

Maciej Chlewicki

REDUKCJA DO JEDYNEGO. MAX STIRNER I DUCH KARTEZJANIZMU

Myśl żyjącego w I połowie XIX wieku niemieckiego filozofa Maxa Stirnera odczytywana jest najczęściej jako jedno ze stanowisk opozycji anty-heglowskiej¹, a za jej zasadniczy wątek uznaje się problem miejsca jednostki w społeczeństwie². Nazywana totalnym egoizmem, etycznym solipsyzmem, amoralizmem, zaliczana jest do klasyki anarchizmu, a nawet, poprzez usankcjonowanie zbrodni³ oraz kult siły ponad prawem, bywa traktowana jako teoretyczne zaplecze faszyzmu⁴. Na szczęście, nierzadkie są też próby zrozumienia poglądów Stirnera w ujęciu egzystencjalistycznym⁵.

Zaproponowana w niniejszym artykule interpretacja ma na celu przedstawienie dzieła Stirnera jako interesującego zjawiska w filozofii nowożytnej i zrozumiałego zwłaszcza w świetle jej istotnego nurtu, jakim jest tradycja kartezjańska. Przy czym kartezjanizm, o jaki tu idzie, ma niewiele wspólnego

¹ J. Niecikowski, *Stirner, Kierkegaard – krytycy Hegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 13, 1967, s. 141–171.

² L. Kusak, *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*, w: M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.

³ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1991, s. 67.

⁴ Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989, s. 140.

⁵ J. Trębicki, *Max Stirner w konstelacji anarchizmu i egzystencjalizmu*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego*, nr 2, 1979, s. 73–87.

z takim, można powiedzieć klasycznym ujęciem, w którym jego główne problemy dotyczą istnienia świata czy dualizmu duszy i ciała; nie chodzi więc o interpretację metafizyczną. Ma to być kartezjanizm, którego istotę stanowi wątplenie, a więc nie *cogito*, ale *dubito*, nie byt, ale wolność; kartezjanizm znajdujący swoje rozwinięcie w fenomenologii transcendentalnej Husserla oraz fenomenologicznym egzystencjalizmie Sartre'a; kartezjanizm, którego sens dobrze oddają słowa Husserla z jego *Medytacji*: „[...] każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi »raz w swoim życiu« cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dłań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo”.⁶ Powyższy cytat można traktować jako motto tej pracy.

Jeśli zgodzimy się z tezą, że racjonalność i filozoficzność epoki nowożytnej, ukształtowanej głównie w wyniku przełomu kartezjańskiego, najlepiej wyraża się w idei radykalnego krytycyzmu oraz związanej z nim autonomii człowieka jako jednostki⁷, to pojawienie się filozofii Stirnera nie powinno być czymś zaskakującym czy zgoła niezrozumiałym. Dziwić by się raczej należało, gdyby ktoś taki w ogóle się nie pojawił. Już choćby pobieżne zapoznanie się z jego pismami pozwala zauważyć, że zarówno krytycyzm, jak i indywidualizm są tu obecne, i to w postaci bardzo skrajnej. To właśnie ze względu na tę skrajność autor *Jedynego i jego własności* został zignorowany, a jego poglądy osądzone bądź to jako mało poważne, bądź niebezpieczne.

Poglądy filozoficzne Maxa Stirnera (bo Stirner jest filozofem – jeśli tego nie założymy, to nie mamy tu czego szukać) określa się dość powszechnie mianem egoizmu, i to w dodatku egoizmu absolutnego. Choć istnieją uzasadnione wątpliwości, czy egoizm można w ogóle nazwać poglądem filozoficznym, pozostajmy na razie przy tym wygodnym w użyciu określeniu. Być może o wiele bardziej interesująca jest tu jego istotna właściwość – jego absolutny charakter. Właściwość ta nie powinna jednak przerażać nikogo, kto pamięta, że znajdujemy się na płaszczyźnie filozoficznej, a więc pewnej teorii, a nie na terenie rzeczywistości, jak np. konfrontacji społecznej, oraz że skrajność, radykalizm są poniekąd nieodłączną własnością myślenia filozoficznego – być może objawiają jego najwłaściwszą naturę. Widoczne jest to na pewno w tradycji kartezjańskiej, gdzie – jak to mocno podkreśla Husserl – stosowana „próba powszechnego wątplenia” powinna mieć radykalny charakter, natomiast niespełnienie tego warunku ocenia się jako zgubne dla filozofii. Tymczasem, co ciekawe, to w wyniku braku takiego radykalizmu pojawia się – przynajmniej jako możliwość – najbardziej skrajny chyba z poglądów filozoficznych – so-

⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 2.

⁷ S. Sarnowski, *O filozofii i metafizologii*, Bydgoszcz 1991, s. 68.

lipsyzm. Mamy więc na pozór do czynienia z sytuacją wręcz paradoksalną, gdyż aby uniknąć czegoś tak skrajnego jak solipsyzm, trzeba być jeszcze bardziej (w sensie husserlowskim) radykalnym. Rzecz jasna, nie może to oznaczać wycofania się, lecz musi to być odpowiednie zradykalizowanie i wynikające z tego przekroczenie (łac. *transcendere*) solipsyzmu „potocznego”, naiwnego, metafizycznego, w miejsce którego będzie mógł się pojawić także „solipsyzm”, tyle że transcendentálny, tzn. solipsyzm we właściwie filozoficznym sensie.⁸

Być może, na podobnej zasadzie i z pewną dozą dobrej woli należałoby potraktować stirnerowski „egoizm”, który właśnie przez swoje zabsolutyzowanie zasługuje na większą uwagę, na odróżnienie go od tego, co się powszechnie rozumie pod tym pojęciem, a może po prostu na określenie go mianem egoizmu filozoficznego.

