

Recenzje

Max Stirner, *Jedyny i jego własność*, przełożyli, przypisami oraz skorowidzem osób i skorowidzem pojęć opatrzyli Joanna i Adam Gajlewiczowie; wstępem poprzedził Leszek Kusak; przekład przejrzał Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, 456 s.

**Koncepcja jednostki Stirnera w świetle tragedii Coriolanusa
oraz idei nadczłowieka**

Jedyny i jego własność Maxa Stirnera (ur. w 1806 r. w Bayreuth jako Johann Caspar Schmidt, zm. w 1856 r.) jest dziełem skomplikowanym, imponuje wielości skojarzeń, odniesień, wypowiedzi dyskusyjnych w stosunku do zastanych teorii antropologicznych i społecznych. Jest w zasadzie jedną wielką polemiką autora z wartościami tradycyjnymi oraz współczesnymi postawami wobec kultury, religii i filozofii. Stirner odrzuca wszystko, co zastał w zakresie interesujących go zagadnień, przewartościowuje i tworzy własną wizję świata, jednostki i wolności. Znaczący jego poglądów twierdzą, że omawiana książka zawiera argumenty skierowane głównie przeciw Kartezjuszowi, J.G. Fichtemu, szkole heglowskiej, anarchizmowi P.J. Proudhona, teoriom braci E. i B. Bauerów, naturalizmowi L. Feuerbacha, a także rozważaniom M. Hessa, W. Weitlinga, K. Marksa oraz innych teoretyków społeczeństwa i państwa. Ale nie tylko, gdyż krytyka wymierzona jest głównie przeciw wszystkim zastanym przez Stirnera przejawom kultury i cywilizacji: dogmatyzmowi, świętościom i autorytetom, wszelkim zinstytucjonalizowanym formom życia społecznego, takim jak Kościół, naród, państwo, rodzina, a także systemom aksjologicznym ufundowanym na wartościach uznawanych za niepodważalne i uniwersalne, jak na przykład prawda, dobro, patriotyzm, wiara, rozum, obowiązek, miłość, moralność, człowieczeństwo, stanowiącymi w istocie iluzoryczne idole i fetysze, bóstwa i bożki, zniewalające — jego zdaniem — jednostki.

Przeciw tradycji i filozofii

Stirner jest burzycielem wszystkich wartości, ale nie tworzy w przeciwieństwie do Nietzschego krytyki konstruktywnej. Jego negacja nie jest kryptodestrukcją, tzn. tworzeniem fundamentu dla nowej konstrukcji, budowaniem nowego porządku.

ku świata, Nietzscheańskim przewartościowaniem, ukłonem w stronę innych wartości, odmiennego ładu aksjologicznego. Stirner nie chce uszczęśliwiać ludzkości. Wprawdzie swoją niechęć do tego, co zastane, co kępuje i zniewala, wyraża w języku filozoficznym, jednakże nie zamierza jako filozof kreować jakiejś nowej perspektywy filozoficznej, nie mówiąc o systemie, gdyż stanowiłby on nowy dyskursywnie ujęty, normatywnie zorganizowany porządek wartości. Z tego względu Stirner jest nie tylko przeciw kulturze i tradycji, ale też przeciw filozofii, ponieważ jeśli nie jest programowo destrukcyjna, to zaprowadza ład. Tego Stirner pragnie uniknąć. Występuje *implicite* — jest to konsekwencją jego stanowiska — przeciw instrumentowi, którym się ona posługuje, przeciw semiotyce filozoficznej. Na szczęście jednak nie doprowadził filozofii do destrukcji oraz do własnej autodestrukcji filozoficznej, do pozbawienia filozofii jakiegokolwiek znaczenia. Uznał, że filozofia ma jednak rację bytu, ale tylko wtedy, gdy jest to jego własna filozofia, zaś inne są pozbawione sensu. Tym samym Stirner wpasował się w konwencje gry intelektualnej, dyskursu kulturowo-filozoficznego, podtrzymując potrzebę, konieczność ich trwania.

Wbrew pozorom i w przeciwieństwie do własnych deklaracji Stirner nie zburzył mostów między sobą i przeszłością oraz między sobą i przyszłością. Mimo niszczyielskiej postawy kontynuował w sensie formalnym i tematycznym pewne istotne wątki antropologiczne, dotyczące stosunku jednostki do świata i społeczeństwa, budując pomost między Szekspirowskim Coriolanusem i Nietzscheańskim nadczłowiekiem.

