

Ludwig Feuerbach

Het wezen van het christendom

Vertaald door Karel D'huyvetters
Ingeleid door Johan Braeckman

DAMON

Inhoud

Ludwig Feuerbachs eerherstel aan de mens <i>Johan Braeckman</i>	7
Het wezen van het christendom	21
Voorwoorden	23
Inleiding	49
1. Het wezen van de mens in het algemeen	51
2. Het wezen van de godsdienst in het algemeen	61
Deel I Het ware, i.e. antropologische wezen van de godsdienst	81
3. God als wezen van het verstand	83
4. God als moreel wezen of de morele wet	93
5. Het geheim van de incarnatie, of God als wezen van het hart	98
6. Het geheim van de lijdende God	107
7. Het mysterie van de drie-eenheid en van de moeder Gods	113
8. Het geheim van de logos en van het goddelijke evenbeeld	121
9. Het geheim van het wereld-scheppende principe in God	127
10. Het geheim van het mysticisme, of van de natuur in God	133
11. Het geheim van de voorzienigheid en van de schepping uit niets	146
12. De betekenis van de creatie in het jodendom	156
13. De almacht van het gemoed, of het geheim van het gebed	163
14. Het geheim van het geloof – het geheim van het wonder	169
15. Het geheim van de verrijzenis en de bovennatuurlijke geboorte	177
16. Het geheim van de christelijke Christus of van de persoonlijke God	182
17. Het onderscheid van het christendom met het heidendom	191

18. De christelijke betekenis van het vrijwillige celibaat en het monnikendom	201
19. De christelijke hemel of de persoonlijke onsterfelijkheid	209
Deel 2 Het onware, dat wil zeggen het theologische wezen van de godsdienst	223
20. Het wezenlijke standpunt van de godsdienst	225
21. De tegenstrijdigheid in het bestaan van God	236
22. De tegenstrijdigheid in de Godsopenbaring	243
23. De tegenstrijdigheid in het wezen van God zelf	251
24. De tegenstrijdigheid in de speculatieve Godsleer	264
25. De tegenstrijdigheid in de Drievuldigheid	270
26. De tegenstrijdigheid in de sacramenten	274
27. De tegenstrijdigheid van geloof en liefde	284
28. Eindtoepassing	304
De vertaler	313
Vrijdenkers	315

Ludwig Feuerbachs eerherstel aan de mens

Johan Braeckman

Het is een van de vele intrigerende kwesties omtrent godsdienst: gelovigen vragen zich zelden af of hun religieuze overtuiging een redelijke grondslag heeft. Er is een traditie, zie uiteenlopende denkers zoals Tertullianus (160-240 n.C.) en Kierkegaard (1813-1855 n.C.), om het geloof op paradoxale wijze te verantwoorden door aan te nemen dat het absurd is. Door bijzonder onwaarschijnlijke beweringen voor waar aan te nemen, zoals een god die mens wordt, sterft en weer verrijst, toont iemand de kracht van zijn geloof aan. Dat kan functioneel zijn naar een god toe: de almachtige stelt ons geloof op de proef, juist door de afwezigheid van bewijs voor zijn bestaan. Daarom is het geloof in zijn bestaan waarachtig. Het is niet moeilijk om iets te aanvaarden waarvoor de bewijzen sterk zijn. Geloof is pas authentiek als er geen zinvolle argumenten voor bestaan. Behalve een verticale functionaliteit, naar God toe, heeft onvoorwaardelijk geloof ook een horizontale functie, naar de gemeenschap toe: wie oprecht religieus is, illustreert daarmee een betrouwbaar groepslid te zijn. Het is een van de mogelijke verklaringen voor het ontstaan van religie: het signaleren van loyaliteit aan de groep waartoe men behoort, of waarvan men deel wil uitmaken. Mensen zijn groepsdieren, met sterk ontwikkelde groepspsychologische mechanismen. We zijn alert voor zogenaamde *free riders* of vrijbuiters, bedriegers die profiteren van de voordelen die de gemeenschap aan haar leden biedt, maar die zelf niet bijdragen tot het welzijn van de groep. Als geloof hierin een rol speelt, dan moet het duidelijk zichtbaar zijn voor andere groepsleden. Men kan het niet louter intern beleven, onzichtbaar voor iedereen behalve voor God. Het volstaat ook niet om eenvoudigweg aan te geven dat men wel degelijk gelovig is. De minimale kost die hieraan is verbonden, weegt niet op tegen het vrijbuitersprobleem. Een groep eist doorgaans meer dan dat, wat mede de ontwikkeling van rituelen verklaart. Wie zijn kind laat besnijden, drukt daarmee onmiskenbaar de wens uit, onder het oog van getuigen, om het te laten opnemen als volwaardig

