

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Stirner – etyka jedyności

Krzysztof Matuszewski

Krzysztof Matuszewski
Stirner – etyka jedyności
2018

Karolina Feć (red.), Max Stirner wokół indywiduum, Wydawnictwo
Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018, s. 91-120.

Objaśnienie skrótów bibliograficznych:

S – Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie,
Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

MO – Onfray M., *Stirner et « les affames de la vraie vie »* [w:] tenże,
Contre-histoire de la philosophie, t. VI: *Les radicalités existentielles*. Grasset,
Paris 2009.

pl.anarchistlibraries.net

2018

Spis treści

Własność, czyli pochłanianie	3
Mój „Inny”	4
Pretensjonalna równość	5
Zrzeszenie jako remedium	6
Labilne wartości	8
Ukryty patron myślenia?	9
Bunt zamiast rewolucji	10
Totalność efemerycznej jednostki	12
Ciało i egoizm na alienację Duchem	13
Ocalona kultura	15
Duch Boży i inne duchy	15
Jedynością w mieszczaństwo	16
Racje Marksa, fetysze Hegla	16
Etatystyczny „dyzgust”	17
Zwodnicze liberalizmy (i humanizm)	19
Prawo — ucisk i alienacja	21
Transparentna odpowiedzialność	22
Spontanizacja i brak powołania	23
Moralność (i humanizm) wariacją pobożności	24
Skończyć z religiami	26
Oddiabolizować egoizm	26
Dwa kanony: życie i suwerenność	27
Koherentna etyka	27
Bibliografia	31

*Ja jestem kimś jedynym, konkretnym, niezależnym od wszelkiej logiki, od
wszelkiego pojęcia.*
W. Gombrowicz

*Czy człowiek nie powinien swobodnie rozporządzać sobą bez tych wszystkich
historii?*
E. Zola

*(...) aż przebijemy się przez namuł, który pokrywa kulę ziemską (...), aż dotrzemy do
twardego, skalistego dna, do tego, co możemy nazwać rzeczywistością.*
H.D. Thoreau

Walcząc z alienującymi suwerenność jednostki imperatywami zaświatów i kultury, mocno trzymając się ziemi, Stirner wierzy jedynie w twórczą moc zbuntowanej świadomości, której nośnikiem jest temporalny i aprobujący swoją skończoność partykularny byt ludzki.

Własność, czyli pochłanianie

Dla Stirnera świat jest naturalny, immanentny, konstytuowany przez konfrontujące się i rywalizujące ze sobą siły, czyli upostaciowane quanta energii. Różnica w energetycznym uposażeniu, dotycząca również ludzi, pozwala mówić o słabych i silnych. Bycie panem lub poddanym zależy od intensywności woli i od zaszczipionej przez Naturę charyzmy. Konflikt z drugim, walka o przetrwanie i wymuszenie uznania są nieuchronne. Chaosu, przypadkowości, brutalności i okrucieństwa nie osłabia żadna transcendentna kuratela. Jako konsekwentny ateista, Stirner wyklucza odkupienie czy zbawienie świata. Niezmistyfikowane jego widzenie każe przyjąć go w tej na wskroś rozjątrzonej postaci i walczyć w nim *per fas et nefas* o maksymalnie dogodną pozycję.

Konsekwencją tej optyki, uderzającą w mieszczańską zapobiegliwość w zabezpieczaniu własności i chronieniu się przed arbitralną przemocą, jest podniesienie siły do rangi jedynej prawa: „Ja zamierzam polegać tylko na mej sile!” [S, 306]. Rozpętana siła zgłasza aspiracje do własności, jaką staje się dla niej wszystko, co może ona objąć swym impetem: „(...) jesteś właścicielem tego, co Twoje, tzn. wszystkiego tego, do czego starcza Ci siły, by Sobie to

przywłaszczyć (...)” [S, 434]. Detronizacja prawa i ekspozycja siły powodują, że „kwestii własności nie da się ugodowo rozstrzygnąć (...). Rozwiązuje się ją wyłącznie przez wojnę Wszystkich przeciwko Wszystkim” [S, 310]. Zabierając głos w bieżącej dyskusji o własności, Stirner nie moralizuje, jak Proudhon inkryminujący ją jako kradzież, ani nie domaga się jej zniesienia, jak Marks, lecz w duchu skrajnego naturalizmu, i wywiedzionego zeń anarchistycznego indywidualizmu, postuluje, by „wyrwać ją z rąk upiora i uczynić *moją* własnością. Połóż to kres błędnemu mniemaniu, jakoby nie mógł mieć prawa do wszystkiego, czego potrzebuję” [S, 309]. To „wszystko” rozumiane jest zaiste gremialnie; obejmuje nie tylko rzeczy, ale też świat, innego, wspólnotę i sferę wartości.

Malkontenctwo Stirnera okazuje się przejściowe i przerasta w egoistyczną afirmację, kiedy krytykując nostalgików transcendencji, aprobuje on świat – ten, jaki jest, nie najdoskonalszy z możliwych: „Świat służy tylko memu zaspokojeniu. (...) My zaś pozostajemy w tym «niedoskonałym» świecie, gdyż może się nam przydać do Naszego samoużywania. (...) Moje obcowanie ze światem (...) jest *używaniem* świata i polega na samoużywaniu” [S, 384].

Mój „Inny”

Inny bynajmniej nie jest dla Stirnera tabu autonomii i zewnętrznosci: „chcę Cię *wykorzystać*. (...) Dla Mnie znaczysz tylko tyle, ile to, czym dla Mnie jesteś, tzn. *mym* przedmiotem; a skoro *mym* przedmiotem – to i *mą* własnością” [S, 164]. Tę merkantylną relację, niesprzeczną jednak z zaangażowaniem opartym na wolnym wyborze i namietności, przedkłada Stirner nad miłość, kulturowo (religijnie lub humanistycznie) sprowadzoną do „obowiązku” (miłość bliźniego, zobowiązanie małżeńskie etc.) lub egzaltującą się aż po „opętanie” pozbawiające miłośnika dystynkcji jedyności [zob. S, 344-356, 372-374]. Stirner jest rzecznikiem wolnej miłości, której trwanie w czasie jest funkcją interesu obojga partnerów: „Nie jesteś dla Mnie niczym innym jak tylko strawą, tak jak i Ja jestem przez Ciebie spożywany i pochłaniany. Stosunek, który istnieje pomiędzy nami, to stosunek użyteczności, pożyteczności, korzyści. Nie jesteśmy *Sobie nawzajem* nic winni” [S, 357]. Wzajemność jako zobowiązanie, miłosne ofiarnictwo są antypodyczne wobec kontraktu niezależnych jednostek opiewającego na obopólną konsumpcję: „Przyjemność rozkoszowania się samym Sobą

Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Thoreau H.D., *Walden*, przeł. H. Cieplińska, PIW, Warszawa 1991.

Zola E., *Nana*, przeł. Z. Karczeńska-Markiewicz, PIW, Warszawa 1987.

odbieram Sobie przez to, iż mniemam, że muszę służyć Drugiemu; że zdaje Mi się, iż jestem wobec niego zobowiązany, że uważam się za powołanego do «ofiary», «poświęceń» i «entuzjazmu». Nic z tego” [S, 433]. Niczym Roland, wpadający w furję, gdy Justyna spodziewa się, że skoro uratowała mu życie, może liczyć na jego względy, czyli odstąpienie od poniżania i udręka¹, Stirner opowiada się za bezwzględnością jedynością, czyli otwarciem egoistyczną redukcją innego do przedmiotu użycia. „Żadnych deliberacji moralnych u Stirnera, który widzi innego tylko w perspektywie użyteczności i powiększania własnych sił” [MO, 317].

Pretensjonalna równość

Wspólnotę, w której wszyscy ludzie w rudymenarnym sensie są równi, uznaje Stirner za urojenie [zob. S, 374-375]. Bądź też za skutek niefortunnego nawyku żonglowania pojęciami, które odrywają nas od rzeczywistości: „Równi jesteśmy jedynie w pojęciach, tylko wówczas, gdy myślimy – «My», nie tacy, jacy istniejemy rzeczywiście i naprawdę”. Z niepochwytności konkretnej jednostki w pojęciu – „ani Ja, ani Ty nie jesteśmy wyrażalni, jesteśmy niewysłowni, gdyż tylko pojęcia można wyrazić i wysłować” – wywodzi Stirner postulat dążenia nie „do wspólnoty, lecz do jednostronności”. Trzeba skończyć z obłudnym przeświadczeniem, że „inni są Nam równi”. Oblomow, nie mogący powstrzymać oburzenia, że sługa zestawiał go z innymi, monotonicznie powielał będzie ciężkie wyrzuty, elokwentne lamentacje wywołujące w Zacharze wyrzuty sumienia².

Stirner jest związły i apodyktyczny: „Mnie nikt nie jest równy”. Bardziej stanowczy niż Freud, sceptyczny wobec możliwości wykrzesania z

¹ Zob. D.A.E de Sade, *La Nouvelle Justine* (rozdział XVIII), online: <http://www.sade-ecrivain.com/njustine/18.html> (dostęp: 19.11.2017). [Strona podana przez autora jest obecnie nieaktywna. Oryginalny tekst Sade’a można odnaleźć m.in. na francuskiej stronie projektu Wikisource: https://fr.wikisource.org/wiki/La_Nouvelle_Justine (dostęp: 2.01.2022). W 2022 r. ukazało się pierwsze polskie tłumaczenie *Nowej Justyny* autorstwa Krzysztofa Matuszewskiego (wyd. Eperons-Ostrogi, Kraków 2022). Przywołany wyżej rozdział powinien znaleźć się w niewydanym jeszcze IV tomie. (przyp. red.)]

² „Inni nie gorsi! (...) Teraz będę wiedział, że jestem dla ciebie tym samym, co «ktoś inny» (...) Ja mam być «ktoś inny»? Czyja biegam jak opętany, czy pracuję? (...) Jak żyję, dzięki Bogu, ani razu sam pończoch nie włożyłem. (...) Jak śmiałeś równać mnie z innymi? Czy ja mam takie zdrowie jak ci «inni»? Czy ja mogę robić i wytrzymać to, co inni? (...) Mam nadzieję, że zrozumiałeś swój występki (...) i na przyszłość nie będziesz pana przyrównywał do innych”. I. Gonczarow, *Oblomow*, przeł. N. Drucka, PIW, Warszawa 1978, s. 104, 109, 111.

siebie wzniosłych uczuć dla każdego, ale doceniający ich regulatywny i kulturogeny charakter³, odrzuca ewangeliczne wezwanie do dystrybucji miłowania i skrajnie pragmatyzuje stosunek do „bliźniego”: „Nikt nie jest godzien mojego szacunku, również i bliźni, który – jak inne istoty – stanowi wyłącznie *przedmiot*, który Mnie zajmuje bądź nie, przedmiot interesujący lub nieinteresujący, użyteczny lub bezużyteczny”. Ponad chrześcijańskim i oświeceniowym uniwersalizmem, wynoszonym już w dobie *Jedynego...* do rangi nauki i kumulującym w Marksowskiej definicji człowieka, Stirner pozostaje nieprzejednanym indywidualistą: „Co się tyczy «społecznych obowiązków» w ogóle, to nikt nie decyduje o moim nastawieniu do innych, albowiem ani Bóg, ani ludzkość nie określają mego stosunku do człowieka, lecz Ja sam” [S, 383]. Z uznania faktyczności – „nie izolacja czy też samotność jest pierwotnym stanem człowieka, ale społeczność” [S, 368] – nie wynika dla Stirnera zgoda na rozpuszczenie jednostki w społeczeństwie: świadoma interioryzacja jego wymogów oznaczałaby „poddanie”, którego przesłankami byłyby moje „rezygnacja” i „pokora”. Wobec nieuchronnych, pacyfikacyjnych względem jednostek zakusów wspólnoty, jej esencjalnej autorytatywności, nie ma zdaniem Stirnera szansy na harmonijne połączenie preferencji indywidualnych i społecznych: „Każda wspólnota (...) ma mniejszą lub większą skłonność, by być *autorytetem* dla swych członków i ustanawiać *granice*: wymaga i musi wymagać «ograniczonego rozumu poddanych», żąda, by jej członkowie byli jej ulegli, byli jej «poddanymi» – istnieje tylko dzięki *poddaniu*” [S, 369].

