

PATRYK MIERNIK
(UNIwersytet Jagielloński)

O TYM, DLACZEGO ŻOŁNIERZOWI NIE NALEŻY SIĘ SZACUNEK

STRESZCZENIE

Artykuł stanowi egzystencjalną próbę analizy figury żołnierza z punktu widzenia egoizmu filozoficznego oraz anarchoindywidualizmu Maksxa Stirnera zawartego w *Jedynym i jego własności*. Rozpatrzone zostaną możliwe relacje między żołnierzem (bądź jednostką potencjalnie rozważającą wstąpienie do armii) a instytucją państwa zarówno w stanie wojny, jak i pokoju. Argumentacja wykaże, iż nie znajdują się przesłanki uzasadniające racjonalność służby wojskowej. Nihilizm stanowiska Stirnera zapewnia metaprzeciwmiotowość dyskursu w kontekście wszelkich doktryn tak politycznych, jak i etycznych, ograniczając się do argumentów czysto pragmatycznych.

SŁOWA KLUCZOWE

anarchizm, egoizm, egzystencjalizm, instytucje, Jedyny, nihilizm, pacyfizm, Stirner

INFORMACJE O AUTORZE

Patryk Miernik
Wydział Filozoficzny
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: patryk.miernik@uj.edu.pl

Inspirację dla tak kontrowersyjnego stanowiska może stanowić pytanie postawione przez Henry'ego Davida Thoreau w tekście *O obowiązku obywatelskiego nieposłuszeństwa*:

Rezultatem przesadnego szacunku dla prawa jest sytuacja żołnierzy [...]. Za kogo więc ich uważać? Czy są w ogóle ludźmi? [...] sami siebie traktują jak drewno, [...] a przecież ludzi drewnianych można by po prostu ciosać z pnia i też spełniałyby te same funkcje, co owi obywatele, wzbudzający nie większy szacunek niż kukły¹.

Taka hipoteza wymaga kilku wstępnych założeń. Przede wszystkim nie może ona być stawiana w duchu imperatywu Kanta: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”². Niesie to ze sobą poważne skutki, w takie stanowisko nie będą bowiem godzić wszelkie argumenty próbujące wyciągnąć konsekwencje z jego upowszechnienia. Przykładem takiego nieszkodliwego zarzutu jest kontrargument polityczno-ekonomiczny głoszący, iż państwo nieposiadające armii mogłoby się stać łatwym łupem krajów ościenych. Nie będą mu również w stanie zagrozić zarzuty w stylu: „gdyby każdy głoszący uważał, że jego głos nie ma znaczenia, wybory straciłyby sens”. Rozumowanie to stanowi analogię do ontologii nauk ścisłych, gdzie w makroskali funkcjonują prawa newtonowskie, w mikroskali obowiązuje fizyka einsteinowska, a na poziomie subatomowym mamy do czynienia z anarchistycznymi elektronami, o których możemy orzec jedynie ich położenie lub przyspieszenie. Podobnie w organizmie państwowym funkcjonują mechanizmy takie jak wybory powszechne, opierają się one jednak na statystycznie powtarzalnym zachowaniu jednostek. O ile więc stwierdzenie na temat tego, iż gdyby każdy myślał, że jego głos nie ma znaczenia, wybory straciłyby sens, jest prawdziwe, o tyle w przypadku jednostki, która nie rości sobie pretensji do uznania jej modelu postępowania za powszechny, jest prawdą, że jej pojedynczy głos faktycznie nie ma wpływu na wynik wyborów, podobnie jak przyspieszenie elektronu nie jest w stanie uniemożliwić nam wbicia gwoźdźnia za pomocą młotka. Postawa żołnierza zostanie zatem poddana krytyce z punktu widzenia takiej pojedynczej jednostki, z punktu widzenia Maksa Stirnera, czyli *Jedynego i jego własności*. Stwierdza on: „Moim celem nie jest obalenie danego

¹ H. D. Thoreau, *On the Duty of Civil Disobedience*, Salt Lake City 2002, s. 3 [tłum. własne].

² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2009, s. 50.

stanu rzeczy, ale wywyższenie się ponad niego. Moje zamiary i czyny nie mają politycznego bądź społecznego charakteru, gdyż wiążą się wyłącznie ze Mną i moją Swojością – są egoistyczne”³.

Egoizm w połączeniu z nihilizmem prowadzi do odrzucenia wszelkich *idée fixe*:

Cóż to bowiem jest *idée fixe*? Idea, która ujarzmiła człowieka dla siebie. [...] prawda wiary, w którą nie wolno zwątpić, majestat np. narodu, którego nie można narużyć [...], czyż nie są to *idée fixe* i czcza gadanina? [...] Kto nigdy nie spróbował i nie śmiał nie być dobrym chrześcijaninem, wierzącym protestantem, cnotliwym mężem itd., ten jest więźniem⁴.