groepslid. De zogenaamde *snake handlers*, die tot de pinkstergelovigen of de charismatische beweging behoren, geven een letterlijke interpretatie aan de passages in de evangeliën van Lucas en Marcus en in het boek Handelingen waar staat dat de gelovige geen angst hoeft te hebben voor gifslangen. Tijdens erediensten houdt de predikant levensgevaarlijke slangen vast, die hij doorgeeft aan de aanwezige leden van zijn kerkgemeenschap. Het is een niet mis te begrijpen test voor de sterkte van hun geloof. Wie weigert om een slang aan te nemen, geeft daarmee aan geloofstwijfel te ervaren. Als een slang iemand bijt, illustreert dat de geloofszwakte van het slachtoffer.

Rituelen zoals besnijdenis bij kinderen of het vasthouden van gifslangen, zijn “hard to fake signals”. Je kan moeilijk doen alsof, en ze sturen een duidelijke boodschap uit. Bovendien versterken ze de groepscohesie. Tussen wie eenzelfde beproeving ondergaan, ontstaat vaak spontaan een hechte band. Overigens is de sterkte van de interne groepscohesie vaak omgekeerd evenredig aan de vijandschap naar een of meerdere andere groepen toe. Religie predikt soms vijandigheid, maar ze hoeft dat niet te doen om agressie te creëren. Die treedt vaak spontaan op als neveneffect van de differentiatie tussen de gelovige groep enerzijds, en de anders- of ongelovige groep anderzijds, wat dan weer de groepsdruk sterker maakt.

Niemand weet precies hoeveel religies er momenteel bestaan, maar het zijn er minstens vierduizend. Sommige auteurs tellen er tienduizend of meer, en de meeste daarvan kennen tal van subgroepen of denominaties. Het christendom alleen al heeft er dertig- tot vierendertigduizend. Het aantal uitgestorven religies is nog moeilijker in te schatten, maar afhankelijk van de criteria die men hanteert om een verzameling van opvattingen en handelingen een religie te noemen, gaat het over tienduizend tot meerdere tienduizenden. Voor zover onderzocht, kennen ze allemaal rituelen, wat het sterke groepspsychologische karakter van religie aantoont.

Specifieke religies komen en gaan, maar religie als een geheel van geloofsopvattingen en rituele handelingen, blijft bestaan. Vanaf de achttiende eeuw dachten veel intellectuelen en filosofen dat religie zou verdwijnen ten gevolge van de ontwikkeling en verspreiding van de wetenschappen en door de bevordering van het rationele denken. Dat gebeurde niet, al zijn er wel degelijk correlaties tussen de mate van wetenschappelijke kennis enerzijds en religieus geloof

anderzijds, zowel individueel als op maatschappelijk niveau. Zo behoren de Scandinavische landen, die een hoge onderwijsstandaard kennen, tot de minst religieuze landen ter wereld. In landen met een lage scholingsgraad, zoals Soedan en Afghanistan, is het percentage ongelovigen het kleinst. Maar de afname van geloof zette zich niet zo sterk door als voorspeld door de secularisatiethese, de verwachting dat het belang van godsdienst en religie afneemt naarmate een samenleving moderner wordt. Zo blijft in de Verenigde Staten het aantal aanhangers van het jonge-aardecreationisme, de opvatting dat God de hele kosmos minder dan tienduizend jaar geleden kant en klaar geschapen heeft, al decennialang stabiel op zo'n veertig procent van de bevolking. Tegelijkertijd toont onderzoek ook aan dat het aantal mensen in de Verenigde Staten dat aangeeft tot geen enkele religie te behoren – de zogenaamde *nones* – de voorbije tien à vijftien jaar sterk toeneemt. De situatie wereldwijd wijst er evenwel op dat religieuze denkbeelden, ondanks wetenschap, secularisering en andere aspecten van de moderniteit, er relatief makkelijk in slagen zich te verspreiden en hun overdracht van generatie op generatie mogelijk te maken.