Lecz tak naprawdę to nie rozumiemy jeszcze, co właściwie oznacza tu „egoizm”, zwłaszcza nie wiemy rzeczy najważniejszej: w czym przejawia się jego radykalizm? Poglądy Stirnera spotkały się głównie z zarzutami dwojakiego rodzaju – w obu chodziło o pewną skrajność. Najpierw dostrzeżono ich wybitnie amoralny, aspołeczny charakter. Później – i to będzie stanowić dalej nasz główny wątek – podkreślano błąd natury logicznej, związany ze zabsolutyzowaniem różnicy pomiędzy Jedynym a tym wszystkim, co stanowi jego własność. Miało się bowiem okazać, iż po odrzuceniu, po zupełnym odizolowaniu się od całej, przysługującej Jedynemu sfery Własności, nic właściwie z niego nie pozostanie. Tym samym powinny też zniknąć wszelkie podstawy do budowania egoizmu, zgodnie z regułą: gdzie brak ego, tam nie może być mowy o egoizmie. Okazuje się jednak, iż taka interpretacja nie musi kłócić się z intencjami Stirnera, który świadomie i nie tak znów rzadko określa Jedynego jako po prostu „Nicość”. Zaiste dziwny to egoizm (i to w dodatku absolutny), u podstawy którego leży zasada: ego jest nicością. Nie jest to z pewnością bliskie naturalnemu, potocznemu myśleniu, za to odpowiada specyfice myślenia filozoficznego. Pragnieniem filozofii od początku było osiągnięcie najbardziej radykalnego punktu widzenia, punktu widzenia całości. Przy określeniu tej całości jako po prostu: wszystko, czymś raczej zrozumiałym powinno być dążenie do usytuowania się w punkcie, dla którego najodpowiedniejszą nazwą będzie chyba „nicość”. Biorąc pod uwagę te okoliczności, wolno zapewne przypuszczać, iż w poglądach Stirnera mieści się inne niż zwykle rozumienie egoizmu, i to takie, które pozwoli nazwać go wprost egoizmem filozoficznym.

⁸ E. Husserl, dz. cyt., ss. 43–44, 130.

W takim też kontekście rysuje się główny problem Stirnera, będący – przynajmniej w punkcie wyjścia – problemem jak najbardziej kartezjańskim: cofnięcie się (łac. *reductio*) do samego siebie, nazwane tu roboczo „redukcją do Jedynego”. Jedyne zostanie w pełni odzyskany dopiero, gdy stanie się „Nicością wszystkich Innych Rzeczy”.⁹ Dopiero gdy stracę wszystko, postuluje niemiecki filozof, odzyskam samego siebie. Czy „Ja” naprawdę będzie nicością, zależy od tego, jak ujęte i na ile całkowite (konsekwentne) będzie to „wszystko”. Na razie można tylko zgłosić postulat takiej interpretacji filozofii Stirnera, aby jego „redukcja do Jedynego” mogła być odczytana jako jeszcze jedna próba osiągnięcia najbardziej radykalnego punktu widzenia, poprzez co sam Jedyne nabierałby po prostu charakteru narzędzia, metody badawczej.

Jak możliwe jest osiągnięcie pozycji Jedynego, to znaczy pozycji „nicości”, miejsca najdogodniejszego, jeśli chce się mieć pod sobą „wszystko”? W sensie metafizycznym, gdyby miało to polegać na wykroczeniu poza całą rzeczywistość, poza byt, równałoby się to przyjęciu postawy Boga, Absolutu, przy czym Boga i Absolutu swoście pojmowanych, gdyż rozumianych jako właśnie „nicość”. Teza, iż Bóg jest czystą nicością – teza nie będąca bynajmniej wyrazem postawy ateistycznej – nie jest filozofii nieznaną, zwłaszcza w tradycji niemieckiej, mającej swe źródło w mistyce, którą, jak można przypuszczać, Stirner miał okazję poznać. Tak czy inaczej, poza mistyką (a nie ma powodów, by przypuszczać, że filozofia jest mistyką) wykroczenie poza całą rzeczywistość nie wydaje się czymś realnie możliwym. Lecz ten sposób wykraczania nie jest w filozofii jedyny. W filozofii transcendentalnej, a dokładniej mówiąc, już od Kartezjusza, znana jest metoda innego rodzaju. Głównie chodzi w niej o to, że zmienia się przedmiot, poza który chce się wykroczyć: nie jest już nim byt, ale wiedza o bycie, nie rzeczywistość sama, ale rzeczywistość pomyślana, rzeczywistość istniejąca dla naszej świadomości. Ta zmiana perspektywy, przeniesienie akcentu ze świata na wiedzę o świecie, właściwe jest w znacznym stopniu w ogóle filozofii nowożytnej, a jej źródłem jest myśl Kartezjusza.¹⁰ Zmienia się tym samym – co tu szczególnie ważne – możliwość osiągnięcia, wycofania się do punktu, który wyżej określony został jako „nicość”. Taka szansa nie tylko wzrasta, ale jest wręcz wymogiem koniecznym, bez spełnienia którego nie ma autentycznego filozofowania. Rzecz jasna, nie jest to już perspektywa metafizyczna i tak, jak rzeczywistość straciła tu swój bezwzględny, absolutny charakter na rzecz wszelkich sądów o niej, tak również „nicość” nie ma tu już znaczenia metafizycznego, a jedynie metodyczne. Sposobem na jej osiągnięcie ma być „próba powszechnego wątplenia”.

