdadiger. De heilige krokodil bestempelt de egoïstische mens tot een zondige mens. Alleen de egoïst kan de zondaar en de zonde van zich afschudden als hij het heilige ontheiligt, zoals de Europeaan de krokodil zonder zonde doodt, omdat zijne heiligheid krokodil voor hem een krokodil zonder heiligheid is.

Hess zegt: "de huidige winkelierswereld is de indirecte, met haar wezen overeenstemmende, bewuste en principiële vorm van het egoïsme". Deze huidige wereld, vol liefdadigheid, die het in principe helemaal eens is met het socialisme; (men kan b.v. zien in de "Gesellschaftsspiegel" en de "Westphälischen Dampfboot", dat de "principes" van de socialisten geheel overeenkomen met de "zondagsgedachten" en idealen van alle goede burgers of bourgeois) - deze wereld, waarin verreweg de meeste mensen met behulp van heiligheden hun voordeel doen en waarin de idealen van naastenliefde, menslievendheid, recht, rechtvaardigheid, "er-voor-elkaar-zijn" en "voor-elkaar-doen" enz. niet alleen maar van mond tot mond gaan, maar verschrikkelijk en verderfelijk ernstig genomen worden – deze wereld die naar echte menselijkheid smacht en bij socialisten, communisten en allerlei mensenvrienden eindelijk de echte verlossing hoopt te vinden, – deze wereld, waarin het socialistische streven niets anders is dan de openlijke betekenis van elke "winkeliersziel" en die bij elk weldenkend mens bijval vindt – deze wereld, waarvan het principe het "welzijn van alle mensen," het "welzijn van de mensheid" is en die juist over dit welzijn droomt, omdat zij nog niet weet, hoe zij het tot stand kan brengen en de socialistische

verwerkelijking van haar lievelingsidee nog niet vertrouwt – deze hevig tegen elk egoïsme ijverende wereld wordt door Hess lasterlijk voor een egoïstische wereld uitgemaakt. Maar hij heeft enigszins gelijk. Omdat deze wereld tegen de duivel ijvert, zit die haar op de nek; Hess had alleen ook het heilige socialisme tot deze egoïstische en zondebewuste wereld moeten rekenen.

De vrije concurrentie wordt door Hess de volmaakte vorm van roofmoord en tegelijkertijd het volmaakte bewustzijn van de onderlinge menselijke vervreemding (van het “egoïsme”) genoemd. Het egoïsme moet dus weer de schuld krijgen. Waarom koos men dan voor concurrentie? Omdat ze voor alles en iedereen voordelig leek te zijn. En waarom willen de socialisten haar nu afschaffen? Omdat ze niet de gehoopte voordelen oplevert, omdat de meeste mensen er niet wel bij varen, omdat iedereen zijn eigen positie wil verbeteren en omdat het raadzaam lijkt om ten behoeve hiervan de concurrentie op te heffen.

Is het egoïsme dan het “basisprincipe” van concurrentie of hebben de egoïsten zich in de concurrentie juist misrekend? Zouden zij er juist geen afstand van moeten doen, omdat ze hun egoïsme niet bevredigt?

Men heeft concurrentie ingevoerd, omdat men daarin een heil voor iedereen zag. Men heeft daarover overeenstemming bereikt, men heeft er zich gezamenlijk aan gewaagd; concurrentie, isolement en vereenzaming, is zelf een product van het zich verenigen, van het met elkaar overeenstemmen, van dezelfde overtuiging en men was door haar niet alleen vereenzaamd, maar tegelijkertijd met elkaar verbonden. Het was een rechtmatige toestand, waarbij het recht een gemeenschappelijke band was, een gezelschappelijk verband. Men was het over de concurrentie ongeveer net zo eens, als alle jagers tijdens een jachtpartij het voor hun respectievelijke doel nuttig vinden om zich over het bos te verspreiden en “afzonderlijk” te jagen. Wat voordelig was, was aanvechtbaar. Nu blijkt echter – wat overigens niet pas de socialisten hebben ontdekt – dat bij concurrentie niet iedereen zijn voordeel, zijn gewenste “private aanwinst”, zijn nut, zijn eigenlijke interesse vindt. Dat blijkt echter opnieuw alleen uit egoïstische of geïnteresseerde berekening te gebeuren.

Men heeft zich nu eenmaal zo’n voorstelling van het egoïsme gemaakt en stelt zich er slechts het “isolement” bij voor. Wat heeft het egoïsme dan in wereldsnaam met vereenzaming te maken? Word ik (Ego) b.v. egoïst omdat ik de mensen ontvlucht? Ik isoleer mezelf of vereenzaam dan wel, maar daardoor ben ik geen haar egoïstischer dan anderen, die onder de mensen blijven en de omgang met mensen prettig vinden. Als ik mezelf isoleer dan gebeurt dat omdat ik geen plezier meer beleef aan de maatschappij; blijf ik echter onder de mensen, dan blijf ik omdat ze mij nog steeds veel te bieden hebben. Het blijven is niet minder egoïstisch dan het vereenzamen.

Bij de concurrentie staat iedereen er inderdaad alleen voor; maar als de concurrentie ooit zal instorten, omdat men inziet dat samenwerken voordeliger is dan isolement, zal dan in die verenigingen niet ook iedereen een egoïst en op zijn voordeel uit zijn? Men antwoordt daarop dat men dat voordeel echter wil ten koste van anderen. Ja, maar voor het eerst niet meer ten koste van anderen, omdat die anderen niet langer zulke dwazen willen zijn dat ze hem op hun kosten zouden laten leven.

“Een egoïst is toch iemand die alleen maar aan zichzelf denkt!” – Dat zou iemand zijn die al die genoegens niet kent en smaakt die voortkomen uit de belangstelling in anderen, d.w.z. die voortkomen uit het feit dat men ook aan anderen “denkt”, iemand die ontelbare genoegens ontbeert, dus een – armzalige natuur. Maar waarom zou deze verlaten en geïsoleerde persoon dan, in vergelijking met rijkere naturen, een egoïst zijn? Wij zouden er natuurlijk al lang aan gewend kunnen zijn, dat armoede als een schande, zelfs als een misdaad geldt en de heilige socialisten hebben afdoende bewezen dat de arme als misdadiger wordt behandeld. De heilige socialisten gaan echter met mensen, die in hun ogen verachtelijke armoedzaaiers zijn, net zo om als de bourgeois met hun armen.

