

Tomasz Lachowski
Uniwersytet Warszawski

Indywidualizm w stirneryzmie i nietzscheanizmie. Od Jedynego do Nadczłowieka i z powrotem

Jedną z książek Nietzschego nosi tytuł *Wędrowiec i jego cień*. Jeśliby przyjąć, że to sam Friedrich Nietzsche jest owym Wędrowcem (co będzie tu chyba najmniej kontrowersyjną tezą), to tym, który jak cień kroczy za nim, jest Max Stirner. Dlatego zanim przejdę do najważniejszych dla artykułu koncepcji jednostki, chciałbym przedwstępnie skupić się na samej parze tytułowych filozofów, którą tak rzadko się ze sobą zestawia w polskiej literaturze filozoficznej i nakreślić zawilość relacji, jaka rysuje się między nimi.

Stirner – Nietzsche

Podobieństwa między obydwiema filozofiami są wyczuwalne podczas lektury. Pomijając same kwestie stylistyczne i itinerarium pojęciowe obu myślicieli można niekiedy odnieść wrażenie, że *Jedyny i jego własność* wyszedł spod pióra tego samego autora, co *Tako rzecze Zaratustra*¹. Stirnera i Nietzschego łączy podobna egzaltacja literacka, patetyczność i profetyczność tonu, a także architektonika czy strukturyzacja ich filozofii: w obu przypadkach najbogatsza jest część krytyczna oraz problematykacja nihilizmu jako punktu węzłowego, najsłabiej zaś rozwinięta jest część pozytywna. Obaj przejawiają skłonności do metaforyzacji, metonimiczności i hiperbolizacji języka; współdzielą też przekonanie o rewolucyjności

¹ Choć w „kwestii stylu”, jeśliby ująć rzecz po derridiańsku, wyrafinowany filolog Nietzsche jest multystylistą: ma wiele twarzy (charakterów) i często zmienia stalówkę pióra, skrywając się za wieloma „kobiecyimi woalkami”, a jego myśli miejscami bliskie są poezji. Tym samym dystansuje dość prosty, ale nadrabiający emfaticznością (by nie rzec: krzykliwością) język prozy Stirnerowskiej.

własnej myśli². Jednak, co będę starał się wykazać, pomiędzy stirneryzmem a nietszcheanizmem zachodzi zasadnicza rozbieżność właśnie wraz z pojawieniem się problematyki „kto?”, tzn. problematyki (nadchodzącego) indywiduum i (przyszłego) statusu przezeń zajmowanego.

Zbieżności między myślami Stirnera i Nietzschego były wyraźnie dostrzeżane i żywo artykułowane jeszcze na początku XX w. Emblematycznym przykładem jest tu Eduard von Hartmann, który widział w Nietzschem nie tyle ucznia Stirnera, co wręcz jego plagiatora³. Był więc czas, gdy cień przyćmił swojego Wędrowca. Współcześnie jednak tendencja uległa odwróceniu: to Stirner żyje w cieniu Nietzschego, jako ukryty i być może – nieuświadomiany współpisarz jego filozofii. Zastanawiającym jest fakt, że dyskusja na temat oryginalności koncepcji Nietzschego właśnie w świetle stirneryzmu wciąż nie została podjęta; zwłaszcza, iż badacze nietszcheanizmu przejawiają zwykle tendencję do przewartościowywania oryginalności konceptu filozofa z Röcken, nie napominając przy tym o jego protoplaście w postaci Stirnera⁴. Tego ostatniego zaś nie ceni się

² Zob. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, wstępem poprzedził L. Kusak, przekład przejrzał A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 11 i zwłaszcza s. 417 oraz F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff, posłowie D. Misztal, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 4, a zwłaszcza fragment: „Uczyliem nim [dziełem *Tako rzecze Zaratustra* – T.L.] ludzkości największy dar, jaki jej dotąd uczyniono [...]”. Nieco dalej (*ibidem*, s.74) Nietzsche sam siebie nazywa „dynamitem”. Co symptomatyczne: obaj filozofowie byli głęboko przekonani co do tego, iż ich myśl jest krokiem milowym w historii filozofii i, że rewolucjonizuje dzieje oraz myślenie człowieka. Odtąd, ich zdaniem, miało się myśleć już tylko „po nich”: myśleć po-Stirnerze, tworzyć po-Nietzschem.

³ Zob. E. Hartmann, *Ethische studien*, Hermann Haacke, Lipsk 1898, s. 34-69. Gwoli sprawiedliwości dodajmy, że wspomniana teza von Hartmanna z początku XX w., stawiająca całą filozofię Nietzschego w świetle zdemaskowanego plagiatu myśli Stirnera, wydaje się jednak przesadzona. Bezpieczniej jest stwierdzić (choć i to wzbudzać może pewne kontrowersje), że być może „tylko” jądro filozofii nietszcheańskiej (nihilizm, Nadczłowiek) inspirowane jest Stirnerem, niemniej i tak się do niego w ostateczności nie sprowadza, więcej – przewycięża w swoisty, już „zaratustriański” sposób.

⁴ Jest jednak kilka chlubnych wyjątków: (1) *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza (zob. *idem*, *Historia filozofii*, T. 3., PWN, Warszawa 1988). W rozdziale poświęconym Nietzschemu czytamy niezwykle lakoniczne stwierdzenie: „W poprzednim pokoleniu bliski był mu Stirner” (*ibidem*, s. 164). A w podrozdziale dotyczącym Stirnera odnajdujemy wzmiankę korespondującą: „Teoretycznie najbliższym pozostał mu Nietzsche” (*ibidem*, s. 54). (2) Bogdan Banasiak – zob. *idem*, *Sny o potędze. Przyczynek do teorii Nadczłowieka*, „Nowa Krytyka”, nr 15, 2003, s. 97-115. Banasiak wspomina o koncepcji Jedynego u Stirnera przy okazji analizowania nietszcheańskiego Nadczłowieka, ale Stirner pojawia się gdzieś na marginesie, jako zaledwie jeden z punktów odniesienia, stawiając jego teorię obok innych konceptów indywiduum (Człowieka Integralnego de Sade’a i Człowieka Absolutnego Artauda) i nie podejmując wprost pytania: na ile „Nadczłowiek” przypomina „Jedynego”? (3) Wypowiedź Leszka Kusaka, która bierze w obronę oryginalność Nietzschego: „Filozofia Nietzschego jest w niektórych punktach zbieżna z koncepcją Stirnera. Nie na tyle jednak, aby można było mówić o podobieństwie lub wręcz plagiacie. W wielu wypadkach podobna jest jedynie forma wyrażania myśli, pewna skłonność do przesady i skrajności, różna jest jednak ich treść. Tym, co niewątpliwie łączy Stirnera i Nietzschego, jest wiara, że przyszłe pokolenia przyznają im rację i że właśnie ich filozofia wyciśnie piętno na dziejach ludzkości” (zob. L. Kusak, *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*, [w:] M. Stirner, *op. cit.*, s. XXXV); (4) Zofia Daszyńska zwracająca uwagę na obecność u obu (anty)filozofów wyrażenia „Gute Mensch” wartościowanego przez nich zdecydowanie negatywnie (zob. *eadem*, *Nietzsche-Zaratustra. Studium Literackie*, Drukarnia Narodowa F.K. Polondkowicza, Kraków 1896, s. 41-43): „Nietzsche mógł i powinien był przecież znać dzieło swego ziomka [...] istnieje tu [między Nietzschem i Stirnerem – T.L.] niezaprzeczone i bezpośredni niemal stosunek duchowej zależności. [...] Nie będzie to pożyczka, która obniża znaczenie teorii Nietzschego, ale pokrewieństwo umysłów, które nie pozostało bez wpływu na

już zbyt wysoko. Widzi się w nim raczej niesamodzielnego pseudofilozofa (Boris Groys powiedziałby pewnie: „antyfilozofa”⁵) czy efemerydę filozoficzną. Stirner utrwalił się w naukowej świadomości przede wszystkim jako „filozof polityczny” i z tego też powodu z rzadka patrzy się na niego pod kątem jego prekursorstwa XX-wiecznych nurtów w filozofii, np. postmodernizmu czy poststrukturalizmu. Tymczasem ślady jego myśli występują nie tylko w nietzscheanizmie. Dość wspomnieć, że np. wczesnoheideggerowskie „Się” (*das Man*), czyli niewłaściwe modi bycia *Dasein*, jako żywo przywodzi na myśl stirnerowskich „Wielkich Egoistów”. Czarowi Stirnera ulegli również filozofujący działacze polityczni z obozu anarchistów (ściślej: anarchoindywidualistów), np. Benjamin Tucker, James L. Walker, Enrico Arrigoni, Steven T. Byington, Dora Marsden (zwana „Stirnerem feminizmu”), Emile Armand czy Saul Newman⁶. Pewne nawiązania do stirneryzmu odnaleźć można także w prozie amerykańskiej pisarki i współczesnej filozofki, Ayn Rand, np. w dziele *Cnota egoizmu* czy w powieści *Źródło* (*The Fountainhead*), w której główny bohater, Howard Roark, przypomina nieco stirnerowskiego egoistę-nihilistę, a i sam tzw. obiektywizm Rand przywodzi na myśl filozofię egoizmu Stirnera. Zdaje się więc, że istnieją lepsze powody ku temu, by Stirnera klasyfikować raczej jako filozofa inicjującego współczesność, niż kończącego nowożytność. Jednak nawet w wytrawnych polskich monografiach nietzscheanizmu⁷ w indeksach cytowanych myślicieli próżno szukać nazwiska Stirner (a bardziej poprawnie: Schmidt, Johann Caspar). Dzieje się tak być może dlatego, że próżno szukać w pismach samego Nietzschego bezpośrednich odwołań do Stirnera. Funkcjonuje więc kilka hipotez dotyczących tego stanu rzeczy.

młodsze filozofa. Mógł on u Stirnera znaleźć argumenty, potwierdzające własne twierdzenia, a dodał do nich teorię moralności przyszłej”. Daszyńska, badając obecny w obu tekstach „filozofem” (by posłużyć się tu terminem Derridy) indywiduum, zwraca uwagę na to, że Nietzsche swoją koncepcję „zaczyna tam, gdzie Stirner kończy”. Broni ona oryginalności Nietzschego, ale oddaje zarazem sprawiedliwość lekkiemu (a nie determinującemu) wpływowi autora *Jedynego* na autora *Zaratustry*, jakkolwiek błędnie interpretuje samą koncepcję stirnerowskiego *Jedynego*, wydając katastrofalny werdykt o Stirnerze, określwszy go mianem „beznadziejnego pesymisty”, co wynika chyba u niej z pomieszania koncepcji Schopenhauera i Stirnera. Nic nie jest bowiem dalsze od pesymizmu, niż używający (hedonistyczny) nihilizm stirnerowskiego egoisty, wiecznie ukontentowanego ze swej własnej sytuacji. Wedle Daszyńskiej Stirner ubolewa ponoć nad tym, że jednostka nie może w pełni zaktualizować w sobie ideału „człowieka”. Nic nie uprawnia do takiej interpretacji antyfilozofii Stirnera, więcej: jest to interpretacja pozostająca w substancjalnej niezgodności z myślą autora *Jedynego*. Tam, gdzie Daszyńska widzi cierpienie stirnerowskiej jednostki – sam Stirner widzi właśnie jej uwolnienie, samozbawienie, zrzucenie z siebie jarzma humanizmu i zażęgnięcie mowy o jakiejś „istocie człowieka”, perspektywą samosterowności. To nie jest nihilizm rozpacz czy pesymizmu, lecz nihilizm radykalnie optymistyczny, polegający na wyzbyciu się ideałów, którymi karmiła nas filozofia humanistyczna.