Zrzeszenie jako remedium

Z rozpoznania źródłowej opresyjności wspólnoty, nawet progresywnej i humanistycznej, wyciąga Stirner prostowarzysteniowe, promujące jedynie niezmystyfikowany egoizm, wnioski: „Mnie, egoiście, nie leży na sercu dobro tego «ludzkiego społeczeństwa», niczego mu nie poświęcam i tylko ciągnę z niego korzyści; lecz aby moc wykorzystać je całkowicie, zamieniam je raczej w moją własność i mój twór, to znaczy unicestwiam je i zamiast niego zakładam *Zrzeszenie Egoistów*” [S, 209]. Tylko w nim Jedyne może „zachować Siebie” [S, 375], w maksymalnym stopniu, choć zawsze relatywnie, korzystać z wolności – jej „ograniczanie (...) jest wszędzie nieuchronne” [S, 370] – wstępuje

Na koniec dobrze objaśniona nomenklaturowa niespodzianka w wydaniu historyka anarchizmu i nestora refleksji nad Stirnerem: „Czy Stirnera nie należałoby postrzegać zwłaszcza jako moralisty? Zabiega on o to, byśmy ustrzegli się sklerozy, tolerowanego ciemnienia, zaakceptowanej depersonalizacji, tego stale obecnego ryzyka wydziedziczenia płynącego stąd, że skazani jesteśmy na to, by się obiektywizować, a tym samym powoływać do istnienia siły, które natychmiast zwracają się przeciw nam”¹⁹.

Bibliografia

- Arvon H., *Aux sources de l'existentialisme*, PUF, Paris 1954.
 Arvon H., *Stirner* [w:] *Dictionnaire des philosophes*, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, Paris 2001.
 Arvon H., *Stirner ou l'expérience du néant*, Seghers, Paris 1973.
 Camus A., *Jedyny* [w:] tenże, *Człowiek zbuntowany*, Oficyna Literacka, Paryż 1984.
 Cioran E., *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1996.
 Cornu A., *Karol Marks, Fryderyk Engels. Życie i dzieło*, t. IV, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1969.
 de Sade D.A.F., *La Nouvelle Justine* (rozdział VI).
 Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012.
 Faye E., „Magazine littéraire”, fevrier 2017, nr 576, s. 69-71.
 Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1995.
 Gonczarow I., *Obłomow*, przeł. N. Drucka, PIW, Warszawa 1978.
 Heidegger M., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner [w:] tenże, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999.
 Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Aneks, Londyn 1988.
 Onfray M., *Stirner et « les affames de la vraie vie »* [w:] tenże, *Contre-histoire de la philosophie*, t. VI: *Les radicalités existentielles*. Grasset, Paris 2009.
 Panasiuk R., *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
 Przybylski R., *Dostojewski i „przeklęte problemy”*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010.

³ Zob. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1995, s. 56-60, 93.

¹⁹ H. Arvon, *Stirner* [w:] *Dictionnaire des philosophes*, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, Paris 2001, s. 1487.

do siebie Engelsa, który zmienił swoje nastawienie dopiero pod wpływem sugestywnego Marksa, docierającego do własnych ustaleń poprzez bezpardonową rozprawę z ideowymi przeciwnikami.

Uznając zasługi Stirnera, można jednak zapewne odczuwać zaniepokojenie niektórymi aspektami jego myśli. Czy raczej pewnymi przeliczowaniami, które w jego dobie mogły mieć jeszcze szczęśliwy wymiar dezynwoltury, a dzisiaj sygnują ryzyko zbyt duże, by nie skłaniać do zachowania należytej czujności. Impet rozprawy z groźnymi dla autonomii jednostki „abstrakcjami” przywodzi Stirnera aż do elokwentnej kontestacji humanizmu. Miałby on być najbardziej uwznioślonym i najbardziej perwersyjnie niweczącym indywidualną suwerenność fetyszem. By nieco utemperować entuzjazm dla żarliwej walki Stirnera z uniwersalistycznymi „zjawami”, warto przypomnieć szczytny, zorientowany na resuscytację ludzkiej godności zamiar Heideggera odejścia od zwykłego humanizmu, zwieńczony tak oto w liście do Beaufreta: „w określeniu człowieczeństwa człowieka jako ek-sistencji chodzi o to, że nie człowiek jest tym, co istotne, lecz bycie jako wymiar ekstazy ek-sistencji”¹⁷. Przy należyтым respekcie dla Heideggera i niestrannym rozpoznaniu jego intencji (sam zresztą wyraźnie mówi, że nie chce zejść poniżej humanizmu, ale wstąpić na wyższy, prawdziwie nobilitujący człowieka poziom *humanitas*) – byłby nią zamiar wyjścia poza panantropologiczny paradygmat, dewastacyjny dla człowieczeństwa, bo trywializujący je w separacji od bycia, *resp.* wzniosłości czy świętości – mielibyśmy ochotę, po doświadczeniach XX wieku (Cioran skwitował jego progres, uświadamiając, co stałoby się w latach czterdziestych z żydowskimi aranżerkami osiemnastowiecznych *salonów*¹⁸), a także (młodego jeszcze, a już dla nas niechlubnego) wieku XXI, sformułować mniej egzaltowany postulat: pielęgnujmy zwykły humanizm! A nieukontentowanym z powodu jego „miałkości”, mającym dość sił witalnych i pasji, by go przezwyciężać, podsuńmy raczej lekturę Levinasa niż Heideggera.

¹⁷ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner [w:] tenże, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999, s. 287. Oczywiście, przekroczenia humanizmu w wydaniu Stirnera i Heideggera są dysjunktywne. Pierwsze dokonuje się „w dół”, drugie „w górę”, pierwsze zwraca ku jedyności, drugie ku byciu. Mimo momentów ryzykownych pierwsze jest do zasymilowania przez liberalną demokrację, drugie – o ile oznacza uwznioślenie „niemieckiej istoty”, czyli języka i narodu, o ile więc *a fortiori* jest, jak sądzi E. Faye, wyrosłą z intencji zniesienia filozofii „metapolityką eksterminacji” – ją unicestwia. Zob. E. Faye, „Magazine litteraire”, fevrier 2017, nr 576, s. 69-71.

¹⁸ Zob. E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1996, s. 102-103.

dość bowiem z własnego wyboru, niedeterminowany obywatelskim statusem, więzami krwi ani konfesyjnym powinowactwem: „Zrzeszenie jest moim dziełem, moim *plodem* (...), mym wytworem” [S, 371]. Przekonany o przewadze Zrzeszenia nad społeczeństwem czy państwem, widmowymi, bo dybiącymi na *swojość*, Jedyny zachowuje się jednak ostrożnie również wobec tej quasi-instytucji, wiedząc, że narażona jest ona na petryfikację: jej pożądana dynamika zależy od notorycznego pobudzania energii, zapobiegania kostnieniu myśli [zob. S, 369]; należyte funkcjonowanie Zrzeszenia zależy od ruchu i stymulacji, które nigdy nie mogą ustać. Awantażem Zrzeszenia, oprócz otwarcia na samorealizację i kumulowania preferowanych potencjałów dzięki sojuszom zawiązywanym z innymi *jedynymi*, jest możliwość opuszczenia go w każdej chwili, czego nie można uczynić (*mutatis mutandis*) w odniesieniu do trwale nas kodyfikującej wspólnoty wyznaniowej, narodowej czy etatystycznej.

Dla Onfraya idea Zrzeszenia i dająca się z niej wydedukować praktyka są prymarną ingrediencją myśli Stirnerowskiej. Podkreśla on jego pożądaną w świecie mieszczańskiego oportunizmu subwersywną dynamikę: „Ta nowoczesna figura mikrooporu – dynamicznego, plastycznego, ruchomego, płynnego – działa jak koń trojański w świecie europejskiego mieszczaństwa. Zrzeszenie egoistów proponuje kontrakt mnożący siły rzucane przeciw innym siłom, którym Jedyny wydaje wojnę, ponieważ ograniczają one jego własność i żywią się jego witalnością. Wielkie państwowe cytadele, niezdołane religijne fortece zachodniej cywilizacji, mogą zadrzeć, jeśli siła jednego połączy się z siłą wielkiej liczby” [MO, 320]. I docenia jego aksjologiczną nośność płynącą z pryncypialnego doinwestowania indywidualizmu, zdolnego do metamorfozy w ruch aktywnych jednostek zintegrowanych w oporze przeciw instytucjonalnej przemocy: „Egoizm nie wyklucza więc wspólnego działania. (...) Pomnożone dzięki zrzeszeniu, działanie może doprowadzić do zwycięstwa Jedynych i do zniszczenia wszystkich machin wojennych – wspólnotowych, kolektywnych, kolektywistycznych i państwowych. Stirner stwarza za sprawą maszyny wojennej, jaką jest zrzeszenie egoistów, prawdziwą szansę antyfaszystowską, zastępuje własną koncepcją marksowską politykę zawłaszczania aparatu państwa przez oświeconą awangardę proletariatu. Ta mobilna, dynamiczna, odtwarzalna, płynna konstrukcja, to urządzenie do *guerilli*, jest niewątpliwie najważniejszym osiągnięciem *Jedynego i jego własności*. Opory molekularne Foucaulta, Deleuzea i Guattariego stamtąd się wywodzą” [MO, 348].

Labilne wartości

O wartościach sądzi Stirner, iż są relatywne; rewindykacje zależą ode mnie i mają charakter na wskroś pragmatyczny, podobnie jak obalanie bożków: „Żadne pojęcie nie jest święte (...) żadne uczucie nie jest święte (...); nie jest święta żadna wiara. Wszystkie one są zbywalne, są zbywalną własnością, i to *Ja* je tworzę bądź unicestwiam” [S, 431]. *Ja* – zastępujące Boga i Człowieka – staje się kryterium zarówno preferencji, jak i ewaluacji, i ogłasza swoją obojętność w sprawie zewnętrznego oceniania: „Potrzeby «Człowieka» w żadnym razie nie mogą służyć jako miara dla Mnie i moich potrzeb. (...) Gwiżdżę na to, czy to, co robię, jest ludzkie, liberalne i humanistyczne, czy też – nie-ludzkie, nieliberalne i niehumanistyczne. Jeśli tylko prowadzi do celu, jeśli tylko Mi odpowiada, to nazywajcie to, jak chcecie: Mnie jest wszystko jedno” [S, 315, 430].