Waarom zou dan iemand die één belang minder heeft “egoïstischer” genoemd worden dan iemand die dat belang wel heeft? Is de oester egoïstischer dan de hond, de Moor egoïstischer dan de Duitser, de arme verachtelijke voddenjood egoïstischer dan de enthousiaste socialist, de vandaal die kunstwerken vernietigt die hij onzinnig vindt, egoïstischer dan de kunstkenner, die dezelfde kunstwerken met grote zorgvuldigheid en liefde koestert, omdat hij ze zinnig en belangrijk vindt? En als nu iemand – we laten het in het midden of zo iemand aanwijsbaar is – geen “menselijke” belangstelling voor mensen zou koesteren, als hij hen niet als mens zou kunnen waarderen, zou hij dan niet gewoon een egoïst zijn die één belangstelling armer is, in plaats van, zoals de vijanden van het egoïsme zeggen, een toonbeeld van een egoïst? Wie iemand liefheeft, is door die liefde rijker dan iemand die niemand liefheeft; maar daarin steekt geen enkele tegenstelling tussen egoïsme en niet-egoïsme, omdat beiden alleen maar hun interesse volgen.

Maar iedereen moet belangstelling voor mensen, liefde voor mensen hebben!

Kijk nu eens hoever je met dat moeten, met dat liefdesgebod komt. Al tweeduizend jaar wordt dat de mens op het hart gedrukt en toch klagen de socialisten er tegenwoordig over dat onze proletariërs liefdelozer behandeld worden dan de slaven bij de ouden, en toch verheffen diezelfde socialisten opnieuw heel luid hun stem voor dit – liefdesgebod.

Als jullie willen dat de mensen interesse hebben in jullie, dwing het dan gewoon af en blijf geen oninteressante heiligen, die hun heilige mensdom als een heilige mantel aanreiken en als een bedelaar roepen: “Respect voor onze mensheid, die is heilig!”

Het egoïsme, zoals Stirner dat kenbaar maakt, is niet strijdig met liefde, niet strijdig met denken, geen vijand van een aangenaam liefdesleven, geen vijand van overgave en opoffering, geen vijand van de tederste hartelijkheid, maar ook geen vijand van de kritiek, geen vijand van het socialisme, kortom: geen vijand van een werkelijke interesse: het sluit geen enkel belang uit. Het is alleen gericht tegen de ongeïnteresseerdheid en het oninteressante: niet tegen de liefde, maar tegen de heilige liefde; niet tegen het denken, maar tegen het heilige denken; niet tegen de socialisten, maar tegen de heilige socialisten, enz.

De “exclusiviteit” van de egoïst, die men voor “isolement, alleenheid en vereenzaming” zou kunnen uitgeven, is juist een volledige deelname aan het interessante door – het uitsluiten van het oninteressante.

Het grootste gedeelte van Stirners boek, het hoofdstuk "Mijn Omgang," het contact met de wereld en de vereniging van egoïsten, had men niet op Stirners conto mogen schrijven.

*

Wat de bijzonderheden van de drie genoemde tegenstanders betreft, zou het een saaie opgave zijn om bij alle scheve passages stil te blijven staan. Het kan op dit moment echter evenmin mijn bedoeling zijn om nader in te gaan op de principes, die de tegenstanders vertegenwoordigen of zouden willen vertegenwoordigen, namelijk op de filosofie van Feuerbach, op de zuivere kritiek en op het socialisme. Elk van hen verdient een eigen behandeling waar vast een andere gelegenheid voor gevonden zal worden. Daarom alleen wat details.

Szeliga.

Szeliga begint meteen met: "De zuivere kritiek heeft bewezen enz," alsof Stirner het over dat "onderwerp" niet heeft gehad (b.v. Der Einzige, pag. 469). Op de eerste twee bladzijden gedraagt Szeliga zich als de "criticus die de kritiek ertoe uitdaagt zich te vereenzelvigen met het te behandelen onderwerp, dat onderwerp als geest uit geest geboren te beschouwen en tot de kern van het te bestrijden geheel door te dringen" enz. Tot de kern van Stirners boek is Szeliga, zoals aangetoond, in ieder geval niet doorgedrongen en daarom willen wij hem hier ook niet beschouwen als de zuivere criticus, maar gewoon als één van de velen, die het boek recenseert. Wat Szeliga de kritiek laat doen, zien wij als iets dat door Szeliga wordt gedaan en daarom zeggen wij bv. in plaats van "de kritiek zal de levensloop van de enige volgen" -: "Szeliga zal....volgen."

Als Szeliga geheel begripsmatig één van zijn gedachten met het woord "aap" uitdrukt, zou het dus kunnen dat de zuivere kritiek een dergelijke gedachte met een ander woord zou weergeven. Woorden zijn immers noch voor de kritiek, noch voor Szeliga onverschillig en de kritiek zou onrecht aangedaan worden als men haar, in plaats van haar mogelijk anders geschakeerde gedachten, gewoon de aap van Szeliga zou willen opdringen; de aap is enkel de juiste gedachte-uiting voor Szeliga's gedachten.

Van pagina 24 tot 32 heeft Szeliga het in het bijzonder over de zaak van de zuivere kritiek. Zou het echter niet kunnen dat de zuivere kritiek deze poëtische behandeling van haar zaak nogal ongepast vindt?

Wij aanvaarden niet dat hij beroep doet op de Muze kritiek, die hem geïnspireerd of "uitgedaagd" heeft, en we negeren alles wat hij ten koste van zijn Muze zegt, zelfs de "nieuwe daad van zelfvervolmaking, waartoe de enige (namelijk Stirner, die Szeliga, Feuerbach en Heß de "enige" noemen!) hen in de gelegenheid heeft gesteld."

Hoe Szeliga de levensloop van de enige weet te volgen, kan men zien als men bv. op pagina 6, eerste alinea van zijn artikel, vergelijkt met "Der Einzige" pag. 468 – 478. Stirners "gedachtenloosheid" stelt Szeliga als iets lafs tegenover de "moed om te denken". Waarom "gaat hij dan niet tot de kern van het te bestrijden wezen", waarom onderzoekt hij niet of

die gedachtenloosheid niet volkomen bij de moed om te denken past? Hij had juist met dat onderwerp moeten proberen om “zich met het te behandelen onderwerp te vereenzelvigen.” Maar wie zou er zin in hebben om zich met een zo verachtelijk onderwerp als de gedachtenloosheid te vereenzelvigen? Men hoeft het alleen maar te noemen of iedereen spuugt het meteen spontaan uit.

