

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Katedra filozofie

BAKALÁŘSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE

INTERPRETACE DÍLA MAXE STIRNERA JEDINEC A CO JE MU VLASTNÍ

Studijní obor: Filozofie – Čínská filologie

Autor: Otakar Bureš

Vedoucí práce: Mgr. Martin Jabůrek Ph.D.

Olomouc 2012

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Akademický rok: 2009/2010

Studijní program: Humanitní studia

Forma: Prezenční

Obor/komb.: Filozofie - Čínská filologie (FI-ČI)

Podklad pro zadání BAKALÁŘSKÉ práce studenta

PŘEDKLÁDÁ:	ADRESA	OSOBNÍ ČÍSLO
BUREŠ Otakar	Stráž 6, Luhačovice	F08795

TÉMA ČESKY:

Stirnerův Jedinec a to, co mu náleží

NÁZEV ANGLICKY:

Stirner's The Ego and His Own

VEDOUcí PRÁCE:

Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D. - KFI

ZÁSADY PRO VYPRACOVÁNÍ:

V práci bych se chtěl věnovat obecné interpretaci hlavního a jediného rozsáhlejšího Stirnerova díla Jedinec a to, co mu náleží. Dále bych se zaměřil na vybrané aspekty díla a zdůraznil jejich vztah k u pozdějším myslitelům a teoriím. Konkrétně půjde o témata jako kritika filosofické tradice a abstrakce a obdoba u M. Heideggera, Stirnerova kritika ideologie a její srovnání s Marxovou kritikou, s tím související problém autenticity a odcizení. V přijímání Stirnerova díla bych dále sledoval anarchistickou recepci a podle mě jistou desinterpretaci stirnerovského já jako solipsistického, izolovaného egoisty.

SEZNAM DOPORUČENÉ LITERATURY:

STIRNER, M. Jediný a jeho vlastnictví. Praha, 2010.
MARX, K., ENGELS, B. Německá ideologie. Praha, 1952.
MASARYK, T. G. Otázka sociální. Praha, 1946.
FOUCAULT, M. Archeologie vědění. Praha, 2002.
TOMEK, V., SLAČÁLEK, O. Anarchismus: Svoboda proti moci. Praha 2006.
HEIDEGGER, M. Bytí a čas. Praha, 2002.
CAMUS, A. Člověk revoltující. Praha, 2007.
FEUERBACH L., Podstata křesťanství. Praha, 1954.
LEOPOLD, D. A Left-Hegelian Anarchism. The European Legacy, Vol. 8, No. 6, pp. 777-786, 2003.
JENKINS, J. Max Stirner's egoism. The Heythrop Journal, 2009, pp. 243-256.
NEWMAN, S. Spectres of Stirner: a contemporary critique of ideology. Journal of Political Ideologies, 2001, 6, pp. 309-330.

Podpis studenta:

Otakar Bureš

Datum:

27.5.2010

Podpis vedoucího práce:

Jabůrek

Datum:

27.5.2010

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Olomouci dne . května 2012

.....

Poděkování

Děkuji panu doktoru Martinu Jabůrkovi, vedoucímu mé diplomové práce, za jeho ochotu a cenné rady.

Obsah

1.0. Úvod	4
1.1. Dobové uvedení.....	5
1.2. Autor.....	7
1.3. Mladohegelovci a Svobodní.....	8
2.0. Vlastní interpretace díla <i>Jedinec a co mu náleží</i>	11
2.1. Problematika překladu názvu Stirnerova <i>Jedince</i>	11
2.2. Forma knihy <i>Jedinec a co je mu vlastní</i>	11
2.3. Obsah <i>Jedince a co je mu vlastní</i> – první část.....	12
2.4. Obsah <i>Jedince a co je mu vlastní</i> – druhá část.....	14
3.0. Vliv Maxe Stirnera.....	19
3.1. Marx a marxismus.....	19
3.2. Anarchismus.....	21
3.3. Stirnerovský anarchismus.....	23
3.4. Anarchistická kritika Stirnera.....	23
3.5. Anarchisté inspirovaní Stirnerem.....	26
3.6. Max Stirner a český anarchismus.....	27
3.7. Tomáš Garrigue Masaryk a Max Stirner.....	28
4.0. Některé momenty Stirnerova díla.....	31
4.1. Ideologie.....	31
4.2. Strašidla.....	35
4.3. Odcizení a kritika humanismu a esencialismu.....	37
4.4. Subjektivace, touha a moc.....	38
4.5. <i>Jedinec</i> a ideologie.....	40
4.6. Revolta.....	41
4.7. Pozice Maxe Stirnera v současném kritickém myšlení.....	43
5.0. Max Stirner jako solipsistický egoista?.....	45
6.0. Závěr.....	47
Použitá literatura	49