Tryby Stirnerowskiej własności pochłaniają również szacowną Prawdę: „Tam, gdzie sięgam, chwytam prawdę, którą przyrządzam na swój sposób. (...) jest [ona] marnością dlatego, iż jej wartość nie tkwi w niej samej, lecz we Mnie. Sama w sobie jest bezwartościowa. Prawda to wytwór wyobraźni” [S, 426]. Dla nominalisty „prawdy” to „frazesy, banały, słowa”, „twory ludzkie”, „konwencje” [S, 418]; dla utilityarysty to „tworzywo, którym się posługuję”; stają się one czymś realnym tylko dla filozofa życia, który – w tym, jak i w krytyce kantowskich fetyszystów prawdy [zob. S, 362-363], uprzedza Nietzschego uznającego za prawdę to, co umożliwia osobiste potęgowanie mocy – wyraża prawdę w języku biologii i witalizmu: „żywa jest tylko tak samo, jak żywe jest moje płuco, a mianowicie w takim stopniu, w jakim odpowiada mej własnej żywotności. Prawdy są niczym zioła i chwasty; czy zioła, czy chwasty – o tym decyduje *Ja*” [S, 426]. Koniec z poszukiwaniem prawdy i deliberowaniem w sprawie jej kryterium: „Ty jeden jesteś Prawdą, czy raczej jesteś czymś więcej niż sama Prawda, która jest niczym wobec Ciebie. (...) *Ja* jestem kryterium prawdy” [S, 347, 350].

Równie bezceremonialnie odnosi się Stirner do wolności: przestaje ona być fantazmatem, o ile potrafisz uczynić z niej swoję, to znaczy realnie ją zawłaszczyć, stać się jej „właścicielem”; nie mogę za nią tęsknić czy o niej marzyć, ale powinienem ją osiąść: „Wolność wobec świata zapewniam sobie w takim stopniu, w jakim sobie ten świat przywłaszczam (...). Moja wolność stanie się dopiero wtedy doskonała, gdy będzie moją siłą. (...) Wolność należy do Tego, kto ją sobie *bierze*” [S, 193, 194, 300]. Do okazania mocy znośzącej alienujący dystans dopinguje eksklamacje: „Otrząśnijcie się! (...) oka-

za pomocą *praxis*¹³), insynuację nihilizmu i protofaszystu (Camus¹⁴, Kołakowski¹⁵), aż po zlekceważenie przez cenzurę (zarządzona przez nią sekwestracja była krótkim epizodem) i zapomnienie po wydarzeniach roku 1848, które zorientowały zachodnią *epistémę* ku sprawom donioślejszej jakoby wagi (narodowe integracje¹⁶, wzrastająca rola mas). Ekstrawagancji Stirnera nie sposób nie zauważyć. Jeśli przyłożyć do nich jednak egzystencjalną miarę, nie wydają się one dziwactwami większymi od tych, jakie można odnaleźć na przykład u Huysmansa, Dostojewskiego czy Becketta. A wartość tych enuncjacji dla zbudowania programu ochrony jednostki przed terrorem ogólności jest bezcenna. Filozoficznie Stirner okazał się dość kompetentny, by zrazu, o czym przypomina Auguste Cornu, przekonać

¹³ W miazdzącej i monumentalnej krytyce w *Ideologii niemieckiej* (zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. III, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1975), zrekapitulowanej w miarę oszczędnie przez Auguste’a Cornu w czwartym tomie jego niedomkniętej summy *Karol Marks, Fryderyk Engels. Życie i dzieło* (przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1969, s. 287-323), a jeszcze bardziej rzeczowo zsyntetyzowanej przez Kołakowskiego w *Głównych nurtach marksizmu* (Aneks, Londyn 1988, s. 140-143): samookreślanie się w czystych aktach świadomości jest tyleż nieefektywne dla pragnącej się „prawdziwie utwierdzać” jednostki, co jałowe społecznie. Wskazując na przewagę, w znaczeniu społecznym i politycznym, Marksowskiej *praxis* (materialnej działalności ludzkiej osadzonej w konkretnych historycznych warunkach) nad Stirnerowską *twórczą* świadomością, Henri Arvon nie sądzi jednak, by z jej pomocą dało się rozwiązywać złożone problemy egzystencjalne jednostki. Dlatego też jego zdaniem *jedyność* jest nieodzowną przeciwwagą dla Marksowskiego projektu społecznienia zakładającego wolną zgodę jednostki na jej konieczną relacyjność. Podnoszona i rekomendowana w *Jedynym...* wyjątkowość bytu ludzkiego faktycznie trwale dystansuje go wobec arbitralizmów i interesów wspólnoty. Zob. dwie kanoniczne książki H. Arvona poświęcone Stirnerowi: *Aux sources de l'existentialisme* (PUF, Paris 1954) oraz *Stirner ou l'expérience du neant* (Seghers, Paris 1973).

¹⁴ Zob. A. Camus, *Jedyny* [w:] tenże, *Człowiek zbuntowany*, Oficyna Literacka, Paryż 1984: Stirner, ukontentowany nihilista, „śmieje się w ślepej ulicy”; *Ja*, „zbuntowane przeciw wszystkim abstrakcjom (...), samo stało się abstrakcyjne i bezimienne, uwięziono je bowiem i odcięto od korzeni” (s. 74, 76-77).

¹⁵ Dałoby się go wywieść z imputowanego Stirnerowi (za H.G. Helmsem) konformizmu. Niezbyt życzliwy Stirnerowi Kołakowski wyciąga z jego filozofii najłatwiejsze wnioski: propagowane w *Jedynym...* „dezalienacja” czy „powrót do autentyczności” miałyby ostatecznie oznaczać regres do „przedludzkiego stanu” i „zniszczenie kultury”. Zob. L. Kołakowski, dz. cyt., s. 140, 138.

¹⁶ Niemal wszystkie wypowiedzi Stirnera na temat narodu są kontestatorskie lub sarkastyczne. Jedyność jest dla niego złotym środkiem, właściwym wyborem między *nacjonalizmem* a *humanizmem*, czyli między jawnym i bałamutnym urzeczowianiem jednostki. – „Wolność narodu nie jest *moją* wolnością! (...) Szczęście narodu jest moim nieszczęściem. (...) Im większa wolność narodu, tym bardziej zniewolona jednostka. (...) Koniec narodów i ludzkości będzie Moim początkiem. (...) Umarł naród. Niech żyje – *Ja*! (...) Dzisiaj «nacionaliści» znowu rozpętali walkę pomiędzy tymi, którzy uważają, iż mają po prostu ludzką krew i ludzkie więzy krwi, a innymi – chępiącymi się wyjątkową krwią i wyjątkowym pochodzeniem” [S, 251, 276, 252, 255, 256, 289-290].

ekscentryczność tej koncepcji jest konsekwencją przyjętego przez jej autora skrajnie indywidualistycznego punktu widzenia. Kolizje z potocznym myśleniem o kwestiach dotyczących kultury, społeczeństwa i etyki są w tej sytuacji nie do uniknięcia. Atakowana przez Stirnera „tresura”¹¹ – którą obnażył i odrzucił w poświęconym systemowi edukacyjnemu artykule zapowiadającym już *Jedynego*...¹² – okazuje się skutecznie wymuszać na nas interioryzację normatywnej uległości i dystans wobec tego, czego pragnęlibyśmy jako jednostki. Zasadne wydaje się więc pytanie o status filozoficznych (i etycznych) promocji *Jedynego*. Zakres reakcji, jakie one wzbudziły, jest rozległy: od mieszczańskiego wzburzenia, przez wytknięcie filozoficznej ułomności (Marks rozstrzygający Stirnerowskie problemy

cie się egoistami! Niechaj każdy z Was stanie się *wszechmocnym Ja* (...). Porzućcie swe obłudne dążenia, waszą kretyńską manię, aby stać się czymś innym niż jesteście. (...) Tęsknicie za wolnością? Wy durnie! Gdy zdobędziecie siłę, to wolność przyjdzie sama” [S, 192, 195]. Ale zalecane są też trzeźwość, umiar, przytomne szacowanie patosu i grandilokwencji: „«Wielka idea», «dobra sprawa» – to prawie boska chwała, dla której niezliczone rzesze oddały życie. (...) Wolność i równość były na usługach krwawych gilotyn” [S, 88]. W passusie brzmiącym jak wyimek z *Rozprawy o dobrowolnej niewoli* La Boetiego wskazuje Stirner na oczywistą bezwartościowość wolności zaoferowanej oraz na ukryte za darem protekcjonalizm i manipulację: „Daruję Wam waszą własną wolność, którą winniście wziąć Sobie sami, a *dają* ją Wam wyłącznie dlatego, byście sami po nią nie sięgnęli. (...) Człowiek obdarowany wolnością nie jest niczym innym aniżeli wyzwoleniem, *libertinusem*, psem, który wlecze za sobą resztki łańcucha; jest niewolnikiem w szacie wolności – jak osioł w lwiej skórze” [S, 196]. Zasadniczo zdystansowany wobec progresywnych technik emancypowania społecznie skrzywdzonych (polemika z socjalizmem i komunizmem), Stirner jasno formułuje jednak swój przepis na ich wyzwolenie, dopełniając go psychologicznie: „Ubodzy staną się wolni, staną się właścicielami dopiero wówczas, kiedy zbuntują się i podźwigną, gdy powstaną. Nawet gdybyście obdarowali ich sowicie, oni wciąż będą chcieli więcej; pragną bowiem jedynie, by wreszcie przestano ich obdarowywać” [S, 310].

Ukryty patron myślenia?

Pisząc o „czarnej ontologii” Stirnera [zob. MO, 309,329,343-344] – jego epistemologia i aksjologia są równie czarne – czyli o „faktyczności i absurdalności, w jakiej tkwi byt ludzki”, Onfray wskazuje na powinowactwo z cyniczną nieoględną La Rochefoucaulda. Nie wspomina natomiast o jeszcze bardziej wyrazistym patronie takiej bezkompromisowej pragmatyzacji – i podnoszonej przez Stirnera konsekwentnie totalnej odpowiedzialności jednostki za siebie – jakim jest Sade. Z okazji licznych enuncjacji Stirnera narzuca się podejrzenie, że dotarł on do głęboko w jego czasach ukrytego Sade’a (w tamtej dobie sumiennego wobec Markiza ostracyzmu dotarło do niego i zaznało jego wpływu wielu innych znaczących pisarzy). Choć nie można też wykluczyć zwykłej kongenialności: Sade-moralista wyciąga tylko w ultrakonsekwentnym, i parodystycznym, trybie wnioski z przesłanek

¹¹ Stirner tropi ją w tradycyjnym „dobrym wychowaniu”: „człowiek dobrze wychowany to ten, któremu dobre zasady *wpojono, wtłoczono i wbito do głowy*” [S, 95]; w edukacji: osiągnąć „pełnoletność” to zyskać gotowość do powtarzania „starej śpiewki”; w dusz pasterstwie: dąży ono do tego, by „mój Duch był w zgodzie z tym, co inni uważają za słuszne” [S, 76]; i w projektach komunistycznych: „Tresura będzie odtąd jeszcze bardziej powszechna i gruntowna” [S, 312]. Wysztychowaną przez Stirnera kulminacją tresury jest „niemiecka powaga”: „Ten rodzaj powagi świadczy dobitnie, jak zestarzały się i spoważniały już wariatwo i opętanie” [S, 76].