⁵ Antyfilozof to, wedle Groysa, myśliciel obwieszczający swoją prawdę niczym rozkaz; nie siłący się zbytnio na jej uzasadnienie i nie troszczący się o jej przyjęcie – bądź odrzucenie – przez pozostałych, a przez to podważający samą „prawdziwość” konceptu prawdy; to myśliciel rezygnujący z powagi filozoficznego przedsięwzięcia, parodiujący tradycję, wykręcający ją. Zob.: B. Groys, *Wprowadzenie do antyfilozofii*, Oficyna Naukowa, przeł. J. Gilewicz, Warszawa 2012, *passim*.

⁶ Zob. S. Newman, *Stirner and Foucault: Toward a Post-Kantian Freedom*, „Postmodern Culture”, Vol. 13, No. 2, January 2003, *passim*. Newman w tym artykule nazywa nawet Stirnera „proto-poststrukturalistą” (*sic!*).

⁷ Np. B. Baran, *Post-Nietzsche. Reaktywacja*, inter esse, Kraków 2003; M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001.

Najbardziej „spiskowa” głosi, jakoby autor Zaratustry „zadbał” o to, by wszelkie skojarzenia z równie radykalnym filozofem z Bayreuth zostały mocno stępione i osłabione. Niepewności w tej cienkiej materii między naśladownictwem a inspiracją dostarczył nie byle kto, bo przyjaciel Nietzschego, Franz Overbeck. Twierdził on, że nie ma wątpliwości, iż Nietzsche znał Stirnera i inspirował się nim, zarazem jednak przyjaciel Nietzschego nie uważał, jakoby autor Zaratustry był pod jakimś przemożnym wpływem jego filozofowania.

Głównym orędownikiem pierwszeństwa Stirnera nad Nietzschem pozostaje dziś Bernd Laska⁸. Twierdzi on, że Nietzsche zaznajomił się z filozofią Stirnera w październiku 1865 r. (a więc mając zaledwie 21 lat), w trakcie pobytu w domu rodzinnym swojego studenta o nazwisku Hermann Mushacke. Ojciec Hermanna, Eduard Mushacke, był bliskim przyjacielem Maxa Stirnera i aktywnym propagatorem jego filozofii. Laska sugeruje, że to dzięki niemu Nietzsche poznał filozofię Stirnera i to właśnie tam czytał jakoby po raz pierwszy *Jedynego i jego własność*. Książka miała wyrzucić na Nietzschem piorunujące wrażenie i od momentu zetknięcia się z nią Nietzsche miał ponoć doznać „nawrócenia” na filozofię (był to wówczas okres filologiczny w życiu Nietzschego). Zdaniem Laska’ego sam Nietzsche swoje zetknięcie z książką *Jedyny i jego własność* wyraził kamuflująco po latach w *Nachlaß* z lat 1884–1885, a konkretnie w fragmencie nr 34 [232], w którym wspomina o pewnym szczególnym, niemal mistycznym, ambiwalentnym uczuciu, jakie ogarnęło go za młodu, nakazując mu jednak zachować milczenie⁹. Laska łączy to „boskie uczucie” właśnie z lekturą *opus vitae* Stirnera, po której Nietzsche miał doznać właśnie tytułowego kryzysu duchowego. Laska pisze o tym rzekomym zetknięciu Nietzschego z książką Stirnera: „Die weitergehende Annahme besteht darin, dass es dieses Erlebnis war, das Nietzsche in eine gravierende geistig-psychische Lebenskrise trieb, in der sich entschied, dass er zum Philosophen wurde”¹⁰.

Na antypodach tej myśli sytuuje się hipoteza Alberta Levy’ego. Głosi ona, że być może pewnym tropem łączącym Stirnera i Nietzschego jest postać Adolfa Baumgartnera, ulubionego studenta Nietzschego, gdy ten wykładał na Uniwersytecie w Bazylei. Wedle tej hipotezy Nietzsche miał osobiście polecić Baumgartnerowi zaznajomienie się z książką Stirnera, co też ambitny student uczynił, wypożyczając ją (jak wskazują rewery biblioteczne) w roku 1874. Stu-

⁸ Zob.: B.A. Laska, *Nietzsches initiale Krise Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht*, „Germanic Notes and Reviews”, Vol. 33, Nr. 2, 2002, s. 109-133.

⁹ Zob. F. Nietzsche, *Nachlas. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. G. Kowal, posł. G. Colli, przekł. fragm. w jęz. fr. E. Kaniowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, fr. 34 [232], s. 415: „Jako młody człowiek zetknąłem się z niebezpiecznym bóstwem i nikomu nie chcę opowiadać o tym, co mi wówczas przemknęło przez duszę – ani o dobrych, ani o złych rzeczach. Tak też nauczyłem się milczeć we właściwym czasie. Również tego, że trzeba nauczyć się mówić, by potrafić milczeć: że człowiek z drugiego planu potrzebuje pierwszego planu, czy to dla innych, czy dla siebie samego: pierwszy plan jest bowiem potrzebny do tego, by móc od siebie samego odpocząć i żeby innym łatwiej się z nami żyło”. Wedle interpretacji Laska’ego owym skrywanym bóstwem jest właśnie Max Stirner.

¹⁰ Zob. B. A. Laska, *op. cit.*, s. 129.

dent Nietzschego miał usłyszeć od swego profesora pochlebną opinię o dziele Stirnera, jakoby było ono „najbardziej spójnym ze wszystkich, które póki co posiadamy”. Zdaniem Levy’ego miałyby to sugerować, iż bazylejski profesor znał tę książkę już wcześniej. Levy wskazuje ponadto na fakt, że dzieło Stirnera wywołało prawdziwą burzę w Niemczech i zostało odnotowane w *Historii materializmu* Alberta Langego jako: „das extremste [Buch], das wir überhaupt kennen”, którą Nietzsche przeczytał i polecał. W ostateczności Levy stwierdza jednak, że nawet jeśli Nietzsche znał Stirnera, to i tak nie wywarło to jakiegos decydującego wpływu na bogatszą filozofię autora Zaratustry. Niewątpliwym atutem analizy Levy’ego jest uwzględnienie kontaminacji w (anty)filozofiach Stirnera i Nietzschego, w których myślenie o (nowej) jednostce implikuje myślenie o (nowym) podmiocie i odwrotnie; plusem jest też rozróżnienie w obrębie zaczątków filozofii polityki, którą uprawiają Stirner i Nietzsche: pierwszemu zależy na obaleniu państwa w ogóle, niezależnie od jakiegokolwiek formy ustroju, drugi dąży do odnowienia, restytucji państwa wzorowanego, jak pisze Levy, na platońskich (*sic!*) rządach arystokracji. Ostateczną różnicę między obydwo ma myślicielami Levy podsumowuje w pięknym passusie: „Ainsi, tandis que Stirner tend à assurer le triomphe du sujet sur l’objet, Nietzsche voudrait absorber dans l’objet le sujet borné. Stirner est un esprit critique; Nietzsche est un artiste”¹¹.

W roli adwokata Nietzschego stawia się Thomas H. Brobjer. Nie dostrzega on ani jakiegos uderzającej zbieżności między obydwo ma filozofami, ani tym bardziej stirnerowskiej inspiracji w dziełach Nietzschego, które jego zdaniem tchną oryginalnością. Brobjer sugeruje, że Nietzsche tylko słyszał o Stirnerze, ale (odmiennie niż twierdzi Levy) nie znał jego prac z pierwszej ręki, tym samym teza o jakiegos inspiracji, a już tym bardziej – o rzekomym plagiarystwie, jest nieodrzecznością¹². Podobne stanowisko w sporze zajmuje John Glassford¹³, który uwalnia myśl Nietzschego od wpływu Stirnera, sytuując je obie jako niezależne od siebie, kongenialne, naturalne konsekwencje antyheglowskiego (antysystemowego) zwrotu w filozofii. Taką argumentację podejmuje też Gilles Deleuze, wskazując na historyczne uwarunkowania obydwu filozofii¹⁴. Domniemuje on *via negativa*: nic nie wskazuje na to, powiada, iż Nietzsche nie znał Stirnera, czołowej postaci ruchu młodoheglowskiego, „przywódcy” irredenty anty-heglowskiej, w czasach gdy w Niemczech szukano bojowników do walki z Heglizmem niemal na wszystkich frontach. Antysystemowy (antyheglowski) Stirner nie mógł więc

¹¹ Zob.: A. Levy, *Stirner et Nietzsche*, Société nouvelle de librairie et d’édition, Paris 1904, s. 35: „Tak więc Stirner chce zapewnić tryumf podmiotu nad przedmiotem, Nietzschego [natomiast] będzie bardziej absorbować kwestia ograniczoności [samego] podmiotu. Stirner to duch krytyczny; Nietzsche to artysta” [przekład – T.L.].

¹² Zob. T.H. Brobjer, *A Possible Solution to the Stirner-Nietzsche Question*, „The Journal of Nietzsche Studies, Sectio Philologica”, Issue 25, 2003, s. 109-114.

¹³ Zob.: J. Glassford, *Did Friedrich Nietzsche (1844–1900) Plagiarise from Max Stirner (1806–56)?*, „The Journal of Nietzsche Studies”, Issue 18, 1999, s. 73-79.

¹⁴ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1993, s. 170.

przemknąć antysystemowemu (antyheglowskiemu) Nietzschemu – był to wszak jego naturalny sprzymierzeniec. Niemniej Deleuze nie rozstrzyga kwestii ewentualnego filozoficznego wpływu jednego filozofa na drugiego, akcentuje jednak dwie poważne rozbieżności: Stirner to dialektyk (a więc wciąż heglista), który każe mówić „nie”, Nietzsche zaś to filozof afirmacji, którego nie da się już wpisać w opozycję dialektyczną.

Tak więc pomimo braku bezpośredniego odwołania czy odniesienia do pism filozofa z Bayreuth w dziełach Nietzschego myśl obu myślicieli zbiega się (poza problematyką nihilizmu i buntu) w ich pozytywnych koncepcjach indywiduum jako czegoś, co dopiero ma nadejść, a co wyrażają w terminach nie-człowieczych, mówiąc o: „Jedynym” lub „Nadczłowieku”. Spróbuję jednak dowieść, że są to tylko zbieżności powierzchowne, zaś eksplikacja ich treści przez obu filozofów idzie w zgoła odmiennych kierunkach. Interesuje mnie tu zwłaszcza pytanie: czy stirnerowski Jedyny/Egoista stanowi jakiś etap bądź ślepy zaułek w drodze do Nadczłowieka oraz czy – z drugiej strony – można by traktować Jedynego/Egoistę jako wariację na temat nadczłowieczeństwa?