1.0. Úvod

Následující práce pojednává o německém mysliteli Maxi Stirnerovi, jeho stěžejním díle *Jedinec a co mu náleží* a přijetí, jež se mu dostalo. Max Stirner patřil mezi významné postavy mladohegelovců, později však byl pozapomenut. Ve svém hlavním díle radikálně kritizoval některé představy západní filosofické tradice a odmítl podřizovat lidskou osobu jí vnějším entitám. Útočil na stát, morálku, humanismus, liberalismus i komunismus. Ty shledává jako produkty nadvlády idejí, transcendentního jsoucna, v podobě esencialistických představ bytnosti. Zastává radikálně individualistické pozice, které mají jedincům umožnit překonat dominanci idejí a žít autentický, neodcizený život. Jeho výjimečnost spočívá v tom, že v době vlivu hegelíánské filosofie, upřednostňující dějiny namísto jedince, rehabilituje zájem o individuum. Významně také ovlivnil tříbení názorů Karla Marxe a Friedricha Engelse, kteří se proti Stirnerovi vymezili ve své *Německé ideologii*, a především anarchismus, jehož jeden ideový proud, anarchistický individualismus, shledává ve Stirnerovi významný inspirační zdroj. Předznamenal také mnohé myšlenky existencialismu a poststrukturalismu.

Práce se snaží nejprve poodhalit Stirnerovo myšlení interpretací jeho díla, načež ukazuje jeho recepci, aby v poslední analytické části mohla poukázat na dosah Stirnerova díla k problémům dnešních dnů. Použitá literatura nevyčerpává dostupnou zahraniční literaturu, a proto si práce ani nečiní nárok být vyčerpávajícím přehledem tématu.

V úvodní části práce přibližují specifika doby, která formovala myšlení německého myslitele, a nastiňují jeho život. Následují kapitoly věnované vlastní interpretaci díla *Jedinec a co mu náleží*. Třetí okruh se zabývá vlivem, jenž měl především na mladého Marxe a Engelse, dále na anarchismus a další myslitele. Čtvrtý okruh se soustředí na vybrané momenty související se Stirnerovým dílem – kritiku ideologie, představu strašidla, subjektivaci individua, možnosti vzpoury vůči ideologickým tlakům a rozdíl mezi vzpourou a revolucí. Poslední část se pokouší vyvrátit představu jedince jako solipsistického, izolovaného egoisty.

1.1. Dobové uvedení

Novověké myšlení vděčí za mnohé René Descartovi. Byl to on, kdo jasně rozlišil dvě věčné a neměnné substance, od sebe zásadně odlišné, *res cogitans* a *res extensa* („věc myslící“ a „věc rozprostraněná“). Založil tak doposud živý problém subjekt-objektového vidění světa. Řešení problému dualismu, před nímž stojí novověké západní myšlení, se nevyhnul žádný z významných myslitelů na Západě. O jedno z prvních řešení se pokusil Baruch Spinoza v druhé polovině 17. století. Spinoza odmítá *res cogitans* a *res extensa* jako dvě oddělené substance. Tvrdí, že vše v přírodě a tedy ve skutečnosti je jedinou substancí. Tu ztotožňuje s Bohem. Bůh neboli příroda má nekonečně mnoho atributů, mezi něž patří např. právě myšlení a rozlehlost, které tedy nejsou rozdílnými substancemi, ale pouze jedněmi z mnoha projevů jedné substance. Člověk vnímá právě jen tyto projevy, substancí samou přímo nepoznává. Spinozova radikální teorie neutrálního monismu umožní překonat propast a uvidět příbuznost jak mezi tělem a myslí, tak i dvou rozdílných osob, protože jejich substance je totožná. Na Spinozovu práci naváže později Fichte, když sjednotí Descartovo dědictví u Kanta – odlišnost světa a mysli se mu stává absolutním Egem.