Naast de groepspsychologische benadering, bestaan er meerdere andere verklaringen voor het ontstaan en de duurzaamheid van religie. Sommige aspecten daarvan gaan terug tot de presocratische periode. Thales en andere Griekse filosofen ontwikkelden natuurlijke verklaringen voor het bestaan van de werkelijkheid en voor vreesaanjagende en chaotische fenomenen. Sofisten zoals Protagoras en Kritias betwistten het bestaan van de goden en meenden dat religie het gevolg was van angst en onwetendheid, en bestendig werd om een morele orde af te dwingen. De dichter en filosoof Xenofanes (560 – ca. 478 v.C.) bekritiseerde het antropomorfisme in de theologie van Homeros en Hesiodos. Ze stellen zich de goden voor als wezens met menselijke eigenschappen, zoals een lichaam, emoties, kledij en moreel en immoreel gedrag. Xenofanes begreep dat, als er een god bestaat, die in weinig op mensen zal gelijken. Zo zal hij niet eens gedrag vertonen, want een volmaakte god hoeft niks te doen. De traditionele goden zijn bedacht door mensen, naar hun beeld en gelijkenis: 'in Ethiopië zijn de goden zwart, maar in Thracië hebben ze rood haar en blauwe ogen', aldus Xenophanes. Beroemd is deze uitspraak: 'Mochten dieren kunnen tekenen, dan zouden paarden de goden afbeelden als paarden, en

het vee als vee, en ze zouden hun lichamen maken zoals ze die zelf hebben’.

Euhemeros (ca. 330 – 260 v.C.), een filosoof die was verbonden aan het koninklijk hof in Macedonië, dacht dat de Griekse mythologie voortkwam uit reële historische figuren en gebeurtenissen. Door de kracht van de verbeelding en door overdrijving transformeerden in de loop der tijd de echt bestaande helden en hun daden tot de goden en hun bovenmenselijke handelingen. Goden, aldus het euhemerisme, zijn uitvergroete, door ons bedachte en verheerlijkte supermensen. Het is een standpunt dat auteurs in het vroege christendom aangrepen om de superioriteit en het reële goddelijke karakter van de christelijke god te beklemtonen. De Griekse goden zijn in wezen menselijk, de christelijke is waarachtig goddelijk. Vanaf de moderne tijd kwam daarop kritiek, culminerend in het werk van filosofen zoals Benedictus Spinoza, David Hume en Immanuel Kant. De middeleeuwse godsbeelden werden gewogen en gaandeweg te licht bevonden. Zo besprak David Hume in zijn *Gesprekken over natuurlijke religie* (1779) het ontwerpargument, dat eeuwenlang bijzonder overtuigend was. Een horloge is onmiskenbaar gemaakt door een horlogemaker. Het is complex en functioneel, de kans dat het louter door toeval zou tot stand komen, is bijzonder klein. Het klinkt zelfs absurd om het nog maar te overwegen. Als die redenering klopt voor een horloge, is ze dan niet veel meer overtuigend voor een oog, dat eveneens functioneel is, en nog veel complexer dan een uurwerk? Een horloge verwijst naar een horlogemaker, een oog naar een oogmaker. Een mens is in staat om een uurwerk te ontwerpen, maar een oog? Wie kan eraan twijfelen dat zoiets is ontworpen door een god?