Jedyny a Nadczłowiek – (ro)zbieżności

Tym, co współdzielią ze sobą w myśleniu Nietzsche i Stirner, jest leżące u „fundamentów”¹⁵ ich filozofii nastawienie krytyczne: antymetafizyczne¹⁶, antyhu-

¹⁵ W obu przypadkach to słowo nie jest zbyt trafne. „Fundamentem” Stirnera jest bowiem... brak fundamentu, Nicoś, nihilizm. „Fundament” Nietzschego jest upłynniony: jest nim przecież życie jako takie w jego dionizyjskości.

¹⁶ Dla Nietzschego każda metafizyka jest platonizmem, ergo: dualizmem, pęknięciem w obrębie życia i myśli na lepsze „tam” i gorsze „tutaj” i jako taką chce ją obalić. Podobnie czyni Stirner, który w „tam” rozpoznaje świat „Upiorów/ Widm/Duchów” (stosuje tu polisemiczność niemieckiego słowa *Geist*, obarczonego w tym czasie dziedzictwem Hegla celem zdyskredytowania go), czyli idei, domostwo Wielkich Egoistów, ciągnące nad „tutaj”. Co ciekawe – sam Nietzsche pisząc o metafizyce sięgał po skojarzenia z marzeniami sennymi, oniryzmem, a więc także pewną sferę „duchów”. Obaj przeto dążą do zanegowania tej dwoistości i sprowadzenia życia w jego właściwy nurt: tutaj, co wiąże się z anihilacją „tam”. Stirner wyraża ją w terminach cielesnych, „posilania się”, „nasycania”, „przełknięcia” czy „strawienia”, periodyzując w ten sposób paradygmat niemieckiej filozofii klasycznej, w tym zwłaszcza paradygmat Hegla, o „duchowym” posilaniu się Rozumu, tzn. o jego dialektycznym ruchu. Por. M. Stirner, *op. cit.*, s. 356-357. Co do Nietzschego kwestia metafizyczności jego filozofii jest żywo dyskutowana. Jakkolwiek wedle Heideggera (zob. *idem*, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, opr. C. Wodziński, t. 1-2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999–2000, *passim*) Nietzsche wikła się w metafizykę w sposób jawny (konceptje Woli Mocy, Wiecznego Powrotu, Nadczłowieka, *etc.*) i określane jest jako filozof domykający metafizykę („ostatni metafizyk”), to już w derridańskiej lekturze Nietzschego (zob. J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, wyd. II, Oficyna, Łódź 2012, s. 69, 71, 75) jest on już zdecydowanie antymetafizykiem, a raczej: para-metafizykiem, kimś myślącym o b o k (łac. *para*) metafizyki, ale w nieustannym dialogu z nią (niemniej Derrida sugeruje delikatnie, że konceptje „Człowieka o s t a n i e g o” i „Nadczłowieka” pachną tu nieco eschatologią). Z pewnością jednak Nietzschego nie daje się ustawić w szeregu wraz z pozostałymi metafizykami, jak czyni to Heidegger, toteż francuski myśliciel pisze: „Lektura Heideggerowska stanęła na uboczu”. Zdecydowanie bliżej metafizyki stoi chyba Stirner, którego styl pisarski jest bardziej „męski”, tzn. kategoryczny, jednoznaczny, spójny ze sobą, w odróżnieniu do „kobiecego” stylu pisania Nietzschego, gdzie owa „kobiecość”, czyli „prawda”, jest wiecznym dystansowaniem się, odwlekaniem, skrywaniem za woalkami – i rozumiana jest jako metafora

manistyczne, antysystemowe (antyheglowskie) i anty-aletheiczne (najbardziej bodaj radykalne w dziejach filozofii zakwestionowanie kategorii prawdy¹⁷). Tym, co zasadniczo ich różni jest fakt, iż Nietzsche okazuje się filozofem proaksjologicznym, Stirner zaś: pronihilistycznym. Podczas gdy Nietzsche dąży przede wszystkim do ustanowienia nowych tablic wartości – Stirner skupia się na ich radosnym tłuczeniu i optymistycznej pieśni, iż wszystko jest bezwartościowe – poza „Ja”, swoicie rozumianą jednostką i zasadą nowego, ego-istycznego podmiotu. Obu można uznać za orędowników nowych perspektyw, jakie kreślą się przed jednostką. Obaj są prorokami (samo)zbawienia, przekonanymi, iż my, sami z siebie, mocą swej Siły (przywłaszczenia), jak powiada Stirner lub Wołą swej Mocy (mocą swej mocy / wołą swej woli), jak powiada Nietzsche, możemy osiągnąć upragnioną wizję swego bytowania.

Jedyny i Nadczołowiek przedstawiają swoiste intensyfikacje życia, to egzemplaryczne klony Dionizosa, soteriologiczne perspektywy ocalenia i zbawienia jednostki i podmiotu, inne nazwy na „samozbawienie” czy wyzwolenie, które nosimy W-sobie. Wątek soteriologiczny wysuwa się więc w obu antyfilozofiach na pierwszy plan: stirneryzm i nietzscheanizm mają przynosić, zgodnie z zamiarem ich twórców, przede wszystkim efekt wyzwalający, samozbawienie jest tu centralnym wątkiem, przewijającym się w refleksji obu myślicieli¹⁸. Jednak w przeciwieństwie do rozkazującego Stirnera, Nietzsche udziela raczej wskazówek niż rozkazów, szuka niepokornych uczniów, ale nie wyznawców. Dlatego potępia słowa „szpetnego człowieka”, szukającego wytchnienia w „wyznawaniu” Zaratustry: „O, Zaratustro, chrońże mnie, ostatnia ty moja ucieczko, ty jedyny, któryś mnie odgadł”¹⁹. W oryginale zdanie to brzmi interesująco: „Oh Zarathustra, schütze mich, du meine letzte Zuflucht, du E i n z i g e r [wyróżnienie – T.L.]

życia. Tradycyjna kategoria prawdy zostaje tu zawieszona, Nietzsche kwestionuje „prawdziwość prawdy”. Prawda nie jest nieskrytością lecz odwrotnie – prawda zawsze jest skryta, bowiem jest samą skrytością i dystansem; nie jest możliwym, by ją „posiąść”, zatrzymać, zawłaszczyć. Zob. F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2011, § 339: „Tak, życie jest kobietą!”.

¹⁷ Stirner „Jeszcze przed Nietzschem zakwestionował wartość samej prawdy” (J. Bergner, *Stirner, Nietzsche and the Critique of Truth*, „Journal of the History of Philosophy”, Vol. 11, no. 4, October 1973, s. 534; cyt. za: J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 150). O ile jednak Stirner był relatywistą etycznym, o tyle już w przypadku Nietzschego o relatywizmie mówić nie można: dokonuje on wszak wartościowania na to, co „dostojne” i na to, co „liche” (*schlecht*), mówi o „dobru według dostojnych” i o „dobru według lichych”. Perspektywizm proponowany przez Nietzschego nie jest relatywizmem – jest właśnie wymierzony w relatywizm. Jest on odpowiedzią na życie jako takie – i pozwala mówić o indywiduum jako takim (zob. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010, s. 289: „dla wzbogacenia poznania może mieć większą wartość, jeśli się człowiek nie uniformizuje w ten sposób [dążąc niczym filozof-metafizyk do posiadania jednego, tożsamego stanu umysłu – T.L.], lecz jeśli wsłuchuje się w cichą mowę rozmaitych sytuacji życiowych; te przynoszą z sobą swoje własne poglądy”.

¹⁸ Zob.: G. Fraser, *Redeeming Nietzsche. On the piety of unbelief*, Routledge, New York 2002, s. 2: „Nietzsche jest opętany przez pytanie o ludzkie zbawienie. [...] pomijając fakt, że pozostaje on ateistą, kontynuuje on jednak swe namiętne poszukiwania innych dróg, na których ten sam instynkt odkupienia można by wyrazić w świecie bez Boga” (przekład – T.L.).

¹⁹ Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 188.

der mich errieth". *Du Einziger*, czyli *Ty Jedyne*. To dosłowne posłuszenie się tytułowym terminem dzieła Stirnera! Być może to przypadek. Być może to celowe. Być może to jakiś kolejny ślad (nie)obecności Stirnera.

Wypada teraz wytłumaczyć się z użytego wyżej słowa „antyhumanistyczne”. Stirner i Nietzsche odrzucając to, co ogólnoludzkie, to co „człowiecze”, a więc pewną *humanitas*, nie czynią tego, bynajmniej, w imieniu człowieka, jak dawni humaniści, lecz występują właśnie przeciw-człowiekowi. Nie chodzi im o to, by człowiek przewyciężając siebie pozostał mimo to wciąż człowiekiem – chodzi raczej o przewyciężenie samego zastanego, wyczerpanego ideału „człowieczeństwa”. Obaj oczekują rychłego kresu „człowieka” (w czym tkwi pewna eschatologia ich myśli), tzn. pewnego przesilenia humanistycznego paradygmatu, który ma zwiastować pojawienie się swoistego „mesjasza” w postaci „Jedynego” lub „Nadczłowieka” (w czym z kolei dostrzec można ich swoistą świecką propozycję soteriologiczną – w swej osnowie te dwie filozofie można by potraktować jako *de facto* nowe „religie bez religii”, tzn. wyraz indywidualnej duchowości ich, chyba już ponowoczesnej, świadomości filozoficznej). Właściwie należałoby rzec: obaj chcą przyspieszyć ten kres, to wypełnienie się *telosu* „człowieka metafizyki”. Spostrzegając niedający się wyhamować kryzys kultury i zmierzch człowieczeństwa w jego starej formie Stirner i Nietzsche występują już w imieniu nowego, wyższego porządku i typu (nad)ludzkiego, który jest odrzuceniem pojęć, zasad i wartości rojących się w teraźniejszej ludzkiej *humanitas*. Człowiek jest więc dla nich pomostem, przejściem, na drodze do nowej, wyższej formy ludzkiego bytowania. „Prawdziwe indywiduum” powstanie z upadku człowieka i będzie unikatem, jedynym w swoim rodzaju egzemplarzem, jednającym w sobie to, na czym zbywa człowiekowi teraźniejszemu. Obaj udzielają wskazówek, jak ponaglić czy wyhodować ów nowy, wyższy typ, bowiem nowe *modi* bycia nadejdzie tym szybciej, im sprawniej pozbędziemy się czy pochowamy „starego człowieka”.