Za Michaiłem Bakuninem wymienić tu można trzy naczelne *idée fixe*, trzy typy instytucji (w gehlenowskim znaczeniu tego słowa), których więźniem można się stać. Pierwszą z nich jest wiara religijna: ludzie wyabstrahowali swoje najlepsze cechy, ulepili sobie cielca, któremu następnie oddali się w niewolę. Bakunin w swoim tekście z 1870 roku pt. *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna* przedstawia tak zwany ontologiczny dowód na nieistnienie Boga: „Jeżeli Bóg istnieje, człowiek jest niewolnikiem; a że człowiek może i powinien być wolny – przeto Bóg nie istnieje”⁵. Do tego typu idei zaliczyć należy również wszelkie świeckie systemy moralne, które od religijnych różnią się jedynie tym, iż na piedestale stawiają nie mniej abstrakcyjne od Boga wyższe wartości, takie jak człowieczeństwo, humanizm, bezinteresowność czy honor. Drugą grupą instytucji jest wszelka władza, która będąc zawsze zewnątrznie narzucona jednostce, stanowi ograniczenie jej wolności. Aparat prawny o strukturze kłaczca rozrasta się w zastraszającym tempie, tłamsząc uwięzioną w labiryncie przepisów i paragrafów jednostkę. Instytucja państwa „to nowotwór złośliwy, dający przerzuty w postaci urzędów. Urząd zapuszcza korzenie, złośliwieje [...], rozrasta się i rozrasta, tworząc coraz więcej własnych kopii, aż wreszcie dławi organizm macierzysty [...] stwarzając potrzeby, by usprawiedliwić własne istnienie”⁶. Wśród tych praw wyjątek stanowią prawa naturalne, przeciw

³ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajewiczowie, Warszawa 1995, s. 381.

⁴ Tamże, s. 49–51.

⁵ M. Bakunin, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna. Zeszyt drugi*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965, s. 75.

⁶ W. S. Burroughs, *Naked Lunch*, Barcelona 1989, s. 145.

którym człowiek zbuntować się nie może. Jednakże nie stanowi to ujmy dla jego wolności, gdyż są one również jego własną naturą. Stąd wyprowadzony zostaje wniosek, iż:

[...] w momencie gdy prawa te [...] przejdą [...] do świadomości ogółu, wówczas zagadnienie wolności będzie zupełnie rozstrzygnięte. Najbardziej odporne władze będą musiały przyznać, że organizacja, kierownictwo, prawodawstwo polityczne są zbędne, że te trzy rzeczy [...] są zawsze jednakowo zgubne i sprzeczne z wolnością [...] system praw, który pochodzi z zewnątrz [...], przez to samo jest despotyczny⁷.

Błędne bądź nieuczciwe rozszyfrowanie tych praw może rzucić jednostkę na pastwę trzeciej instytucji: autorytetu. Stanie się tak, kiedy jednostka pozwoli sobie bezrefleksyjnie narzucić wolę specjalisty, podczas gdy winna była korzystać z jego wiedzy rozsądnie, udając się doń po radę i zachowując dla niego szacunek jedynie w zakresie jego specjalizacji.

Należy tu jeszcze sprecyzować, co będziemy rozumieć przez szacunek, którego odmawiamy żołnierzowi. Oznacza on uczucie aprobaty dla kogoś lub dla pewnego postępku, czego ostatecznym wyrazem będzie chęć naśladownictwa. Zostanie udowodnione, iż w przypadku przywdziania munduru nie znajdziemy podstawy dla takiego sentymentu. Jakiego rodzaju stosunek wzbudzi w J e d y n y m jednostka, która została żołnierzem? Jak się wydaje: bądź litość, bądź pogardę. Współczucie, żal – jeśli do bycia żołnierzem została zmuszona, siłą wcielona do armii na skutek powszechnego obowiązku służby wojskowej bądź innych okoliczności zewnętrznych, na przykład kiedy żołd stanowi jedyne źródło utrzymania. Pogardę – jeśli żołnierzem została dobrowolnie. Podporządkowuje ona swoje życie jakiejś absurdalnej *idée fixe*, takiej jak państwo, naród, patriotyzm itp. Jednostka ze swej natury jest wrzucona w świat, jak pisze Martin Heidegger „Rozjaśnianie bycia-w-świecie pokazało, że ani zrazu, ani nigdy nie «jest» dany sam tylko podmiot bez świata”⁸. Oznacza to między innymi wrzucenie jestestwa w pewną rzeczywistość polityczną. O ile określeniem bycia jestestwa jest troska, zaś jego nastawieniem do użytecznych narzędzi – zatroskanie, o tyle jego nastawieniem do innego jestestwa, warunkującym

⁷ M. Bakunin, *Imperium...*, wyd. cyt., s. 81.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 166.

współbycie (a nie tylko obojętne bycie obok siebie), jest troskliwość. Może ona zostać sformalizowana, kiedy „jako faktyczna instytucja społeczna opiera się na ukonstytuowaniu bycia jestestwa jako współbycia”⁹.

Występują dwa *modi* takiej usankcjonowanej troskliwości. Pierwszy *modus* można interpretować na przykład jako instytucję państwa:

Może ona innemu niejako odebrać „troskę” i w zatroskaniu zająć jego miejsce, zastąpić go. [...] On zaś zostaje przy tym wyrzucony ze swego miejsca, wycofuje się, aby potem przejąć przedmiot zatroskania w gotowej, stojącej do dyspozycji postaci, bądź się od tego całkowicie uwolnić. Taką troskliwością można innego uzależnić i zdominować, choćby nawet była to ukryta dominacja i dla zdominowanego niewidoczna¹⁰.

Państwo jako instytucja ujmuje w ramy prawne współbycie jednostek (odtąd zwanych *obywatelami*), ich niegdysiejsza wzajemna troskliwość staje się obowiązkiem, zaś jej wymiar jest ściśle określony. Mechanizm ten dotyczyć będzie wszelkich sformalizowanych agregatów tego typu, na przykład narodu czy warstwy społecznej, bowiem jak zauważa Lew Tołstoj:

Potrzebne jest tylko, żeby ludzie zrozumieli, że państwo, ojczyzna – to fikcje; a życie i prawdziwa wolność – są realne. I dlatego, nie należy poświęcać życia i wolności dla sztucznego zjednoczenia nazywanego państwem, lecz w imię prawdziwego życia i wolności – wyzwolić się od przesądu państwa i wynikającego zeń zbrodniczego niewolenia ludzi¹¹.