Fichteho dílo vzniká v atmosféře počátku 18. století, kterou významně utvářelo období romantismu. V romantismu můžeme spatřit reakci na osvícenství, proti jehož absolutizaci rozumu a racionalizaci se romantici vymezují. Zmíněné období se vyznačuje také pokusy o překonání dualismu subjektu a objektu. Je to právě německá romantika (Novalis, A. W. Schlegel, J. G. Fichte, F. Hölderlin, H. Heine), jejíž objevy a ideály mění pohled na křesťanství a jeho Boha. Bůh už není chápán ve smyslu osobní zvěsti, nýbrž jako kulturní symbol.¹ K tomu přispívají i ekonomické, politické a sociální změny ve společnosti. Zásadní roli pro vývoj nejen politického myšlení sehrála událost Velké francouzské revoluce, která otřásla základy absolutismu, církevní moci a aristokracie. Na program dne nastoluje ideje rovnosti, občanství a nezcizitelných práv. Současně se proměňují ekonomické a sociální podmínky v probíhající průmyslové revoluci a změně životního způsobu, který s sebou přináší – výrobního způsobu, dělby práce, mobility a v neposlední řadě ekonomické závislosti ve vztahu kapitalista – dělník. Zesiluje také militarizace a byrokratizace. Na této bohaté dobové půdě klíčí myšlení G. W. F. Hegela a jeho následovníků.

Dílo Georga Wilhelma Hegela otevřelo na počátku 19. století nové horizonty myšlení.

¹HORYNA, Břetislav. *Dějiny rané romantiky*. Praha, 2005. Strana 79.

Důležitým pojmem je pro pruského filosofa stát. Ten není jen politickým uspořádáním tvořeným jednotlivci, institucemi a jejich vztahy, ale představuje entitu, která je svou etickou kvalitou přesahuje. Odehrává se ve třech momentech, utvářejících život jednotlivce: v rodině, občanské společnosti a samotném státu.² Jejich počet není náhodný, odkazuje k dialektické struktuře vývoje. Zatímco se rodinné vztahy realizují na altruistickém základě, kdy jednáme nikoli kvůli vlastnímu prospěchu, ale pro samotnou hodnotu rodinných vztahů a prospěchu druhým, na úrovni občanské společnosti nastupují egoistické zájmy. Občanská společnost je prodchnuta snahou uplatnit vlastní zájmy. „Snaží se tyto zájmy maximalizovat a na zájmy ostatních pohlíží pouze jako na prostředky k tomuto cíli.“³ Přičemž „... využívá potřeby, které ostatní pocítují, jako prostředku svých vlastních potřeb.“⁴ Na rozdíl od jiných teoretiků států, např. T. Hobbesa či J. Locka, nevidí Hegel jeho fungování čistě jako důsledek usměrňovaného, racionalizovaného sobeckého zájmu. Stát pokládá za prostor altruismu, kterého nabývá syntézou altruistických zájmů rodiny popřených antitezí egoismu občanské společnosti. Podřízení nařízením státu podle něj vychází z rodinného altruismu, zatímco občanská společnost dává ve státě vzniknout univerzálnímu pohledu.⁵ Zde Hegel mj. překonává romantismu vlastní nacionalismus křesťanským étosem lidské sounáležitosti. Zároveň však každého jednotlivce podřizuje moci státu, přestože teoreticky deklaruje autonomii subjektivity. Naplnění svých idejí vidí Hegel v soudobé konstituční monarchii, ve které je role panovníka spíše formální, představuje však symbol subjektivní vůle.⁶