W ramach swego antyhumanizmu obaj gruntownie krytykują filozoficzną ideę podmiotu doskonale ze sobą tożsamego, widząc w nim niebezpieczne narzędzie w rękach humanizmu, służące ujarzmianiu jednostek („prawdziwy człowiek” realizuje bowiem ideały humanistyczne) i przekreślaniu ich unikatowości. Podmiot jest fikcją²⁰, pisze Nietzsche (podmiot to oniryczny wymysł języka); podmiot jest Nicością, powiada Stirner. Między tymi stwierdzeniami zachodzi poważna różnica. O ile Nietzsche uznaje „podmiot” za kolejny (sztuczny) konstrukt językowy, zaś w pragnieniu „bycia podmiotem” rozpoznaje stare metafizyczne pragnienie idealnej wewnętrznej zgodności siebie samego z sobą, pragnienie jakiegoś stałego residuum, w którym i z którego lokowałyby się i nadawało wszelkie sensy, to jest: pragnienie posiadania jakiejś ogólnej, statycznej i s t o t y (np. człowieczeństwa)

²⁰ F. Nietzsche, *Wola Mocy*, vis-a-vis/Etiuda, Kraków 2009, s. 222, fragm. 277: „[...] »Podmiot« jest fikcją. Jak gdyby wiele jednakowych stanów było działaniem na nas jednego substratu, ale myśmy dopiero »jednakowość« tych stanów stworzyli; zrównanie i dopasowanie ich, oto stan rzeczy, nie zaś jednakowość (tej należy raczej zaprzeczyć)”.

i udaremnia to jako pragnienie ludzi słabych; o tyle już Stirner poniekąd totalizuje podmiot. Sytuacja podmiotu u Stirnera jest paradoksalna: jest on Nicością i Wszystkością zarazem. Stirner pisze, że jest on „nicością wszystkich rzeczy wokół”, a więc z jednej strony jest wszechogarniającą, twórczą nicością, neantyżującym (nicościującym) „źródłem”, otchłanią w której absolutnie wszystko ulega rozpadowi, rozchwianiu, zakwestionowaniu – i w tym sensie jest to totalizacja podmiotu (egologia jest tu neantologią); ale z drugiej strony – jest on Nicością w tym samym sensie, co Państwo, Społeczeństwo, Rodzina, *etc.* tzn. jest „wkłamanym pojęciem”, któremu w rzeczywistości nic nie odpowiada (nominalizm stirnerowski), co jest anihilacją podmiotu. Podmiot Stirnera jest pusty, bo sam jest Wszystkością, czyli – Pustką. Można chyba napisać, iż Stirner dokonuje (de) totalizacji podmiotu.

Antyhumanizm obu filozofów wypływa jednakże z odmiennych przesłanek. Zaratustra, w przeciwieństwie do Jedynego, nie jest tym, który chce nauczyć człowieka jak gładko porzucić swoją ludzką przeszłość. Zaratustra nie chce, by człowiek po prostu wszystko bezwiednie przekreślił. Celem, jaki Pers przed sobą stawia, jest raczej podprowadzenie człowieka w to miejsce, z którego on sam przemawia, z chłodnego, górskiego szczytu, po to, by pokazać człowiekowi, co zostawia za sobą. I że za tym, co człowiek zamierza porzucić, nie może być już tęsknoty. Jest w tym być może jakaś analogia do fragmentu ewangelii, w którym Szatan przenosi Chrystusa na szczyt świątyni i kusi go ziemskim bogactwem, o ile tylko ten odda mu pokłon. Jezus odmawia, spostrzegłszy wprzód marność roztaczającego się pod nim bytu. Podobnie ma postąpić u Nietzschego człowiek: powinien on rozpoznać dekadencję swej starej formy i zrozumieć, że to, od czego odchodzi, wyczerpało się, zmarniało, jest u swego schyłku i głupstwem oraz nonszalancją byłoby przy czymś takim trwać. Zaratustra pokazując to zmarnienie nie chce wszakże człowieka pograć w rozpacz, wprost przeciwnie – chce wzniecić płomień, który rozpali w nim Wolę budowy nowego, wyższego typu, Nadczłowieka właśnie. NAD-człowieka, tego, który właśnie z wysoka (z góry stanowiącej tu jakoby eliadowskie *axis mundi*), spogląda na to, co ma pod (przed) sobą: na człowieka. Trzeba przejść ponad człowiekiem, ponad swoją ludzką przeszłością²¹, przejść bez nostalgii, bez płaczu, przejść nieodwoływalnie.

Nadczłowiek, choć jego narodziny poprzedzone są „śmiercią Boga” (rozpoznanem złudliwości i fikcyjności dotychczasowej wartości prezentowanych przez metafizykę/chrześcijaństwo, w czym tkwi pewne podobieństwo do stirnerowskiej akcji demaskatorskiej w sferze idei), nie jest jednak budowany z gruzów europejskiej kultury jak Jedyne: kolaż złożony z porzucanych szkieł starej, zniczościowanej wiary (metafizyki), dzieło pseudo-artysty, któremu zbrakło

²¹ Oczywiście rodzi się pytanie: jak Nietzsche wspinał się na ów „chłodny górski szczyt”? Co go upoważnia do zajmowania tej pozycji, która siłą rzeczy przywodzi na myśl myślenie metafizyka. Skąd Nietzsche wie to a to o człowieku i nadczłowieku? Nie czuje się on bowiem zobowiązany tłumaczyć ze swej wiedzy, nie zdaje sprawy z tego, w jaki sposób ją posiadał. Te wątpliwości uwypuklał choćby Heidegger.

weny, a być może i odwagi, by sięgnąć po materiał prawdziwie w ł a s n y . Anty-humanizm Jedynego wspiera się na ciągłym „nie” wobec całej kultury, w której Jedyny widzi wielkie oszustwo, wielkie Nic – ale nie ma koncepcji, jak od tego Nic się uwolnić, dlatego stawia na utożsamienie z nim, w myśl zasady: chcesz pokonać wroga – przyłącz się do niego. Odtąd Jedyny sam siebie rozpoznaje jako „nicościującą nicość”, „nicość wszystkich rzeczy wokół”. Mówi wprawdzie o „wywyższeniu” czy „wyniesieniu siebie”, ale zaraz potem powraca do negującej mowy, bez której nie może się obejść. Jedyny nigdy nie mówi światu „Tak” – to zaś, ta bezwzględna afirmacja (czasu jako wiecznego powracania, życia jako kółka), stanowi wyróżnik nietzscheańskiego Nadczłowieczeństwa. Stirner stawia na utożsamienie się z chaosem, Nietzsche – na próby jego opanowywania i wykreowania z niego czegoś pozytywnego, czegoś d a r z ą c e g o . Jak powiada Stirner w jednym ze swych pomniejszych pism: „Miejcie odwagę być destruktywnymi!”²². Nietzsche stwierdza natomiast: „Powiadam wam, trzeba mieć chaos w sobie, by porodzić gwiazdę tańczącą. Powiadam wam: wiele chaosu jest jeszcze w was”²³.

Stirneryzm i nietzscheanizm są k o n t r ą dobrze zadowionego w europejskiej kulturze filisterstwa, które kryło się dotąd pod pojęciem „humanizmu” czy „edukacji/pedagogiki humanistycznej”²⁴. Doprowadziło ono do sytuacji, w której ukontentowany z siebie człowiek przestał już od siebie wymagać czegoś więcej, przestał siebie przewyżczać, siebie wzmacniać, budować: wziął na siebie tylko ciężar tradycji i bezrefleksyjnie ją podtrzymywał swoim oślim „ta-ak”²⁵. Humanizm i religia chrześcijańska, które – koniec końców – okazały się sprzymierzeńcami, doprowadziły jednostkę do stanu, który należałoby chyba określić jako „paraliż woli”. Miały wznieść człowieka ku maksimum jego możliwości – a tymczasem doprowadziły go do niebywałego wręcz skarlaenia i poddaństwa. Dawni humaniści i metafizycy sądząc, że dzięki nakierowaniu człowieka na świat ichniejszych wartości dokonują jego nobilitacji pomylili się sromotnie, dopro-

²² Zob.: M. Stirner, [„Habt nur den Mut, destruktiv zu sein”], źródło: <http://www.lsr-projekt.de/msrohmer.html>, pobrano 10.4.2012: „Habt nur den Mut, destruktiv zu sein, und ihr werdet bald sehen, welch' herrliche Blume der Eintracht aus der fruchtbaren Asche aufschiebt”. [„Miejcie odwagę być destruktywnymi, a ujrzycie niebawem, jak wspaniała harmonia kwiatów wytryskuje z żywnych popiołów” – tłum. T.L.].

²³ Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 12. Zob. też: *ibidem*, s. 31 – „Chcę mieć psotne duchy wokół siebie, gdyż odważny jestem. Odwaga, co upiory wystrasza, sama psotne duchy sobie stwarza, – odwaga śmiać się chce”. Być może w przytoczonym fragmencie, gdy mowa i duchach i upiorach, z za tekstu wygląda Stirner z jego „widmologią”. I dalej: „Macież wy odwagę, o bracia moi? Zali jesteście krzepcy sercem? Nie odwagę przed świadkami, lecz odwagę pustelnika i orła, któremu żaden Bóg już się nie przygląda?” (*ibidem*: „O człowieku wyższym”).

²⁴ Dobitnie wyraził to Stirner w swojej krótkiej broszurce *Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus*.

²⁵ Nawiązując tu do metafory osła, która u Nietzschego, wspólnie z metaforą wielbłąda (zwierząt pustynnych, tzn. zwierząt wyrażających sens nihilizmu: szwędających się bez celu, bez pytania „po co, dlaczego”), oddaje swoistą reaktywność bytu ludzkiego i pewne nieporozumienie, w jakie się on wika. Myli on mianowicie afirmację z bezrefleksyjnym przyjęciem i wzięciem na swój karb całej tradycji i kultury. Tak więc pozorne ośle/wielbłądzie „ta-ak” nie jest wcale żadną afirmacją, lecz kłamstwem i sprzeniewierzeniem się życiu, wobec którego nie ma się odwagi wyrzec stanowczego „tak”, już bez zająknięcia.

wadząc w efekcie do utracenia tyleż świata nadzmysłowego, co i zmysłowego. Dawna filozofia („platonizm”) lokując świat prawdziwy po stronie transcendencji doprowadziła do deprecjacji i dewaloryzacji tego, co immanentne, jednostkowe, do utraty naszej „Sobości”, jak powiedziałby Stirner, do przekreślenia naszego „charakteru” i stępienia instynktu życia, jak rzekłby Nietzsche.