Wszak jednostka czysto akcydentalnie przynależy do danego organizmu politycznego, danej jednostki administracyjnej, religii, kręgu kulturowego, równie dobrze mogłaby należeć do opozycyjnego, wrogiego agregatu. Natomiast dyskurs wyższości jednej zbiorowości nad drugą zawsze będzie jednostronny i jako taki

[...] musi być w swoich przejawach tendencyjny i fanatyczny, a nienawiść musi być jego koniecznym wyrazem, ponieważ jednostronność nie może się utrzymać inaczej jak tylko przez brutalne usunięcie każdej innej, przeciwstawnej i tak samo

⁹ Tamże, s. 173.

¹⁰ Tamże, s. 174.

¹¹ L. Tołstoj, *Koniec wieku*, [maszynopis – tłum. M. Bohun], s. 28.

jak ona uprawnionej jednostronności. [...] Sprzeczność ta jest przekleństwem, [...] które wszystkie dobre uczucia, przyrodzone każdemu człowiekowi [...] przemienia w nienawiść¹².

Absurdem byłoby zatem bronienie tego typu *idée fixe* przez J e d y n e g o, tym bardziej, że odrzuca on również drugi, mniej opresyjny rodzaj sformalizowanej troskliwości.

Zamiast opierać się na instytucjach, określających sztywne ramy wzajemnej troskliwości jednostek, współbycie może zapytywać o to, jak jednostka chce, aby się o nią troszczyć, wtedy

[...] nie tyle zastępuje innego, co raczej występuje przed jego egzystencyjną możliwość bycia, i to nie po to, by mu „troskę” odebrać, lecz by dopiero we właściwy sposób mu ją jako taką zwrócić. Ta troskliwość, z istoty dotycząca właściwej troski, tzn. egzystencji innego, nie zaś czegoś, o co się on troska, pomaga innemu przejrzeć siebie w swej trosce i stać się wolnym ku niej¹³.

O ile pierwszy *modus* sformalizowanej troskliwości zinterpretowaliśmy jako instytucje typu państwa, kręgu kulturowego, religii itp., o tyle drugi *modus* w analogiczny sposób uznać możemy za rewolucję czy bunt. Ten typ idei wydaje się mniej absurdalny, gdyż przynajmniej po części stanowi wyraz aktywnej postawy, woli. Państwo jako system zostaje jednostce odgórnie narzucone, natomiast postawa rewolucjonisty, buntownika w imię... zakłada indywidualny wybór ideologii, za którą będzie on walczyć, nawet jeśli w jej projektowaniu nie uczestniczył. Podczas gdy fakt urodzenia się w jakiejś ojczyźnie z punktu widzenia jednostki jest doskonale akcydentalny, wybór opcji politycznej już taki nie jest. Można się naturalnie opowiedzieć po stronie państwa, monarchii, zostać serwilistą, będzie to jednak indywidualny wybór, analogiczny do opcji liberalnej, obozu reformatorskiego czy wręcz rewolucji. Tymczasem walka w imię tego, a nie innego państwa jest prostym następstwem miejsca narodzin. Może się naturalnie zdarzyć, że jednostka będzie walczyć w imię państwa niebędącego ojczyzną (na przykład George Orwell czy Simone Weil biorący udział w hiszpańskiej wojnie domowej), jednakże postawa taka nie jest wyrazem patriotyzmu, lecz właśnie przejawem aktywnego opowiedzenia się po stronie pewnej opcji ideologicznej.

¹² M. Bakunin, *Reakcja w Niemczech*, [w:] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna 1825–1861*, red. A. Walicki, Poznań 2005, s. 4.

¹³ M. Heidegger, wyd. cyt., s. 174.

W przeciwieństwie do pierwszego, drugi *modus* sformalizowanej troskliwości nie ubezwłasnowolnia jestestwa w jego trosce o świat otaczający, lecz próbuje zarówno ów świat, jak i ową jednostkę przekształcić w zakładanym zakresie (rewolucja pierwszych chrześcijan, rewolucja bolszewicka, rewolucja kulturalna lat sześćdziesiątych itd.). Gdy ta zmiana już się dokona, bunt st y g n i e, na powrót staje się sformalizowaną troskliwością pierwszego rodzaju na nowym poziomie (chrześcijaństwo zastąpiło religię Rzymian, bolszewizm zastąpił carat, spółniczki mini i rock'n'roll zastąpiły długie sukienki i jazz itd.). Tym samym znów, w jeszcze bardziej subtelny sposób, przejmuje władzę nad jednostką. Staje się zatem kolejną *idée fixe*.

Rewolucja nie była skierowana przeciwko porządkowi rzeczy, lecz przeciwko danemu stanowi rzeczy, przeciwko określonej sytuacji. Zniosła konkretnego władcę, lecz nie władcę w ogóle, czego doświadczyli Francuzi w latach najkrwawszego terroru. [...] Aż po dziś dzień zasada rewolucji zakłada zwalczanie tego czy innego istniejącego stanu rzeczy, tzn. reformatorstwo¹⁴.

Jedyny odrzuci zatem takie uzasadnienie bycia żołnierzem jak obronę *idée fixe* państwa, narodu czy rewolucji. Tym samym z żadnego z tych powodów nie obdarzy go szacunkiem.