Hegelův zásadní význam spočívá v objevu dějinnosti. Dějiny jsou mu procesem samopohybu, ve kterém se historický vývoj dostává ke svému sebevědomí. Základem tohoto procesu není svět statických substancí, ale souhrn věcí a sil, které se neustále proměňují. Vývoj, který probíhá nejen ve světě, ale identicky i v našem myšlení, směřuje k uskutečnění rozumu. Starou známou evropské tradice, racionalitu, nevidí jako danou, nýbrž postupně tvořící se, směřující ke svému cíli a završení.⁷ Racionalizace je také procesem sebeuvědomění svobody. V historii se vystřídala období orientálního světa se jemu vlastní svobodou despoty, klasického světa svobody některých a germánského světa universální svobody. Křesťanská idea všelidské spásy nabývá u Hegela skoro až sekulární podoby. Běh dějin směřuje, sice přes

²Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Ed. MILLER, David a kol. Brno, 1995. Str. 159.

³Tamtéž, str. 159.

⁴Tamtéž, str. 159.

⁵Tamtéž, str. 160.

⁶Tamtéž, str. 160.

⁷Tamtéž, str. 161.

překážky, ale přece k vyššímu stádiu uskutečnění rozumu ve světě.⁸

Známosti tezi o tom, že co je skutečné, je rozumné, a naopak, vykládali Hegelovi následovníci různě. Jedna skupina, nazývaná starohegelovci či praví hegelíáni, uznávala dílo svého učitele jako vyvrcholení dějin myšlení a představovalo pro ně základ legitimního politického uspořádání. Vyznačovali se konzervativismem, jejich myšlení můžeme nazvat myšlením „konce dějin“. Na rozdíl od nich chápali mladohegelovci či leví hegelíáni výše zmíněnou tezi tak, že rozumné je potenciálně realizovatelné, a dílo pruského filosofa přijímali kriticky. Chtěli „aplikovat Hegela na Hegela“, nesouhlasili tedy s tezí, že jeho myšlení je nepřekonatelné a konečné. Charakterizuje je radikalita, s jakou přistupují k panující morálce, politicko-sociálnímu uspořádání či vědeckému konsenzu a vystupují zprvu na obhajobu liberální demokracie oproti absolutistické vládě. Později se většina z nich přiklání k různým formám socialismu.

Max Stirner náleží k mladohegelovcům. Svou filosofií potvrzuje výše řečené, neboť „jeho filosofický názor ... se vytvářel v zásadním – i když bezvýhodném – odporu k universitní filosofii, v níž spatřoval především učeně se tvářící pokusy o rozumové zdůvodnění a obhajobu absurdních společenských poměrů a vztahů.“⁹ Spolu s mladohegelovci se podílel na antiteologickém, republikánském a demokratizačním úsilí inspirovaném předcházejícím vývojem. Poté, co jsem popsal dobová určení, přistoupím k představení samotného Maxe Stirnera.

1.2. Autor

Max Stirner (25. 10. 1806 – 25. 6. 1856) se narodil v bavorském Bayreuthu v rodině flétnáře. Vlastním jménem se jmenoval Johann Caspar Schmidt, pseudonym Stirner získal později údajně podle svého nadměrně vysokého čela.¹⁰¹¹ Po smrti otce odchází s matkou do Kulmu v západním Prusku (dnes polské Chelmno). Studuje v Berlíně, Erlangenu a Königsbergu filosofii, teologii a filologii. Navštěvuje přednášky F. E. D. Schleiermachera nebo Hegela. Oženil se dvakrát, první manželka Agnes Butzová, zemřela během těhotenství. Druhé ženě, Marie Dähnhardtové, věnuje své nejznámější dílo *Jedinec a co je mu vlastní*.

⁸Tamtéž, str. 161.

⁹*Filosofický slovník*. Ed. BLECHA, Ivan a kol. Olomouc, 1998. Str. 219.

¹⁰Srv. NYBERG, Svein Olaf. *A human life*.