Rozpoznania fikcyjności tych wartości („Widm” wedle terminologii Schmidta), które prezentowała dotąd kultura europejska, dokonują właśnie obaj myśliciele. Tym samym oczekiwać należy, jak zapowiadają jednym głosem, nowego oszacowania szal aksjologicznej wagi²⁶, należy oczekiwać „przewartościowania wartości”. Na tym nowym „oszacowaniu” szal aksjologicznej wagi niewspółmiernie zyskuje u nich odważnik z napisem „ciało”, co dzieje się kosztem odważnika z napisem „dusza”. Nowe wartości mają być szacowane z punktu widzenia ciała, a nie (jak było dotąd) z punktu widzenia duszy. Nietzscheańskie hasło „przewartościowania wszystkich wartości” ma więc, jak znakomicie wskazuje Bogdan Baran, znaczenie podwójne: należy wymienić tyleż katalog wartości, co i samo *m i e j s c e*, z którego się wartościuje²⁷. Owo „miejsce” czy może wnętrze należy chyba rozumieć podwójnie. Z jednej strony chodzi chyba o to, że wartości ustanawiane w tym żywiole (wnętrzu), jakim jest Wola Mocy (tzn. wartości są „punktami widzenia” Woli Mocy, w których rozpoznaje ona możliwość swojej intensyfikacji, wzmocnienia). W myśli Nietzschego, jak wyłuskuje Baran, przewartościowanie może dokonywać się dzięki temu, że istnieje „*n i h i l i z m e k s t a t y c z n y*, obdarzony nadmiarem woli mocy”²⁸. Z drugiej strony owo „wnętrze” – to ciało, cielesność, a nie dusza. Reasumując: tak, jak wartość jest wnętrzością Woli Mocy, tak ta jest wnętrzością ciała, jego „duszą dostojną”. W ostateczności więc: to ciało wartościuje. Owo „ciało” u Stirnera pojmowane jest jednak jeszcze *quasi*-hedonistycznie, u Nietzschego zaś już cielesność to w zasadzie nowa forma tego, co duchowe, to „świątynia” Nadczłowieka, więcej jeszcze: sam Zaratustra mówi o sobie, że jest przecież „orędownikiem (*Fürsprecher*) cierpienia”, a więc zaspokajanie chuci ciała dla samej tylko przyjemności jest zasadniczo niezgodne z jego nauką – rodzi bowiem Widmo człowieka ostatniego. Nie o rozkoszowanie się ciałem, lecz o jego hartowanie chodzi Nadczłowiekowi. Nietzscheańskie rozumienie ciała przypomina właściwie starogrecką troskę o siebie, ale w kontekście całościowego piękna, nierozrywalności ciała i ducha. „Cielesny” punkt widzenia to zatem punkt widzenia arystokratycznej duszy. Stirneryzm i nietzscheanizm różnorodnie więc nobilitują ciało i jego potrzeby, przywracają rangę zmysłowości, tłamszonej dotąd przez dominującą moralność ascetyczną (Stirner) lub kapłańską

²⁶ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, s. 140: „W co wierzysz? W to, że wagi wszystkich rzeczy na nowo trzeba oznaczyć”. I dalej: „Ograniczmy się więc do oczyszczenia swych mniemań i ocen wartości i do stworzenia nowych własnych tablic dóbr. [...] My jednak bądźmy tym, czym jesteśmy – nowymi, jednokrotnymi, nieporównywalnymi, prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie” (*ibidem*, s. 174-175).

²⁷ Zob. B. Baran, *op. cit.*, s. 37-50.

²⁸ *Ibidem*, s. 46.

(Nietzsche), osadzającą się w człowieku jako „dusza” (u Nietzschego: „dusza ciała”, w odróżnieniu od cechującej nadczłowieka „duszy dostojnej”, choć chyba należałoby powiedzieć: „ciała dostojnego”). Odtąd, zdaniem obydwu myślicieli, nasz przewartościowany świat ma być „światem według ciała”.

Przegląd indywiduum: Jedyny a Nadczłowiek

Indywidualność nie jest ani dla Nietzschego ani dla Stirnera jakąś cechą przyrodzoną, uniwersalną, czymś, co miałby każdy człowiek na mocy samego *factum* bycia, tego, ŻE się jest. Status jednostki trzeba sobie wywalczyć, odrywając się od bezkształtnej masy ludzi, co dzieje się dzięki aktywności, temu JAK się jest. Trzeba siebie jako jednostkę od podstaw stworzyć, zbudować, poprzez rozmaite – powiedzmy za Foucaultem, który pozostaje tu dalekim uczniem obydwu filozofów – „zabiegi wokół siebie”. Autokreacja to kolejna wspólna cecha stirneryzmu-nietzscheizmu. Stirner powiada: „Ja jestem tylko dzięki temu Ja, że Siebie tworzę, tzn. że nikt inny Mnie nie tworzy, lecz Ja sam muszę być swym własnym dziełem”²⁹. „Twórcza kreacja”, o której mówi Stirner to nic innego jak wyparcie się życia „życiem nie-własnym”, powiedzmy „życiem Widmowym”, tzn. życiem obiektywnymi treściami ducha – i zawłaszczenie tego świata jak własnego. Ale ów akt kreacji samego siebie (swej „Jedyności”) jest w stirneryzmie dość problematyczny. Wszystko wszak „rozpuszcza się” w nicości Jedynego, a „jedyność” każdego „Jedynego” okazuje się w efekcie sprowadzać każdorazowo do tego samego, to jest: do nieustannego negocjowania świata i siebie. Skoro każdy „Jedyny” jest do siebie podobny (ma podobny rodowód), to nie ma wyjątkowego „Jedynego”. Stirnerowska *principium individuationis* jest wewnętrznie sprzeczna. Podejrzaną wydaje się także próba dowartościowania „ja” na tle odwartościowania tego, co „nie-ja”, gdyż nie wiadomo z jakich powodów mielibyśmy poprzestać na sobie, gdy idzie o odmawianie wartości? Podobnie anachroniczne wydaje się dziś ujmowanie świata wyłącznie jako przeciwstawiającego się jednostce otoczenia, nie zaś jako elementu strukturalnego i konstytuującego jej bycie, który to świat co chwila musi się rozpaść, by móc dostarczyć budulca dla stirnerowskiego indywiduum. Problem jest więc następujący: „stwarzanie siebie” przez Jedynego jest zawsze doskonale beznadziejne, gdyż Jedyny nie może nigdy poza swój negatywny „fundament”, zaprzestać „nicościowania”. U Nietzschego problem autokreacji jest o wiele bardziej złożony i dodajmy od razu – znajduje swój pozytywny finał. Nietzsche znajduje wartości, na których można zbudować (wyhodować) Nadczłowieka, a więc jego koncepcja indywiduum nie jest czczą reakcją na wybrakowany z sensu świat.

²⁹ M. Stirner, *op. cit.*, s. 275.

Stirner i Nietzsche nie za bardzo wiedzą jednak, jak wyższy (nad-ludzki) typ mógłby wyglądać³⁰. Toteż przedstawiają go zaledwie w zarysie, jako pewną hipotezę czy postulat, punkt widzenia, który jest do przyjęcia konieczny (mocny kwantyfikator występujący u Stirnera) lub korzystny (najkorzystniejszy), kuszący, zachęcający do eksperymentowania³¹ (u Nietzschego), o ile w ogóle chce się być jednostką (u Nietzschego) lub o ile w ogóle chce się być w sposób właściwy. U Stirnera, podobnie jak u Alberta Camusa, człowiek, który się nie buntuje (nie walczy o swoją jednostkowość, Jedyn o ś c), nie ma właściwie prawa by istnieć. Jednostką jest bowiem tylko ten, kto ma w sobie dość Mocy (*Macht*, Nietzsche) lub Siły (*Gewalt*, Stirner), by wyhodować w sobie „Nadczłowieka” lub by przeobrazić się w Jedynego, by „ufundować swoją sprawę na nicości”³², „przenicościować” siebie.

Zasadnicza różnica między Jedynym a Nadczłowiekiem uwidacznia się także w problematyce własności (*Eigentum*). Jedyny jest tym, który przywłaszcza

³⁰ Ścisłej rzecz ujmując: Nietzsche nie tyle „nie wie” nic o Nadczłowieku co – zgodnie z jego „antybytową” filozofią, wrogą wszelkiej substancjalizacji i „statyzmowi”, nie może o Nadczłowieku powiedzieć nic ostatecznego, bo gdyby to uczynił – wypowiedziałby kolejny metafizyczny ideał, popadłby w zniechęcony przez siebie platonizm: zsubstancjalizowałby Nadczłowieka. Nietzsche domyśla się tylko kierunku, w którym powinna zmierzać (to znaczy: odchodzić, upadać) kondycja ludzka, zaś sam Nadczłowiek z konieczności musi pozostać u niego czymś zagadkowym, może nawet i – płynnym. To pewna hipoteza, czy też dorozumiany na drodze negatywnej projekt: nadczłowiek jest tym, co jest nie-ludzkie, tzn. jest tym, co nie jest człowiekiem teraźniejszym, co jest poza zasięgiem możliwości człowieka teraźniejszego. Nadczłowiek jest „wznoszeniem, wzlotem”, podczas gdy człowiek teraźniejszy jest schyłkiem, upadaniem, przejściem i zejściem, zanikiem, *decadence*. W szczególności zaś Nietzsche sugeruje, że Nadczłowiek to ktoś żyjący zgodnie ze swoistą „trójcą”, niemal nieosiągalną dla człowieka teraźniejszego, na którą składają się: Wola Mocy, *amor fati* i wieczny powrót.

³¹ Zob. F. Nietzsche, *Ecce homo*, s. 5: „Nie przemawia tu zagorzalec, tu się nie »każe«, tu nie wymaga się wiary. [...] Coś podobnego dochodzi jeno do najbardziej wybranych; nieporównany to przywilej być tu słuchaczem; nikomu nie dano do woli, dla Zaratustry mieć uszy... Nie jestże Zaratustra tedy kusicielem?...” To niemieckie słowo *Verführer*, ma dwojakie znaczenie: znaczy bowiem zarówno „kusicielem”, jak i „eksperymentowanie”. Nietzsche kusi więc na sposób zachęty do eksperymentowania z jego propozycją. Nietzsche nie „każe” nikomu być Nadczłowiekiem, niczym Stirner rozkazujący nam przemienienie siebie w Jedynego. Nietzsche nie rozkazuje – on „tylko” proponuje, kusi nas pewną – w jego mniemaniu najkorzystniejszą dla nas – ogólną interpretacją świata jako Woli Mocy i szczegółową interpretacją jednostki jako potencjalnego Nadczłowieka, która wydobędzie nas z nihilistycznej niemoty. Możemy ją przyjąć i starać się jej sprostać, bądź po prostu ją odrzucić. Rozkaz Stirnera obejmuje wszystkich. Propozycja Nietzschego zaś, jak wiadomo z podtytułu Zaratustry, jest propozycją dla wszystkich – i dla nikogo. Jest dla jednostek wybranych, tzn. tych, które mają w sobie dość dostojeństwa, charakteru i Mocy, by jej sprostać. To pewna subtelna dystynkcja między tymi dwiema filozofiami. I dlatego myli się Boris Groys nazywając nietzscheanizm „(anty)filozofią rozkazu”: nie spostrzega bowiem tego para-ewangelicznego wątku Nietzschego-kusicielem.