Państwo i wolność

Stirner jako młodoheglista z radykalnego prawego skrzydła przyjmował, podobnie jak krytykowany przez niego mistrz, konieczność zapewnienia każdemu człowiekowi maksimum wolności, uznając ją za najbardziej istotny warunek kreatywnego życia. Jednakże przyjął, iż Hegłowskie rozwiązania w tym względzie są niewłaściwe, że stanowią — w przeciwieństwie do jego zamierzeń i uzasadnień — główną przyczynę obecnego pogłębiającego się zniewolenia. Państwo, które, zdaniem Hegla, miało stanowić wyłączone źródło wolności, okazało się największym ciemniącym jednostki. Hegel uważał, iż jedynie ta instytucja mogła umożliwić postęp, rozwój i upowszechnienie wiedzy, uwolnienie od uzależnień i niszczyielskich wpływów natury. Dzięki pogłębianiu i poszerzaniu różnych form świadomości zwiększał się poziom niezależności, poprzez uświadamianie konieczności dziejowych przemian, czyli różnych form eksterioryzacji — przepostaciowień Absolutu.

Stirner natomiast zdecydowanie odrzucał jakąkolwiek formę przyporządkowania, konieczności, przymusu nie tylko przyrodniczego, ale przede wszystkim społecznego. Ekspozował potrzebę nieograniczonej i nieskrępowanej egoistycznej suwerenności, zapewniającej zaspokojenie wszelkich aspiracji i potrzeb. Jednakże z owej wolności, traktowanej przez niego jako pojęcie — widmo właściwe Hegłowskiej filozofii państwa, drwił i pokpiwał sobie, nazywając ją „chamskim rykiem”,

„zuchwałością i wyuzdaniem”. Twierdził, że treścią życia propagowanej przez niego jednostki przyszłości, określonej mianem jedyne, jest nie tyle dążenie do wolności (ponieważ jedyny już ją — z definicji — posiada i nie musi o nią zabiegać), ile rozkoszowanie się życiem, spontaniczne wyżywianie się, radosne trwonienie własnej energii w nieograniczonym samospełnianiu, prowadzące do nieuchronnego konfliktu ze wszystkimi, kończącego się zejściem w nicość.

Stirner przyjął, iż jedyny jest panem całego świata, którym rozporządza jak swoją własnością, że siłą zagarnia i podporządkowuje sobie wszystko i robi to, na co ma ochotę. Stanowi to jedyny motyw i zarazem prawo oraz usprawiedliwienie jego działań. Nie obchodzi go nic poza nim samym. Stirner utożsamiający się w swym dziele z jedynym, pisze: „Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym to wszystko zależy ode Mnie, przemijającego śmiertelnego Stwórcy, który sam siebie unicestwia; i wówczas mogę powiedzieć: «Swoją sprawę oparłem na nicości»” (M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, s. 440).

Stirner wobec antropologii Hegla

W swej koncepcji państwa, wolności i samorealizacji Stirner nie dostrzegł, iż Hegel jest poniekąd jego sojusznikiem, że on (Stirner) jest w pewnym sensie kontynuatorem heglizmu czy też, że mimo antypodałnych i wykluczających się na pierwszy rzut oka założeń owe filozofie mogą jednak współistnieć. Można bowiem Hegłowską koncepcję państwa i wolności potraktować jako etap wstępny i niezbędny do zaistnienia atomistycznej wizji społeczeństwa złożonego z egoistycznych indywiduów, samorealizujących się ludzkich monad.

Historiozofia Hegla kończy się na państwie pruskim (germańskim) jako szczytowym osiągnięciu w rozwoju państwowości (po okresie wschodnim, greckim i rzymskim). Po nim (czyli państwie pruskim), po całkowitym samospełnieniu Absolutu, owa forma państwowości zstępuje, powraca do pierwotnego, przedinstytucjonalnego punktu wyjścia. Historia zaczyna — w tym ujęciu — zataczać swoje koło od początku.