Stirner heeft over de zuivere kritiek gezegd: “Vanuit het standpunt van de gedachte is er geen macht die de hare zou kunnen overtreffen en het is een lust om te zien hoe gemakkelijk en speels deze draak alle andere gedachtenwormen verslindt”. Omdat het Szeliga voorkomt dat Stirner op dezelfde manier kritiseert, denkt hij dat “de enige (als aap) de draak – de kritiek – naderbij lokt en hem aanzet om de gedachtenwormen te verslinden – en vervolgens het gewormte van de vrijheid en onbaatzuchtigheid”. Wat voor kritiek oefent Stirner dan uit? Allicht niet de zuivere kritiek, omdat die immers volgens Szeliga’s eigen woorden alleen de “bijzondere” vrijheid in naam van de “ware” vrijheid bestrijdt om “zich vervolgens verder tot de idee van de ware, menselijke vrijheid of de idee van de eigenlijke vrijheid te ontwikkelen.” Wat heeft Stirners egoïstische, dus alvast niet “zuivere” kritiek, met de “idee van de onbaatzuchtige, ware, menselijke vrijheid” te maken; met de vrijheid, die geen idee fixe is, omdat [een scherpzinnig omdat!] die zich niet vasthecht aan staat, maatschappij of geloof of wat voor bijzonders dan ook, maar in ieder mens en ieder bewustzijn weerklank vindt, waarbij en waarin zij aan iedereen de mate van zijn eigen vrijheid overlaat, maar daardoor tegelijkertijd ook haar eigen maatstaf mist? [De idee van de vrijheid die zichzelf erkent en die ieder mens mist in de mate dat hij haar in zichzelf heeft opgenomen! Net zoals God zichzelf erkent en de mensen, in zoverre zij hem in zich opnemen, – waarbij ook hij “aan iedereen de mate van zijn eigen vrijheid overlaat” – in verstokten en uitverkorenen scheidt.]

Wederom moet “de enige de draak, de kritiek, tegen een ander gedachtengewormte losgelaten hebben: recht en wet.” Wederom echter is het dus niet de zuivere, maar de geïnteresseerde kritiek. Als Stirner de zuivere kritiek had beoefend, dan had hij, zoals Szeliga dat uitdrukt, “het opgeven van het privilege, van het gewelddadige recht, het opgeven van het egoïsme moeten eisen”; hij had dus het “ware, menselijke” recht tegen het “gewelddadige” in de strijd moeten werpen en de mensen op het hart moeten drukken om zich toch aan het ware recht te houden. Stirner past nergens de zuivere kritiek toe, spoort deze draak tot niets aan, heeft ze nergens nodig en bereikt zijn resultaten nooit door “de voortschrijdende zuiverheid van de kritiek”. Anders had hij zich bv. net als Szeliga ook moeten inbeelden, “dat de liefde eerst een nieuwe schepping moet zijn, die de kritiek een nieuwe impuls wil geven.” Szeligaanse heerlijkheden als “ware vrijheid, opgeven van het egoïsme, nieuwe schepping der liefde” zweven hem helemaal niet voor ogen.

Aan de passages, waarin Szeliga kritiek op Stirner uitoefent, besteden wij, zoals al is gezegd, geen aandacht, hoewel bijna elke zin aangevallen zou moeten worden. Een bijzonder mooie rol daarin spelen de woorden “werkschuw, luiheid, lui schepsel en verval;” vervolgens wordt er echter weer over de “menswetenschap” gesproken, die uit het begrip mens de mens moet scheppen en op pag. 32 luidt het: “de mens die gevonden moet worden, is geen categorie meer, daarom ook niet nog iets bijzonders buiten de mens.” Als Szeliga had begrepen dat de enige geen categorie meer vormt, omdat het een volledig inhoudsloze loze kreet of categorie is, dan had hij hem misschien beschouwd als “de naam van datgene, wat

nog naamloos aan hem is". Het valt echter te vrezen dat hij zelf niet weet wat hij zegt met: "geen categorie meer".

Tot slot bestaat "de nieuwe daad van de zelfvervolmaking, waartoe de enige de zuivere kritiek de kans heeft gegeven" uit het feit, dat "de wereld, die door de enige wordt voltooid, zich in hem en door hem als de meest volmaakte zelfverloochening heeft voorgedaan en dat de kritiek uitsluitend afscheid kan nemen van deze oude, vergruizelde, aangetaste en in ontbinding verkerende wereld." Een keurige vorm van zelf-vervolmaking.

Feuerbach.

Of Stirner Feuerbachs "Wesen des Christentums" gelezen en begrepen heeft, zou alleen door een aparte kritiek aangetoond kunnen worden, die hier niet geleverd zal worden. Wij beperken ons daarom tot een paar punten.

Feuerbach denkt dat hij Stirner bijtreedt als hij zegt: "het is juist een teken van religiositeit, van het gebonden zijn van Feuerbach, dat hij nog steeds helemaal weg is van een onderwerp, dat hij nog iets wil, van iets houdt – een teken, dat hij zich nog niet tot het absolute idealisme van het egoïsme omhooggewerkt heeft". Heeft Feuerbach daarbij bijvoorbeeld soms ook de volgende passages bekeken? "Der Einzige" pag. 381: "De betekenis van de wet der liefde is ongeveer de volgende: ieder mens moet een iets hebben dat hem te boven gaat". Dat iets van de heilige liefde is het spook. Pag. 383: "Wie vol heilige (religieuze, zedelijke, humane) liefde is, bemint alleen het spook, enz." Verder op pag 383 - 395 – bv.: "Niet als mijn ervaring is de liefde een bezetenheid, maar door de vreemdheid van het voorwerp – door het absoluut beminnenswaardig voorwerp enz." "Mijn eigen is mijn liefde pas wanneer ze volledig uit een baatzuchtige en egoïstische interesse bestaat, zodat het voorwerp van mijn liefde werkelijk mijn voorwerp of mijn eigendom is." "Ik blijf bij de oude klank der liefde en bemin mijn voorwerp", dus mijn "iets."

Van Stirners "Ik heb mijn zaak op niets gesteld" maakt Feuerbach "het niets" en zegt vervolgens dat de egoïst een vrome atheïst is. Het niets is echter een definitie van God. Feuerbach speelt hier met een woord waarmee Szeliga (Norddeutsche Blätter pag. 33) zich op een feuerbachiaanse manier aftobt. Overigens staat in "Das Wesen des Christentums" op pag. 31: "Een echte atheïst is alleen iemand voor wie de predikaten van het goddelijke wezen zoals bv. liefde, wijsheid en gerechtigheid niets betekenen, maar niet degene voor wie slechts het voorwerp van deze predikaten niets betekent". Komt dat niet op Stirner aan, vooral omdat hij niet voor niets met het niets wordt opgezadeld?