Co jednak z udziałem w wojnie w obronie własnej egzystencji oraz stanu posiadania czy w imię swoich bliskich? Wszak J e d y n y, w przeciwieństwie do Człowieka z Podziemia, jak odmalowuje go Dostojewski, nie jest jednostką społeczną. Pomimo swego nihilizmu, z pełną świadomością braku obiektywnych wartości typu miłość, przyjaźń, braterstwo, nie odrzuca ich możliwej subiektywnej wagi. „Również i Ja kocham ludzi, nie tylko jednostki, lecz każdego. Kocham ich będąc świadom mego egoizmu; kocham, gdyż miłość Mnie uszczęśliwia, gdyż kochać to rzecz naturalna; kocham, bo tak Mi się podoba”¹⁵. Stąd najoczywistszą motywacją, by zostać żołnierzem, wydawać się może chęć obrony tych właśnie ukochanych osób przed wrogim państwem. Niestety, jak się okaże, jest to racja iluzoryczna, i to w obu możliwych przypadkach: zarówno wojny toczonyj w sposób cywilizowany, jak i tej opartej na eksterminacji ludności cywilnej.

W pierwszym przypadku żołnierze wrogich krajów walczą przeciwko sobie, natomiast cywile nie stanowią celu ataku. Dobrowolny udział jednostki w tego typu wojnie wydaje się nieracjonalny z kilku powodów.

¹⁴ M. Stirner, wyd. cyt., s. 132.

¹⁵ Tamże, s. 349.

Po pierwsze, biorąc w niej udział, zmienia swój status z cywila na żołnierza, tym samym z własnej woli się narażając. Po wtóre, przedkłada jedną abstrakcyjną *idée fixe* państwa nad drugą, opowiada się po stronie władzy swojej, a przeciwko władzy cudzej. Tymczasem w przypadku wojny cywilizowanej systemy państwowe niczym się nie różnią, konflikt taki toczy się ponad jednostką, zaś jego rezultatem będzie najwyżej konieczność płacenia podatków innemu suwerenowi. Wreszcie z czysto ekonomicznych pobudek bardziej oplaca się podlegać władzy państwa silniejszego, bogatszego. Wydaje się, że takie właśnie państwo zwycięży, zaś aby się o tym przekonać, wystarczy przeczekać do końca konfliktu.

Paradoksalnie niewiele od powyższego różni się przypadek, gdy ta c u d z a władza jest agresywna również wobec ludności podbitej. Za skrajny przykład tego typu wojny wymierzonej przeciwko ludności cywilnej można uznać II wojnę perską (której symbolem stała się postawa Trzystu Spartan). Podejmując walkę w takiej sytuacji, przede wszystkim trzeba by mieć wiarę w rodaków, że również staną do walki i nie zostanie się na linii frontu samemu. Jakie możliwości otwierają się przed taką jednostką, oczekującą w termopilskim wąwozie? O ile jest przekonana o zwycięstwie swojej armii, może liczyć, iż uda się jej przeżyć. Natomiast jeśli brak jej nadziei na tryumf, podejmując walkę beznadziejną, *de facto* popełnia samobójstwo. Jaką ma jednak alternatywę? Otóż najbardziej o p ł a c a się zabrać swoich bliskich i uciec z polis, emigrować poza zasięg zagrożenia. Nie jest tak, jak by chcieli polscy poeci romantyczni, iż Konrad Wallenrod nie może uciec ze swoją ukochaną, ponieważ Krzyżacy dopadną ich na końcu świata:

- Tak uciekali Prusacy, Niemiec ich w Litwie dogonił. Jeśli nas w górach wysłodzi?
- Znowu dalej ujedziem.
- Dalej? dalej, nieszczęsna? dalej ujedziem, za Litwę? [...] – Na tę odpowiedź Al-dona pomieszana milczała; jej zdawało się dotąd, że ojczyzna jak świat jest długa, szeroka bez końca; pierwszy raz słyszy, że w Litwie całej nie było schronienia¹⁶.

Najrozsądniejszym rozwiązaniem jest pójść w ślady Mickiewicza, który wbrew temu, co pisał, powstanie listopadowe przeczekał bezpiecznie nad Sekwaną. J e d y n y nie ma nad sobą żadnego kryterium, względem którego można by wartościować jego powrót z tarczą lub na tarczy. Nie jest nim ani *idée fixe* honoru, ani ostracyzmu społecznego, wszak J e d y n y jako egoista to

¹⁶ A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, Gdańsk 2000, s. 33.

[...] człowiek, który zamiast żyć dla idei (tzn. tego, co duchowe) i jej poświęcać swą osobistą korzyść, dba tylko o tę ostatnią. Dobry patriota, np., składa siebie w ofierze na ołtarzu ojczyzny; jednak nie da się zaprzeczyć, że ojczyzna jest wyłącznie pojęciem, gdyż dla pozbawionych ducha zwierząt czy też wciąż nie-uduchowionych dzieci nie istnieje ani ojczyzna, ani patriotyzm. Zatem jeśli ktoś nie wykaże się jako dobry patriota, wtedy zarzuca mu się egoizm w stosunku do ojczyzny¹⁷.