W świetle poglądów Stirnera możliwe są do przyjęcia dwa rozwiązania. Po pierwsze, musi nastąpić powrót do dziejowego punktu wyjścia, a więc do czasów pełnej, przedpaństwowej, pozbawionej jakichkolwiek organizacji społecznych wolności, stwarzającej możliwość całkowicie nieskrępowanej, samospełniającej się w interesownym egoizmie aktywności. A zatem Stirner nie powinien z tego punktu widzenia zwalczać teorii Hegla, lecz uczynić jej samospełnienie podstawą urzeczywistnienia koncepcji „jedyne”, w pełni niezależnego indywiduum, nie dążącego — ponieważ w świetle końca dziejów nie ma takiej potrzeby — do żadnych anarchistycznych rozstrzygnięć, gdyż dezorganizacja wszelkich instytucji społecznych musi nastąpić sama z siebie; tak zakłada logika dziejów, panlogizm heglowskiego Absolutu. Po drugie, właśnie państwo (w ujęciu Hegla) stwarza możliwość doskonalenia i sublimowania świadomości w zakresie własnych potrzeb

jednostki, wewnętrznego poczucia siły, konieczności urzeczywistniania woli i potwierdzania mocy. Jego ograniczenia przyczyniają się do kumulowania energii, która umożliwia działania destrukcyjne, wyzwolenie jednostek, zbiorowości „jedynych”, z więzów wszelkich instytucjonalnych ograniczeń.

Jeżeli oddziaływania państwa kończą się, tak jak wszelkie funkcje właściwych mu instytucji, to nawet przy założeniu, że nie ma konieczności powrotu do pierwotnych form istnienia, koncepcja ta gwarantuje właśnie zaistnienie sytuacji postulowanej przez Stirnera, tj. jak najdalsze odejście od zniewalających wytworów realizującego się w człowieku i w świadomości zbiorowej Absolutnego intelektu. Rozpad państwowości zapewnia pełne rozwinięcie na jej gruzach świadomości własnych egoistycznych potrzeb oraz całkowitą ich realizację, pod warunkiem, że jedyny ma wystarczająco dużo mocy. Jest to więc sprzyjająca poglądom Stirnera koncepcja. Zgodnie z nią następuje bowiem przygotowanie do zaistnienia, uświadomienia sobie przez człowieka oraz doświadczenia własnej indywidualności w całej pełni. Koncepcja Hegla byłaby w sprzeczności ze Stirnerem, gdyby przyjmowała stałe trwanie państwowości pruskiej. Stirner nie dostrzegł, że poglądy Hegla stanowiły najprzedniejszy nawóz dla owoców jego myśli.

Filozofia Hegla, mimo iż jest, zdaniem Stirnera, zbędnym wytworem intelektualnym, stanowi dlań istotny punkt wyjścia (m.in. poprzez negację) do rozwinięcia własnej koncepcji pedagogicznej, w formie filozofii przekształcającej jednostkę w świadomego egoistę. Stirner jest poniekąd przeciwnikiem swoich własnych poglądów. Z jednej strony nie akceptuje filozofii jako podstawy zabiegów dydaktycznych, z drugiej zaś czyni wyjątek, który dotyczy jego filozofii. Skoro zaś dopuszcza filozofię jako podstawę kształcenia, to z trzech co najmniej powodów niekonsekwentne jest traktowanie historiozofii heglowskiej zwiastującej koniec państwowości jako zbędnego wytworu intelektu.

Po pierwsze dlatego, że zwiastowanie końca państwowości wychodzi na przeciw Stirnerowskiej wizji społeczeństwa; po drugie z tego względu, że filozofia Hegla zapoczątkowuje jego własną, tj. Stirnerowską misję pedagogiczną, realizację wytyczonych przez niego celów; i po trzecie, wskazuje, że teorie, pojęcia ogólne, wiedza, czyli hipostazy, widma i upiory (rzekomo pozbawione jakichkolwiek treści), mimo że nie powinny stanowić podstawy działania, źródła aktywności, posiadają jednak moc sprawczą, pomagają jednostce usytuować się w życiu, znaleźć miejsce w zbiorowości i przyrodzie.