⁹ M. Stirner, dz. cyt., s. 5.

¹⁰ S. Sarnowski, dz. cyt., s. 41.

Czy da się także u Stirnera odnaleźć takie elementy, które pozwolą umieścić go w powyższej perspektywie, to znaczy tak, by jego Jedyny znajdował się naprzeciwko (poza) wiedzy, a nie rzeczywistości? Że jest to możliwe, pokazuje chyba fakt powszechnego zaliczania poglądów tego autora do nurtu nominalizmu. Nominalizm, jak wiadomo, jest jednym ze stanowisk w przewijającym się poprzez całe dzieje filozofii tak zwanym sporze o uniwersalia. Skoro spór toczy się w sprawie pojęć, to jego przedmiotem jest nie tyle natura samego bytu, ile natura wiedzy, do wyrażenia której te pojęcia są niezbędne. Nietrudno też zauważyć, iż przeciwnikiem w „wielkiej wojnie”, jaką prowadzi Stirner, nie jest rzeczywistość, przyrodnicza czy społeczna, ale ogromny obszar pojęć, idei, teorii i sądów, słowem – świat myśli, świat ducha, który zwłaszcza po Heglu rozrósł się do niespotykanych dotąd rozmiarów. Stirner nie występuje przeciwko takiemu czy innemu rzeczywistemu państwu, lecz zajmuje się pojęciem „państwa”; przeciwko takiej czy innej rzeczywistej moralności, ale pyta o pojęcie „moralności samej”. „Bez skrupułów buntowano się przeciw istniejącemu państwu, obalano istniejące prawa [...]. Kto jednak śmiałyby grzeszyć przeciw pojęciu państwa?”¹¹ Interesuje go moralność sama, moralność jako taka; podobnie jest z państwem, prawem, religią i innymi, a nawet z prawdą. Wielokrotnie podkreśla, że chodzi mu o krytykę, kwestionowanie, możliwość wątplenia, a obiektem takich czynności nie może być przecież realnie istniejący byt, lecz jedynie sądy na jego temat. Przyjmuje nawet dość zaskakującą w swej nazwie metodę – „bezmyślność” (niem. *gedankenlos* – bezmyślny, wolny od myśli), z czego można wnosić, iż to właśnie świat myśli, a nie bytów, jest tym, w stosunku do czego chce się tu osiągnąć pożądaną dystans. Czynią mu też z tego zarzut K. Marks i F. Engels w *Ideologii niemieckiej*, wskazując na pozorny, a nie realny wymiar poczynań Stirnera, który chce zniszczyć państwo samym tylko aktem myślowym, atakując zaledwie jego ideę.¹²

Ale jeszcze ważniejszym argumentem na poparcie powyższych tez jest jedna z podstawowych kategorii filozofii Stirnera, a mianowicie „Właściciel”. Już z tytułu książki *Jedyny i jego własność* widać, że najwłaściwszą naturą Jedynego jest bycie Właścicielem, czego autor nie zapomina wielokrotnie podkreślić. Zatem zgodnie z tym, co zostało wcześniej powiedziane, Jedyny musi teraz być „właścicielem wszystkiego”. I w dodatku okazuje się, iż wśród przedmiotów, obiektów składających się na to „wszystko”, obok np. drzewa,

¹¹ M. Stirner, dz. cyt., s. 101–102.

¹² Tak samo fikcyjny charakter ma, ich zdaniem, program wyzwolenia jednostkowego, gdyż świadomość „jedyności” jest tylko czystym aktem myślowym, dlatego stimerowskie „Ja” należy pojmować „nie jako indywiduum wyróżnione w świecie, ciało lub duszę, lecz jako samowiedzę właśnie, a więc „Ja”, którego istnienie i świadomość istnienia są identyczne”. (L. Kołakowski, dz. cyt., s. 137)

książki, człowieka, znajduje się także Bóg. Ale jak można sensownie mówić, że Bóg jest tak samo moją własnością, jak np. drzewo? Jeśli Stirner tak jednak mówi, i ma to mieć sens, to widocznie znajduje dla nich (Boga i drzewa) jakąś wspólną płaszczyznę. Jeśli oboje mają być moją własnością, to w takim samym stopniu muszą znajdować się w zasięgu mojej dyspozycji, a to oznacza, że muszą stracić swoją dotychczasową realność (byt), swój absolutny charakter. Dzieje się tak, gdy stają się przedmiotami moich sądów, pojęć, myśli – taka jest wspólna płaszczyzna. Dopiero teraz mogą być w pełni moje, dla mnie, teraz naprawdę mogę coś z nimi uczynić.¹³ Mówiąc po kartezjańsku: jako przedmioty mojej wiedzy, wszystkie na równi są ideami, dlatego też wszystkie mogę poddać w wątpliwość.¹⁴