Jednak ów ostracyzm może przyjąć skrajną formę karania dezertorów. W dramatycznej formie miało to miejsce na przykład w czasie I wojny światowej, kiedy to rozstrzeliwano żołnierzy próbujących wrócić do własnych okopów. Wówczas jednak znów mamy do czynienia z żołnierzem zmuszonym do walki, któremu należy się jedynie litość. Niezależnie zatem od tego, czy motywem działania Jedyne jest troska o zachowanie własnego bytu, czy też obawa o bezpieczeństwo bliskich, najbardziej racjonalny wybór stanowi emigracja. Nawet w przypadku wiary w zwycięstwo kraju, w którym przyszło mu do tej pory żyć, opłaca się na wszelki wypadek uciec, zwiększając tym samym szanse na przetrwanie. Walka w imię obrony bliskich jest jeszcze bardziej nierozsądna, zostawia się ich bowiem bezbronnych. Na skutek wojennego chaosu mogą ucierpieć ze strony własnych rodaków, maruderów, szabrowników i wszelkiego rodzaju kryminalistów nawet w przypadku zwycięstwa. O ile w makroskali konfliktu międzynarodowego wpływ szeregowej jednostki jest statystycznie pomijalny, o tyle w mikroskali działania w obronie własnej (w tym w obronie bliskich) ów wpływ jest kluczowy. Jeśli w dodatku nie wierzy ona w zwycięstwo, to biorąc udział w wojnie, nie dość, że popełnia samobójstwo, to jeszcze przyczynia się do śmierci bliskich. Z pełną świadomością tego, że zginą, opuszcza ich, udając się na samobójczą walkę, zamiast próbować uciec, dając sobie oraz im szansę na przetrwanie. Innymi słowy, przedkłada *idée fixe* honoru, lojalności wobec równie samobójczych braci-żołnierzy, patriotyzmu nad życie własnej rodziny. Zamiast uciec, dając im szansę na przeżycie, idzie w ślady Abrahama i z zimną krwią składa ich na ołtarzu ubóstwionej ojczyzny.

Jedyny odrzuci więc wszelkie racje wyprowadzające szacunek dla żołnierzy z celowości ich działań, gdyż albo będą one wykraczać poza zakres jego zainteresowań i aspiracji (na przykład opierający się na imperatywie kategorycznym ład międzynarodowy), albo będą absurdem

¹⁷ M. Stirner, wyd. cyt., s. 33.

wynikającym z oddania swej wolności we władanie jakiejś *idée fixe*, bądź wreszcie będą nieracjonalne, jak udział w wojnie jako próba obrony samego siebie lub bliskich. Można postawić pytanie: co, jeśli krzywda już dotknęła Jedynego i działania jego są skierowane na wymierzenie sprawiedliwości, ukaranie prześladowców? Wydaje się to analogiczne do warunków obrony koniecznej. Na potrzeby tego wywodu założmy, że jednostka ma prawo do zabójstwa w obronie własnej (jest to założenie z pewnością zgodne z intuicją Jedynego, jednak sama kwestia obrony koniecznej jest wątpliwa z wielu powodów, można na przykład argumentować, iż zabójstwo napastnika oznacza, że poniósł on karę śmierci za sam atak, czyli za przewinę znacznie mniejszą niż odebranie życia). Stąd wypływa jeden z argumentów zwolenników kary śmierci jako usankcjonowanej, przedłużonej przez wymiar sprawiedliwości obrony własnej, gdyż w przeciwnym razie napastnik, któremu udało się zamordować ofiarę, samemu zachowując przy tym życie, teoretycznie pozostałby bezkarny. Jednakże obrona własna, aby być działaniem sensownym, musi mieć swój cel: jak sama jej nazwa wskazuje, polega ona na obronie samego siebie, na uniknięciu śmierci przez zaatakowanego. Tymczasem kara śmierci nie ma z obroną samego siebie nic wspólnego. Jako uzasadnienie postępowania Jedynego zasada oko za oko jest bezcelowa, gdyż ani nie zapobiega krzywdzie, która już została wyrządzona, ani nie przyczynia się do jej naprawienia. Jedyną racją takiego działania będzie tutaj autoteliczna zemsta. Jak zauważa Nietzsche, dotyczy to *de facto* każdej kary: „Przez najdłuższy okres dziejów ludzkich wcale nie karano dlatego, ponieważ czyniono zło czynić za czyn jego odpowiedzialnym, więc nie z powodu założenia, że winny ma być ukarany, lecz raczej, jak dziś jeszcze rodzice karzą dzieci, z gniewu za poniesioną szkodę, gniewu, szukającego sobie upustu na szkodniku”¹⁸. Po raz kolejny podkreślić należy fakt, że postawa Jedynego nie rości sobie pretensji do statusu imperatywu kategorycznego, czyli powszechnej aplikacji, zatem argument, iż adekwatna kara ma na celu przestrogę i uniemożliwienie podobnych przewin w przyszłości, nie stanowi zarzutu dla jego stanowiska.

Wszelkie nieautoteliczne uzasadnienie wojny, na przykład z uwagi na wymierzenie sprawiedliwości czy powstrzymanie agresywnego państwa przed dalszymi podbojami, dotyczyć będzie praw ogólnie obowiązujących, wykraczając tym samym poza zakres zainteresowań Jedynego,

¹⁸ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Gdańsk 2000, s. 29.

bądź będzie sprowadzalne do autotelicznego pragnienia zemsty. W swojej celowej (nieautotelicznej) formie zemsta znowuż budziłaby pogardę, stając się kolejną *idée fixe*, zewnętrznym poczuciem, *das Man*, się, tak należy, obowiązkiem pomśzczenia krwi ojców etc. Dostojewski opisuje to następująco: „Jak się to dzieje u ludzi, którzy potrafią się mścić i w ogóle ująć się za sobą? Przecież kiedy [...] ogarnia ich żądza zemsty – nic się już w całej ich istocie [...] nie ostaje prócz tej żądzy”¹⁹. Należy zatem zaliczyć zemstę – jako potencjalny motyw *Jedynego* – w poczet działań autotelicznych.