³² Owo „nicościowanie siebie” wedle szczątkowej filozofii historii Stirnera, przyrównywanej do procesu ontogenezy, dzieje się w „wieku męskim” (w ostatniej fazie egoizmu uświadomionego i realizowanego). Mężczyzna bowiem ma dość Siły (*Gewalt*) by dokonać interioryzacji pierwotnie wyobcowanych z siebie pojęć i idei, które budowały świat wartości, i wchłaniając je w siebie obrócić je w nicość, unicestwić je. Mężczyzna nie służy już czemuś wyższemu, lecz samemu Sobie (swemu Ego). Staje się Egoistą, którego celem jest odtąd realizowanie własnych, a nie cudzych zamierzeń, *ergo*: korzystanie z życia albo „trwonienie, zużywanie siebie”. W tym sensie Stirner powiada: „Nad podwojami naszej epoki nie widnieje apollinijskie hasło »Poznaj samego Siebie«, ale »Używaj Siebie« (*Verwerte Dich!*)” (zob. M. Stirner, *op. cit.*, s. 379). Filozofii nie chodzi już zatem o poznanie siebie, lecz o egoistyczne urzeczywistnienie siebie – to jest drogowskaz do stirnerowskiej wizji indywiduum (Jedynego). W ostateczności Jedyny okazuje się konceptem jednoczącym w sobie dwa przedsięwzięcia: bycie nieskrępowanym oraz bycie „właścicielem” (*der Eigner*).

sobie cały Byt, by za chwilę go w sobie rozpuścić, roznicestwić. Sytuuje się w roli Pana Bytu, a więc jeszcze w roli metafizyka. Jedyny odczuwa jakąś koneksję z bytem-w-ogóle, a więc jest jeszcze od niego jakoś zależny. Natomiast nietzscheański Nadczłowiek przechodzi niejako ponad tym zagadnieniem, choć też „sprowadza do siebie” Byt, dając jego interpretację jako Wolę Mocy (wszystko, co jest – jest Wolą Mocy). Niemniej to nie indywiduum (Nadczłowiek) zależy tu od bytu, jak u Stirnera (gdyby nie Byt – stirnerowska Nicość byłaby niemożliwa), lecz odwrotnie – byt zależy tu od indywiduum. Interpretacja bytu dokonywana przez jednostkę nietzscheańską odpowiada zawartemu w niej *quantum* Mocy, w szczególności zaś, gdy Moc jest najwyższa, przybiera ona postać interpretacji (świata) jako Woli Mocy. Problematiczne jednak może się wydawać samo uprzywilejowanie tej ostatniej interpretacji jako nadrzędnej. Nietzsche bowiem nie do końca zdaje przekonująco sprawę z tego, skąd wie, iż właśnie ta interpretacja jest najlepsza.

Nihilizm jako wieść optymistyczna i konstytuująca indywiduum

W byciu artystą i dziełem zarazem istotną rolę odgrywa u obu filozofów bunt, ten zaś wiąże się z pojęciem nihilizmu. Stirner jest buntownikiem na r z e c z nihilizmu, który w jego ujęciu wspiera jednostkowość („jedyność”) w jednostce, gdyż na drodze negatywnej uprzytomnia jej to, że ona sama jest nicością, swoją własną sprawą³³. Jednostka/Jedyny/Egoista/Nihilista to u niego indywiduum posiadające moc sprawczą, „cnotę” twórczą: siłę niszczenia, wchłaniania, „żywienia się” mocą tego, co sama niszczy. Odwartościowanie wszystkiego wokół przywodzi wartość w jej właściwe miejsce narodzin – w *ego*, które samo też jest „odwartościowane”, gdyż jest nicością. Ale jest to zarazem nicością szczególną, wyjątkową: w niej bowiem dokonuje się rozszyfrowanie widmowości (*quasi*-wartościowości świata) i dlatego jako taka – jest ona „wartościowa”. Jednostka Stirnera, wznosi się na nicości świata idei („Wielkich Egoistów”), na jego przenicściowaniu (u-nic-estwieniu). Destrukcyjna, nicościująca świadomość egologiczna, okazuje się tu czymś ostatecznym. Być może zdemaskowanie Wielkich Egoistów było wydarzeniem inicjującym głucho jeszcze odczuwalną agonię Boga. Nietzsche natomiast, „przeżywszy do cna nihilizm”³⁴, pragnie jego przewycięzenia, co osiągalne jest nie tyle poprzez sam bunt, ile dzięki całkowitej afirmacji życia rozumianego jako kolisko, wieczny powrót. Nietzsche chce, jak trafnie pisał

³³ M. Stirner, *op. cit.*, s. 6: „Ja sam jestem Sobie własną sprawą, a nie jestem ani dobry, ani zły. Dla mnie obydwie słowa nie znaczą nic. [...] Poza mną zaś – nie obchodzi mnie nic!” „Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym, to wszystko zależy ode Mnie, Przemijającego, śmiertelnego Stwórcy, który sam siebie unicestwia [...]” (*ibidem*, s. 436). To jest radykalna teza ontologiczna stirneryzmu, padająca na 100 lat przed Sartre’em: jednostka jest nicością.

³⁴ Zob. F. Nietzsche, *Wola Mocy*, s. 7-8.

Karl Löwith, przełożyć na nowo człowieka „na logos kosmosu”³⁵, tzn. na nowo sprzęgnąć go z nurtem życia jako takim i z jego rytmem. Afirmacja życia, świata jako Woli Mocy, Wiecznego Powrotu, *amor fati* – dopiero to umożliwi przezwyciężenie nihilizmu bez konieczności nieustannego buntowania się wobec niego. Pomimo różnych reakcji filozofów na nihilizm, pozostaje on punktem, dzięki któremu jednostka uświadamia sobie, że oto jest odąd zdana na siebie, że: musi siebie stworzyć, zbudować.

Wedle Stirnera nihilizm, czyli odwartościowanie rzeczywistości, okazuje się możliwością zwrócenia się jednostki ku sobie, a to jest wieść najlepsza z możliwych. Dlatego Stirner wita nihilizm jako wieść optymistyczną: oto nastaną czasy, gdy ludzie rozpoznają wreszcie, że wszelkie tzw. wyższe wartości to Widma (*Geistes*), których są niewolnikami; że wszystko w czym dotąd ludzie upatrywali jakiejś bezinteresowności i czystej dobroci przesycone jest cnotą egoizmu. Toteż wolność ku nihilizmowi okazuje się ostatecznością wolnością ku-sobie, ku autentyczności swego bycia. Służąc jakiejś „wyższej sprawie” (wartości) nie służyliśmy wcale sobie – mówi Stirner. U Stirnera człowiek zatem odwartościował sam siebie: nie żył bowiem dla siebie, lecz dla swoich „Widm”, dla „Wielkich Egoistów”, dla pseudo-wartości, w które wyalienował swoją indywidualność, „sobość”, „Jedyność”. Sytuacja zostaje jednak rozpoznana i możliwa do odwrócenia, a jedynym sensownym stanowiskiem staje się świadomy nihilizm. Dzięki orzeźwiającemu nihilizmowi oferowanemu przez Stirnera, jednostki rozpoznają funkcjonowanie tego zbiorowego tworu, tych wymyślonych przez nas widm, fikcji³⁶, „Wielkich Egoistów” i być może w końcu zrozumieją, iż egoizm jest cnotą, zaś jedyną „wartością” (korzyścią?) jest być egoistą, „Jedynym”, Nicością. Nihilizm jest więc u Stirnera wieścią optymistyczną dla odzyskania i budowania przyszłej jednostki (Jedynego). Rozpoznanie nihilizmu u Stirnera pociąga więc za sobą jego bezwarunkową afirmację, zgodę na świat bez wartości, „Jedyny” pragnie być nihilistą zupełnym. W tym punkcie tkwi największa i nieprzekraczalna różnica między pragnącym nihilizmu Stirnerem, a zwalczającym nihilizm Nietzsche.

Nietzschego widmo nihilizmu przeraża, chce je przezwyciężyć, przewalczyć, bowiem w jego tryumfie widzi nastanie czasów „ludzi ostatnich”. U Nietzschego widmo nihilizmu spełnia rolę katalizatora, ma nas skłonić do podjęcia a k c j i , podczas gdy Stirner przedstawia jedynie r e a k c j ę na nihilizm. Kontr-nihilistyczna akcja zachęca do walki zamiast do ulegania, postuluje konieczność odróżnienia się od tego widma, zamiast utożsamienia się z nim. „Jedyny”/Nihilista to dla Nietzschego *de facto* jednostka bierna, ktoś, komu „nie chce się chcieć”, kto

³⁵ Zob. K. Löwith, *Natura, historia, egzystencjalizm*, „Kronos”, 2010, nr 2, s. 144.

³⁶ Stirner jest radykalnym nominalistą: odmawia realnego istnienia wszelkim pojęciom ogólnym, takim jak np. Państwo, Społeczeństwo, Naród, Rodzina, Bóg, *etc.* Widzi w nich tylko projekcje umysłowe, fikcje, Widma. Tym, co jako jedyne się ostaje, jest rzeczywistość Jednostkowa, tzn. rzeczywistość Jedynego: „widziałem swoje Ja zawsze nade Mną, zawsze poza Sobą, i nigdy nie mogłem naprawdę przyjść do Siebie” (M. Stirner, *op. cit.*, s. 265).

pozwała, by inni działali za niego, u kogo Wola Mocy jest dekadencja. Nihilizm w wizji Nietzschego to zatem wieść ambiwalentna: z jednej strony najczarniejsza z możliwych, gdyż nadciąga aksjologiczna pustka i być może widmo ludzi ostatnich. Ale z drugiej strony jest to wieść-wyzwanie, wieść, która pozwala pojawić się „pocieszycielowi”, mówcy, orędownikowi Nadczłowieka – Zaratustrze. To wieść, która ściąga Starca z wysokich i chłodnych gór, by mimo „śmierci Boga”³⁷, w której streszcza się cały nihilizm Nietzschego (a być może i cała jego filozofia), głosił jednak „wiedzę radosną”, *la gaya scienza*, naukę o Nadczłowieku, nową Ewangelię Życia. Nihilizm paraliżujący wolę w jednostce, musi zostać przezwyciężony przez żywioł, aktywność rozpościerającą siebie i nienasyconą, przez cnotę darzącą, przez Dionizosa. U Nietzschego jednostka nie chce być „nicością” (rzekomym „sobą” czy Jedynym wedle Stirnera). U Stirnera wola jednostki, Jedynego, okazuje się wolą nicości (podniesioną do rangi twórczości, autokreacji jednostki³⁸) – u Nietzschego jest to wola, która ma nicość przełamać jej niemoc, impas. Stirnerowska cnota egoizmu (nihilizmu) ma przejść w nietzscheańską „cnotę darzącą”³⁹; zamknięcie się Jedynego w swojej nicości (*solus ipse*) ma przeoblec się w radosny taniec Nadczłowieka, w d a r z e n i e. To pojęcie („cnota darząca”) pozwala Nietzschemu na krytykę stanowisk pro-nihilistycznych:

Zaprawdę, rabusiem wobec wszystkich wartości czyni cnota darząca; jednak błogosławię ją i uświęcam samolubstwo takie. Bywa wszakże inne samolubstwo, nad miarę ubogie, głodne, zawsze kraść gotowe, – chciwość chorych, samolubstwo chore.⁴⁰

Nietzsche zdaje się tu przeciwstawiać samolubstwo, o które chodzi Stirnerowi w jego cnotcie egoizmu, swojej „cnotcie darzącej”, która ze wszech miar pragnie wartości i chce nimi darzyć tyleż siebie, co i innego. Tymczasem egoizm Jedynego pragnie tylko zabierać, zawłaszczać, trawić, trwonić, zużywać, panować, pragnie wszystko ustawiać wyłącznie „pod siebie”. Nadczłowiek przeciwnie – zabiera wprawdzie człowiekowi złudzenia o „szczęśliwym życiu”, ale przychodzi obdarzać, chce obdzielać, robić użytek z przepelniającej go „cnoty darzącej” rozpiera go witalizm, dla którego musi znaleźć jakieś ujście⁴¹. Nadczło-

³⁷ Słynny fragment 125. III księgi *Wiedzy radosnej*: „Czy nie słyhać jeszcze zgiełku grabarzy, którzy grzebią Boga? Czy nie czuć nic jeszcze boskiego gnicia? – I bogowie gniją! Bóg umarł! Bóg nie żyje! (*Gott ist tot!*) Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami?” itd.