To właśnie od Kartezjusza wiemy, że całkowicie w naszej mocy leżą jedynie nasze myśli, rzeczy zewnętrzne natomiast nigdy w sposób absolutny i bezwzględny. Aby zwątpić, świat już wcześniej musi być mój. Jest takim oczywiście nie w swej realnej konkretności, lecz tylko jako wiedza, sądy o świecie. Tak jak mogę wątpić, mogę dysponować czymś, co już jest jakoś moje, tak samo mogę być zniewolony tylko przez to, co również jest moje. Na przykład przeraża mnie nie świat taki, jakim jest on sam w sobie, a jedynie świat tak, a nie inaczej przeze mnie pomyślany (Pascal najlepszym przykładem). Według Stirnera, na płaszczyźnie społecznej – choć ta jest tu tylko egzemplifikacją ogólnej zasady – wygląda to tak, iż jesteśmy sługami nie naszych panów, lecz naszych myśli, rojeń, że jesteśmy tym panom coś winni. Jesteśmy poddanymi własnych sumień. Jeśli możemy nad czymś naprawdę zapanować, to tylko nad nimi, nad myślami, dzięki woli swobodnego rozporządzania nimi. Nie mogę władać drugą rzeczą inaczej, jak tylko wtedy, gdy wchodzi ona w obszar działania mojej pełnej wolności, a ten jest obszarem moich własnych myśli, sądów, teorii.

Jeśli wiemy już, że to nie świat jest nasz, a jedynie nasza jest wola, moc rozporządzania sądami i myślami o nim (taki jest sens, z grubsza biorąc, filozofii transcendentalnej), to trzeba spytać, jak daleko wolno nam się w niej posunąć. Zwłaszcza u Kartezjusza i Husserla możliwość zrobienia użytku z naszej wolności jest wręcz nieograniczona, co wyraża się w twierdzeniu, iż absolutnie o wszystkim możemy wątpić. I robimy to nie tylko w stosunku do

¹³ To, iż można czymś władać, gdy jest ono pod postacią pojęcia, dobrze oddaje etymologia słowa „pojęcie”, tak w języku polskim, jak i niemieckim. Polskie „pojęcie” wiąże się z „pojmać”, „złapać”, „schwycić”, „wziąć do niewoli”; niemieckie *Begriff* pochodzi od *greifen* – „schwytac”, „złapać”, „ująć”.

¹⁴ „W ten sposób zaś, odrzucając to wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić, i wyobrażając sobie, że te rzeczy są fałszywe, łatwo zaiste przyjmujemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał.” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbnska, Warszawa 1960, s. 9)

tego, czego nie widzimy jeszcze „jasno i wyraźnie”, ale w ogóle do tego, co do czego możemy wyobrazić sobie choćby najmniejszą nawet wątpliwość, czyli tylko dlatego, ponieważ mamy taką możliwość. Kartezjański pomysł z Duchem–zwodzicielem przekonuje o tym dobitnie, gdyż w ten sposób sfera naszych możliwości wątpienia powiększa się nieskończenie: „Tak dalece świadomości jesteśmy wolności i obojętności, która jest w nas, że nie ma niczego, co byśmy oczywiście i doskonałej pojmowali, nawet wszechmoc Boga nie przeszkadza nam w nią wierzyć.”¹⁵ Świadomość tego zalicza Kartezjusz do najważniejszych idei, jakie są nam wrodzone, a najbardziej uwidacznia się to w przypadku, kiedy chcąc o wszystkim wątpić, sami wymyślamy sobie tego potężnego Ducha, który miałby nas zwodzić. Dzięki temu może on również powiedzieć: „Jedynie tylko wolę, czyli wolność decyzji, stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej; tak, że przede wszystkim, dzięki niej poznaję, iż jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony.”¹⁶

Na podobnej chyba zasadzie Stirner jest zdolny pomyśleć, że nie istnieje żadna taka prawda, co do której nie dałoby się przypuścić, iż taką prawdą nie jest, ale jest fałszem, błędem. „Bóg, Chrystus, Trójca, moralność, dobro i inne są takimi tworam, o których nie tylko mogą Sobie pozwolić powiedzieć, iż są prawdami, lecz także, że są oszustwem.”¹⁷ Jak widać, autorowi Jedyne chodzi tu tylko o możliwość pomyślenia, powiedzenia, a nie o realną władzę nad bytami. Rzeczywista władza, jaka tu może wchodzić w grę, jest władzą nad porządkiem prawd, a nie porządkiem bytów. Dzięki takiej wolności człowiek może – jak to w niespotykany raczej sposób ujmuje Sartre – „wymknąć się wszelkim omamom, uniknąć wszelkich zasadzek, że istnieje jakiś porządek Prawdy.”¹⁸ Prawda jako omam, jako zasadzka traktowana jest więc jako niebezpieczeństwo, zagrożenie dla ludzkiej wolności? Stirner by się z tym zgodził. Zauważyć trzeba jednak, że taki ton wypowiedzi, obcy naturalnemu pojmowaniu tych rzeczy, obcy nawet przeważającej części filozofii, może być czymś całkowicie zrozumiałym, a nawet koniecznym, dla filo-

¹⁵ R. Descartes, *Zasady filozofii*, § 41; cyt. za: J.–P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, przeł. I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, t. 2, s. 319 (w przekładzie I. Dąmskiej cytowane zdanie bez części od słów „nawet wszechmoc...”).