Zanim jednak powrócimy do kwestii kaprysu zemsty, rozważmy najprostszy autoteliczny motyw przywdziania munduru: czysty akt bycia żołnierzem jako fanaberię, manifestację woli. Wydaje się, że również tutaj nie znajdzie się przesłanka mogąca wzbudzić w *Jedynym* szacunek dla żołnierza. Aby to wykazać, zastanówmy się, co należy rozumieć przez „wolę bycia żołnierzem”. Przynależność do armii mogłaby oznaczać fascynację pewną estetyką. Jednakże byłoby to kolejny raz podporządkowanie się pewnej *idée fixe*, świadczące o niezdolności jednostki do samodzielnego udźwignięcia ciężaru swojej egzystencji, o życiu nieautentycznym, o braku wyobraźni twórczej, wystarczającej do stworzenia własnego wizerunku. Takie zamknięcie swojości w gotowym schemacie byłoby wyrazem słabej woli. Przyjęcie wszelkiej gotowej estetyki stawiałoby zewnętrzną granicę wobec zapędów *Jedynego*, gdyż w przypadku takich już istniejących wzorców zawsze istnieje pewien autorytarny kanon, mniej lub bardziej ściśle określający, co do niego jeszcze należy, a co już nie.

Aby uznać wolę bycia żołnierzem za coś wewnętrznego dla *Jedynego*, coś, co mogłoby stanowić wyraz jego swojości, należy zdefiniować, kim jest żołnierz. *Genus proximum* wydają się być porządkowe służby mundurowe, na przykład policja. Są one narzędziem państwa zapobiegającym powrotowi do hobbesowskiej wojny wszystkich ze wszystkimi. Jednakże w przeciwieństwie do żołnierzy *Jedyny* potrzebuje policjantów! Podobnie potrzebuje strażaków, lekarzy czy listonoszy. Jak odrzuca *idée fixe* państwa oraz rewolucji, tak również odrzuciłby ideę pustelnicstwa. Próba opuszczenia granic państwa, opisana przez Thoreau w *Walden*, stanowiłaby dla niego kolejną *idée fixe*, dobrowolne utrudnienie sobie życia – ograniczenie woli mocy, bowiem cywilizacja immanentna

¹⁹ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, Warszawa 1964, s. 12.

względem państwa zapewnia również Jedynemu łatwiejsze zaspakowanie szerszej gamy zachcianek. Jakkolwiek na poziomie aksjologicznym (nihilizm) oraz egzystencjalnym (egoizm) jest anarchistą – odrzuca wartość władzy samej w sobie, to na poziomie utylitarnym państwo jest dla niego praktyczne. Potrzeba żołnierza pojawiałaby się dopiero w stanie wojny, podczas gdy w naturalnym stanie pokoju żołnierz jawi się jako całkowicie zbędny. Konflikt zbrojny będzie dla Jedynego stanem wyjątkowym, którego z przedstawionych wyżej powodów będzie unikał. Argument, iż wygodna egzystencja Jedynego jest możliwa tylko dzięki poświęceniu żołnierzy strzegących fortyfikacji na granicach państwa, znów byłby chybiony, gdyż w przypadku wojny cywilizowanej stałby się on po prostu obywatelem innego państwa (co jest mu absolutnie obojętne), zaś w przypadku wojny agresywnej wobec cywilów przeniósłby się poza obszar zagrożenia.

Jaka jest zatem *differentia specifica* wojskowego, wyróżniająca go spośród innych służb mundurowych? Zadaniem policjanta czy strażaka jest służyć, pomagać, na przykład poprzez oddzielanie niebezpiecznej jednostki od reszty społeczeństwa. Tymczasem na fundamentalne pytanie: „Do czego służy żołnierz?” odpowiedź brzmi: „Do zabijania”. Argument, iż wojsko pomaga również przywracać porządek w sytuacjach wyjątkowych oraz na misjach pokojowych, jest analogiczny do twierdzenia, że w razie braku młotka gwoździ można wbić kolbą rewolweru. Podobnie jak nic z istoty broni palnej nie ma w tym przedmiocie i rewolwer użyty do wbicia gwoździa jest po prostu młotkiem, tak wojsko pilnujące porządku jest policją.

Tak więc ostatecznym, autotelicznym motywem Jedynego, jaki mógłby go skłonić do zostania żołnierzem, jest chęć zemsty lub po prostu żądza mordu. Jak stwierdza Stirner: „Ja sam jednak daję sobie prawo, by zabijać, jeśli sobie tego nie zabraniam. [...] Nie mam prawa wyłącznie do tego, do czego brak mi odwagi, tzn. do czego sam się nie uprawiam. Ja decyduję, co jest moim prawem, nie ma żadnego prawa poza Mną”²⁰. Powstaje tutaj pytanie: po co Jedynemu mundur, jeśli wyrazem jego woli miałby być mord? Po co mu sankcja w postaci armii, skoro jedynym prawem, które uznaje, jest jego własna wola? Wszak łatwiejszym sposobem zaspokojenia żądzy mordu byłoby na przykład zawieszenie siekiery na pętelce pod pachą płaszcza i udanie się do najbliższej starej lichwiarki. Jedynym

²⁰ M. Stirner, wyd. cyt., s. 222.