Feuerbach vraagt: "Hoe laat Feuerbach de (goddelijke) predikaten bestaan?" en antwoordt: "Niet op de manier waarop ze predikaten van God zijn, nee, op de manier waarop ze predikaten van de natuur en de mensheid – natuurlijke, menselijke eigenschappen zijn. Als ze van god naar de mens worden verplaatst, verliezen ze juist hun goddelijke karakter." Stirner antwoordt daarop: Feuerbach laat de predikaten als idealen bestaan: –als wezensbestemmingen van de soort, die in de individuele mens slechts "onvolmaakt" zijn en pas "in de mate van de soort" volmaakt worden; als "volmaaktheden van het wezen van de volmaakte mens," dus als idealen voor de individuele mens. Hij laat ze niet als iets goddelijks bestaan, in zoverre hij ze van hun voorwerp, God, ontroofd, maar als iets menselijks, in

zoverre hij ze “van God naar de mens verplaatst.” Stirner richt zich dus juist tegen de mensen en Feuerbach komt hier geheel onbevangen weer aan met “de mens” en denkt dat als de predikaten maar “menselijke” of naar de mens verplaatste predikaten zouden zijn, ze meteen helemaal “profaan, gewoon” zouden worden. Menselijke predikaten zijn echter om niets gewoner en profaner dan de goddelijke en Feuerbach houdt zich er verre van om een “echte atheïst” te zijn volgens zijn eigen hierboven genoemde beschrijving; hij wil het ook niet zijn.

“De fundamentele illusie”, zegt Feuerbach, “is God als subject”. Stirner heeft echter aangetoond, dat de fundamentele illusie veeleer de gedachte van de “volmaaktheden van het wezen” (is) en dat Feuerbach, die dit “fundamentele vooroordeel” met alle macht vertegenwoordigt, juist daarom een echte christen is.

“Feuerbach laat zien”, gaat het verder, “dat het goddelijke niet iets goddelijks en God niet God, maar slechts het bij uitstek zichzelf liefhebbende, bejegenende en erkennende menselijke wezen is”.

Maar wie is dit “menselijke wezen?” Stirner heeft bewezen dat dat menselijke wezen juist het spook is dat ook de mens heet en dat jij, het enige wezen, door de kolder van dat menselijke wezen van jouw “zelfbejegening”, om het op z’n Feuerbachs te zeggen, wordt beroofd. Het twistpunt, dat Stirner in de ring heeft gegooid, wordt dus opnieuw geheel omzeild.

“Het thema, de kern van het artikel van Feuerbach is”, zo luidt het verder, “de opheffing van de splitsing in een wezenlijk en onwezenlijk Ik – de vergoddelijking d.w.z. de positie, de aanvaarding van de hele mens, van kop tot teen. Wordt immers niet nadrukkelijk aan het eind het God-zijn van het individu uitgesproken als het opgeloste geheim van de religie?” “Het enige geschrift waarin de slagzin van de huidige tijd, de persoonlijkheid, de individualiteit niet langer een zinloze loze kreet is, is juist ‘Das Wesen des Christentums’”. Maar wat “de hele mens”, wat “het individu, de persoonlijkheid, de individualiteit” is, blijkt uit het volgende: “Het individu is voor Feuerbach het absolute, d.w.z. echte, werkelijke wezen. Waarom zegt hij dan niet: dit exclusieve individu? Dat doet hij niet, omdat hij dan niet zou weten wat hij wil – hij zou dan afglijden naar het standpunt dat hij links liet liggen, naar het standpunt van de religie” – Het is dus “de hele mens,” niet “deze mens,” niet de laaghartige, misdadige, zelfzuchtige mens. Natuurlijk zou Feuerbach naar het door hem genegeerde standpunt van de religie afglijden, als hij over dit exclusieve individu zou zeggen dat het “het absolute wezen” is; maar niet omdat hij over dit individu iets zegt, maar omdat hij daarover iets religieus zegt (“absoluut wezen”) of zijn religieuze predikaat daarop toepast, en ten tweede omdat hij tegenover de overige individuen een “individu” als “heilig en onaantastbaar plaatst”. Met bovenstaande woorden is daarom opnieuw helemaal niets tegen Stirner ingebracht, omdat Stirner niets over een “heilig, onaantastbaar individu” zegt, niets zegt over een “exclusief, ongeëvenaard individu dat God is of zou kunnen worden;” het komt niet in hem op om te betwisten dat het “individu” een “communist” zou zijn. Stirner heeft wel gebruik gemaakt van de woorden “individu” en “afzonderlijke”, omdat hij die immers tegelijkertijd in de uitdrukking “enige” heeft laten opgaan; maar daarmee heeft hij alleen gedaan wat hij in het hoofdstuk “Mijn Macht” uitdrukkelijk toegeeft, als hij op pag.

275 zegt: “Ten slotte moet ik nu nog de halve uitdrukkingwijze terugnemen, waar ik alleen maar gebruik van wilde maken, zolang ik enz.”

Als Feuerbach dan ook nog tegen het stirneriaanse: “Ik ben meer dan mens” – de vraag opwerpt: “Ben je dan ook meer dan man?” moet men in feite deze hele mannelijke positie afschrijven. Hij gaat namelijk verder: “is jouw wezen of eigenlijk jouw Ik dan geen mannelijk wezen? – want het woord wezen, wijst de egoïst af, omdat het tegelijkertijd hetzelfde zegt – [Tussenwerping van Stirner: Het zuivert Stirner eerder alleen maar van het spreken met een gespleten tong, wat b.v. Feuerbach wel doet als het bij hem lijkt alsof hij het echt over jou en mij heeft, als hij het over ons wezen heeft, terwijl hij dus over een heel ondergeschikt, namelijk over het menselijke wezen spreekt, dat hij daardoor bovengeschikt en verheven maakt. In plaats van jou – wezen, jij, die een wezen bent, voor ogen te hebben, is hij veeleer bezig met van de mens “jouw wezen” te maken en doet daarbij steeds alsof hij jou voor ogen heeft. Stirner gebruikt het woord “wezen” bv. op pag. 56, als hij zegt: “Jijzelf met jouw wezen bent voor mij van waarde want jouw wezen is geen hoger, is niet hoger en algemener dan jij, maar is even uniek als jijzelf, omdat jij het bent.” Einde tussenwerping] Kun je mannelijkheid zelfs afzonderen van wat men geest noemt? Zijn jouw hersenen, het heiligste, meest superieure van je ingewanden, niet iets dat mannelijk bepaald is? Zijn jouw gevoelens, jouw gedachten onmannelijk? Ben je soms een dierlijk mannetje, een hond, een aap, een hengst? Wat anders is jouw unieke, onvergelijkbare, jouw daarom geslachtsloze Ik, dan een onverteerde restant van het oude christelijke bovennatuurlijke?”