¹⁶ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 76. Interpretując tę i podobne tezy J.–P. Sartre mówi nawet, iż „Kartezjusz pojmował wolność boską jako zupełnie podobną do swojej własnej wolności; znaczy to, że gdy mówi on o wolności Boga, mówi o swej własnej wolności, którą uświadomiłby sobie jako taką, gdyby nie pęta katolicyzmu i dogmatyzmu”. (J.–P. Sartre, dz. cyt., s. 326)

¹⁷ M. Stirner, dz. cyt., s. 406.

¹⁸ J.–P. Sartre, dz. cyt., s. 322.

zofii o innym, kartezjańskim nastawieniu. I właśnie w takiej tradycji doskonałe mieści się Stirner.

Gdy uznaje się bezwzględną nadrzędność prawdy, człowiek, w mniemaniu Stirnera, traci swą podstawową własność, którą jest zdolność, moc, ale i konieczność tworzenia. Zamiast być twórcą, staje się uczniem, badaczem, poznającym. Stosunek do świata prawd polega wyłącznie na zagłębianiu się w nim, badaniu, aż do stanu całkowitego pochłonięcia przez niego. Źródła takiej postawy tkwią już w filozofii greckiej, na przykład u Arystotelesa, dla którego filozofia jest „teorią” (gr. *theorein* – oglądać, wpatrywać się – pierwotnie miało znaczenie sakralne, oznaczało oddawanie czci Bogu), a prawda jest boska. Stirner ogląda to z bliska jako niepodzielne panowanie heglowskiego Ducha, a określa tę sytuację jako zniewolenie przez Rozum. Prawdę można tylko poznawać, nikomu nie wolno buntować się przeciwko Rozumowi; ten jest bardziej wolny, kto jest „bardziej rozumny”. Prawdziwą wolnością mają się więc cieszyć najwierniejsi słudzy konieczności. Interesujące jest może to, iż także Kartezjusza umieszczał Stirner pośród „Sług Rozumu”. Nie mogło być inaczej, skoro znał Kartezjusza „przerobionego” już przez Hegla, a właściwie to nie widział większej różnicy między nimi. Autor *Medytacji*, jego zdaniem, doprowadza do pozostawienia z rzeczywistością tylko tego, co uprawomocnione jest przez rozum, Ducha; słowem – Kartezjusz kończy jako Hegel.

Stirner wierzy, iż uda mu się zachować dystans do całego świata myśli, bo tylko tak może osiągnąć pozycję Jedyne, Właściciela wszystkiego. Do tego konieczne jest uświadomienie sobie, iż jest się kimś poza tym światem. Zewnętrzny porządek prawd nie przestaje istnieć – niemądrze byłoby tak twierdzić, o czym Stirner dobrze wie – ale mogę zmienić moją postawę wobec niego. Będzie to postawa odrzucania, unicestwiania, negacji; tak jak Kartezjusz miał świadomość, że cokolwiek Duch-zwodziiciel by mu nie podsunął jako prawdę, to i tak może ją, siłą własnej woli, odrzucić. Każdy taki akt odmówienia zgody utwierdza nas w przekonaniu, iż jesteśmy wolni, i tak długo nimi pozostaniemy, jak długo zamiast afirmacji pozwalać sobie będziemy na tę zuchwałą negację. Tylko tak mogę być wciąż Właścicielem, który wie, że myślenie jest zawsze tylko „moim myśleniem, że to Ja myślę, a ono istnieje tylko dzięki mnie. Lecz Ja jako Ja to, co Moje, na powrót połykam, jestem jego Panem, ono zaś tylko mym mniemaniem, które w każdej chwili mogę zmienić, tzn. unicestwić, powtórnie wchłonąć w Siebie i strawić”.¹⁹ Oto co rozumie niemiecki filozof przez pogrążenie Ducha w jego nicości.

Cofnięcie się do samego siebie dokonuje się w akcie świadomości. Rzeczywistość, z której następuje to wycofanie, jest rzeczywistością daną w re-

¹⁹ M. Stirner, dz. cyt., s. 406.

fleksji – tylko dlatego mogą być w pełni jej Właścicielem, tylko tak mogą o niej wątpić. Aby wydobyć samego siebie, ja jako Jedyny, muszę dowiedzieć się, iż jestem czymś od niej różnym oraz poznać, że w mej mocy leży to, by ją zarzucić. Właściwie obie te czynności zachodzą równocześnie, warunkują się wzajemnie. Osiągnąć siebie i mieć świat jako całość, neantyzując go (wyrażenie Sartre'a) jednocześnie, to to samo. Rysuje się więc wyraźne napięcie pomiędzy dwoma biegunami: z jednej strony Właściciel, Ja zredukowane do Jedynego, jakby centrum świata; z drugiej – własność, cały świat dostępny dla myśli, krążący dookoła swego centrum.²⁰

Tak zredukowany Jedyny nie jest ani wszystkim, ani też nie jest częścią wszystkiego. Bo właśnie wszystko ma być odrzucone, jeśli chce się dojść do Jedynego. Stirner zdecydowanie odcina się od koncepcji Fichtego, którego Ja absolutne ma być właśnie wszystkim. Sens Jedynego zawiera się w pojęciu Właściciela, który tylko w relacji do swojej własności może być czymś. Nie ma Właściciela bez jego własności, a więc jego sens został określony przez stosunek, relację posiadania. Powstaje jednak następujący problem: jeśli sfera własności określona tu zostanie jako „wszystko”, to czym wtedy może być jeszcze Właściciel? Czyż takie pojęcie, jak „nicłość”, nie będzie tu jedynym rozwiązaniem? W przeciwnym wypadku, tzn. gdyby to Jedyny był wszystkim bądź jego częścią, musiałby być także właścicielem samego siebie, tym samym właściwy sens pojęcia „właściciel” zostałyby rozmyty, nie wspominając już o logicznej niedorzeczności takiego rozstrzygnięcia. Zniknęłoby to, tak radykalnie nie określone przez Stirnera, napięcie między Właścicielem a własnością, które to wyrażenia są przecież kategoriami filozoficznymi i tak też powinny być traktowane.