¹² Artykuł *Fałszywa zasada naszej edukacji* (*Das Unwahre Prinzip unserer Erziehung*) był jednym z 26 tekstów, jakie w ciągu ośmiu miesięcy opublikował Stirner w „Gazecie Reńskiej”. Podał w nim krytykę edukację *humanistyczną* i *realistyczną*. Pierwszą za idealistyczną indoktrynacją opartą na przekazie antycznym i biblijnym, skutecznie separującą uczniów od realnego świata. Drugą za propagowanie społecznych postaw przystosowawczych (przepis na filisterstwo: jak stać się dobrym obywatelem i poddanym apologetyzującym system). W części pozytywnej proponował edukację zorientowaną na *osobę* jako byt twórczy, autonomiczny i suwerenny [zob. MO, 300].

naturalistyczno-racjonalistycznego oświecenia; Stirner również stosuje bezwzględną dedukcję, tyle że postępując traktem heglowskiej dialektyki, odcedzonej od skrupułów i kunktatorstwa jej mistrza⁴. Nadawszy świadomości frenezynny impet, który w *Wykładach jenajskich* kulminuje w samowiedzy rozstrzygającej o swym jedynie prawomocnym finale w postaci samobójstwa, Hegel łagodzi później tembr, uznając racje kultury zorientowanej na trwanie. Stirner przed niczym się nie cofa: ani przed radykalnymi konkluzjami osiemnastowiecznego naturalizmu, czyniącymi ze świata królestwo przypadku i pole bezpardonowej walki egoistycznych popędów, promującej „płową bestię”, ani przed najdalszymi konsekwencjami rozkręcenia dialektycznej spirali, które każą jednostce widzieć siebie jako uprawnioną do wszystkiego *Nicość*. Faktycznie, na pytanie „Czymże Ja jestem?” Stirner odpowiada w duchu Sądycznego izolizmu, który nie różni się od ducha Hegla, zanim ten nie sięgnie desperacko po ocalające porządek etatystyczne, jurydyczne i moralistyczne instrumenty: „Otchłania beładnych i dzikich popędów, żądz, pragnień i namiętności; chaosem bez światła i gwiazdy przewodniej” [S, 189]. Stirnerowska jedyność w takiej samej mierze jak za wyraz osobistej walki o niezależność może być uznana za pokłosie tradycji filozoficznej, której dysjunktywne zdawałoby się tendencje (skrajny naturalizm i heglizm) łączą się osobliwie w jedynej książce wyjątkowego autora.

Bunt zamiast rewolucji

W konwulsyjnie kontestatorskim *Jedynym...* instancją pozytywną jest tylko *Ja*, egzaltujące swoją anarchistyczną moc i sprowadzające wszelką inność do *własności*, albo takiej, jaką realnie ono dysponuje, albo uzurpowanej. Wbrew Marksowi-aktywiście, sztydzącemu z kwietyzmu *Jedynego...*, „fantasmagorie” nie muszą wyłącznie konfundować, skoro odmowa czy bunt są dla Stirnerowskiego podmiotu, równie jak działanie, konkretne i cenne w perspektywie psychicznej homeostazy: „lepiej być dzieckiem niegrzecznym

⁴ Deleuze sądzi, że ultrakonkretnym, w kontekście człowieka, pytaniem „Kto?” znoszącym wszelką pojęciowość, a intronizującym jedyne *Ja* jako właściciela (choćby za cenę „upadku w nicość”), Stirner „doprowadza dialektykę do jej prawdziwego kresu: *saltus mortalis*”. Dodaje, że „Stirner jest dialektykiem, który ujawnia nihilizm jako prawdę dialektyki”. Czy jednak nie skłania się w ten sposób nadmiernie ku klasycznej wykładni Stirnera? A przecież kolidowałaby ona z przywołanym na tej samej stronie sławnym cytatem o *Jedynym* jako uosobieniu „twórczej Nicości”. Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012, s. 197-199.

konwenansów), z premedytacją lub inercyjnie formatujących odrębne i wyjątkowe byty ludzkie.

Dwa kanony: życie i suwerenność

Odrzucając abstrakcję pojęciowania i uniwersalizowania – w społecznej praktyce owocujących alienacją i opresją – Stirner występuje w imieniu faktycznie według niego cenionych przez jednostkę wartości, jakimi są suwerenność i życie. Nie dać się zniewolić, zrywać pęta [zob. S, 362], być „wrogiem wszelkiej wyższej władzy” [S, 215], nie pozwolić decydować za siebie, to rudymentarne inklinacje nieujarzmionego wskutek forsownej społecznej tresury człowieka: jeśli „kipi” w jego „żyłach egoistyczna krew” [S, 259], to nie podda się on niczemu, co upokarzałoby jego jedyność: „Uciekając od wszelkiej służby, zawsze zabieram Siebie” [S, 394]. Podejmując aktualną w jego dobie w kontekście projektów emancypacyjnych kwestię „wolnego czasu”, Stirner na pytanie, do czego ma on służyć, odpowiada: do cieszenia się życiem *Jedynego* [zob. S, 321]. Częste ewokacje żywiołowości przyrody (wzrost, kwitnienie roślin, śpiew ptaków), sytuowanej poza wszelką teleologią, eksploruje Stirner jako metafory preferowanej przez niego i rekomendowanej witalnej spontaniczności. W życiu nie powinno jego zdaniem chodzić o nic innego niż o życie. Ma się ono zużytkowywać, trwonić, „spalać jak świeca” [zob. S, 385]. Ideały i transcendencje, tęsknoty i nadzieje to tylko zmistyfikowane objawy ludzkiego lęku, ostatecznie lęku przed śmiercią. Bądź też podszyta mortalną trwogą „romantyka”. Nad „tęsknotą do życia” górę wziąć winno „używanie życia”. *Jedyny* optuje za umożliwioną przez zmianę stosunku do czasu (i przez odrzucenie projektowania życia) dylapidacją: „Nie lękam się już dłużej o życie, lecz je trwonię”. Kwestią nie jest odtąd, „jak w sobie wykształcić prawdziwe *Ja*”, jak urzeczywistnić ideał, ale „jak się wyżyć i unicestwić” [S, 386].

Koherentna etyka

Stirnerowska koncepcja jedyności jest kompletną i spójną propozycją etyczną. Całościowo opisuje jednostkę w kontekście jej aspiracji, preferencji i potrzeb, analizuje jej relację z naturą, kulturowymi instytucjami, aktualnym społeczeństwem, światem wartości i bliźnim. Niewątpliwa

Skończyć z religiami

Heglowskiemu rozumieniu chrześcijaństwa jako religii *jawnej* Feuerbach przeciwstawił jego ujęcie jako alienacji odrywającej człowieka od niego samego. Stirner w polemice z Feuerbachem, instaurującym religię ludzką, wystąpił z postulatem odrzucenia nie fałszywych religii, ale religii w ogóle: trzeba skończyć z esencjalnie religijną rewindykacją dualizmu, ideału, transcendencji (których erzacami są Człowiek, Człowieczeństwo, Ludzkość czy *istota gatunkowa* z humanizmów Feuerbacha, Bauera bądź Marksa). Zdaniem Onfraya [zob. MO, 334] u Stirnera, po raz pierwszy w historii myśli, postchrześcijaństwo przestaje być chrześcijańskie¹⁰. Gwoli rozwiązania konfesyjnego problemu i uzyskania spokoju, jakim może cieszyć się Jedyny, Stirner zaleca „strawienie hostii”. Trzeba – wyraża jego opinię Onfray – bezwzględnie, w imię detoksykacji i demistyfikacji, wyzbyć się tłumiących i fałszujących życie idei: wszyscy głodni są prawdziwego życia, o ile nie spacyfikowało ich chrześcijaństwo. Trzeba odrzucić brewerie grożące „holocaustem jedyności”, „skończyć wreszcie z moralizatorską moralnością i usytuować się poza dobrem i złem, w otwartym polu tytanicznej walki sił” [MO, 336-337].

Oddiabolizować egoizm

Zamiarem Stirnera jest odczarowanie słowa „egoista”, zdjęcie z niego odium diabelstwa [zob. S, 432], jakim w krytyce jedyności i w promocji Człowieka oraz nowego społeczeństwa szermują humaniści. Egoista nie chce być wobec świata demonem pacyfikującej inwazji czy destrukcji. Stosując kontestację i opór, które uzupełnia pozytywnymi przejawami swej witalności, pragnie ocalić siebie – tylko pozornie podobną do innych jednostkę („Moje ciało nie jest ich ciałem; mój duch nie jest ich duchem”; S, 164) – przed zakusami ogólności, presją społecznych urządzeń (instytucji, idei, norm, wierzeń,

niż przedwcześnie dojrzałym, lepiej być nieposłusznym niż zbyt uległym. Krnąbrny i nieposłuszny jest jeszcze w stanie kształtować siebie zgodnie ze swą własną wolą; przedwcześnie dojrzały jest zdeterminowany przez «gatunek»” [S, 213]. Mając świadomość swych tymczasowych, realnych niemożności i demonstrując wobec nich, ponad frustracją, postawę mentalnie aktywną – „Możliwe, że sam z Siebie mogę zdziałać niewiele, owo niewiele jednak stanowi Wszystko i lepsze to niż pozwolić innym, by przez gwałt, tresurę obyczajów, religii, prawa, państwa itd., robili ze Mną, co chcieli. (...) Niemądrze byłoby twierdzić, że nie ma żadnej władzy nad moją władzą. Jedynie moja postawa wobec niej stanie się całkiem odmienna od tej z epoki religijnej: będę wrogiem wszelkiej wyższej władzy” [S, 213, 215] – Jedyny, gwoli zmiany, która mogłaby go zadowolić, nie zamierza wstępować na barykady, gdyż nie wierząc w paruzję w świecie zdeterminowanym do chaosu i okrucieństwa, nie wierzy też w rewolucję, mogącą zaowocować tylko nowymi opresyjnymi instytucjami: „Celem rewolucji jest nowy ład; bunt prowadzi do tego, by nie pozwolić dać sobą rządzić, by samemu się gospodarzyć, nie pokładając płonnych nadziei w żadnych instytucjach. (...) Moim celem zatem nie jest obalenie danego stanu rzeczy, ale wywyższenie się ponad niego. (...) Buntownik dąży do tego, by być poza wszelkim ustrojem” [S, 380-381]. Spodziewając się po rewolucji tylko recydywy etatystycznej ogólności pacyfikującej subiektywność, Stirner, dobrze zorientowany w instytucjonalnej apologetyce Hegla (wychwalanie pracy, własności, sprawiedliwości i policji w *Zasadach filozofii prawa*), wypowiada kategoryczne „nie” wobec uniwersalnych urządzeń – przeszkód dla jedynie konkretnej samorealizacji, czyli dla swobodnej ekspansji jedyności. Odnosząc hipotetycznie do Stirnera przestrozę, jaka zweryfikowała się aż nadto w przypadku Sade’a, Onfray pisze, że „u kresu wszystkich rewolucji trafiałby on do więzienia; rozprawiliby się z nim Robespierre, bolszewicy, faszyści, naziści”. Ocalałby pewnie w liberalnej demokracji, choć ta wiedziałaby, że „mówi [on] prawdę”. Wobec wnikliwie rozpoznanego, petryfikowanego w historii i polityce, które pozostają służebnicami biologii, konfliktu między poszczególnością i ogólnością, Stirner sądzi, że „dzisiejsi rewolucjoniści jutro będą konserwatystami, a później reakcjonistami” [MO, 347].