Als Stirner had gezegd: jij bent meer dan een levend of dierlijk wezen, dan zou dat betekenen dat je tegelijkertijd dierlijk bent, maar dat die dierlijkheid jou niet uitput. “Hij zegt ook nog: “Jij bent meer dan mens, daarom ben je ook mens; jij bent meer dan man, maar ook man: menselijk en mannelijk zijn uitdrukkingen die jou gewoon niet volledig dekken en daarom kan voor jou alles wat men jou als “echte menselijkheid” of “echte mannelijkheid” voorhoudt om het even zijn. Je hebt je echter van oudsher met deze pretentieuze opdrachten laten kwellen en jezelf gekweld: daarmee denken die heilige lieden jou tegenwoordig nog steeds te kunnen strikken.” Feuerbach is dan wel geen “dierlijk mannetje,” maar is hij dan ook niet meer dan een menselijke man? Heeft hij zijn “Wesen des Christentums” als man geschreven, en hoefde hij niet meer dan man te zijn om dit boek te schrijven? Was daarvoor integendeel niet juist de unieke Feuerbach nodig en zou zelfs een andere Feuerbach, bv. Friedrich – immers ook een man – dat voor elkaar hebben kunnen krijgen? Omdat hij deze enige Feuerbach is, is hij in ieder geval tegelijkertijd een man, een mens, een levend wezen, een Frank en dergelijke; maar hij is meer dan dat alles, omdat deze predikaten pas door zijn enigheid werkelijkheid bezitten: hij is een enige man, een enige mens enz., hij is dus een onvergelijkbare man, een onvergelijkbare mens.

Wat wil Feuerbach dan met zijn “dus geslachtloze Ik?” Is Feuerbach, als hij meer dan man is, “dus” geslachtloos? Feuerbachs heiligste, meest superieure van al zijn ingewanden is ongetwijfeld mannelijk, mannelijk bepaald, zoals het onder andere ook Kaukasisch, Duits e.d. is; maar dat alles is het alleen omdat het iets unieks, iets uniek bepaalds is, een orgaan of hersenen, zoals die in de hele wereld geen tweede keer voorkomen, ongeacht hoe vol de wereld ook met “ingewanden”, ingewanden als zodanig of absolute ingewanden, voorgesteld wordt.

En die unieke Feuerbach zou dan “een onverteerd restant van het oude christelijke bovennatuurlijke” zijn?

Hierna is het vast ook duidelijk dat Stirner niet “zijn Ik”, zoals Feuerbach denkt, “in gedachten van zijn zinnelijke, mannelijke wezen afzondert”, zoals ook de op pag. 200 van [Wigands] kwartaaltijdschrift gegeven weerlegging zou vervallen, als Feuerbach zich de unieke mens niet op een onjuiste manier als individualiteitsloos had voorgesteld zoals hij hem ook als “geslachtsloos” had afgeschilderd.

“De soort realiseren betekent het verwerkelijken van een aanleg, een bekwaamheid, een bestemming, dus eigenlijk van de menselijke natuur.” – De soort is veeleer al door deze aanleg verwerkelijkt; wat jij echter van die aanleg maakt, is jouw eigen verwezenlijking. Jouw hand is op de wijze van de soort volkomen verwerkelijkt, anders zou het jouw hand niet zijn, maar bijvoorbeeld een poot; als jij echter je hand ontwikkelt, vervolmaak je haar niet op de wijze van de soort, verwerkelijk jij niet de soort, die al werkelijk en volmaakt is, doordat jouw hand volmaakt datgene is wat de soort of het “soortbegrip” hand betekent, dus volmaakt hand is, – maar je maakt haar tot iets wat je hebben wil en zoals je haar hebben wil en maken kan; je bouwt er je wil en je kracht in op, maakt de soorthand tot een unieke, tot een eigen en excentrieke hand.

“Goed is wat bij de mens behoort, wat aan hem beantwoordt; slecht, verwerpelijk wat in tegenspraak met hem is. Heilig zijn dus de ethische verhoudingen, zoals b.v. het huwelijk, niet ter wille van henzelf, maar alleen heilig ter wille van de mens, alleen heilig omdat het tussenmenselijke verhoudingen zijn – dus vormen zijn van zelfbevestiging, zelfbevrediging van het menselijke wezen.” Maar wat als iemand zo’n onmens zou zijn dat hij deze ethische verhoudingen niet als bij hem passend zou beschouwen? Feuerbach zal hem dan bewijzen, dat ze behoren bij de mensen, bij het “echte, zinnelijke, individuele, menselijke wezen” en dus ook bij hem moeten behoren. Dit bewijs is zo grondig en praktisch dat het er al duizenden jaren voor heeft gezorgd dat de gevangenen werden bevolkt met “onmensen,” d.w.z. met lieden, die zich niet wilden aanpassen aan wat toch zo duidelijk bij het “menselijke wezen” behoort.

Feuerbach is in ieder geval geen materialist (Stirner zegt dat ook niet, maar heeft het alleen over zijn in de eigendom van het idealisme gehulde materialisme); hij is geen materialist, want hij verbeeldt zich dat hij het over de echte mens heeft, maar daar heeft hij het niet over. Hij is ook geen idealist, want hij heeft het weliswaar steeds over het wezen van de mens, een idee, maar verbeeldt zich toch dat hij het over het “zinnelijke, menselijke wezen” heeft. Hij beweert dat hij idealist noch materialist is, wat hem bij deze wordt toegestaan. Hij mag ook zijn wat hij zelf wil en waarvoor hij zich ten slotte uitgeeft: hij is een “gemeenschapsmens, een communist”. Stirner had dat al van hem gedacht, bv. op pag. 413.

Het punt, waarom het eigenlijk zou moeten gaan, namelijk de bewering van Stirner dat het wezen van de mens niet Feuerbachs, Stirners of iemand anders’ wezen is, net zomin als de kaarten het wezen van het kaartenhuis vormen, wordt door Feuerbach omzeild, hij heeft er zelfs geen flauw benul van. Hij houdt het volstrekt onverstoort bij zijn categorieën van soort en individu, ik en jij, mens en menselijke wezen.

Hess.

Hess heeft in de brochure “De laatste filosofen” de “historische ontwikkeling van de Duitse filosofie achter zich gelaten”, maar “de aan het leven ontleende ontwikkeling van de ‘filosofen’ Feuerbach, Bruno Bauer en Stirner” vóór zich en weet door zijn eigen, niet aan het leven ontleende, ontwikkeling precies dat dat “op deze onzin moest uitlopen”. Maar is een aan het leven ontleende ontwikkeling dan geen “onzin” en is een niet aan het leven ontleende ontwikkeling niet eveneens “onzin?” Nee hoor, het heeft zin, want het streelt het gevoel van de grote hoop, die bij een filosoof steeds aan iemand denkt, die niets van het leven begrijpt.