Nie będzie chyba przesadą powiedzieć, że w przeważającej części, a może w ogóle, książka Stirnera jest jedną wielką drogą negacji, a to dlatego, iż jej metoda polega na wskazywaniu, czym Jedyny nie jest. Jest ona wykładem swego rodzaju egologii negatywnej. Ażeby dotrzeć do Jedynego, należy zredukować ogromny obszar wiedzy, teorii, sądów – bo trzeba o tym cały czas pamiętać: Jedyny ma zachować dystans nie do świata jako takiego, lecz do świata leżącego całkowicie w jego mocy, czyli świata pojmanego. Jako Właściciel powinien umieć zarzucić wszelkie myśli, a zwłaszcza te najbardziej miłe jego sercu. A jakież to myśli mogą być najmiłsze dla egoisty? Chyba tylko te o sobie samym, a już szczególnie ta, iż jest się raczej kimś zamiast

²⁰ „[...] każdy jest centrum swojego świata. Świat jest właśnie tylko tym, czym każdy sam nie jest, lecz tym, co do niego należy, co jest w relacji do niego, jest dla niego. Wokół Ciebie kręci się wszystko, Ty jesteś środkiem świata, który jest poza Tobą, środkiem świata myśli.” (M. Stirner, *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen*, Treptow 1914, s. 354)

niczym. Postawiona na początku jako problem teza, mianowicie że osiągnięcie w sposób pełny najbardziej radykalnego punktu widzenia, nazywanego „nicością”, zależy będzie przede wszystkim od konsekwentnego pojmowania „wszystkiego”, nabiera tu właściwego, niemetafizycznego, znaczenia. „Wszystkim” jest teraz nie świat, ale zespół sądów o nim. Poza świat wyjść nie mogłem, lecz mogę to uczynić z wiedzą o nim. Tyle, że muszę tu być konsekwentny i uczynić to naprawdę z całą wiedzą, a więc także z wiedzą o sobie samym, gdyż tak, jak jestem częścią świata, tak wiedza o mnie jest częścią wiedzy o świecie. Odrzucam te najbliższe mi sądy, „bo – być może – istnieje zwodzieciel, który również co do nich mnie łudzi”. Coś jednak pozostaje. Zostaje ja, który to wszystko odrzuciłem. Lecz czy jestem czymś więcej, niż samą tylko wolnością, samą możliwością negacji i dysponowania wszelkimi sądami? Czymś więcej, niż właśnie nicością?²¹

Ostatecznie idzie więc o to, by Jedyne znalazł się poza obszarem pojęć i sądów, by nie dał się pochłoniąć ich światu. Cokolwiek by się powiedziało, na pewno nie będzie to dotyczyć Jedyne, który jako Właściciel musi zachować w stosunku do tego absolutny dystans. Wskazują na to również pewne określenia, jakich Stirner używa w stosunku do Jedyne. Oprócz wymienionych wcześniej: „nicość” i „bezmyślność”, dochodzą jeszcze: „Niewystowiony”, „Niepojęty”, „Niewyobrazalny”, „Nieokreślony”. Brzmia tak, jakby odnosiły się do Boga, lecz ich sens nie jest metafizyczny. Właściciel nie jest ani wszystkim, ani w ogóle kimś, a jedynie pewną relacją, stosunkiem do wszystkiego, jest tym, który wszystko „niweczy”. Nie jest bytem, ale możliwością, postawą. Najpierw jest to możność negacji, potem – wolność, postawa twórcza: „[...] nie jestem jakąś tam zwykłą pustką, lecz twórczą Nicością, z której Sam jako Stworzyciel, Wszystko tworzę”²² – pisze Stirner, zupełnie jakby to były słowa Sartre’a.

Okazuje się więc, że Jedyne ma być twórcą. Ale to nie wszystko, bo w jakimś sensie może być jednocześnie dziełem, oczywiście swoim dziełem. Czyżby to była ta paradoksalna sytuacja, kiedy Właściciel miał być także swoją własnością? Niezupełnie. „Taki, jaki jesteś, sam jesteś wyższą istotą

²¹ Tak właśnie odczytuje Sartre kartezjańskie *cogito*, które brane konsekwentnie nie znaczy więcej niż nicość: „Ale w chwili, gdy osiągnie on tę nieczrówną niezalczność, przeciw wszechmocy ducha-zwodziciela, przeciw samemu Bogu, ujrzy nagle siebie jako czystą nicość.” (J. – P. Sartre, dz. cyt., s. 322)