Reeds in de Oudheid waren er filosofen die het aandurfdën om dit analogie-argument te betwijfelen of zelfs te verwerpen. De atomisten, zoals Leukippos, Demokritos en Epikouros, beweerden dat alles wat bestaat het resultaat is van de toevallige botsing en samenklontering van ondeelbare deeltjes, atomen. Na verloop van tijd gaan die deeltjes uit elkaar, wat het einde of de dood van een voorwerp of organisme betekent. Levende wezens, met inbegrip van mensen, hoeven bijgevolg niet te rekenen op een voortbestaan na de dood. De dood is simpelweg een niet-bestaan: ‘De dood gaat ons niet aan. Als de dood er is, dan ben ik er niet. Als ik er ben, dan is de dood er niet’, schreef

Voorwoord

[bij de eerste oplage, 1841]

De gedachten van de auteur, in verscheidene werken verspreid, meestal louter incidenteel, aforistisch en polemisch, over godsdienst en christendom, theologie en speculatieve godsdienstfilosofie, vindt de welwillende en kwaadwillige lezer in voorliggend werk geconcentreerd, maar nu uitgewerkt, doorgevoerd, gefundeerd – geconserveerd en gereformeerd, beperkt en uitgebreid, gematigd en verscherpt telkens wanneer het juist naar behoren was, en bijgevolg noodwendig, maar geenszins – opgelet! volledig *uitgeput*, en inderdaad al vanuit de grond van de zaak niet, omdat de auteur, afkerig als hij is van alle mistige algemeenheden, zoals in al zijn geschriften zo ook bij deze louter en alleen een heel bepaald thema beoogde.

Het voorliggende werk bevat de *elementen* – opgelet! enkel de elementen, en inderdaad kritische, voor een filosofie van de positieve godsdienst of de openbaring, maar natuurlijk, zoals bij voorbaat te verwachten is, van een godsdienstfilosofie noch in de kinderachtig fantastische zin van onze christelijke mythologie, die zich elk bakerpraatje van de geschiedenis als een feit op de mouw laat spelden, noch in de pedante zin van onze speculatieve godsdienstfilosofie, die zoals destijds de scholastiek, het geloofsartikel zonder meer demonstreert als een logisch-metafysische waarheid.

De speculatieve godsdienstfilosofie offert de godsdienst op aan de filosofie, de christelijke mythologie offert de filosofie op aan de godsdienst, de eerste maakt de godsdienst tot een speelbal van de speculatieve willekeur, de laatste het vernuft tot een speelbal van een fantastisch religieus materialisme, de eerste laat de godsdienst enkel zeggen wat hij zelf gedacht heeft en ruimschoots beter zegt, de laatste laat de godsdienst spreken *in de plaats van* het vernuft, de eerste, onbekwaam om *uit* zich *weg* te komen, maakt de beelden van de godsdienst tot haar eigen *gedachten*, de laatste, onbekwaam om tot zichzelf te komen, maakt de beelden tot *zaken*.

Het spreekt weliswaar vanzelf dat filosofie of godsdienst in het algemeen, i.e. afgezien van hun specifieke verschil, identiek zijn, dat omdat het een en hetzelfde wezen is dat denkt en gelooft, de beelden van het geloof ook tegelijk gedachten en zaken uitdrukken, ja, dat elke bepaalde godsdienst, elke manier van geloven ook tegelijk een denkwijze is, doordat het volstrekt onmogelijk is dat er ergens een mens iets gelooft dat werkelijk tenminste met *zijn* denk- en voorstellingsvermogen in tegenspraak is. Zo is een wonder voor iemand die in wonderen gelooft niet iets dat in tegenspraak is met het vernuft, veeleer iets heel natuurlijks, dan een zich vanzelf voordoend gevolg van de goddelijke almacht, die eveneens voor hem een zeer natuurlijke voorstelling is. Zo is voor het geloof de verrijzenis van het vlees uit het graf zo helder, zo natuurlijk als de terugkeer van de zon na haar ondergaan, het ontwaken van de lente na de winter, het ontstaan van de plant uit het in de aarde geplaatste zaad. Enkel wanneer de mens niet meer in harmonie met zijn geloof is, voelt en denkt, het geloof geen waarheid meer is die de mens doordringt, alleen dan pas wordt de tegenstrijdigheid van het geloof, van de godsdienst, met het vernuft met bijzondere nadruk naar voren gebracht. Weliswaar verklaart ook het geloof dat het met zichzelf eens is zijn objecten als onbegrijpelijk, als in tegenspraak met het vernuft; maar het maakt een onderscheid tussen een christelijk en een heidens vernuft, een verlicht en een natuurlijk vernuft. Een onderscheid dat overigens slechts zoveel zegt: voor het ongeloof alleen gaan de geloofsobjecten in tegen het vernuft; maar wie ze eenmaal gelooft, is overtuigd van hun waarheid, voor hem gelden die zelfs als het hoogste vernuft.