Szekspirowski Coriolanus a Stirner i Nietzsche

Stirner wskazuje, iż podstawowym motywem działania każdej jednostki jest i powinien być niczym nie skrępowany egoizm. Egoizm ten nie może być ani nie uświadomiony, ani skrywany — ma być celowo wyeksplikowany i pielęgnowany, wolny od wszelkich norm, wartości i autorytetów, ponadindywidualnych zasad, prawideł i reguł narzucanych jednostce, określających dopuszczalne zasady po-

stępowania ogółu. Jednostka musi dążyć do tego, by stać się całkowicie swoją własnością, panować niepodzielnie nad samą sobą. „Swoją własną — pisze Stirner — staje się dopiero wtedy, gdy ani zmysłowość, ani żadna inna siła (Bóg, ludzie, zwierzętnicy, prawo, państwo, Kościół) nie ma mnie w swej władzy, ale ja sam” (M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, s.198).

Jest to wyzwanie wobec całego społeczeństwa, jest to deklaracja nawiązująca nie tyle do T. Hobbesa, J. Locke’a czy J. Bentham’a (choć te relacje niewątpliwie istnieją), ile do Szekspirowskiego Coriolanusa. Ów bohater dramatu i teatru elżbietańskiego (o historycznym, antycznym pierwowzorze) charakteryzował się właśnie ową uzewnętrzniającą się mocą, wchodzącą w konflikt z przedstawicielami ludu, ich przeciętnymi wartościami.

Postawa Coriolanusa, przekonanie o jego odmienności, wyjątkowości i uzasadnionej wyższości, profetycznie wyprzedza i jakby kumuluje w sobie Stirnerowskie wątki człowieka-egoisty, stworzonego jedynie dla siebie, jedyne, zdążającego niechybnie ku samounicestwieniu, prowokującego własną śmierć. Siła wewnętrzna pozwala mu wynosić się ponad prawo, moralność i prawdę. Emanuje z niego niezrozumiała dla innych — wybijająca się ponad przeciętność — natura, niewyobrażalna wielkość mocy, zdolna przeciwstawić się wszystkim, wyzwalamąca w sytuacji zagrożenia niespotykane męstwo, jakby nadprzyrodzony szał bitewny, torującą drogę do brawurowego, krwawego zwycięstwa nad wrogami Rzymu.

Wyznawany przez niego świat wartości niechybnie prowadzi do konfliktu z mieszkańcami wiecznego miasta. Lud rzymski jest dla Coriolanusa głupi, ciemny i w swej małostkowości odrażający. Trybuni są dla niego mali, pokraczni i podstępni. Patrycjusze nie potrafią zrozumieć motywów jego działania. Woli zaryzykować śmierć lub wygnanie niż prosić o wsparcie w wyborach na należne mu, z racji wielkich zasług, stanowisko konsula Rzymu, niż ugiąć się pod presją rad patrycjuszy, żądań ludu i ich trybunów.

Lepiej jest umrzeć, lepiej się zagłodzić
Niż należności prośbami dochodzić.
Po cóż w tej wilczej szacie tutaj stoje
I głupim Jasiom składam prośby moje,
Aby sprzyjali mi? Zwyczaj chce tego.
Lecz gdyby słuchać zwyczaju każdego,
Wszystko tonęłoby w odwiecznym pyle,
A góry błędów wrosłyby na tyle,
Że prawda znikłaby. Dość mam błazeństwa;
Niechaj urzędy te i dostojęstwa
Przypadną ludziom, co tak czynić mogą.¹

¹ W. Szekspir, *Tragedia Coriolanusa*, przeł. A. Słomczyński, Warszawa 1984, akt II, scena 3.

Naturalnie nie chodzi w tym przypadku o żaden konflikt klasowy między ludem i arystokracją, którą rzekomo reprezentuje Coriolanus, jak to próbował dowieść niezbyt fortunnie w swoim szkicu Jan Kott²; nie chodzi też o tragedię niedoskonałego ustroju politycznego i społecznego, jak pisze Juliusz Kydryński w *Posłowie do Tragedii Coriolanusa*³, powołując się na opinię Henryka Fluchère'a. Coriolanus nie kieruje się motywacjami wynikającymi z nierówności i walki klas ani sprzeciwem wobec ułomności instytucji społecznych.