¹⁰ Jeśli nie uwzględnić Sade’a i nie docenić preliminaryjnych osiągnięć Mesliera i Holbacha. Te pominięcia są zapewne funkcją sympatii do Stirnera, która zaowocowała pospiesznym i ryzykownym wielkim kwantyfikatorem. Niewymienienia Sade’a nie da się objaśnić nawet animozją Onfraya, odnoszącą się przecież do innych niż nieprzejednany ateizm aspektów myśli Markiza. A przeoczenie Mesliera i Holbacha może być tylko skutkiem lapidarności, gdyż obaj jako konsekwentni pogromcy chrześcijaństwa zostali docenieni w czwartym tomie *Contre-histoire de la philosophie*, Grasset, Paris 2007.

Totalność efemerycznej jednostki

Hegel, prorok pacyfikacji samowoli generowanej przez instynkty i pragnienia, rzecznik rozprawy z „subiektywną próżnością uczucia i arbitralnością rozkoszy”, żądał od jednostki, by ukorzyła się przed „obiektywnym” czy „etycznym” i uznała swój status jako członka państwa. Stirner, widzący w ogólności zamach na jedyność jako prawdę jednostki – jest ona dla niego „nieprzejednanym wrogiem wszelkiego ogółu, wszelkiej więzi, tj. wszelkich krępujących więzów” [S, 254] – odpowiada na to określeniem państwa jako „maszyny do gruchotania kości” i absolutyzacją jednostki, która nie nosi w sobie żadnego zobowiązania i „nie wyraża niczego poza sobą” [MO, 346-347]. Hegłowskiej perswazji etatystycznej, która ma zarazem dowartościować i usprawiedliwić jednostkę, Stirner przeciwstawia – uprzedzając

Dostojewskiego z *Notatek z podziemia* i późniejszych wielkich powieści, a także Thoreau, z jednakowym przekonaniem wybierającego autarkię nad Waldenem, jak, po dwóch latach, powrót do cywilizacji – *kaprys* jako rudymenarną osobową artykulację⁵. „Robię, co chcę”, odpowiada na apele Hegła do interioryzacji reguł w imię zgody, przewidywalności i porządku. Jest dla Stirnera oczywiste, że nie można być wyznawcą-poddanym państwa, narodu, mieszczańskiej moralności ani religii; ale nie można być też dogmatykiem wobec własnych przekonań: „Być może i Ja po chwili się rozmyślę i nagle zacząć postępować inaczej (...). (...) dlatego, że już Mnie to nie bawi, nie sprawia przyjemności, gdyż zwątpiłem w moją poprzednią myśl i nie podoba Mi się już dłużej to, co robię” [S, 432].

Stanowiąca o sobie na podstawie własnych, niechby nawet efemerycznych preferencji jednostka jest dla Stirnera *celem* (tutaj wyjątkowo nie boi się on tego idealistycznego, zwodniczego słowa): celem Historii poszukującej *Człowieka*, czyli *telosem* peregrynacji ludzkiej myśli typującej, co jest bytem prawdziwym, realnym, konkretnym: „Kimże w końcu jest człowiek? *Ja* nim jestem. (...) Nie Człowiek jest miarą wszechrzeczy, lecz *Ja*

⁵ Kaprys, jako rozjątrzona demonstracja wolnej woli, jest przewrotnym argumentem Dostojewskiego przeciwko naiwnym i niebezpiecznym jego zdaniem socjalistycznym utopiom, standaryzującym i duchowo pauperyzującym ludzkie istnienie, a przy tym stwarzającym iluzję doczesnego rozwiązania życiowych konfliktów, które skoncyliowane mogą być jedynie w eschatologicznej perspektywie, pod egidą Chrystusa. O stirnerowskich eksploracjach u Dostojewskiego, który z utopiami (Cabet, Owen, Fourier) i niedawną lub bieżącą filozofią niemiecką (klasycy idealizmu, Feuerbach) zapoznał się w kręgach Pietraszewskiego i Spieszniowa, pisze, w kontekście *Notatek...* oraz motywacji Raskolnikowa, Ryszard Przybylski w książce *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010 (wydanie I z roku 1964).

kretną egzystencję od ideału, korelując jednostkę z powołaniem czy też obdarzając ją misją, której cele, w zastępstwie zdetronizowanego Boga, wyznacza *Człowiek*. Odrzucając w imię suwerenności ten poddańczy i alienujący mime-tyzm, Stirner, znów kontynuator prowokacyjnego rezonerstwa bohaterów Sade’a, stawia moralności trudne pytania: Dlaczego upierać się przy monogamii, inkryminować kazirodztwo i cudzołóstwo? Po co wierność i czystość? Skąd zakaz samobójstwa? Jak inaczej niż pobożnościowymi inklinacjami, niezdolnością zdystansowania się wobec chrześcijaństwa, objaśnić upór w oddzielaniu dobra od zła w świecie *de facto* immanentnym, forum gry i ścierania się sił?

Za krępowaniem swobody ciał, otamowywaniem samorealizacyjnych projektów, nakłanianiem miłości i seksualności do tłumaczenia się przed Bogiem, państwem czy społeczeństwem stoją wciąż te same inklinacje, ostatecznie przemocowe, zorientowane na dewastację *Ja* – fetyszyzowanie pojęć, deifikowanie abstrakcji, intronizowanie idoli. Tendencję wskazuje tu właśnie religia (czy urobiona przez nią mentalność) zafascynowana „rozpoznawaniem i ocenianiem istot”, a więc religia jako „królestwo widm” [zob. S, 45], instytucjonalna artykulacja „niezadowolenia z *teraźniejszego* człowieka” [S, 289]. Tępiąc tę manierę, która konfesyjnie infekuje nawet ateistów – „nasi ateści to pobożni ludzie” [S, 216] – Stirner próbuje obdarać człowieka *chwilą*, co owocuje niepeszącym go wcale bluźnierstwem i herezją: „Wszyscy jesteście doskonali! (...) a więc i grzechy nie mają sensu. Pokażcie mi grzesznika w świecie, w którym nie potrzeba służyć wyższej sprawie!” [S, 431-432]. Humanizm i laicka polityka, chlubiące się swą religijną indyferencją, są faktycznie etapami alienacyjnej ewolucji człowieka, jego wynoszenia się do rangi ducha, czyli upiory – pragną człowieka „wychować”, tak by „urzeczywistniał swoją «istotę» (...), by coś z siebie uczynił, a mianowicie «prawdziwego Człowieka»” [S, 287-288]. Humanizm oznacza w istocie „postęp na obszarze religii” uzasadniający sarkazm: „czas układać nowy katechizm” [S, 214]. Powielany przez humanizm konfesyjny schemat – tkwienie w „zaklętym kręgu chrześcijaństwa” – mógłby zostać anulowany tylko pod warunkiem zatarcia różnicy między „Mną takim, jakim jestem, a Mną takim, jakim winienem być” [S, 439]. Póki się to nie stanie, póki więc ludzkość nie zada sobie pytania: „Jakaż jednostka mogłaby odpowiadać swojemu pojęciu?” [S, 207], i odniósłszy się doń przytomnie, nie zniesie hiatusu między byciem i powinnością, konstytuowana będzie przez nie-ludzi goniących za cieniem spełnienia.

żyta *sipo matador*, pnącza oplatającego dąb i wzbijającego się ponad jego koronę ku słońcu: „Rozwijający się kwiat nie podąża za żadnym powołaniem, ale wszystkich swych sił używa po to, by użyć świata – jak tylko potrafi – i pochłonąć go, tzn. czerpie tyle soków z ziemi, tyle tlenu z powietrza, tyle słonecznego światła, ile potrafi wykorzystać i w sobie pomieścić. Również i ptak nie kieruje się żadnym powołaniem, używając swych sił jak tylko umie: ugania się za chrabąszczem i śpiewa, ile dusza zapragnie” [S, 392]. Zawsze polemiczny wobec fantazmatów konfesyjnych czy humanistycznych, uszczuplających tylko bałamutnie zasoby energetyczne jednostki, Stirner dezawuuje transcendentne eskapady i zaleca doczesną, egoistyczną tezauryzację: „Przeto nie jesteś jedynie powołany do wszystkiego, co boskie, *uprawniony* do wszystkiego, co ludzkie, lecz jesteś *właścicielem* tego, co Twoje, tzn. wszystkiego tego, do czego starcza Ci siły, by Sobie to przywłaszczyć, tj. *nadajesz* się i masz prawo do wszystkiego, co Twoje” [S, 434]. I znów eksklamacja ta nie jest tylko oratorstwem lekkoducha, o ile eksplikuje realną suwerenność mojej siły: „Nie *korzę* się przed żadną siłą i uważam, iż wszelkie siły stanowią jedynie moją siłę (...). Wszystkie siły, które Mną władają, sprowadzam więc do roli moich sług. To dzięki Mnie istnieją bożki: wystarczą, że ich nie powołam od nowa do życia, i już ich nie ma. «Siła wyższa» istnieje jedynie dzięki temu, że ją wywyższam, Siebie poniżając” [S, 383, 384].

Moralność (i humanizm) wariacją pobożności

Mieszczkańskiemu *tout court* uświęceniu moralności przez Hegla – w geście analogicznym do deifikacji państwa i prawa [zob. S, 102-103] – przeciwstawia Stirner tezę, która musiałaby zaszokować też Proudhona⁹, że moralność jest „złudą” [zob. S, 85], niczym więcej niż pakietem „*uprzedzeń*” [zob. S, 114] czyniących ze mnie „natchnionego” [zob. S, 90], zdystansowanego wobec siebie, czyli wobec jedyności zorientowanej na teraźniejszość, bycie w chwili i witalne pochłanianie. Wzorcem dla moralności pozostaje zdaniem Stirnera pobożność. Kiedyś pożądane było działanie w imię czystej wiary, teraz – w imię czystej moralności. Moralni tak samo jak pobożni oddzielają kon-

⁹ Stirner ironicznie konstatuje jego śmiałość polegającą na postulowaniu wolności człowieka od religii, lecz nie od „prawa moralnego”, które jest „wieczne i absolutne”. Przypisane Proudhonowi „Któż dzisiaj śmiałby targnąć się na moralność?” można by też odnieść do defetyzmu uczniów Fouriera mniemających, że społeczeństwo należy modyfikować odpowiednio do ekonomicznych dezyderatów mistrza, ale nie do jego sugestii zmian obyczajowych, ryzykownie ekstrawaganckich i ostatecznie kompromitujących dla samej doktryny.