³⁸ Stirner powiada przecież: „Zresztą nie jestem jakąś tam zwykłą pustką, lecz twórczą Nicością, z której Sam, jako Stworzyciel, Wszystko tworzę” (zob. M. Stirner, *op. cit.*, s. 5). Jest to jego próba obrony swej filozofii przed posądzeniem jej o czysty destrukcjonizm.

³⁹ Zob.: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Antyk, Kęty 2004, s. 55: „Niepospolita jest najwyższa cnota i niepożyteczna, jaśniejsza jest ona, a w blasku łagodna: cnota darząca jest najwyższą cnotą. Zaprawdę, zgaduję ja was, uczniowie moi: dążycie, jako ja, ku cnotcie obdarzającej”. I dalej: „Och, któż znajdzie mi właściwe imię chrzestne, imię cnoty dla takiej tęsknicy! »Cnota darząca« — temi słowy rzecz nienazwaną nazwał niegdyś Zaratustra” (*ibidem*, s. 137).

⁴⁰ *Ibidem*, s. 55.

⁴¹ *Ibidem*, s. 43: „O, to wasze ubóstwo, wy mężczyźni, to skąpstwo duszy waszej! Co wy przyjacielowi dajecie, tem ja wroga mego obdarzę i jeszcze przeto nie zubożę”. Por.: „Choroba przemawia z takiej

wieczna „cnota darząca” występuje jawnie przeciwko zasadzie egoizmu, którą nakazuje praktykować Stirner. Niemniej sama „egoistyczna zasada działania” wszelkiego bytu, odkryta przez Stirnera, zostaje przez Nietzschego przyjęta jako fundament jego „cnoty darzącej”, ale zarazem dość poważnie zmodyfikowana, przybiera bowiem postać tryskającej mocy. Egoizm jest tu akceptowany tymczasowo, w punkcie wyjścia, ale już nie w punkcie dojścia, trzeba go przewyciężyć, czerpać radość z dawania, które jest antonimem litości. Jest jakimś wzmocnieniem jednostki, ale woła mocy w egoiście jest wedle Nietzschego dopiero w początkowym stadium rozwoju, jest jeszcze stosunkowo najślabsza, wciąż dekadenska. Jeszcze jeden fragment:

„Cnota darząca” – temi słowy rzecz nienazwaną nazwał kiedyś Zaratustra. I wówczas stało się – i zaprawdę, stało się to po raz pierwszy! – że s ł o w o j e g o u ś w i ę c i ł o s a m o l u b s t w o , k r z e p k i e , z d r o w e s a m o l u b s t w o , c o z p o t ęż n e j d u s z y t r y s k a [wyróżnienie T.L.]: – z duszy potężnej, z którą ciało bujne w parze chodzi: piękne, zwycięskie, rześkie, wokół którego rzecz każda zwierciadłem się staje: – ciało giętkie i przekonywające, ciało taneczne, którego przenośnią i streszczeniem jest dusza ochocza. Takich ciał i dusz ochoczość zwie się sama: „cnotą”.⁴²

Reasumując: Jedyne można chyba zinterpretować tylko jako preludium do Nadczłowieka, jako jeszcze nie zadowolającą konfigurację woli mocy w jednostce. Stirnerowska „Siła” (*Gewalt*) to *eo ipso* ledwie przedsiunek nietzscheańskiej „Mocy” (*Macht*).

Bunt jako element autokreacji jednostki w Stirneryzmie i Nietzscheanizmie

Rozumienie buntu jako elementu autokreacji jednostki zdecydowanie głębsze jest u Nietzschego. Stirner bowiem nie problematyzuje buntu, lecz bezrefleksyjnie akceptuje go jako narzędzie sprzeciwu jednostki wobec jakiegokolwiek władzy nad nią, narzędzie artykulacji jej jednostkowości. A jako że w jego ujęciu jednostką się nie rodzimy – rodzimy się niewolnikami „Wielkich Egoistów” – przeto musimy się buntować wobec całej rzeczywistości społeczno-polityczno-kulturowej:

[...] bunt prowadzi do tego, by nie pozwolić dać sobą rządzić, by samemu się gospodarzyć, nie pokładając płonnych nadziei w żadnych „instytucjach”. Bunt to nie walka z istniejącym stanem, albowiem gdy bunt się powiedzie, to istniejący stan rzeczy sam z siebie obraca się w niwecz; jest on jedynie mym wydobyciem się z istniejącego stanu rzeczy, który porzucony umiera i ulega rozkła-

pożądliwości i ukryte zwyrodnienie; o mdłym ciełe mówi żarłoczność tego samolubstwa [...] zwyrodnienie odgadujemy wszędzie tam, gdzie brak duszy obdarzającej” (*ibidem*, s. 55).

⁴² *Ibidem*, s. 137.

dowi. Moim celem zatem nie jest obalenie danego stanu rzeczy, ale wywyższenie się ponad niego.⁴³

Ten cytat jasno wskazuje, dlaczego Stirner uchodzi za prekursora anarchizmu (*scil.* anarchoindywidualizmu). Bunt jest więc w stirneryzmie wyrazem wywyższenia Egoisty, a nie poszukiwaniem przez niego jakiegoś nowego porządku czy ładu. Aby jednostka stała się Jedynym – musi wpięrować się do świadomości swojej marnej roli i zależności od *Wielkich Egoistów*, by potem przybrać postawę buntownika i odrzucić swoje dotychczasowe życie, będące wyrazem poddaństwa, wynieść się (Siebie, swoje Ego) ponad nie. Jednostka buntuje się nie „dla czegoś”, lecz „dla Siebie”, buntuje się z konieczności, z zasady: by zamianować się swą Jedynością. Tym samym bunt w wydaniu Stirnerowskim nie do końca podpada pod chyba klasyczne rozumienie buntu w filozofii (zwłaszcza w filozofii polityki), które przywołuje choćby Józef L. Krakowiak⁴⁴, mające na horyzoncie jakiś cel, jakąś wartość, którą chce się urzeczywistnić. To w tym właśnie miejscu, w pojęciu buntu, zaczyna się zdaniem Stirnera droga do tego, by stać się tym, kim się naprawdę jest, tylko jeszcze nieświadomie – stać się Egoistą. Buntownik jako ten, który walczy o wolność negatywną (wolność od –) to u Stirnera stadium konieczne poprzedzające Właściciela, który przychodzi, by przywłaszczać to, przeciw czemu uprzednio się zbuntowano, by się wywyższyć. I w zasadzie buntownikami musimy pozostać na wieczność: jeśli bowiem o tym zapomnimy – sami zostajemy zawłaszczeni.

Nietzsche widzi już ambiwalencję buntu. Zwraca uwagę, że tendencję do nieustannego buntowania się przejawiają ludzie słabi, lisi (*schlecht*), którzy później nie są w stanie sprostać sytuacji po buncie: jako ludzie z natury reaktywni ciągle potrzebują przeciwieństwa wroga, tego, przeciw któremu będą się buntować. Buntuje się przeciwieństwo zawsze niewolnik, ten, który nie umie powiedzieć „tak” życiu. Buntują się ci, którzy przesiąknięci są resentymentem. Więcej jeszcze: wszakże to właśnie bunt niewolników przeciwko dostojnym „Panom” doprowadził do wykształcenia moralności kapłańskiej, w której sidłach znajduje się obecna kultura. To przeciwieństwo bunt zrodził kryminalny przypadek w historii ludzkości: chrześcijaństwo. Z drugiej jednak strony: w obecnej sytuacji kryzysu tej kultury to właśnie bunt wydaje się przeciwieństwem tym, co powinny podjąć jednostki silne, by przemienić (przywrócić) dawny porządek, w którym Panowie działaliby poza dobrem i złem. To bunt wydaje się tym, co powinno się wszcząć celem przewyciężenia europejskiego nihilizmu. Nowy bunt nie ma być reakcją, lecz nie akcją, atakiem, wyparciem starych wartości nowymi. Ma to być bunt całościowy, bunt przeciwko zmarnieniu instynktu życia, dekadencji Woli Mocy. Jednak w ostateczności bunt nietzscheński ma być

⁴³ Zob. M. Stirner, *op. cit.*, s. 380-381.

⁴⁴ J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Scholar, Warszawa 2010, s. 17. „Bunt to perspektywa opowiadania się po stronie świata, którego jeszcze nie ma, to pewna forma wyobrażenia, czyli obcowania z czymś zjawiskowo nieistniejącym, ale w sferze wartości obecnym w tej formie, iż skłania do ofiary w imię wyższych wartości. [...] Idea buntu jest przeciwieństwem złud i nadziei, w tym łaski i zbawienia”.

buntem w celu ustanowienia nowych tablic wartości, nowej etyki. Nie jest to więc bunt Z POWODU CZEGOŚ, jak jest to przede wszystkim u Stirnera, lecz zdecydowanie bardziej bunt PO COŚ, bunt, „aby”. Bunt Stirnera: reakcja; bunt Nietzschego: akcja i projekcja, cel. Zaratustra rzecze do swych uczniów:

Bunt – to dostojeństwo w niewolniku. Waszym dostojeństwem niech będzie posłuszeństwo! Wasze rozkazywanie nawet niech będzie posłuszeństwem! Dobremu wojownikowi brzmi milej „musisz”, niżli „chcę”. I wszystko, co wam jest drogie, winniście sobie wprzódę pozwolić nakazać. Wasze umiłowanie życia, niech będzie miłością waszej najwyższej nadziei: a najwyższą nadzieją waszą niech będzie najwyższa myśl życia! Zaś najwyższą myśl swoją winniście mnie pozwolić sobie rozkazać, a brzmi ona: człowiek jest czemś, co pokonanem być winno.⁴⁵

Zaratustra zachęca więc do czegoś większego niż bunt – zachęca do posłuszeństwa wobec zadania, czy polecenia, które po sobie zostawia: przewyciężyć człowieka! Bunt jest czymś chwilowym, wywrotowym, jest iskrą, ale nie ogniem. A nie zapominajmy, że zoroastryzm jest religią ognia⁴⁶. Dlatego to właśnie posłuszeństwo, a nie bunt, posłuszeństwo wobec nauk Zaratustry jest ogniem ciągle trawiącym i czyniącym więcej, niż zwykły bunt. Poza tym stirnerowski „bunt” ma w sobie coś z utopizmu: wierzy mianowicie, że jednym, prostym, krótkim „nie” jednostki wobec świata wszystko się przemieni (tzn. znihilizuje), że niewolnik stanie się panem. Tymczasem mowa Zaratustry jest mówieniem „tak”: jest długofalowym drażnieniem i rozbijaniem „człowieka”, balansowaniem na linie nad przepaścią, wytrwałą pracą jednostki nad tym by mogła w końcu pokochać swój los, ziścić *amor fati*. „Tak” świadczy o indywidualności jednostki. Jeśli zaś wykrzykuje ona ciągle „nie, nie, nie!” – pozostaje buntującym się niewolnikiem.