Jest z natury przeciwny wszystkim i wszystkiemu, tj. temu, co go krępuje. Stara się wyzwolić z wszelkich ograniczających jego samorealizację uwikłań i relacji. Sytuuje się ponad społeczeństwem jako Stirnerowski jedyny, żyje dla siebie jak Nietzscheański nadczłowiek. W tym sensie nie jest ani patriotą, ani zdrajcą, nie obowiązuje go żadna racja stanu. Najwyższą racją dla niego jest własne *ego*.

Nie jest jego zadaniem wnoszenie wkładu w postępek rodziny, narodu, państwa, ludzkości, gdyż jego cel stanowi jedynie wyżycie się w konfrontacji z całym światem, a to nie wymaga wpasowywania się w jakąś konkretną rolę społeczną, stania się kimś innym niż jest. Wyżycie i konfrontacja, urzeczywistnienie własnego ja, wymaga tylko odpowiedniej mocy, skumulowania stosownej siły przebięcia, wystarczającej woli walki.

Nieistotne jest to, czy potrzeby obiektywizującej się w działaniu woli i mocy zgodne są z interesami kraju. Egoista o silnej indywidualności może wpływać na losy narodu i państwa (jako patriota czy zdrajca) tylko dlatego, że przyczynia się to do samookreślenia, potwierdzenia sensu jego egzystencji. Z tego właśnie względu Coriolanus, jedyny i nadczłowiek będą zawsze w konflikcie z innymi, tj. tymi, którzy będą chcieli bez powodzenia ująć ich postępowanie w karby norm społecznych. Coriolanus, tak jak jego późniejsze filozoficzne wcielenia, jest tego świadomy, gdy orzeka, zwracając się do ludu, że:

Kto zasługuje na wielkość, zasłużył
także na waszą nienawiść, a wasze
pragnienia są jak łaknienia chorego,
gdy żąda tego, co wzmacnia chorobę⁴.

Wielkość mocy Coriolanusa, jakby zgodnie z założeniami Stirnera i Nietzschego, wystarczyła do tego, by stawić czoła sile zbrojnej Wolsków, żądaniom ludu i patrycjuszy, jednostkom o przeciwstawnych interesach. Moc Coriolanusa usytuowała go ponad istniejącym prawem, gdyż tylko on – jako jedyny swą wolą

² J. Kott, „*Korolan*” albo o sprzecznościach szekspirowskich, w: *Szekspir współczesny*, Warszawa 1965, s. 219–255.

³ W. Szekspir, *Tragedia Coriolanusa*, dz. cyt., s. 225–232.

⁴ *Tragedia Coriolanusa*, dz. cyt., I, I.

do tego uprawniony — mógł i powinien był stanowić powszechne i konieczne prawo.

Postawa nonkonformistyczna i immoralizm głoszony przez Coriolanusa i Stirnera stanowiły niewątpliwą inspirację dla poglądów Nietzschego. Odnoszę wrażenie, że większy wpływ wywarł jednak Szekspir. Jego bohater uwikłany w sytuacje społeczne nie zdołał ostatecznie pogodzić postawy Stirnerowskiego bezwzględego egoisty ze splotem własnych powiązań rodzinnych i państwowych. Nadczłowiek Nietzschego również nie jest i nie może być — tak jak jedyny — wyizolowany z wszelkich relacji społecznych, mimo że neguje całą pulę zastanych norm mieszczańskich, filisterskich, dążąc do przebudowy świata wartości.

Nadczłowiek jest, podobnie jak Coriolanus i jedyny, jednostką wyjątkową, szczególnie cenną, o własnościach autotelicznych. Jest ideałem osobowości indywidualnej. Nie stanowi i nie może stanowić, podobnie jak jedyny i Szekspirowski Coriolanus, wzoru do naśladowania. Nadczłowiek, Coriolanus oraz jedyny są upostaciowieniami Nietzscheańskich „duchów wolnych”.

Dążenia Coriolanusa miały swój historyczny kres, różnie opisany przez Titusa Liviusa i Plutarcha. Jednakże dopiero Szekspirowskie udratyzowanie jego losów (bliższe Plutarchowi) zapłodniło Stirnera i Nietzschego ideą człowieka, którego osobowość i jej nadzwyczajne przymioty wyprzedzają dziejową oraz literacką epokę, sytuują się ponad kulturowymi ocenami i podziałami. Z tego względu tak jedyny, jak nadczłowiek są postaciami przyszłości. Stirner stawia w tym względzie na zabiegi pedagogiczne. Nietzsche kreuje koncepcję hodowli nadczłowieka.