sam” [S, 391,345]. Jednostka zastępuje, robiące skądinąd w dziejach karierę, pojęcia w rodzaju „Boga”, „człowieka”, „ludzkości”, „humanizmu”. Zamiast heglowskiej monolitycznej ogólności wywyższone zostaje enigmatyczne *poszczególne* – czasowy, zużywający czy trwoniący siebie Jedyny: *Ja*, które nie jest filozoficzną fikcją Fichteńskiego *Ja* będącego „Wszystkim”, ale *Ja*, które „Wszystko *niweczy*”, „samounicestwiającym się, nigdy nie istniejącym *Ja*”, „skończonym” i „przemijającym” [S, 212]; bądź też *Ja*, które jest afirmującą siebie *teraźniejszością*, a nie, jak w chrześcijaństwie, *dążeniem*, „trudnym zadaniem śmiertelników, którzy umierają jedynie po to, by *zmartwychwstać*, żyją, by umrzeć – by odnaleźć prawdziwe życie” [S, 385]. Kondycję tego *Ja* jako *Nicości* ufunduje Stirner na ujawniającej jego skrajny nominalizm krytycznej rozprawie ze „zjawami”, „upiorami”, „widmami”, „abstrakcjami”, rozmaitymi „*idees fixes*”, czyli kulturowo powołanymi do życia, fetyszyzowanymi lub deifikowanymi bytami czy instancjami, które aspirują do wynoszenia się ponad jednostkę i żądają jej poddaństwa. Impet negatywności i kontestacji, a także pewna strategiczna, interesowna pozytywność, wyjątkowo instaurująca quasi-instytucję (*Zrzeszenie*), sprawią, że owa *Nicość* okaże się *de facto* dynamiczna, intensywna i twórcza, co, jak można sądzić, podważa wartość kierowanego ku Stirnerowi zarzutu nihilizmu. Rozpoznać i uznać swoją *Nicość* oznacza ostatecznie monumentalną autorewindykację, totalną i na wskroś kreacyjną pozytywność, która nie drży przed śmiercią, bo wyręcza ją w anihilacji: „niczym Bóg jestem *Nicością*, *Nicością* wszystkich Inných Rzeczy. (...) nie jestem jakąś tam zwykłą pustką, lecz twórczą *Nicością*, z której *Sam*, jako Stworzyciel, *Wszystko* tworzę. (...) Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym, to wszystko zależy ode Mnie, Przemijającego, śmiertelnego, Stwórcy, który sam siebie unicestwia” [S, 5,440].

Ciało i egoizm na alienację Duchem

Kiedy chce określić swoje *Ja*, Stirner sięga głębiej niż do Fichtego, zwraca się przeciwko kartezjanizmowi, podejmując rozprawę z Duchem, który będzie dominował w filozofii aż po współczesnego, wieńczącego niemiecki idealizm i pryncypialnie odrzucanego Hegla. Co oznacza *Cogito ergo sum*? Że „żyje się tylko wtedy, kiedy się myśli”, że „wyłącznie myśl żyje – tak w człowieku, jak w przyrodzie – wszystko Inne jest martwe!”, że „Moje myślenie to Mój byt czy też Moje życie – żyję tylko wtedy, gdy żyję Duchem, tylko

jako Duch istnieję naprawdę” [S, 101, 23]. Choć zależny od heglowskiej metody dialektyki, Stirner potrafi przemówić jak filozof życia, prekursorsko wobec Nietzschego (uznającego w ciele „wielki rozum”) uczynić z ciała instancję „usuwerenniającą”, przywracającą poznawczą trzeźwość: „jedynie ciałem mogę złamać tyranię ducha, albowiem tylko wtedy, gdy człowiek słucha swojego ciała, słucha siebie samego; a więc gdy *siebie* całego wyraża, jest rozumny czy też rozsądny” [S, 73]. Zaiste, zdaniem Stirnera, brakuje człowiekowi rozsądku w jego przygodzie z Duchem konstytuującej nowożytnie dzieje, z prymatem na wskroś duchowego – deifikującego Ducha, czyli fetyszyzującego „nicość” i „kłamstwo” [S, 29] – chrześcijaństwa. Wiarę w widmowego Ducha uznaje Stirner za formę szamanizmu, a zabiegi, by udowodnić jego istnienie – to znaczy „przemienić upióra w nie-upióra” – za beznaziejną „harówkę Danaid”. Poszukiwanie prawdziwego zaświata („istoty”) poza zmysłowym światem (pozorem) to poszukiwanie „poza rzeczą (*Ding*) (...) absurdu (*Unding*)” [S, 45]. Alienacja Duchem jest gorsza niż ta wywołana żądzami: Duch „wpędza Nas w jeszcze większe tarapaty niż najdziksze rozpamiętanie” [S, 56], gdyż separuje nas od konkretnego zmysłowego skończoności i egzaltuje wymagania stawiane innym: „tracimy z oczu to, czym jesteśmy naprawdę. (...) w szalonym pędzie za sobą samym, za tym nigdy-nie-osiągalnym pogardza się mądrą zasadą, by brać ludzi takimi, jakimi są, i bierze się ich raczej takimi, jakimi być powinni” [S, 395]. Inwokacja do otumanionego człowieka, którym zawładnęła *idee fixe*, myśl o powołaniu – dotarciu do „królestwa Ducha” – brzmi nieogłębnie: „Człowieku, masz bzika, brakuje Ci piątej klepki. (...) Nie myśl, że to żarty czy metafora, gdy ludzi oddanych wyższym sprawom (...) uważam za skończonych idiotów, prosto z domu wariatów” [S, 48]. Pochłonięci gonitwą za cieniem, ignorujemy prostą zasadę, że „nigdy nie uda się pogodzić sprzeczności między tym, co realne, i tym, co idealne” [S, 435]. Ten hiatus, którym sami siebie szantażujemy, a który w praktyce oznacza panowanie nad nami „Ducha w jego *Nicości*”, można znieść tylko przez powrót do *naturalnego* czy też przez interioryzację *egoizmu*. Kto to potrafi? Stirner wyjaśnia, śmiało żonglując – to maniera pojawiająca się w *Jedynym*... jak figura stylistyczna – ekwiwokacjami: „Ten, kto przy pomocy Ducha przedstawia naturę jako *Nicość*, *Skończoność*, *Znikomość*”, samego Ducha sprowadzając w ten sposób do *Nicości*. „Ja to potrafię, potrafi to każdy z Was, który jako despotyczne, samowładne Ja rządzi się i tworzy; jednym słowem: potrafi to *egoista*” [S, 82-83].

jest pod tym względem pryncypialny i nigdy nie odstępował od tej radykalnie egzystencjalistycznej wykładni. Niektóre passusy *Jedynego*... zapowiadają elukubrację bohaterów Dostojewskiego: „ja sam jednak daję Sobie prawo, by zabijać, jeśli tylko Sobie tego nie zabraniam, jeśli nie przeraża Mnie mord jako «bezprawie»” [S, 222]. Pochwała siły bez zastrzeżeń oznacza wzięcie na siebie odpowiedzialności również za przemoc. Stirner czyni to bez zmrużenia oka: „Proszę bardzo, bierz, co chcesz! Tym samym wypowiedziana zostaje wojna wszystkim ze wszystkimi” [S, 307]. Cóż, takie jest życie! Zagrożenie cudzego komfortu to nie problem *Jedynego*, ale zmartwienie innych; zawsze mogą się bronić. Hegel tamował przemoc, wynosząc ogólne ponad partykularne i zabezpieczając prawem tę aprobowaną w mieszczańskim świecie przewagę. Stirner nie godzi się na wymuszanie w ten sposób trybutu jednostkowości i ponad artefaktowe w Naturze bezpieczeństwo i stabilność przedkłada witalne impety i samowolę. Sprawiedliwość z wyroku prawa zastępuje „sprawiedliwością faktu (tego, co się dokonało)” [MO, 328].

Spontaniczność i brak powołania

Jedyny nikomu niczego nie chce zawdzięczać. Bierze wszystko, do czego poczuje się uprawniony i na co faktycznie pozwala mu jego moc: „Do Mnie należy wyłącznie tyle, na ile Mnie stać, ile mam w swej mocy” [S, 319]. Argument wskazujący na niezyciowość tej bezkompromisowości w istocie nie jest trafny, skoro opiera się ona na tezach nie do obalenia: „zawsze dostaję to, na co zasługuję”. – „Do Mnie należy wyłącznie tyle, na ile Mnie stać, ile mam w swej mocy” [S, 319]. „Będziesz tym, czym być możesz” [S, 391]. Siły nie traktuje Stirner jako wysiłku, dążenia czy zamiaru; nie jest ona projektem, lecz spontanicznością: „Możliwość i rzeczywistość zawsze idą w parze. Nie można zrobić niczego, czego się nie robi; tak jak nie robi się tego, czego zrobić nie można” [S, 396]. Księżyc nie jest dla mnie, dopóki nie mogę po niego sięgnąć: „Ty, Nieuchwytny, pozostaniesz dla mnie takim jedynie dopóty, dopóki nie zdobędę siły, by Cię złapać i nazwać *moim własnym*. Nie zrzekam się Ciebie, lecz czekam, aż przyjdzie mój czas” [S, 194]. Z rozpoznania samorzutności siły – „każdy w każdej chwili używa tyle siły, ile w sobie ma” [S, 393] – wynika niedorzeczność imputowania człowiekowi „powołania”. Nie ma on go więcej niż roślina czy zwierzę. Przykłady botaniczny i ornitologiczny mogłyby stanowić inspirację dla Nietzschego, opisującego w *Poza dobrem i złem* witalną dynamikę za pomocą porównania do ekspansji egzotycznego pas-

mnie czymś „obcym” [S, 217]. Z sarkazmem mówi o przełomie sygnowanym destrukcją feudalizmu: „W państwie burżuazyjnym żyją wyłącznie «wolni ludzie», których się przymusza do tysiąca różnych rzeczy” [S, 128]. Oznacza to, mówiąc jasno, bez wikłania się w jurydyczną erystykę, że dla państwa jestem „niewolnikiem”, a „[jego] wolność jest *Moją niewolą*” [S, 126]. Niczego tu nie zmienia etatystyczny progres instaurujący obywatelstwo: „Jest to takie samo bezprawie, czy jestem lojalny wobec despoty, czy też Weitlingowskiego «społeczeństwa», jeśli w obu przypadkach podlegam nie *mojemu* prawu, lecz *obcemu* prawu” [S, 219-220]. Oprócz niekomfortowej dla jednostki jawnej osobistej podległości prawu, Stirner konstatuje też proces alienacji samej instytucji, który zaprzęga człowieka do służenia nienasyconemu w swych kreacyjnych aspiracjach widmu: „Ludzie więc przestają być panami pojęcia prawa, które sami stworzyli, nie panują dłużej nad tym tworem, on zaś staje się prawem absolutnym, uwolnionym i oderwanym ode Mnie. Czcząc je jako absolutne, nie możemy go na powrót pochłoniąć, a ono odbiera Nam moc tworzenia. Tak więc twórz się czymś więcej niż twórca – istnieje «sam w sobie»” [S, 242]. Co w tej sytuacji radzi Stirner? Wolę polegającą na ponownym zawłaszczeniu: „nie pozwól prawu zażywać swobody, skieruj je z powrotem do jego źródła – do Siebie samego – a stanie się ono *twym* prawem, i słusznym będzie to, co Tobie odpowiada” [S, 242]. Względnie łagodnie wyraża w ten sposób to, co w wielu innych miejscach wyartykułuje stanowczo, rekomendując siłę, której nośnikiem jest *Ja*, jako właściwe prawo i zalecając jej twarde eksperymentowanie: „Kto ma siłę – ma prawo” [S, 119, 226]; „Prawo to kretynizm, a ten, kto je nadaje, to Widmo; siła – to *Ja sam*, *Ja*, *Potężny i Władca Mocy*” [S, 247]; „*Ja* decyduję, co jest *moim* prawem; nie ma żadnego *prawa* poza *Mną*” [S, 222].