Przyszłość: kiedy nadejdzie Jedyny/Nadczłowiek?

Skoro Jedyny i Nadczłowiek mają dopiero nadejść, przeto jednostki we właściwym (stirnerowsko-nietzscheańskim) sensie jeszcze nie ma. Nie istniejemy jeszcze tak, jak powinniśmy, jak możemy, jak powinniśmy móc istnieć – brzmi werdykt obydwu (anty)filozofów. Przewijający się już wcześniej w artykule wątek przyszłości, tzn. nadejścia Jedynego i Nadczłowieka, jest przez dwóch filozofów widziany z nieco odmiennych perspektyw. Stirnerowi zależy mianowicie na powołaniu do życia tzw. Zrzeszenia Egoistów (*Verein von Egoisten*

⁴⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 36.

⁴⁶ W zaratustrianizmie ogień to symbol oczyszczenia i zbawienia, symbol świętości i najwyższego Boga, Ahura Mazdy. Sam Nietzsche-Zaratustra pisał o sobie: „Tak! Ja wiem, skąd ród mój szczytny! / Jako płomień nienasytny, / Trawię się, żar we mnie drga. / Światłem wszystko, gdzie się zwróć, / Węgłem wszystko, co porzucę: / Tak, płomieniem jestem ja!” (*idem, Ecce homo (wiersz)*, [w:] *idem, Radosna wiedza*, § 340. W tekście przytaczam przekład Leopolda Staffa. W języku niemieckim wiersz brzmi następująco: “Ja, ich weiß, woher ich stamme:/ Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr“ ich mich. / Licht wird alles, was ich fasse, / Kohle alles, was ich lasse; / Flamme bin ich sicherlich!”.

albo, jak niekiedy je nazywa, *Verein von Ichen*⁴⁷), tzn. para-społecznej efemerydy o dobrowolnym i otwartym charakterze, w której jednostki funkcjonowałyby na podstawie zasady maksymalizacji egoistycznej korzyści i w pełnej spontaniczności, bez jakiegokolwiek władzy, przymusu nad sobą. Pluralizm i rozproszenie tych niezliczonych Zrzeszeń oraz pełna osmoza między ich członkami – tak właśnie, wedle Stirnera, wygląda „naturalne” środowisko jednostki (Jedynego). Stirner wprowadza więc swoistą perspektywę quasi-wspólnotową, choć nie należy jej brać za jakiś odruch altruizmu czy pragnienie więzi społecznej w Jedynym. Chodzi tu bowiem o czystą użyteczność, udogodnienie jednostce (Jedynemu) możliwości zwiększania i zużywania, trwonienia siebie i innych. Jednostka w takim Zrzeszeniu będzie po prostu miała bardziej optymalne ku temu warunki. Chodzi o egoizm, a nie życie wspólne. Wspólnoty tej nie powołuje więc jakiś konsensus między jednostkami – lecz dobrze wszystkim uświadomiona cnota egoizmu. Natomiast Nietzsche takiej „perspektywy wspólnotowej” nie wprowadza. Nadczłowiek to ten, który nauczył się żyć samotnie, wśród pustki górskich szczytów i chłodnego powietrza. Zdaje się, że nadczłowiek musi mieć coś z filozofa, skoro sam Nietzsche pisze: „By żyć samotnie, trzeba być zwierzęciem lub Bogiem – powiada Arystoteles, brakuje trzeciego przypadku: trzeba być jednym i drugim na raz – filozofem...”⁴⁸. „Nadczłowiek”, wypadkowa Boga i zwierzęcia, zdaje się być bytem/byciem o statusie znacznie bardziej elitarnym i zdecydowanie trudniej osiągalnym, niż stirnerowska fraza o „Jedynym”.

Nietzscheanizm i Stirneryzm są filozofiami drogi do jednostkowości. Od odwartościowania jednostki i wykazania jej nie-jednostkowości – przechodzą wspólnie do przewartościowania indywiduum, które dopiero ma nadejść. Te filozofie drogi, choć zdają się mówić o tej samej potrzebie (konieczność wyłonienia się nowej jednostki), rozchodzą się jednak w różne kierunki. Nietzsche mówi, że trzeba wpieryw stworzyć dogodne warunki biologiczne (kwestie higieny, dbania o ciało) i kulturowe, aby nadczłowiek w ogóle mógł rozkwitnąć. Trzeba zapewnić odpowiednie warunki „chowu i hodowli”. Stirner twierdzi, że Jedyny może pojawić się już tu i teraz, w warunkach obecnie panujących. I że ta manifestacja Jedynego nie musi być poprzedzona niczym specjalnym, poza przemianą jednostkowej świadomości. Nietzscheanizm jest, jak wiadomo, stąpaniem człowieka po cienkiej linie zawieszony nad przepaścią, rozciągającej się pomiędzy brzegiem zwierzęcym i brzegiem nadczłowieczym, na który to zstępując porzuca się swoje człowieczeństwo. Stirneryzm zdaje się drogą łatwiejszą, o ile za „łatwe” uznamy przekonanie o nicości rzeczywistości i braku jakichkolwiek wartości, poza Nami

⁴⁷ Nieprzetłumaczalny na język polski neologizm *Ichen*, to wyraz wytworzony od zaimka osobowego *Ich* (Ja), stwarzający pozór liczby mnogiej, zachowujący w sobie jednak wyjątkowość („jedyność”) zaimka pierwszoosobowego liczby pojedynczej. Stirnerowskie *Verein von Egoisten*, pewien projekt ułożenia relacji między Jedynymi, jest najprawdopodobniej konstrukcją wzorowaną na nieformalnym ugrupowaniu, a w zasadzie bohemie intelektualnej zwanej „Wolnymi” (*die Freie*), której Stirner był członkiem.

⁴⁸ Zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. S. Wyrzykowski, wyd. vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2011, s. 7.

Samymi. Nietzscheanizm jest filozofią wymagającą, filozofią trudu i afirmacji – Stirnerizm jest filozofią radosnego wyrzeczenia i trwania w nihilizmie.

Wyprowadzka – Jedyni i Nadludzie: wątpliwości

W pozytywnych koncepcjach Stirnera i Nietzschego dotyczących (przewartościowanej) jednostki mniej lub bardziej wyraźnie wyczuwalny jest powinnościowy ton obydwu filozofów. Mieliby jednak pewien kłopot z prostym pytaniem: dlaczego powinniśmy chcieć stać się Jedynym/Nadczłowiekiem? Stirner na to pytanie nie byłby w stanie odpowiedzieć: jako relatywista bowiem może wszak rozkazywać co najwyżej samemu sobie, a Jedyny może być prawdą obowiązującą z konieczności tylko dla niego. Mniej kłopotów z tym pytaniem miałby bardziej wysublimowany epistemologiczny i etyczny perspektywista Nietzsche.

Z drugiej strony to właśnie perspektywa Stirnerowska może dla niektórych wydać się bardziej kusząca (jeśliby opuścić jej imperatywny ton) – jest wszakże łatwiejsza, a dodatkowo jej przyjęcie sprawia, że skutki „przenicościowania się” w Jedynego możemy sprawdzić na własnej skórze niemal natychmiast. Tymczasem droga do Nadczłowieka wiedzie przez dwie „przemiany” (trzy stadia) jak naucza Zaratustra, z których każda przemiana jest coraz trudniejsza. Od osła/wielbłąda, przez pustynnego lwa (zapewne to „stadium” najbliższe jest Jedynemu Stirnera, któremu nie udaje się go przekroczyć) – aż do dziecka⁴⁹. Nie każdy tę drogę pokona – jedni zatrzymają się na stadium buntownika, inni osiągną status „wolnych duchów”, nieliczni tylko ujrzą w sobie Nadczłowieka. W większości jednostek (dodajmy od razu: jednostek lichych) może pojawić się uczucie frustracji, zawiedzenia, nawet rozczarowania: że nie uświadczyli epifanii Nadczłowieka. W tym sensie można by rzec za Fichtem: taką ma się filozofię, jaką ma się wolę. Najważniejsze jest jednak to, by w ogóle taką wolę przejawiać. Choćby nawet była to wola nicości, bo nawet wola nicości, rzecze Zaratustra, jest dostojniejsza niż nicość woli. Wola nicości sprawia, że paraliż woli ustępuje. Jedyny przewycięża nihilizm przez to, że go chce. Z tego samego powodu ponosi też klęskę. Jedyny nie przewycięża nihilizmu ponieważ jest od niego uzależniony, sam się na niego dobrowolnie skazuje i z nim utożsamia. Dlatego na widok tego beznadziejnego uwikłania Jedynego Nadczłowiek, który nihilizm „przeżył do cna”, może się tylko głośno roześmiać.

⁴⁹ Daje się dopatrzeć w tych nietzscheańskich „trzech przemianach ducha” pewne przekręcenie heglowskiej (fichteańskiej) trójczłonowej dialektyki. Podobna rzecz ma miejsce u Stirnera, który jednak stadium „dziecka” lokuje, wzorem oświeceniowców, na początku rozwoju ludzkości. Różnica między „dzieckiem” Stirnera a „dzieckiem” Nietzschego byłaby chyba taka: dla Stirnera dziecko to ignorant: jego obchodzenie się z tym, co wartościowe, ma charakter nieświadomy, zabawowy, podbarwiony wyłącznie ciekawością. Nietzsche natomiast eksponuje niewinność dziecka, w które mamy się przeobrazić z całą świadomością tego przeobrażenia: dziecko żyje przecież poza dobrem i złem.

Tomasz Lachowski

Individual in Stirnerism and Nietzscheanism. From The Ego to the Overman and Back

Abstract

The main topic of this article is to examine the relationship between Stirner and Nietzsche, which seems to be forgotten or even ignored in the Polish history of philosophy nowadays. The second point is the case of the individual in either philosophy. I attempt to reproduce the way of Stirner's and Nietzsche's thoughts about it and try to compare their afterthoughts. I show – on the one hand – how they interfere and overlap each other in some points; for instance, in their antihumanistic, antimetaphysical and “anti-aletheian” attitude as well as in their interest in the central problematics of nihilism, critical for understanding the individual, which does not exist yet, but which is about to turn up in both Stirnerism and Nietzscheanism. On the other hand, I show how those philosophies of the individual spread in different directions. While Stirner is content with understanding the individual (The Ego, der Einzige) as a dissolution of Being (he identifies individual with pure Nothingness [of reality]), and encourages us to proclaim ourselves Egoists/Nihilists, Nietzsche goes further: he tempts us to eschew this easy way and in exchange offers us a harder path to the new form of our Being, which is the Overman (Übermensch).

Keywords: Max Stirner, Friedrich Wilhelm Nietzsche, individual, nihilism.