Maar ook midden in die harmonie tussen het christelijke of religieuze geloof en het christelijke of religieuze vernuft blijft er toch altijd een wezenlijk onderscheid tussen het geloof en het vernuft over, omdat ook het geloof zich niet kan losmaken uit het natuurlijke vernuft. Het natuurlijke vernuft is echter niets anders dan het vernuft *kat' exochen*, het *algemene* vernuft, het vernuft met algemene waarheden en wetten; het christelijke geloof of, wat hetzelfde is, het christelijke vernuft daarentegen is een toonbeeld van bijzondere waarheden, bijzondere privileges en exempties, en aldus een *bijzonder* vernuft. Korter en scherper: het vernuft is de regel, het geloof is de uitzondering op de regel. Zelfs in de beste harmonie is daarom een botsing tussen beide onvermijdelijk, want de bijzonderheid van het geloof en de

universaliteit van het vernuft dekken, verzadigen zich niet volkomen, maar er blijft een overschot aan vrij vernuft, dat *voor zichzelf*, in tegenpraak met het aan de basis van het geloof gebonden vernuft, tenminste op bijzonder momenten, ervaren wordt. Zo wordt de *differentie* tussen geloof en vernuft zelf een psychologisch feit.

En niet datgene waarin het geloof met het algemene vernuft overeenstemt, grondvest het *wezen* van het geloof, maar datgene waardoor het zich ervan onderscheidt. De bijzonderheid is het aroma van het geloof – omdat zijn inhoud zelf al uiterlijk gebonden is aan een *bijzondere*, historische tijd, een *bijzondere* plaats, een *bijzondere* naam. Het geloof identificeren met het vernuft is het geloof verdunnen, zijn differentie oplossen. Als ik bijvoorbeeld het geloof in de erfzonde niets meer laat uitspreken dan dat de mens van nature niet is zoals hij moet zijn, dan leg ik het slechts een heel algemene rationalistische waarheid in de mond, een waarheid die iedereen kent, die zelfs de rauwe natuurmens nog bevestigt, wanneer hij ook slechts met een dierenhuid zijn schaamte bedekt, want wat zegt hij door dat bedekken anders dan dat het menselijke individu van nature niet is zoals het zou moeten zijn. Weliswaar ligt ook aan de erfzonde die gedachte ten gronde, maar wat haar tot een geloofsobject, tot een religieuze waarheid maakt, is precies het bijzondere, het differente, het niet met het algemene vernuft overeenstemmende.

Overigens is de verhouding van het denken tot de objecten van de godsdienst altijd en noodzakelijk een verhouding die die objecten be- en verlicht, in de ogen van de godsdienst of althans van de theologie een verhouding die ze verdunt en vernietigt – zo is het ook de opgave van dit geschrift aan te tonen dat aan de bovennatuurlijke mysteriën van de godsdienst heel eenvoudige, natuurlijke waarheden ten gronde liggen –, maar het is tegelijk onontbeerlijk aan de wezenlijke differentie van de filosofie en de godsdienst steeds vast te houden, omdat men anders de godsdienst, en niet zichzelf wil verklaren. Aan de grondslag van de wezenlijke differentie van de godsdienst met de filosofie ligt evenwel het *beeld*. God zelf is een dramatisch, i.e. een persoonlijk wezen. Wie de godsdienst het beeld ontnemt, ontnemt hem de zaak zelf, en heeft enkel het *caput mortuum*, het stoffelijk overschot in handen. Het beeld is *als beeld* zaak.