¹¹Nejznámější Stirnerova podobizna, či spíše karikatura, na níž je patrné vysoké čelo, pochází od Friedricha Engelse. Byla nakreslená na žádost J. H. Mackaye.

Před vydáním *Jedince* publikuje články v *Rheinische Zeitung* a *Leipziger Allgemeine Zeitung*. V odpověď na kritiky svého hlavní díla napsal *Stirnerovi kritici* (*Recensenten Stirner's*) a *Filosofičtí reakcionáři* (*Die Philosophischen Reaktionäre*). Stirner se živil jako překladatel a učitel. Do němčiny přeložil díla liberálních ekonomů jako *Bohatství národů* A. Smithe či *Pojednání o politické ekonomii* J. B. Saye. Od roku 1841 se účastní schůzek skupiny literátů, novinářů, filosofů či studentů *Svobodní* (*Die Freien*). V roce 1842 mu vychází *Chybný princip naší výchovy* (*Das unwahre Prinzip unserer Erziehung*) a *Umění a náboženství* (*Kunst und Religion*).

Poté, co odešel roku 1844 z berlínské dívčí školy (kde působil od roku 1839) kvůli kontroverzím vyvolaným svým nejznámějším spisem, podnikal na družstevním principu s distribucí mléka do Berlína, brzy však zkrachoval. Roku 1846 jej opouští jeho druhá manželka. V roce 1852 publikuje *Dějiny reakce* (*Geschichte der Reaktion*). Kvůli dluhům z podnikání utíká před věřiteli a dvakrát je za dluhy krátce uvězněn. Umírá v Berlíně roku 1856 na komplikace po bodnutí hmyzem.¹²

1.3. Mladohegelovci a Svobodní

Oproti starohegelovcům, kteří pokládali Hegelovo učení za vyvrcholení filosofie, se mladohegelovci vymezovali vůči Hegelovým filosofickým závěrům, obzvlášť ve filosofii práva a dějin, a snažili se o aplikaci dialektické metody. Jejich stěžejní myšlenkou je hegelovské chápání historie jako dvou protikladných epoch, první materialistické a pozdější křesťanské doby myšlení. Potom, co první, nižší etapu materialismu vystřídala doba křesťanská, mají dějiny nyní vyvrcholit v jejich syntéze. Mladohegelovské dovedení tohoto pojetí k syntéze znamenalo odvážné překonání toho, k čemu se dostali konzervativní starohegelovci – totiž k politické radikalitě.¹³ Tu vidíme jak v komunismu Marxe a Engelse, v kritice náboženství a institucí u Feuerbacha či Bruno Bauera, tak i v anarchistickém individualismu Stirnerově. Mladohegelovci nesouhlasili s Hegelem v tom, že by rozum dosáhl svého vrcholu v myšlení Hegelově a dobovém politickém uspořádání. Jejich dílo se mělo stát dalším příspěvkem k realizaci rozumu ve světě.¹⁴ Význam v dějinách myšlení si získali také

¹²Srv. NYBERG, Svein Olaf. *A human life*.

¹³Srv. NYBERG, Svein Olaf. *The young hegelians*.

¹⁴Tamtéž.

popularizací pojmu odcizení.

Významná část mladohegelovců vytvořila skupinu nazvanou *Svobodní*, jejichž schůzky v berlínské Hippelově kavárně se staly pověstnými. Vedle Stirnera a jeho manželky Marie Dähnhardtové (1818-1902) k nim patřil např. Bruno Bauer (1809-1882), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Moses Hess (1812-1875), Arnold Ruge (1802-1880), Edgar Bauer (1820-1886), David Strauss (1808-1874), August Cieszkowski (1814-1894), Friedrich Engels (1820-1895).¹⁵