Hess begint als volgt: “Er is niemand die het in zijn hoofd haalt om te beweren dat de astronoom het zonnestelsel is dat hij heeft ontdekt. De afzonderlijke mens echter, die de natuur en geschiedenis heeft doorzien, moet volgens onze laatste Duitse filosoof, de soort, alles zijn.” Maar wat als niemand ook dat laatste te binnen geschoten zou zijn? Wie heeft gezegd dat de afzonderlijke mens dus de soort is, omdat hij natuur en geschiedenis heeft “begrepen?” Dat heeft Hess gezegd, verder niemand. Hij haalt ten bewijze daarvan ook een passage van Stirner aan, namelijk de volgende: “Zoals de enkeling de hele natuur is, is hij ook de hele soort.” Zegt Stirner soms dat de enige het eerst begrepen moet hebben, voordat hij de hele soort kan zijn? Dan is eerder Hess, de enkeling, echt de hele soort “mens” en kan hij met huid en haar als zegsman van die uitspraak van Stirner dienen. Wat zou Hess eigenlijk zijn als hij niet eens een volmaakte mens zou zijn, wat zou hij zijn als er ook maar iets aan zijn mens-zijn zou ontbreken? Alles, behalve mens; – hij zou een engel, een dier of iets wat op een mens zou lijken kunnen zijn, maar hij kan alleen maar mens zijn als hij een volmaakte mens is. De mens kan niet volmaakter zijn dan Hess; er bestaat geen volmaktere mens dan – Hess: Hess is de volmaakte en als men graag een superlatief wil horen zelfs de meest volmaakte mens. In Hess zit alles, alles – wat tot de mens behoort; Hess mist ook geen enkel benaminkje van datgene wat de mens tot mens maakt. Dat is vanzelfsprekend ook het geval bij elke gans, elke hond en elk paard.

Zou er dus geen volmaakter mens bestaan dan Hess? Als mens – niemand. Als mens is Hess net zo volmaakt als – ieder mens en de soort mens bevat niets wat Hess ook niet zou bevatten: hij draagt die hele soort met zich mee.

Iets heel anders is het, dat Hess niet louter mens, maar een totaal enige mens is. Deze enigheid komt echter nooit de mens ten goede, omdat de mens nooit volmaakter kan zijn dan hij is. – Omdat het bovenstaande voldoende is, zullen wij hier intussen geen verdere uiteenzetting geven om te laten zien hoe treffend Hess louter met behulp van een “ontdekt zonnestelsel” Stirner een overtuigend bewijs kan leveren van zijn onzin. Op een nog meer aanschouwelijke manier onthult hij Stirners onzin op bladzijde 11 van zijn brochure, en roept dan bezadigd uit: “Dat is nou de logica van de nieuwe wijsheid!”

De uiteenzetting over de ontwikkeling van het christendom die Hess geeft, zijn als socialistische geschiedbeschouwingen hier niet van belang; zijn karakterschildering van Feuerbach en Bruno Brauer komt helemaal overeen met wat iemand die “de filosofie links laat liggen” wel moet aanleveren.

Over het socialisme zegt hij, “dat het ernst maakt met de verwerkelijking en negatie van de filosofie. Het spreekt niet enkel uit dat, maar ook hoe de filosofie als louter doctrine genegeerd en in het maatschappelijke leven verwerkelijkt kan worden.” Hij had daar aan toe kunnen voegen dat het socialisme niet alleen de filosofie, maar ook de religie en het christendom wil “verwerkelijken.” Niets gemakkelijker dan dat, als men, net als Hess, het leven en vooral de ellende van het leven kent. De fabrikant Hardy in “De Eeuwige Jood” is, als hij in een ellendige toestand verkeerd, zeer toegankelijk voor de Jezüetenleer, met name op het moment waarop hij zich door de “menselijke” priester Gabriël die leer, alleen in een “menselijke” en zalvende vorm, heeft laten voorlezen. Deze Gabriëls zijn verderfelijker dan Rodins.

Uit Stirners boek haalt Hess een passage aan op p. 341 en trekt daar de conclusie uit dat Stirner tegen het “bestaande praktische egoïsme niets anders in te brengen heeft dan dat daaraan het besef van het egoïsme ontbreekt.” Maar Stirner heeft het er helemaal niet over dat, zoals Hess hem laat zeggen, “de hele fout van de egoïsten tot nu toe alleen bestaat uit het feit dat ze geen bewustzijn van hun eigen egoïsme hebben gehad.” In de geciteerde passage zegt Stirner: “Als het besef daarvan maar voor handen is”. Waarvan? Niet van het egoïsme, maar van het feit dat het toetasten geen zonde is. En nadat Hess dus Stirners woorden heeft verdraaid, wijdt hij zijn hele tweede hoofdstuk aan de strijd tegen het “bewuste egoïsme”. Stirner zegt midden in de door Hess aangehaalde passage: “Men moet juist weten dat zo’n daadwerkelijk toetasten niet verachtelijk is, maar de zuivere daad tot uitdrukking brengt van de egoïst die het met zichzelf eens is.” Dat laat Hess weg, omdat hij niet meer begrijpt van de egoïst die het met zichzelf eens is, dan van wat Marx eerder over winkeliers en algemene mensenrechten (b.v. in de Duits-Franse jaarboeken) heeft gezegd; hij herhaalt het zonder ook maar in de verste verte de scherpzinnige vaardigheid van zijn voorganger te bereiken. – Stirners “bewuste egoïst” hecht niet alleen niet aan zondenbewustzijn, maar evenmin aan rechtsbewustzijn, of aan een bewustzijn van de algemene mensenrechten.

Hess maakt zich op de volgende manier van Stirner af: “Nee, jij vroegwijs kind, ik schep en heb helemaal niet lief om te genieten, maar ik heb lief uit liefde, schep uit hartstocht om te scheppen, uit levensdrift, uit een rechtstreekse natuurdrijf. Als ik lief heb om te genieten, dan heb ik niet alleen niet lief, maar dan geniet ik ook niet enz.” Maar betwist Stirner hem soms dergelijke trivialiteiten? Is het niet eerder zo dat Hess hem “onzin” in de schoenen schuift door hem een vroegwijs kind te noemen? “Vroegwijs kind” is namelijk de slotconclusie die Hess daaruit trekt en die hij ook aan het einde herhaalt. Met dergelijke slotconclusies slaagt hij erin om “de historische ontwikkeling van de Duitse filosofie achter zich te laten”.

Hess laat (op pag. 14) “de soort uiteenvallen in individuen, stammen, volkeren en rassen”. Dit uiteenvallen, zegt hij, “deze vervreemding is de eerste bestaansvorm van de soort. Om tot bestaan te komen, moet de soort zich individualiseren”. Hoe komt Hess er eigenlijk bij dat hij alles weet wat de soort “moet”. “Bestaansvorm van de soort, vervreemding van de soort, het zich individualiseren van de soort”, dat haalt hij allemaal uit de filosofie die achter hem ligt en hij pleegt daar bovendien nog zijn geliefde “roofmoord” op, doordat hij het bv. Feuerbach ontroofd en tegelijkertijd alles wat daaraan echt filosofie is, “ombrengt”. Hij had juist van Stirner kunnen leren dat de pompeuze zegswijze van “vervreemding van de soort”

“onzin” is; maar waar had hij anders het wapen tegen Stirner vandaan moeten halen dan uit de filosofie die achter hem ligt en dan natuurlijk ook nog door middel van een socialistische roofmoord – ?