Nietzscheański nadczłowiek, Stirnerowski jedyny i Szekspirowski Coriolanus akcentują wyższość własnych ideałów wobec obiegowych norm moralnych i państwowych. Są pod tym względem konsekwentni, jawią się zwolennikom panujących norm jako ucieleśnienie zła. Balansują na krawędzi życia i śmierci w atmosferze stałego, nieprzerwanie narastającego konfliktu. Zmuszają innych do bezwzględnego podporządkowania się ich woli i mocy. Wyznaczają cel dla siebie i systemy norm dla innych, kierując się wyłącznie własnym, a nie ogólnym interesem, nie licząc się z żadnymi nakazami, z żadną presją moralną, instytucjonalną, religijną. Stają się jedynym i powszechnym rozkazodawcą i prawodawcą.

Szekspir, Stirner, Nietzsche nie widzą możliwości pogodzenia wykreowanych przez siebie postaci przyszłości z interesem państwa, więzami politycznymi i kulturowymi. Coriolanus, jedyny i nadczłowiek mogą wprawdzie jako jednostki żyjące w zbiorowości obdarowywać mimowolnie innych swoimi pomysłami, wytworami, wartościami, ale trwonią w ten sposób niepotrzebnie swoją energię.

Coriolanus pojawia się jako geniusz wojskowy oraz wybitna, niezrozumiała dla wszystkich osobowość; i ginie — wprawdzie niespodziewanie, lecz jednak z własnego wyboru, konsekwentny w swoim męstwie, w dążeniu do nicości, do śmierci.

Zjawia się jako byt samoistny, stworzony przez samego siebie, którego jeszcze nie dosięgła myśl Stirnera i nie objęła swym programem utopijna koncepcja

hodowli nadczłowieka. Jedyne natomiast można ukształtować za pomocą filozofii uświadamiającej potrzebę realizacji całkowicie niezależnych egoistycznych potrzeb i dążeń. Wprawdzie hodowla nadczłowieka nie ma nic wspólnego z wychowaniem, z jakimkolwiek oddziaływaniem kulturowym, filozoficznym i pedagogicznym, jednakże polega na tym samym, co dojrzewanie jednostki do statusu jedyne, uświadamiającego sobie sens, źródło i perspektywy własnych potrzeb. Nadczłowiek i jedyny muszą, w przeciwieństwie do Coriolanusa, mieć stworzone odpowiednie warunki do zaistnienia. Nietzscheańska hodowla, program filozofii Stirnera oraz postawa samostanowiącego się Coriolanusa tworzą ideał jednostki kompletnie wyizolowanej, całkowicie zatowizowanej, konsekwentnie aspołecznej. Z tego względu egoiści, geniusze i nadludzie będą w rzeczywistości hodować się zawsze sami. Dlatego też Stirnerowska filozofia jako ukazany z zewnątrz, przez innego, drogowskaz i droga do uświadomienia własnych potrzeb jest im jednak, jak sądzę, zupełnie niepotrzebna.

Obecność Coriolanusa

Wśród interpretatorów myśli Stirnera i Nietzschego, zauważających w ich poglądach daleko idące podobieństwa, zarysowały się cztery zasadnicze stanowiska. Z jednej strony podkreślano (na przykład A. Riehl oraz Z. Daszyńska), że porównania te nie mają sensu, że pomysł tego typu jest całkowicie chybiony, pozbawiony merytorycznego uzasadnienia. Z drugiej zaś twierdzono (na przykład Z. Kazubski), że Nietzsche znał dobrze pisma Stirnera, bo polecał je innym. Z trzeciej natomiast wskazywano, tak jak m.in. S. Przybyszewski, że „Wprawdzie Nietzsche nigdy Stirnera nie wspomina, ale nie ulega wątpliwości, że jego dzieło znał i to dokładnie, bo całymi garściami z niego czerpał i tu już na nic się nie zdadzą żadne wykręty, żadne wstydlive przebąkiwania ani też frasobliwe drapanie się w głowę: nie byłoby *Übermenscha* Nietzschego, gdyby nie było Stirnera *Der Einzige...*”⁵. Współcześnie jednak pogląd Przybyszewskiego i nawiązującego do niego K. Löwitha jest powszechnie odrzucany. Przyjmuje się natomiast (i to jest czwarty punkt widzenia), że łączyło ich raczej podobieństwo myśli i skojarzeń, które prowadziło do zbliżonych teorii filozoficznych.