Vedle spisů Marxových a Engelsových, jejichž nejznámější díla však náleží do období po odvratu od mladohegelovců, patří k nejznámějším plodům jejich úsilí *Život Ježíšův* (1835) Davida Strausse a *Podstata křesťanství* (1841) Ludwiga Feuerbacha, které jsou radikální kritikou náboženství. Strauss použil dialektiku na Nový zákon se závěrem, že novozákonním Ježíšem je ve skutečnosti lidstvo, které na sebe vzalo hříchy starého světa. Reakce hegelianů na spis pak vedly k jejich pojmenování za pravé či levé hegeliany, k nimž se řadil sám Strauss. Ludwig Feuerbach předchází Stirnera či existencialisty v důrazu, který položil na tělesnost člověka v opozici k spekulativním pojmům tradičních pro západní filosofii. Feuerbachův výklad ústí v ateismus, Bůh pro něj znamená lidského ducha, kterého si vezme na mušku Stirner. T. G. Masaryk to podává takto: „U Feuerbacha, jak u levice hegelovské vůbec, v popředí filosofického myšlení stojí problém náboženský; Feuerbach sám nad tento problém nevynikl, úplně v něm zůstal ztracen, takže ho Stirner právem prohlásil za theologa (vlastně kněžoura).“¹⁶ Na rozdíl od Feuerbacha bude Stirnerovi duch či myšlení, jak v křesťanském, tak v ateistickém podání, předmětem zásadní kritiky. Feuerbach prohlásí za božské v člověku druhovou podstatu a nikoli něco cizího či vnějšího, Stirner v kritice pokračuje a jediným skutečným pro něj bude individualita člověka.¹⁷ Mladohegelovskou kritiku tak dovádí až k radikálnímu „odmítnutí všech tradičních metafyzických, teologických a sociálně-politických hodnot a v systematickém překonání a odstranění všech právních, politických a sociálních restrikcí stojících v cestě k dosažení plné svobody moderního člověka.“¹⁸

Avšak takto do důsledků dovedené moderní myšlení vyvolalo odpor i u ostatních mladohegelovců. Po vydání *Jedince* se k němu ostře kriticky postavili téměř všichni Svobodní: Bruno Bauer, Szeliga (pseudonym Franze Zychlinského, 1816-1900), Moses Hess

¹⁵Tamtéž.

¹⁶MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální*. Praha, 1946. Str. 36.

¹⁷Srv. NYBERG, Svein Olaf. *The young hegelians*. LEOPOLD, David. *Max Stirner*.

¹⁸ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Str. 10.

nebo Karl Marx a Friedrich Engels v *Německé ideologii* (1845-1846). Polemiku vyvolal i v jiných kruzích, např. u novokantovce Kuno Fischera. Stirner napsal texty *Stirnerovi kritici* (*Recensenten Stirners*) roku 1845 jako odpověď Feuerbachovi, Szeligovi a Hessovi, a *Filosofičtí reakcionáři* (*Die Philosophischen Reaktionäre*) v odpovědi Kuno Fischerovi roku 1847. *Dějiny reakce* (*Geschichte der Reaction*) vyšly roku 1852 a filosof z Bayeruthu v nich reaguje na události revolučního roku 1848 v německých státech.

2.0. Vlastní interpretace díla *Jedinec a co mu náleží*

2.1. Problematika překladu názvu Stirnerova *Jedince*

Vlastimil Zátka v jediném úplném českém překladu Stirnerova ústředního díla z roku 2010 užívá názvu *Jediný a jeho vlastnictví*. V literatuře předcházející první české vydání bylo používáno názvu *Jedinec a co mu náleží*, *Jedinec a co je mu vlastní*, nebo *Jedinec a jeho vlastnictví*.¹⁹ Zátkův překlad je jistě věrný originálu doslovným překladem *Der Einzige und sein Eigentum*. Vyznění díla by však mohl lehce zkreslit. Práci i nadále raději nazývám *Jedinec a co je mu vlastní*, či zkráceně *Jedinec*. Volím tento překlad názvu *Der Einzige und sein Eigentum*, neboť se mi zdá pro pochopení díla patřičnější. Překlad *Einzige* jako *Jediný* je podle mého názoru zavádějící, protože odpovídá výkladu smyslu díla jako solipsistického, jako by Stirner oslavoval sebe jakožto nejvyššího. Ten však nijak nezpochybňuje ostatní jedince, pouze staví veškerou legitimitu na vlastním já. *Jediný* pak má znamenat jedinečnost, nikoli „jedinost“. Podobně *vlastnictví* navozuje představu majetku něčeho materiálního, zatímco to, „co je mu vlastní“, navozuje představu širší. „Být vlastní“ znamená jak to, co ke mně neodmyslitelně patří, tak i to, co si přivlastním. Zatímco vlastnictví je většinou chápáno jako něco ke mně přidruženého, získaného. Podrobněji se k interpretaci stirnerovského jedince jako solipsistického egoisty vyjádřím v poslední kapitole.