Zijn tweede hoofdstuk besluit Hess met de vondst dat “het ideaal van Stirner de burgerlijke maatschappij is, die de staat in zich opneemt.” Hegel heeft aangetoond dat het egoïsme in de burgerlijke maatschappij thuis is. Iemand die dus de hegeliaanse filosofie achter zich heeft gelaten, weet uit die filosofie achter zich dat iemand die het egoïsme aanbeveelt in de burgerlijke maatschappij zijn ideaal gevonden heeft. Later zal er nog wel een aanleiding zijn om het uitvoerig over de burgerlijke maatschappij te hebben; dan zal blijken dat dat net zomin een plek voor egoïsme is als bijvoorbeeld de familie een plek is voor onbaatzuchtigheid. Het doel van de burgerlijke maatschappij is veeleer het bedrijfsleven, een leven dat zowel door heiligen en op een heilige manier geleid kan worden – zoals het tegenwoordig doorgaans gebeurt – alsook door egoïsten op een egoïstische manier – wat tegenwoordig nog maar door weinigen en op een verholde manier gedaan wordt. De burgerlijke maatschappij ligt Stirner allesbehalve na aan het hart en het is helemaal zijn bedoeling niet om haar zo uit te rekken dat zij staat en familie verslindt. Hess kon bij hem over zoiets alleen maar argwaan koesteren, omdat hij hem met hegeliaanse categorieën benaderde.

De onbaatzuchtige Hess heeft zich een bijzonder winstgevende en lucratieve omkering aangeleerd, omdat hij herhaaldelijk laat merken dat de arme Berlijners die hun wijsheid bij de Rijn, bij Hess en de plaatselijke socialisten, maar ook wel uit Frankrijk halen, helaas uit domheid de schone zaak verknoeien. Zo zegt hij bv.: “Men heeft bij ons de afgelopen tijd zoveel gesproken over het lijflijke individu, over de echte mens en over de verwerkelijking van de idee dat men zich er niet over mag verbazen als de tijding daarvan ook tot Berlijn is doorgedrongen en daar filosofische kopstukken uit hun gelukzaligheid heeft wakker geschud. De filosofische kopstukken hebben de zaak echter filosofisch opgevat.” – Wij moesten dit vermelden om, in zoverre dat aan ons is, op gepaste wijze een welverdiende faam te verspreiden; wij voegen daar nog aan toe, dat ook al in Rheinischen Zeitung, hoewel niet “in de afgelopen tijd”, veel over echte mensen en dergelijke is “gesproken” en wel uitsluitend door correspondenten uit het Rijnland.”

Meteen daarop wil Hess “de filosoof duidelijk maken, wat hij onder de echte mens verstaat”. Omdat hij het begrijpelijk wil maken, zegt hij dat zijn echte mens een begrip is, dus geen echte mens. Hess is dan wel een echte mens, maar wat Hess onder de echte mens verstaat, willen wij hem cadeau doen, omdat daarover aan de Rijn (“bij ons”) al genoeg gesproken wordt.

Stirner zegt: “Als je het heilige verteert, dan heb je het tot je eigendom gemaakt! Verteer de hostie en je bent er vrij van!” Hess antwoordt: “Alsof wij onze heilige eigendom niet al lang hebben verteerd!” Ja, wij hebben de eigendom als iets heiligs, een heilig eigendom verteerd; maar wij hebben de heiligheid ervan niet verteerd. Stirner zegt: “Als jij het heilige verteert, (Hess neemt het nu eenmaal niet zo nauw en laat hem in plaats van “het heilige” “heilige eigendom” zeggen), dan heb je het tot eigendom gemaakt” d.w.z. dan is het iets (bv. stront) voor jou, dat je kunt weggoien.

“Verstand en liefde hebben toch al geen realiteit” laat Hess Stirner zeggen. Heeft die het dan niet over mijn verstand, mijn liefde? In mijzelf zijn ze reëel, hebben ze “realiteit”.

“Wij mogen ons wezen, onze eigenschappen niet van binnenuit ontwikkelen” zal Stirner zeggen. Jouw wezen mag je wel ontwikkelen, maar “ons wezen”, het “menselijke wezen”, dat is iets anders en daar gaat het hele eerste deel van het boek over. En toch maakt Hess opnieuw geen onderscheid tussen jouw wezen en ons wezen en volgt daarin Feuerbach na.

Stirner wordt verweten dat hij van het socialisme alleen het begin kent en dan nog “alleen van horen zeggen, want anders had hij bv. moeten weten dat het communisme dat zich op politiek terrein begeeft zelf al lang in de beide polen van egoïsme (interêt personel) en humanisme (dévouement) uiteen is gevallen”.

Deze belangrijke tegenstelling voor Hess, die over het socialisme misschien duizend dingen meer weet dan Stirner, hoewel de laatste het socialisme beter heeft doorzien, was voor Stirner een ondergeschikte tegenstelling en had voor hem enkel veelzeggend kunnen lijken als hij over het egoïsme even vaag zou denken als Hess dat doorgaans doet.

Dat Stirner overigens “niets van de maatschappij afweet”, is voor alle socialisten en communisten vanzelfsprekend en hoeft niet meer bewezen te worden door Hess. Als Stirner er iets van had afgeweten, hoe had hij dan tegen haar heiligheid durven schrijven en bovendien zo uitvoerig en meedogenloos!

Hoe juist Hess verder oordeelt en hoe weinig hij nodig heeft om het volgende oordeel (“Stirners verzet tegen de staat is het volstrekt gebruikelijke verzet van de vrijzinnige bourgeois, die het ook in de schoenen van de staat schuift als het volk verarmt en verhongert”) te rechtvaardigen, ziet iedereen die Stirners boek niet heeft gelezen onmiskenbaar onmiddellijk in.

Stirner wordt door Hess als volgt geschetst: “Enige, jij bent groot, origineel en geniaal! Ik had echter graag jouw “vereniging van egoïsten” gezien, al was het maar op papier. Omdat mij dat niet is vergund, sta ik mijzelf toe om de eigenlijke gedachte van jouw vereniging van egoïsten te kenschetsen.” Hij wil de “gedachte” van deze vereniging kenschetsen en hij doet dat inderdaad, door onweerlegbaar te zeggen dat het “de gedachte is de ruwste vorm van egoïsme, de wildheid, in leven te willen invoeren.” Omdat het hem om de “gedachte” van deze vereniging te doen is, is het ook duidelijk waarom hij die op papier zou willen zien. Zoals hij in de enige niets anders dan een gedachte ziet, een categorie, moet voor hem iedere vereniging, waarvan de enige precies het levenspunt is, natuurlijk ook een gedachte worden.