Transparentna odpowiedzialność

Buńczuczość tych wypowiedzi neutralizują przytomne objaśnienia: chodzi o uświadomienie, że dostanę tylko to, do czego wzięcia się ośmielę i okażę zdolny podług swych dyspozycji: „Nie mam prawa wyłącznie do tego, do czego brak Mi odwagi, tzn. do czego *sam* się nie uprawiam. (...) jeśli tylko jestem *silny*, to *sam* *Sobie biorę władzę* i nie potrzeba Mi żadnego pełnomocnictwa lub uprawnienia” [S, 222, 247].

Zwycięstwo lub porażkę jednostka zawdzięcza wyłącznie sobie i bierze absolutną odpowiedzialność za wpisy do swego życiowego dossier. Stirner

Ocalona kultura

Co zatem z kulturą wobec tak stanowczo postulowanego, wyzwalającego spod gusła Ducha egoizmu? Wbrew komentatorskim uproszczeniom Stirner nie jest barbarzyńcą: „Ja przyjmuję z wdzięcznością to, co stulecia kultury dla Mnie osiągnęły; nic z tego nie odrzucam, niczego się nie zrzekam”. Docenia temperujący i sublimujący popędy, czyli przydający człowiekowi ponadanimalnych dystynkcji, wpływ kultury. Wobec tych awantury podnosi jednak stawkę: „świadomość, iż dzięki kulturze mogę zawojować świat, okupiłem zbyt drogo, bym miał o tym zapomnieć. Lecz chcę jeszcze więcej!” Czegoż więc żąda Jedyny? By jedno opętanie (ubezwłasnowolnienie przez żądze) nie zostało zastąpione innym: fetyszyzacją wzniosłości, która każe myśleć „kierować nie ku temu, co przemija, lecz wyłącznie ku temu, co nieprzemijające; nie ku doczesności, lecz ku temu, co wieczne, absolutne, czysto ludzkie itd.” [S, 400-401]. „Słowa, słowa!”, sarknął Hamlet. „Widma, abstrakcje!”, rozstrzyga Stirner.

Duch Boży i inne duchy

Kultura epatowała nas długo priorytetowym Duchem – duchem Bożym. Gruntownie inwigilowany w *Jedynym...* liberalizm, w różnych jego postaciach, próbuje zastąpić tamtego „fałszywego” ducha – „prawdziwym”. Dla liberalizmu politycznego będzie to mieszczańskie państwo obywateli wolnych od feudalnej arbitralności, desygnujących do rządzenia swoich reprezentantów i swobodnie dysponujących własnością. Dla liberalizmu społecznego – socjalistyczna wspólnota egalitarnie rozdyskrebowanej pracy, znosząca na końcu własność prywatną i z każdego czyniąca wytwórcę, który nie oddziela już interesu własnego od ogólnego. Wreszcie dla liberalizmu humanistycznego, czyli „czystej krytyki” uosabianej przez braci Bauerów, będzie to sytuowany poza wszelkimi partykularyzmami *Człowiek*. Z perspektywy jedyności i egoizmu Stirner dokona bezwzględnej rozprawy z tymi liberalnymi emanacjami, najmniejszą antypatią darząc jeszcze tę historycznie najstarszą. Wymuszając na jednostce respekt wobec rozmaitych „upiorów”, nie pacyfikuje jej ona jednak do końca, pozostawia sfery wolnych decyzji, prywatności i indywidualnej samorealizacji.

Jedynością w mieszczaństwie

Choć Stirnerowska krytyka mieszczaństwa będzie jadowna, niezależnie od tego, że sam krytyk uznany zostanie w *Ideologii niemieckiej* za *petit bourgeois*, wyrażającego w *Jedynym...* swą zdesperowaną świadomość klasową. Pasusy na temat mieszczańskiej odrazy do „włóczęgów” jako mnogiej kategorii formalnie i moralnie niezdomestyfikowanych [zob. S, 132-133] można by przenieść do *Historii szaleństwa*. Filipika na temat stosunku mieszczaństwa do nędzy, której bynajmniej nie chce ono usunąć, jest popisową demaskacją hipokryzji wymieszanej ze zirykowanym zgorszeniem: „zatruiła jego radość życia niezadowolona bieda, łaknąca nowego; biedni tacy nie chcą już cierpieć w spokoju, lecz dziczej i sięją niepokój” [S, 134]. Stirner konstatuje burżuazyjną predylekcję do zamieniającego wszystko w towar pieniądza, bezlitosną eksploatację pracy przez kapitał i klasowe przywłaszczenie państwa, którego policyjne formacje strzegą zawzięcie mieszczańskich interesów. Określa warunki trwania i rozpadu państwa: „Państwo opiera się na niewolnictwie pracy. Jeśli praca stanie się wolna, wówczas państwo upadnie” [S, 137]. Brzmi to goszystowsko, ale *de facto* za tezę ignorującą kontekst socjologiczny i rewolucyjny kryje się standardowy apel o demonstrację jedyności i uczynienie się właścicielem. Jak kiedyś La Boetie dziwił się licznym uciemiężonym, że nie powstają przeciwko jednemu tyranowi, mianując go w ten sposób uzurpatorem bez zajęcia, tak Stirner oskarża biednych, że na własne życzenie są biednymi (zmieniliby swój status, gdyby pozbawili bogatych ich bogactwa, tak jak niewolnicy staliby się wolni, gdyby przestali służyć swym panom; zob. S, 308, 319, 379), a o robotnikach pisze, że „mogliby tylko przerwać pracę, a jej owoce uznać za swoje i z nich korzystać” [S, 137].

Racje Marksa, fetysze Hegla

Przychodzi tu na myśl Marks krytykujący Stirnera za rozwiązywanie problemów jedynie w swojej głowie. Wszelako siłą Stirnera jest negacja, przybierająca postać bieżącej kontestacji jako instrumentu jednostki nieukontentowanej *hic et nunc*. Zbywanie tej odmowy argumentem, że jest abstrakcyjna, jałowa czy niewczesna, grozi oportunistą albo wyczekiwaniem „historycznej chwili”, która może nigdy nie nadejść. Stirner ma tyleż racji przeciwko Marksowi, ile Marks przeciwko Stirnerowi. A nawet więcej, jeśli zważyć, że tyrania ogółności wobec jednostki zawsze jest realna, podczas gdy jednostka,

żądanych dystynkcjach na podstawie kryteriów, jakich sam nie ustanawia. O świecie państwa tworzonym przez *Człowieka*, czyli przez „człowieczego bądź humanistycznego ducha”, powie Stirner stanowczo: „nie jest to mój świat” [S, 210]. Na retoryczne w gruncie rzeczy pytanie, czy „obecnie można jeszcze reformować państwo i doskonalić naród?”, Stirner odpowie: „Równie mało jak szlachtę, duchowieństwo, Kościół itd.; można je tylko znieść, unicestwić (...). Czyż mogę bowiem za pomocą reform przemienić bezsens w sens, czy też raczej powinienem go po prostu odrzucić?” [S, 278]. W innym miejscu, mówiąc o wymuszonym przez państwo posłuszeństwie wobec ustaw, będzie bardziej stonowany, choć pragmatyczny: „Wystarczy, że nie będę uznawał żadnych obowiązków, tzn. nie będę się wiązał ani pozwalał wiązać” [S, 230]. A w jeszcze innym okaże trzeźwość realisty i wywiedzie z niej postulat dbania o swój interes: ustawodawcy zdeterminowanego swoją pozycją do nękania ludzi nie będzie prosił o respekt dla prywatnych potrzeb i preferencji; nie może on wszak postępować inaczej, „tak jak kruk nie może śpiewać, a zbójca żyć bez rabunku”. Zamiast fatygować się na próżno, zasugeruje aspirującym do egoizmu „przekorę, a nawet całkowite nieposłuszeństwo” [S, 231].

Prawo — ucisk i alienacja

Stirner wykracza poza układność *petit bourgeois*, kiedy mówi o prawie. Jego stanowisko da się uzasadnić naturalistycznie – wówczas argumenty pochodziłyby z arsenału bezwzględnych, sytuujących siebie poza wszelkimi skrupułami, Sadyceznymi libertynów, którzy działają w myśl zasady: „Robię wszystko, na co mnie stać” – lub egzystencjalnie: za wszelką cenę bronię siebie jako jednostki, nie pozwalając się ograniczać regułami, jakie nie pochodzą ode mnie: „w ogóle nie potrzebuję praw” [S, 163]. W obu przypadkach jednostka jest mocno narażona na konflikt z ogółnością; w tym drugim bardziej, jeśli dysponuje tylko swoim poczuciem suwerenności, nieuzbrojona w arystokratyczne epolety lub finansową zasobność. Stirner, który mentalnie zależy od naturalizmu i jest protoegzystencjalistą, podejmuje ryzyko tej ciężkiej w mieszczańskim *entourage'u* konfrontacji. Dla Hegla prawo jest strażnikiem własności i podstawą międzyludzkiej komunikacji: słusznie wymusza na indywiduach koncyliacyjne zachowania, zabezpieczające przed społecznymi wstrząsami i gwarantujące pokój. Stirner widzi w prawie instytucjonalną opresję stosowaną wobec jednostki, która chce żyć zgodnie z własnym projektem: prawo, stanowione poza mną, jest dla

nej przez „liberałów humanistycznych”. Tutaj centralną instancją, stałym i uprzywilejowanym punktem odniesienia, jest człowiek czy raczej eksponowany przez Stirnera za pomocą kursywy *Człowiek*. W polemice nie tylko z Bauerem, ale i z Feuerbachem, która literalnie będzie monumentalną polemiką z *humanizmem*, Stirner z całą mocą swej pryncypialności wystąpi przeciwko abstrakcji *człowieczeństwa* (i żarłoczności tej idei, która każe mi wyżyć się wszystkiego, co Moje), optując z uporem za jedynością, czyli konkretem ujednostkowionego przeze Mnie bycia⁸. Humanizm Feuerbacha nazwie Stirner „nową religią” (dezawuuując Boga, ale nie boskość, gdyż sytuując człowieka w perspektywie celu, „doskonałości”, a nie teraźniejszości), podobnie jak za zdeifikowaną, wyniesioną do rangi alienującej jednostkę „istotę” uznającą głoszoną przez niego miłość [zob. S, 66-68, 289, 353-354]. Fetyszyzowanie „ducha człowieka”, czyli rewindykowanie *gatunku*, a nie *Ja*, skonstatuje jako złowróżbne: „To, jak dręczył Nas Bóg, jest jeszcze niczym w porównaniu z tym, do czego zdolny jest «Człowiek»” [S, 203].