²² M. Stirner, dz. cyt., s. 5. O tym, iż uzasadnione jest doszukiwanie się pokrewieństwa między Stirnerem a dwudziestowiecznym egzystencjalizmem, zwłaszcza z Sartre’em, niech świadczą choćby słowa tego pierwszego: „W każdej chwili Twojego istnienia przywołuje Cię nowa chwila przyszłości, a Ty, zmierzając ku niej, wynurzasz się »sam z Siebie«, a mianowicie pozbywasz się Swego obecnego Ja. Ty, jaki jesteś w każdym momencie, jesteś swoim dziełem i właśnie w tym »dziele« nie chcesz Siebie, »twórcy zatracić.» (Tamże, s. 42)

i przewyższasz sam siebie. Jednak tego, że Ty jesteś tym, który jest wyższy niż Ty sam, tzn. że nie jesteś jedynie dziełem, lecz jednocześnie Swym stwórcą – tego nie dostrzegasz, będąc mimowolnym egoistą.”²³ Jako twórca jesteś Właścicielem, jako dzieło – własnością, ale przede wszystkim, to jest jako „wyższą istotą”, jesteś twórcą. Mamy więc do czynienia jak gdyby z podwójnym Ja. Raz – „Ja – twórca”, dwa – „Ja – dzieło”. Przy czym oba nie są równorzędne. Tak naprawdę, to liczy się tylko to pierwsze, drugie natomiast jest tym, czym możesz dysponować, tzn. własnością. Szczególną uwagę trzeba poświęcić pierwszemu, twórcy – Właścicielowi, który – niestety – ma skłonność do zatracania się w swoich dziełach. Pochodzi to stąd, że jest on nicością i jako taki, w wyniku niezrozumienia swej istoty, dąży do zapełnienia tej „pustki”. Robi to poprzez utożsamienie się z jednym ze swych dzieł, swoich własności, bo tylko one mogą być czymś. Ale właśnie wtedy i on sam staje się nie kimś, lecz czymś, nie podmiotem, ale przedmiotem, bo tylko o przedmiocie można powiedzieć, że jest raczej czymś niż nicością.

Ta koncepcja podwójnego Ja umożliwia zrozumienie rzeczy, która do tej pory taką być nie mogła. Łatwiej teraz pojąć, że Właściciel jest poza wszystkim i może być nawet także „poza sobą”, bo jest poza „Ja – własnością”, „Ja – dziełem”. Wtedy to ostatnie Ja jest taką samą częścią świata, jak wszystko inne. Również wiedza na jego temat jest częścią wiedzy o rzeczywistości. To jego dotyczą wszelkie sądy, pojęcia, teorie, których Stirner nie mógł przypisać Jedynemu – Właścicielowi. Jako część obiektywnego świata to Ja jest przedmiotem nauk obiektywnych, „subiektywnością obiektywną”, by użyć tu określenia Husserla, treścią poglądów różnych religii, filozofii. Jest ono np. „człowiekiem”, tzn. jakąś jego (człowieka) nauką, filozoficzną, religijną czy inną teorią. Stirner wielokrotnie podkreśla, że będąc Jedynym nie jest się „człowiekiem”, co oznacza, iż można wszystkie te teorie, koncepcje i sądy porzucić, a na pewno dobrze się im przyjrzeć. Jest to możliwe, gdyż Ja – właściciel znajduje się całkowicie poza tą sferą. Uzyskało ono pożądany dystans w stosunku do całej rzeczywistości, w tym także do „samego siebie”, będącego, jako Ja – własność, jej częścią. To może nieco zaskakujące rozwiązanie, przypominające swego rodzaju schizofrenię, było konieczne, żeby Jedynek mógł być całkowitą nicością, by mógł mieć poza sobą naprawdę i bez wyjątków wszystko. To dlatego było tak ważne i niezbędne, a jednocześnie tak trudne, pozbycie się „samego siebie”. Jako wynik tej karkołomnej redukcji można teraz ujrzeć coś w rodzaju „czystego Ja”.

Przyjmując tak rozumianą postawę Jedynego, osiąga się prawdziwie radykalny punkt widzenia. Założywszy, że taka interpretacja myśli Stirnera

²³ M. Stirner, dz. cyt., s. 42.

jest uzasadniona (choć może się też okazać, iż jest całkowicie fałszywa), przywodzi ona na myśl pewne ważne wątki filozofii Husserla. W swoich iście kartezjańskich *Medytacjach* twórca fenomenologii przeprowadza redukcję, której celem jest osiągnięcie prawdziwie filozoficznego punktu widzenia. Do tego służy mu „powszechna próba wątpienia”, a jej przedmiotem jest nie świat, lecz wszelkie sądy o świecie, w tym także sądy o sobie samym (Ja empirycznym, Ja psychologicznym) jako części rzeczywistości. Tak więc, obok Ja psychologicznego – jako wynik redukcji, a nie w naturalnym nastawieniu – musi pojawić się „drugie” Ja – Ja transcendentalne; w ten sposób w obrębie Ja dochodzi do pewnego rozwarstwienia. Oczywiście, Ja transcendentalne nie jest żadnego rodzaju bytem, lecz punktem widzenia. Traktowanie tego Ja jako bytu prowadzi do pomylenia go z Ja psychologicznym, co w konsekwencji rodzi solipsyzm. Rozumieć Ja transcendentalne właściwie, to po prostu robić z niego użytek. Kto byłby rozczarowany brakiem „konkretności” tego Ja, zachowałby się jak wędrowiec, który wspiąwszy się na szczyt ogromnej góry, dostrzegł tylko, że jest tam pusto i nieciekawie, i postanowił zaraz zejść, nie pojawiając możliwości, jakie się przed nim otworzyły, szansy rozejrzenia po całej okolicy. Rzeczywiście, w stosunku do przestrzeni rozciągających się u podnóża góry, sam szczyt jest niczym (nicością), ale za to nicością konieczną, bez której te przestrzenie nie mogą tu istnieć.