uzasadnieniem wydaje się możliwość bezkarnego zabijania. Wynika to z czystego pragmatyzmu: dokonując zabójstw w mundurze, w zgodzie z literą prawa, unika się możliwej kary, na przykład ośmiu lat katorgi na Syberii, a także całej reszty niedogodności związanych z przygotowaniem oraz zamaskowaniem śladów zbrodni. Tymczasem, będąc żołnierzem, nie tylko nie poniesie się za mordowanie kary, lecz uzyska się dodatkowe, mniej lub bardziej użyteczne profity w postaci premii czy statusu bohatera (jeśli miałyby się zachciankę, by się takim tytułem szczycić). Co więcej, bycie żołnierzem w celu bezkarnego zabijania nie będzie wyrazem hipokryzji *Jedynego*, gdyż jest mu ona całkowicie obca, zakłada bowiem istnienie zewnętrznego arbitra, którego za jej pomocą chce się oszukać. Rodzi się tutaj pytanie o to, jak silna musiałaby być owa żądza mordu, aby w jej imię godzić się na cały żołnierski kodeks. Z pewnością nie wystarczyłaby do tego chwilowa zachcianka, nie opłacałoby się bowiem w jej imię znosić długotrwałego szkolenia i dyscypliny, przyjmować rozkazów i zachowywać się tak, jakby się uznawało autorytet zwierzchników.

Kolejną kwestię stanowi to, czy *Jedyny* zachowujący się jak żołnierz faktycznie byłby żołnierzem. Czy *Jedyny* motywowany żądzą zemsty czy mordu byłby tak samo żołnierzem jak reszta jednostek noszących mundur z pobudek patriotycznych oraz wszystkich innych potocznie uznawanych za powody służby wojskowej? Nasuwa się tutaj porównanie do sławnego wywodu Platona z IX księgi *Państwa*, w którym porównuje on sposoby życia materialisty, człowieka ambitnego oraz filozofa, by zadać pytanie o to, w jaki sposób rozstrzygnąć, która z tych dróg jest najbardziej wartościowa: „Jakiegoż narzędzia potrzeba do wydania słusznej oceny? Czy nie potrzeba do tego doświadczenia i rozsądku, i myśli?”²¹. Tym samym najbardziej kompetentnym sędzią jest filozof, który jako jedyny zna przyjemności płynące z zaspokajania żądz cielesnych i sławy, lecz przedkłada nad nie umiłowanie wiedzy. Nietrudno sobie wyobrazić, szczególnie we współczesnych realiach rynku pracy, filozofa parającego się rzemiosłem, jednakże nie sprawi to, iż będzie on rzemieślnikiem, gdyż oprócz koniecznego w tym fachu doświadczenia przysługiwać mu będą również niezbywalne walory intelektualne, na zawsze czyniące go mędrce. Można rzec, iż nie ma powrotu do *ja sk i n i*. Podobnie *Jedyny* zna uroki prostego życia, jednak mu ono nie wystarcza. Transcenduje on wszelkie próby skategoryzowania. Może poznać kodeks żołnierski, zgodnie z nim postępować, jednakże nigdy

²¹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 293.

żołnierzem *par excellence* się nie stanie. Zawsze będzie to z jego strony zabawa w żołnierza. Odrzuci na przykład najbardziej fundamentalną cechę tego fachu: podporządkowanie przełożonemu, gdyż nie uznaje żadnego prawa poza swoją własną wolą. Wykonywanie poleceń zwierzchników będzie kolejnym elementem stroju żołnierza, koniecznym, aby ostatecznie zrealizować swoją prawdziwą zachciankę: żądę mordu.

Załóżmy jednak, że można Jedynego nazwać żołnierzem na równi z innymi wojskowymi. Co więcej, uznajmy, iż wszyscy oni również motywowani są nie patriotyzmem, lecz chęcią legalnego zabijania. Nadal pozostaje pytanie, czy to właśnie akt bycia żołnierzem budzić będzie w Jedynym szacunek. Otóż nawet względem samego siebie nie będzie żywić szacunku za to, że jest żołnierzem, lecz za to, że sam sobie dał prawo zaciągnąć się do armii, by zabijać. Podobnie, nawet jeśli w stosunku do innych wojskowych założy, że również bawią się w żołnierzy, nie będzie ich szanował za to, że są żołnierzami, tylko za to, że pozwalają sobie realizować własne żądze. Identycznym szacunkiem darzyć będzie na przykład pacyfistów, terrorystów, ekstremistów religijnych (precyzyjnie należałoby powiedzieć: jednostki „zachowujące się jak” pacyfiści, terroryści czy ekstremiści religijni) i kogokolwiek innego, o ile tylko będzie przekonany, że nie są opętani żadną *idée fixe* (na przykład ideą ahimsy – niekrzywdzenia, ideą zbrojnej walki z systemem, ideą Dżihadu), że swoim postępowaniem manifestują własną s w o j ó ś ć, innymi słowy, o ile ich akty będą przejawami kaprysu. Tym samym szacunku dla żołnierza *par excellence*, czyli dla pewnego z góry ustalonego agregatu cech, zachowań i przekonań – jako kolejnej *idée fixe* – Jedyny nigdy mieć nie będzie.