Als men nu Hess’ eigen woorden zou herhalen: “Men heeft het de afgelopen tijd bij ons over de enige gehad en de tijding daarvan is ook tot Keulen doorgedrongen; maar het filosofische kopstuk in Keulen heeft de zaak filosofisch opgevat”; hoe is daar dan een gedachte uit geprepareerd?

Maar hij raast door en bewijst dat “onze gehele geschiedenis tot nu toe niets anders is geweest dan de geschiedenis van egoïstische verenigingen, waarvan de vruchten – de

klassieke slavernij, de romantische lijfeigenschap en de huidige, principiële, universele lijfeigenschap – ons allemaal bekend zijn.” Op de eerste plaats schrijft Hess hier – waarom zou hij het ook zo nauw moeten nemen! – “egoïstische vereniging” in plaats van de uitdrukking van Stirner “vereniging van egoïsten”. Zijn lezers, die hij wil overtuigen – je kunt al in zijn voorwoord zien wat voor mensen hij moet overtuigen, namelijk mannen, die geschriften, zoals die van Bauer, herleiden tot “provocaties van de reactie”, dus uitermate slimme en politieke koppen – deze lezers vinden het vast ter plekke juist en onbetwistbaar dat dat louter “egoïstische verenigingen” waren. – Maar is een vereniging, waarin de meeste mensen zich van hun meest natuurlijke en duidelijke belangen laten afzetten een vereniging van egoïsten? Hebben egoïsten zich daar verenigd waar de een slaaf of lijfeigene van de ander is? Er zijn wel egoïsten in een dergelijke maatschappij en in die mate zal ze met enige schijn een “egoïstische vereniging” genoemd worden; maar de slaven hebben die maatschappij echt niet uit egoïsme opgezocht en zijn eerder in hun egoïstische hart tegen deze prachtige “verenigingen,” zoals Hess ze noemt. – Maatschappijen waarin de behoeften van de een ten koste van de anderen bevredigd worden, waarin bv. de enen hun behoefte aan rust alleen maar kunnen bevredigen doordat de anderen zich kapot moeten werken, of een luxueus leventje leiden omdat de anderen armoedig leven, soms zelfs verhongeren; of zwalgen, terwijl anderen zo dwaas zijn om gebrek te lijden enz. – dat noemt Hess egoïstische verenigingen; omdat hij vrij is “van de geheime politie van zijn kritische geweten” schakelt hij onbevangen en in strijd met de politie zijn eigen egoïstische verenigingen gelijk met Stirners vereniging van egoïsten. Stirner gebruikt ook de uitdrukking “egoïstische vereniging”; maar ze wordt eerst pas door de “vereniging van egoïsten verklaard en is ten tweede veeleer een, zoals Hess haar benoemt, religieus gezelschap, een door recht, wet en alle vormelijkheden of ceremonieën van de gerechtigheid in heilig respect gehouden gemeenschap.

Het zou natuurlijk iets anders zijn geweest als Hess egoïstische verenigingen niet op papier maar in levende lijve had willen zien. Faust bevindt zich temidden van dergelijke verenigingen, als hij uitroept: hier ben ik mens, hier mag ik het zijn; – Goethe geeft het hier zelfs zwart op wit. Als Hess het echte leven, waarmee hij zich toch zoveel bezig houdt, nauwkeurig zou bekijken dan zou hij honderden van dergelijke deels snel voorbijgaande, deels duurzame verenigingen onder ogen hebben. Misschien komen op dit moment voor zijn raam kinderen samen in een groepje van speelkameraadjes; hij kijkt ernaar en zal vrolijke egoïstische verenigingen zien. Misschien heeft Hess een vriend, een geliefde; dan kan hij weten hoe het ene hart de weg naar het ander hart vindt, hoe die twee zich egoïstisch verenigen om genot te beleven aan elkaar en hoe geen van beiden daarbij “tekort komt”. Misschien ontmoet hij op straat een paar goede kennissen en wordt hij uitgenodigd om hen naar een wijnlokaal te vergezellen; gaat hij dan met hen mee om hen een liefdesdienst te bewijzen of “verenigt” hij zich met hen, omdat dat voor hem genot belooft? Moeten zij hem voor het opofferen allervriendelijkst danken of weten zij dat ze samen een uurtje een “egoïstische vereniging” vormen?

Natuurlijk zal Hess uit deze triviale voorbeelden niet opmaken hoe waardevol ze zijn en hoe hemelsbreed ze verschillen van de heilige gemeenschappen, dus van de “broederlijke, menselijke maatschappij” van de heilige socialisten.

Hess zegt over Stirner dat “hij voortdurend onder toezicht van de geheime politie van zijn kritische geweten staat”. Wat wordt daarmee meer gezegd dan dat hij, als hij kritiek levert, niet in het wilde weg wil kritiseren, niet wil leuteren, maar juist echt kritiek wil leveren? Hess wil daarmee echter aantonen dat hij gelijk heeft als hij geen wezenlijk verschil tussen Stirner en Bruno Bauer kan ontdekken. Zou hij eigenlijk wel een ander verschil kunnen vinden dan tussen de heilige socialisten en de “zelfzuchtige winkeliers”? En is dit onderscheid meer dan pathetisch? Waarom moet hij zo nodig een verschil tussen Bruno Bauer en Stirner ontdekken als immers kritiek onmiskenbaar – kritiek is? Men zou zich kunnen afvragen waarom Hess zich zonodig met dergelijke vreemde snuiters in moet laten, bij wie hij bezwaarlijk ooit een andere zin zal ontdekken, dan wanneer hij, zoals hij dat in zijn brochure heeft gedaan, hen zijn eigen zin in de schoenen schuift, wat dus, zoals hij het in zijn voorwoord zegt, op “onzin moest uitlopen” – waarom, terwijl er toch zo’n breed menselijk terrein met de allermenselijkste werken voor hem openligt?

Tot slot zou het niet misplaatst zijn om de recensenten te herinneren aan Feuerbachs Kritik des Antihegels, pag. 4. (*)

(*) Bedoeld wordt het voorwoord tot Feuerbachs “Kritik des ‘Anti-Hegel’. Ter inleiding tot de filosofiestudie” (Ansbach 1835). Feuerbach beargumenteert daarin waarom hij een uitvoerige kritiek wijdt aan Carl Friedrich Bachmanns geschrift “Anti-Hegel”, hoewel hij ze als “ondergeschikt aan alle kritiek” bestempelt.

nvdv.: de paginaverwijzingen naar ‘Der Einzige und sein Eigentum’ werden ongewijzigd overgenomen uit: ‘Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken’, uitgegeven door Bernd A. Laska. Nürnberg: LSR-Verlag 1986.

Vertaling : Johan Van Eeckhout
www.max-stirner.be
stirnervertaling@gmail.com