Cóż jednak począć z często przywoływanym w tym tekście Coriolanusem Szekspira — wielkim nieobecnym w wypowiedziach powyższych oraz innych klasycznych interpretatorów myśli Stirnera i Nietzschego? Obaj przypuszczalnie znali tę tragiczną postać (choć pewności w tym względzie póki co być nie może). Nie wspominają jednak o niej w swoich wypowiedziach. Niemniej jest ona niewątpliwie protoplastą koncepcji zarówno jedyne, jak i nadczłowieka. Podo-

⁵ M. Stirner *Moi współcześni. Wśród obcych*, Warszawa 1959, s. 74; podaję za: L. Kusak, *Maxa Stirnera koncepcje jednostki i społeczeństwa*, w: Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1995, s. XXXIV.

bieństwo między nimi, mimo oczywistych różnic, jest tak duże, że można orzec, iż mamy tu do czynienia z głęboką więzią duchową, że wizje Szekspira i właściwości Coriolanusa nie tylko nasycają, ale stanowią esencję ich filozofii człowieka.

Recenzował Jerzy Kosiewicz

Karl Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przekład Antoni Buchner, Jan Garewicz, Dorota Lachowska, Małgorzata Łukasiewicz; Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.

Nie jestem szczególnym entuzjastą filozofii Jaspersa; konkretniej — sposobu, w jaki Jaspers wywodzi i prezentuje jej tezy. Nie mamy tutaj bowiem do czynienia ani z analitycznym rozcłunkowaniem podejmowanych problemów, zmierzającym do maksymalnie jednoznacznego ustalenia znaczeń używanych wyrażen, a przez to do uzasadnionych choćby formalnie konkluzji (czego jednak nikt choćby pobieżnie znający tradycję, z której Jaspers wyrasta, nie mógł się spodziewać), ani z unaoczniającym opisem sytuacji życiowych odpowiadających podejmowanym problemom, opisem prowadzącym do uchwycenia ich istotowego sensu (jak to się zdarza na gruncie fenomenologii). Mamy natomiast swoistą mieszaninę spekulacji filozoficznej w dość tradycyjnym stylu i refleksji egzystencjalnej, wywodzącej się od Kierkegaarda, tyle że bez dramatyzmu, dynamiki i „literackości” charakteryzujących wielkiego Duńczyka. Sprawia to, że tezy Jaspersa — programowo niejednoznaczne i niedomknięte — z trudem są przez czytelnika przyswajane; nie będąc bowiem dostępne w postawie „przeżyciowego” rozumienia, wymagają akceptacji na drodze spekulatywnej kombinatoryki, mało skutecznej w dziedzinie tez egzystencjalnych.

A jednak przyznać trzeba, że Jaspers był w obszarze współczesnej filozofii niemieckiej zjawiskiem znaczącym. Nie tylko przez swoją pozycję instytucjonalną — do 1937 roku katedra filozofii w Heidelbergu — i nieskazitelną postawę polityczną i moralną w obliczu nazizmu, co pozwoliło mu od 1948 roku, z pewnego oddalenia w Bazylei, pełnić rolę intelektualnego sumienia Niemiec. Był zjawiskiem znaczącym właśnie dzięki swojej filozofii, która może nie tyle mocą oddziaływania, co raczej wagą i zakresem podejmowanych problemów — a także dzięki osobnej pozycji, nie mieszającej się bez reszty w żadnym ze współczesnych sobie ogólniejszych nurtów — wywalczyła sobie poczesne miejsce w panoramie myśli współczesnej.

Czytelnikowi polskiemu znane były dotąd tylko nieliczne — i to nie te „główne” — pozycje z dorobku Jaspersa: *Problem winy* („Etyka”, 1979), *Filozofia egzystencji* (Warszawa 1990), *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo* (Warszawa 1991) oraz *Wprowadzenie do filozofii* (Wrocław 1995 — tamże wykaz