Do tej pory utożsamialiśmy szacunek do żołnierza z chęcią naśladownictwa. Zakładaliśmy współwystępowanie szacunku oraz zgody szanującego na motywy szanowanego. Przyjęliśmy tym samym konsekwencję w postępowaniu oraz koherencję poglądów Jedynego. Wykazaliśmy, że nie zrozumie pobudek żołnierzy, żywić będzie wobec nich litość pomieszaną z pogardą, będzie uważać ich za ludzi niezdolnych do autorefleksji, o słabej woli mocy. Czy istnieje jednak możliwość, aby jednocześnie miał dla nich choć cień szacunku czy wdzięczności za to, iż sami walcząc umożliwiając mu jego spokojną, egoistyczną egzystencję? Takie sprzeczne odczucia byłyby naturalnie wyrazem braku konsekwencji Jedynego, lecz koherencja poglądów nigdy nie była jego celem, wszak sam stwierdza: „Nie chcę być niewolnikiem moich zasad, lecz je – bez jakichkolwiek gwarancji – ciągle wystawiam mej krytyce na pośmiewisko, nie dopuszczając

żadnej pewności co do ich trwania”²². Wydaje się, że nawet wtedy nie żywiłby wobec żołnierzy żadnych pozytywnych uczuć. Wręcz przeciwnie, budziłoby w nim tym większą złość. Niechęć do wszelkich *idées fixe*, w tym do koherencji własnych poglądów i konsekwencji we własnych poczynaniach, zamiast prowadzić go do życzliwości wobec żołnierzy, poprowadziłaby prędzej do, być może autodestrukcyjnej, wolności czynienia tego, na co ma ochotę. Dzieje się tak, gdyż najwyższym priorytetem dla człowieka nie jest bynajmniej działanie zgodne z rozsądkiem, w imię największego pożytku, lecz poczynania zgodne z własną, często głupią chęcią: „chodzi mianowicie o to, by mieć prawo zapragnąć dla siebie czegoś choćby najgłupszego i nie być skrępowanym przymusem pożądania wyłącznie rzeczy mądrych”²³. Owa niewdzięczność Człowieka z Podziemia czy też Jedynego rodzi się z poczucia wolności. Życzliwość drugiego człowieka jest o tyle nie do zaakceptowania, że z jednej strony odziera jednostkę z jej wolności wyboru, jej prawa do kaprysu, a z drugiej strony jednocześnie wymaga dla siebie wdzięczności. Postąpienie przeciw niej jest więc nieracjonalne i niewdzięczne – ale wolne.

Też, iż żołnierzy nie należy się szacunek, rozpatrywaliśmy z punktu widzenia Stirnerowskiego Jedynego, egoisty uzasadniającego wyłącznie własne poglądy, niepragnącego uczynić z nich powszechnej ideologii. Uznając próbę naśladownictwa za jedną z form okazywania szacunku, odrzuciliśmy wszelkie nieautoteliczne motywy udziału w wojnie, czyli takie, w których bycie żołnierzem byłoby środkiem do jakiegoś celu, i to niezależnie od tego, czy konflikt toczy się w sposób cywilizowany. Przede wszystkim z nihilistycznego punktu widzenia Jedynego odrzuciliśmy walkę w imię takich *idées fixe*, jak państwo, naród, religia czy rewolucja. Po wtóre, zaniegowaliśmy sens udziału w wojnie w celu obrony samego siebie oraz swoich bliskich jako mniej opłacalny od próby emigracji. Następnie dokonaliśmy analizy potencjalnych motywów autotelicznych, na przykład zemsty czy żądzy mordy, mogących wzbudzić w Jedynym szacunek dla żołnierza. Próbując zdefiniować, kim tak naprawdę jest żołnierz, doszliśmy do wniosku, iż jest on narzędziem państwa służącym do zabijania. Tutaj zaprzeczyliśmy, jakoby Jedyny w ogóle mógł być wojskowym *par excellence* oraz szanować kogokolwiek za autoteliczną chęć bycia kimś takim. Odrzuciliśmy wreszcie możliwość, by Jedyny darzył szacunkiem żołnierzy na bazie

²² M. Stirner, wyd. cyt., s. 371.

²³ F. Dostojewski, wyd. cyt., s. 27.

wdzięczności za utrzymanie bezpieczeństwa kraju, w którym akcydentalnie przyszło mu żyć. Tym samym, dokonawszy analizy wszelkich możliwych relacji między Jedynym a armią, nie znaleźliśmy sytuacji, w której żołnierzowi mógłby się należeć szacunek.

ON WHY THE SOLDIER DOES NOT DESERVE TO BE RESPECTED

ABSTRACT

The essay presents existential attempt to analyze the figure of soldier from the point of view of philosophical egoism and anarcho-individualism of Max Stirner's *The Ego and its Own*. Possible interrelations between a soldier (or a person considering enrolment to the army) and the institution of state both during the war and peace will be considered. It will be argued that there are no premises supporting rationality of service in the army. Restricting itself to purely pragmatic arguments Stirner's nihilistic position grants objectivity of the discourse, beyond any political or ethical doctrines.

KEY WORDS

Anarchism, egoism, the Ego, existentialism, institutions, nihilism, pacifism, Stirner

BIBLIOGRAFIA

1. Bakunin M., *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna. Zeszyt drugi*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Z. Krzyzanowska, Warszawa 1965.
2. Bakunin M., *Reakcja w Niemczech*, [w:] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna 1825–1861*, red. A. Walicki, Poznań 2005.
3. Burroughs W. S., *Naked Lunch*, Barcelona 1989.
4. Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, Warszawa 1964.
5. Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
6. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2009.
7. Mickiewicz A., *Konrad Wallenrod*, Gdańsk 2000.
8. Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. K. Drzewicki, S. Frycz, Warszawa–Łódź 2010.
9. Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Gdańsk 2000.
10. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
11. Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajewiczowie, Warszawa 1995.
12. Thoreau H. D., *On the Duty of Civil Disobedience*, Salt Lake City 2002.
13. Tołstoj L., *Koniec wieku*, [maszynopis – tłum. M. Bohun].