Welnu, in dit geschrift worden de beelden van de godsdienst noch tot gedachten – tenminste niet in de zin van de speculatieve

Inleiding

1. Het wezen van de mens in het algemeen

De godsdienst berust op het *wezenlijke onderscheid* van de mens met het dier – de dieren hebben *geen* godsdienst. De oudere kritiekloze zoögrafen schreven wel aan de olifant onder andere loffelijke eigenschappen ook de deugd van de godsdienstigheid toe; alleen, de godsdienst van de olifanten hoort thuis in het rijk van de fabels. Cuvier, een van de grootste kenners van de dierenwereld, stelt, steunend op eigen waarnemingen, de olifant op geen hoger geestelijk niveau dan de hond.

Wat is echter dat wezenlijke onderscheid van de mens met het dier? Het meest eenvoudige en algemene, ook het meest populaire antwoord op die vraag is: *het bewustzijn* – maar bewustzijn in strikte zin; want bewustzijn in de zin van zelfgevoel, van zinnelijk onderscheidingsvermogen, van waarneming en zelfs beoordeling van externe dingen volgens bepaalde zintuiglijk waarneembare kenmerken, zulk bewustzijn kan de dieren niet ontzegd worden. Bewustzijn in de striktste zin is er alleen daar waar een wezen zijn *soort*, zijn *wezenheid* als object heeft. Het dier is wel zichzelf als individu – daarom heeft het zelfgevoel –, maar niet als soort tot object – daarom ontbreekt het dier *dat* bewustzijn, waarvan de naam afgeleid is van *weten*. Waar bewustzijn is, daar is bekwaamheid tot wetenschap. De wetenschap is het *bewustzijn van de soorten*. In het leven gaan we om met individuen, in de wetenschap met soorten. Maar enkel een wezen voor wie zijn eigen soort, zijn wezenheid object is, kan andere dingen of wezens naar hun wezenlijke natuur tot object maken.

Het dier heeft daarom slechts een eenvoudig leven, de mens een tweevoudig: bij dieren is het innerlijke leven één met het uiterlijke – de mens heeft een innerlijk *en* een uiterlijk leven. Het innerlijke leven van de mens is het leven in verhouding tot zijn soort, zijn wezen. De mens denkt, i.e. converseert, hij praat *met zichzelf*. Het dier kan geen soortfuncties verrichten zonder een ander individu buiten zichzelf; de mens echter kan de soortfuncties van het denken, van het spreken

– want denken, spreken zijn ware *soortfuncties* – zonder iemand anders verrichten. De mens is voor zichzelf tegelijk ik en jij; hij kan zichzelf in de plaats van iemand anders stellen, juist omdat voor hem zijn soort, zijn wezen, en niet slechts zijn individualiteit object is.

Het wezen van de mens in onderscheid met dieren is niet alleen de grond, maar ook het object van de godsdienst. Maar godsdienst is het bewustzijn van het oneindige; hij is alzo en kan niets anders zijn dan het bewustzijn van de mens van *zijn*, en weliswaar niet eindige, beperkte, maar *oneindige* wezen. Een *werkelijk* eindig wezen heeft niet het *verste vermoeden*, om nog te zwijgen van een *bewustzijn* van een *oneindig wezen*, want de *beperking van het wezen* is tevens de *beperking van het bewustzijn*. Het bewustzijn van de rups, wier leven en wezen beperkt is tot een bepaalde plantenspecies, strekt zich ook niet buiten dat beperkte gebied uit; ze onderscheidt wel die plant van andere planten, maar meer weet ze niet. Een dergelijk beperkt, maar wegens zijn beperktheid onfeilbaar, feilloos *bewustzijn* noemen we daarom ook niet bewustzijn, maar instinct. Bewustzijn in strikte of eigenlijke zin en *bewustzijn van het oneindige zijn onafscheidelijk*; *beperkt* bewustzijn is *geen* bewustzijn; het bewustzijn is wezenlijk van nature allesomvattend, oneindig. Het bewustzijn van het oneindige is niets anders dan het bewustzijn van de *oneindigheid van het bewustzijn*. Oftewel: in het bewustzijn van het oneindige is de *oneindigheid van het eigen wezen* voor de bewuste persoon een *object*.