Często stronniczy i erystyczny (zwłaszcza w konfrontacji z Feuerbachem, którego myśl upraszcza, by stosowała się do założonej tezy), Stirner wskaże jednak na paradoksy i niebezpieczeństwa humanistycznej egzaltacji, która w istocie może prześlepić i pochłonać realnego człowieka. W państwie czy społeczeństwie „prawdziwie ludzkim” niespodziewanie dla jego inicjatorów pojawia się ryzyko ostracyzmu. Jest w nim bowiem miejsce tylko dla kogoś, „kto jest rzeczywiście Człowiekiem, tzn. *nie jest nie-Człowiekiem*”. Terror opinii publicznej albo wręcz instytucjonalna interwencja wyłączają „nie-Człowieka”, który jest jednak człowiekiem, ze wspólnoty: „państwo wyklucza go ze swych szeregów, tzn. więzi go, bądź z członka wspólnoty państwowej czyni towarzysza wspólnoty więziennej (mieszkańca domów dla obłąkanych lub pacjenta wspólnoty szpitalnej, jak określa to komunizm)” [S, 206]. W państwie humanistycznym, do którego chcę przynależeć, obarczam się alienującym moją Swojość „obowiązkiem bycia Człowiekiem”. W rezultacie „nie wolno Mi być egoistą, ale «uczciwym i praworządnym», tzn. moralnym człowiekiem” [S, 209], uwiarygodniającym siebie w tych po-

⁸ Formalne powody do takiej krytyki daje propaganda antropoteizmu w *Tymczasowych tezach do reformy filozofii* (człowiek zastępujący Boga w czystej immanencji: materialistycznej, sensualistycznej i hedonistycznej). Na zarzuty Stirnera Feuerbach odpowie przytomnie – w duchu zdroworozsądkowego humanizmu, eksponując wartość (również zmysłowej) relacji ja-ty i postulując horyzontalną dystrybucję miłości – w tekście *Istota chrześcijaństwa* w odniesieniu do *Jedynego i jego własności*. Zob. R. Panasiuk, *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981 (wybór pism). Wiadomo, że nie mogłoby to zadowolić Marksa, podtrzymującego Stirnerowski zarzut abstrakcji i tropiącego u Feuerbacha atrofie dynamiki społecznej i historycznej.

bez popleczników lub „dobrowolnie zniewolonych”, jest krucha. Z faktu, że jednostkami jesteśmy tylko w społecznym żywiole lub że stanowimy „całość kształt stosunków społecznych”, niepodobna wywieść uprawnionego postulatu zgody na każdy wymóg ogólności. Filozoficznie subtelny Marks takiej odpowiedniości nie zakładał, ale niektórzy marksiści (i inni totaliści) już tak. Na tę adekwatność, pokusę zniesienia konfliktu między jednostkowym i uniwersalnym, Stirner jest całkowicie impregnowany. Czego dowodzi swą bezwzględną rozprawą z Heglem i jego artykułującymi mieszczańską mentalność fetyszami – państwem, prawem, moralnością. Swoją krytykę rozszerzy na inne niż klasycznie mieszczański liberalizmy, uznając, że ich ewolucja jest eskalacją procesu odjednostkowania, coraz bardziej perwersyjnym wyżywaniem się jedyności i atrybutywnej dla Jedynego *własności*.

Etatystyczny „dyzgust”

Instytucje działu Hegłowskiej *Encyklopedii* nazwanego *duchem obiektywnym* zostaną przez Stirnera przenicowane w monotematycznych wprowadzie, ale intensywnych i precyzyjnie eksponujących jego stanowisko nawrotach.

U Hegla jednostka nie ma prawa do decyzji niekonsultowanych z państwem. Nie może na przykład pojedynkować się ani sama zabić, gdyż monopol na rozstrzyganie sporów, przemoc i unicestwianie ma państwo. Stirner odrzuca tę etatystyczną pretensję, której szczytowym momentem jest żądanie ofiary z życia w wojennej potrzebie. Wspierający Stirnera Onfray punktuje ciężkie Hegłowskie baliwerny, antypodyzujące obu niemieckich filozofów: apologię małżeństwa (legislacja powinna utrudniać rozwody), rodziny, pracy (to ona „czyni wolnym”⁶), redukcję kobiety do egzekutorki zadań do-

⁶ Stirner stanowczo odpiera Hegłowską grandilokwencję w sprawie pracy. Jedynność uzgadnia się tu z tym, co rozsądek podpowiada robotnikowi, którego wyzysk separuje od własnych pomysłów na życiowe spełnienie. Praca najemna jest ofiarą z sił vitalnych, czasu i niezależności wytwórcy: nie czyni wolnym, lecz alienuje. W negatywnej ocenie pracy w kapitalizmie Stirner zgadza się z Marksem. Inne są ich projekty emancypacyjne. W ślad za odrzuceniem pracy w ujęciu komunistycznym Stirner odrzuca też pracę „humanistyczną”, czyli Marksowską samorealizację dzięki pracy. „Mieszczaństwo uczyniło pracę wolną; komunizm do pracy zmusza i uznaje wyłącznie człowieka pracy, *zarabiającego* na swój chleb. To, że praca jest wolna, nie wystarczy – musisz ją jeszcze *podjąć*” [S, 144]. Humanisci sugerują, by w samej pracy znaleźć satysfakcję, a stanie się ona pełna pod warunkiem oddzielenia od „egoizmu”, czyli o ile będzie pracą „prawdziwego robotnika”, tego, kto realizuje swoją „istotę gatunkową”, kto zatem pracuje „dla ludzkości i samego postępu” [S, 156]. Dla Jedynego nie jest to wyjście poza alienację. Od „pracy wyemancypowanej” woli on przywłaszczanie wszystkiego, na co pozwala mu jego siła.

mowych i obowiązków progenitalnych⁷, wychwalanie wojny i czynu żołnierskiego, elogię kary śmierci.

Jako urządzenie do zmultiplikowanych zamachów na subiektywność, eliminacji swobody decydowania o sobie, państwo jest dla Stirnera nieprawdą jednostki, jawnym wrogiem jedyności. Legalizm i konserwatyzm Hegla serwowane w formule omnipotentnego etatyzmu Stirner będzie zwalczał z najwyższą determinacją, przeciwstawiając im indywidualną siłę, pragmatyzm i osobową suwerenność.

Tezie Hegla, że państwo, jedynie uzasadniające i usprawiedliwiające jednostkę, winno być wielbione jako „boski byt na ziemi”, przeciwstawi Stirner odniesioną do państwa szczera odrazę i kategoryczną odmowę: wynosząc się do „moralnej” czy „mistycznej” osoby i każąc się afirmować, państwo jako takie oddziela „Mnie od Siebie Samego”. Wolność w państwie jest iluzją, a jego „tolerancja” – naprawdę jedynie protekcjonalizmem, łaskawym aprobowaniem tego, co rozpoznaje ono jako „nieszkodliwe” i „niegroźne” [S, 267]. Każde państwo to „despotyzm” [S, 230], „porządek oparty na zależności” [S, 263], zinstytucjonalizowane zakusy na moją naturę i wolę, brutalna hodowla, intencja wychowywania i przystosowania mnie do etatystycznych potrzeb, oderwanych od tych, jakie są istotne „dla Mnie”: państwo „ poucza mnie, jak być grzecznym, składając na ołtarzu «świętości» moją Swojość” [S, 264]. Od zarania Ja i państwo jesteśmy wrogami: jako nośnika naturalnej partykularności państwo traktuje mnie jak „przestępcę” przeciwko sobie i „narodowi” [S, 235], z gruntu mi „nie wierzy i nie ufa”, a nasze stosunki opiera na „kodeksie kłamstwa”, co potwierdza tym, że „zawsze i wszędzie żąda okazania «papierów»” [S, 358]. Skrupulatnie realizowanym celem państwa jest okiełznać jednostkę i dopasować ją do przygotowanej formy: „chce [ono] z ludzi coś zrobić, dlatego żyją w nim tylko ludzie urobieni” [S, 268]. Dla państwa nie liczę się jako konkretne Ja, które uznaje ono za emanację nic nieznaczącej „przypadkowości”, lecz tylko jako „syn tej ziemi” [S, 302], gotowy w imię interesów Molocha złożyć swe życie w ofierze. Chociaż może mi darować nieszkodliwe dla siebie fanaberie, to w zasadzie żąda, bym myślał „myślami państwa”: docenia i korumpuje „państwowych filozofów”, tak samo jak, niezainteresowane *de facto* zniesieniem nędzy, a motywowane tylko chronieniem

Stirner nie waha się lansować tego, co porządek mieszczański kwalifikuje jako „kradzież”: „Raczej to, co mieszczenie nazywają «kradzieżą», aniżeli destrukcja Ja za sprawą prostytuowania swej jedyności” [MO, 343].

⁷ Onfray zauważa, że nie ma u Stirnera tak powszechnego w filozofii jego doby mizoginizmu – Jedyny nigdzie nie jest specyfikowany jako męski, „nie ma płci” [zob. MO, 338].

własnego bogactwa, korumpuje swoich funkcjonariuszy, gratyfikując ich hojnie za strzeżenie etatystycznych interesów [zob. S, 304, 300-301]. Omnipotentne i paternalistyczne, wtrąca się w moje relacje z innymi, zastrzegając dla siebie, zrazu teologiczną, dzierzoną przez Chrystusa, a później zlaicyzowaną rolę pośrednika: „Nie wolno beztrząsco obcować z drugim człowiekiem bez «wyższego dozoru i pośrednictwa»”; państwo musi „interweniować” [S, 267, 304].

Wobec arbitralnie przyznawanych sobie przez państwo, niekonsultowanych z Jedynym przemocowych prerogatyw, Stirner nie kryguje się z odpowiedzialnością: mierząc w państwo *an sich* – Bettina von Arnim jest naiwna, sądząc, że zmiana formy państwa odmieni los jego obywateli [zob. S, 233-236] – uznaje, że „wojna winna być wypowiedziana (...) Państwu, nie zaś określone państwu”, i że „pogrzebać” je może jedynie „zuchwała samowola” [S, 177]. W polemice z Nauwerckiem, dopingującym do obywatelskiej aktywności, sięga do retorycznego arsenału, by uzasadnić postawę egoisty: „jak gdyby w ogóle nie można było być człowiekiem, jeśli nie bierze się czynnego udziału w życiu państwa (...). (...) egoista sam jest stróżem tego, co ludzkie, a państwu mówi tylko: Nie zaślaniaj mi słońca!” [S, 276, 277]. Afirmując swoją przypadkowość, której zafiksowane na ogólności państwo nie może ogarnąć, wynosi się ponad nie i przyjmuje szacowaną pozytywnie pozycję outsidera: „Ja wykraczam poza jego pojęcia, czy też jego rozum jest zbyt słaby, by Mnie pojąć. Dlatego też nie może ono nic dla Mnie uczynić” [S, 302]. Domniemany *petit bourgeois* receptę jedyności przekazuje również walczącym o wyższe zarobki robotnikom, których kapitalistyczne państwo „traktuje jak przestępców, jeśli tylko próbują je wymusić”. Co mają robić? „Myśleć o sobie i nie przejmować się państwem” [S, 304].

Zwodnicze liberalizmy (i humanizm)

Czy projektowanym współcześnie (Weitling, Marks, Bauer) progresywnym, wykraczającym poza burżuazyjne *status quo* formom ustrojowym Jedyny gotów byłby okazać większe względy? Idee komunistów uznaje Stirner za patent na upowszechnienie „dziadowania” – w państwie „społecznych liberałów” pozbawiony zostanie i tego residuum własności, jaką jest własność materialna: rzeczy i dóbr pozyskiwanych dzięki mojej pekuniarnej sile nabywczej. Więcej uwagi i filozoficznego namysłu poświęca Stirner bardziej – jak zapewne by uznał – perwersyjnej koncepcji państwa lansowa-