Wspiąwszy się do transcendentalnego punktu widzenia, uświadamiam sobie, pisze Husserl, „że wszechświat, a w ten sposób również wszelki w ogóle naturalnie doświadczany byt istnieje tylko dla mnie, istnieje z całym swym aktualnie posiadanym sensem jako wyłącznie ze względu na mnie obowiązujący byt; jako cogitatum moich zmieniających się i tej zmianie wzajemnie powiązanych cogitationes; i tylko w takiej postaci utrzymuje go w mocy obowiązywania.”²⁴ Gdzie indziej dodaje, że absolutna rzeczywistość, byt sam w sobie, są warte dokładnie tyle, co okrągły czworobok. Po prostu: świat jest zawsze naszym światem, światem dla nas i w tym sensie, w jakiś sposób, naszą własnością. Rzecz jasna, chodzi o świat będący przedmiotem naszej refleksji, świat przez nas uświadamiany. Wskazuje na to również Stirner, podkreślając różnicę pomiędzy światem absolutnym a światem będącym naszą własnością, pomiędzy światem „świętym” samym w sobie a światem przez nas tylko „uświęconym”. To ten drugi może nas coś obchodzić, może być tym, na jakim nam zależy. Jednocześnie jest to świat, który nie może istnieć bez swojego Właściciela, bez dawcy jego sensu. W ten sposób po raz drugi okazaliśmy się jego Właścicielami. Wcześniej uczyniliśmy ten świat przedmiotem naszego najradkalniejszego wątpienia, by się od niego uwolnić. Lecz taka wolność to za mało,

²⁴ E. Husserl, dz. cyt., s. 53–54.

należy sobie życzyć czegoś więcej. Teraz trzeba być jeszcze jego twórcą. Tak Właściciel, jako nicość twórcza, odnajduje swą najwłaściwszą naturę. „Właściciel może zarzucić wszelkie porywające, miłe jego sercu *myśli*, a mimo to »zyska tysiackroć więcej«, albowiem nie przestanie być ich stwórcą.”²⁵

Oczywiście, świat pozostaje dla nas wciąż tym samym światem, zmienia się tylko jego sens, gdyż pojawia się świadomość, że jest on właśnie dla nas, jest on naszym światem. Możemy wciąż „mieć” Ducha, Rozum, piśme Stirner, lecz on nie może mieć nas. Autor *Jedynego* uważa też na przykład, iż nie jest już możliwa wiara w to, by w dziejach realizowała się, jakby niezależnie od człowieka, idea wolności. To nie idea się rozwija, lecz ludzie i w ten sposób rozwijają, tworzą swoje myślenie, Rozum. Idea ta jest rzeczywista o tyle, o ile jest właśnie „idea”, tzn. jest naszym, przez nas samych stworzonym, dziełem.

Maciej Chlewicki

Reduktion auf das Einzige. Max Stirner und der Geist des Kartesianismus

ZUSAMMENFASSUNG

Gegenstand dieses Beitrags sind die Anschauungen des im 19. Jh. lebenden deutschen Philosophen Max Stirner. Dabei handelt es sich unverkennbar um ihre Deutung, d.h. um eine solche Deutung, in deren Hintergrund der Kartesianismus steht. Außer dem kartesianischen Gedanken als deren Fortsetzung und zugleich Bezugspunkt für Stirners Philosophie werden auch Husserls transzendente Phänomenologie und ausgewählte Motive des phänomenologischen Existentialismus von Sartre überlegt. Die im Titel erwähnte „Reduktion auf das Einzige“ ist nichts anderes als die transzendente Reduktion, wobei das Einzige das Stirnersche Äquivalent des transzendentalen Ich darstellt. Die Attraktivität von Stirners Gedanken wird bestimmt durch ihren außergewöhnlich extremen Charakter, der, entgegen der verbreiteten Meinung, nicht Ausdruck einer antisozialen Haltung des Verfassers, sondern die reinste Form des radikalen philosophischen Nachdenkens ist.

²⁵ M. Stirner, dz. cyt., s. 431. Sartre natomiast, podkreślając decydującą rolę ludzkiej wolności dodaje: „Świat jest po prostu wytworem wolności, która go niezmiennie zachowuje; prawda jest niczym, jeśli nie pragnie jej owa nieskończona moc boska i jeśli jej nie przejmie, nie podejmie i nie zatwierdzi wolność ludzka.” (J. – P. Sartre, dz. cyt., s. 329)

Reduction to the Individual – Max Stirner and the Spirit of Cartesianism

SUMMARY

The article presents the ideas of Max Stirner, a 19th-century German philosopher, specifically an interpretation of his philosophy in the context of Cartesianism. Besides Descartes's ideas themselves, the author also takes into consideration the transcendental phenomenology of Husserl and selected elements of Sartre's phenomenological existentialism, regarded as a continuation of Descartes's theory and thus a point of reference to Stirner's philosophy. The title *Reduction to the Individual* simply means transcendental reduction and the *Individual* is Stirner's equivalent of the transcendental *I*. The attractiveness of Stirner's theory stems from its extreme character, which is not necessarily a manifestation of the philosopher's anti-social attitude, as is popularly believed, but possibly an example of the purest form of radical thinking.