Maar wat is dan het wezen van de mens, waarvan hij zich bewust is, of wat maakt de soort, de eigenlijke mensheid in de mens uit? Het *vernuft*, de *wil*, het *hart*. Bij een volkomen mens hoort de kracht van het denken, de kracht van het willen, de kracht van het hart. De kracht van het denken is het licht van de kennis, de kracht van de wil de energie van het karakter, de kracht van het hart de liefde. Vernuft, liefde, wilskracht zijn *volkomenheden*, het zijn de *hoogste krachten*, ze zijn het *absolute wezen* van de mens, het doel van zijn bestaan. De mens is, om te kennen, om lief te hebben, om te willen. Maar wat is het doel van het vernuft? Het vernuft. Van de liefde? De liefde. Van de wil? De wilsvrijheid. Wij kennen om te kennen, hebben lief om lief te hebben, willen om te willen, i.e. vrij te zijn. Het *ware* wezen is een denkend, liefhebbend, willend wezen. Waar, volkomen goddelijk, is alleen wat *omwille van zichzelf* is. Maar zo is de liefde, zo het vernuft, zo de wil. De goddelijke drie-eenheid *in* de mens *over* de individuele mens *heen*

is de eenheid van vernuft, liefde, wil. Vernuft (verbeeldingskracht, fantasie, voorstelling, mening), wil, liefde of hart zijn geen krachten die de mens heeft – want hij is niets zonder die, hij is wat hij is louter door die –, ze zijn als dusdanig grondende elementen voor zijn wezen, dat hij noch *heeft* noch *maakt*, de hem *bezielende, bepalende, beheersende machten* – *goddelijke, absolute machten*, waartegen hij geen tegenstand kan bieden.

Hoe zou de gevoelvolle mens tegenstand kunnen bieden aan het gevoel, de liefhebbende aan de liefde, de vernuftige aan het vernuft? Wie heeft niet de verpletterende kracht ervaren van de tonen? Maar wat is de macht van de tonen anders dan de macht van de gevoelens? De muziek is de taal van het gevoel – de toon het luide gevoel, het gevoel dat zich meedeelt. Wie heeft niet de macht van de liefde ervaren of er althans van gehoord? Wie is sterker, de liefde of de individuele mens? Heeft de mens de liefde of heeft de liefde niet veeleer de mens? Als de liefde de mens ertoe beweegt zelfs met vreugde voor de geliefde de dood in te gaan, is die de dood overwinnende kracht zijn eigen individuele kracht, of niet veeleer de kracht van de liefde? En wie, die ooit waarachtig gedacht heeft, heeft niet de macht van het denken, die weliswaar stille, geruisloze macht van het denken ervaren? Wanneer je in diep nadenken verzinkt, en jezelf en je omgeving vergeet, beheers je dan het vernuft, of word je niet door het vernuft beheerst en verzwolgen? Is de wetenschappelijke begeestering niet de schoonste triomf die het vernuft jou huldigt? Is de macht van de kennisdrang niet een *volstrekt onweerstaanbare, alles overwinnende Macht*? En wanneer je een passie onderdrukt, een gewoonte aflegt, kortom, een zege behaalt op jezelf, is die zegerijke kracht jouw eigen persoonlijke kracht, voor zichzelf gedacht, of niet veeleer de wilsenergie, de macht van de zedelijkheid, die zich gewelddadig van jou meester maakt en jou met verontwaardiging tegenover jezelf en jouw individuele zwakheden vervult?

De mens is *niets zonder object*. Grote, exemplarische mensen – zulke mensen die ons het wezen van de mens openbaren, bevestigen dat gezegde door hun leven. Ze hebben slechts één overheersende grondpassie: de verwerkelijking van het doel dat het wezenlijke object van hun activiteit was. Maar het object waarop een subject zich *wezenlijk, noodzakelijkerwijs* toelegt, is niets anders dan het *eigen*, maar *objectieve* wezen van dat subject. Als het een gemeenschappelijk object is van meerdere individuen van dezelfde soort, maar van verschillende aard,