2.2. Forma knihy *Jedinec a co je mu vlastní*

Nejobsáhlejší a nejznámější práce vyšla v dubnu roku 1844 v Lipsku pod názvem *Der Einzige und sein Eigentum* v tisícovém nákladu. Člení se na dva oddíly: první část *Člověk* a druhá část *Já*. První se věnuje rozboru a obžalobě starého myšlení, tradiční teologie a metafyziky (včetně moderních směrů liberalismu či socialismu). Druhý rozsáhlejší oddíl se zabývá novým pojetím Já jako jediného adekvátního východiska jakéhokoli jednání. Člověk už nemá být v područí žádné transcendence a uskutečňovat se teprve skrze službu nějaké ideji

¹⁹Srv. TOMEK, Václav, SLAČÁLEK, Ondřej. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha, 2006. Str. 312.

MARX, K., ENGELS, B. *Německá ideologie*. In: MARX, K. a ENGELS B. *Spisy. Svazek 3*. Praha, 1962, Str. 60.

(klasicky Boha). Oproti rodu jakožto metafyzické bytnosti staví jednotlivého – osobu, která nemůže být naplněním obecného. Neboť obecné existuje pouze v říši myšlení, konkrétní a existující ve světě je vždy jen individuum, „jediný“.

Kniha začíná i končí slovy: „Založil jsem svou věc na nicotě.“ Obrazné vyjádření nicoty poskytuje základ dalším metaforickým vyjádřením v díle. Autor využívá expresivních zobrazení, často ironie („Viděl jsi už nějakého ducha? „Ne, já ne, avšak moje babička.““²⁰) a pracuje s etymologií slov. Hra se slovy se ukazuje např. v ústředních pojmech: pro vlastnictví, pro to, co je mi vlastní užívá slovo *Eigentum* (vlastnictví, majetek) a pro svojskost, autenticitu či osobitost užívá slova *Eigenheit* (osobitost), aby i po fonetické a slovotvorné stránce zdůraznil blízkost toho, co mám a toho, co skutečně jsem. Vlastnictví (v jeho pojetí) je mu výrazem sebe.²¹ Zdá se, jako by se i tímto způsobem chtěl vyvarovat, aby nebyl jeho vládcem jazyk a forma, ale aby si s ní hrál a ovládal ji autor (či čtenář). Zároveň mluví autor jednou za sebe, jindy za ty, které kritizuje, pokračuje polemikou, nejednou používá ironii. Mnohdy není zcela jasné, za koho vlastně hovoří. To samozřejmě stěžuje, resp. neumožňuje jednoznačné pochopení díla. Množství interpretací, které Stirnerovo dílo nabízí, myslím, není ke škodě. Naopak je tím bráněno jakékoli snaze o ideologický či jediný výklad, nabízí se nepřeborné způsoby, jak dílo uchopit, což je, myslím, to, o co Stirnerovi šlo.

2.3. Obsah *Jedince a co je mu vlastní* – první část

Kniha se v první části zabývá především dějinnou črtou utváření dnešního stavu člověka společnosti. V první, *realistické*, fázi historie, dětství lidstva, podle Stirnera probíhalo osvobozování od vnějšího, od materiálního, jež vládlo. Tato doba „Starých“ končí nástupem křesťanství („Nových“) – vítězstvím ducha či myšlení. Mládí lidstva bylo idealistické, křesťanské a znamenalo ovládnutí člověka duchem, od kterého se postupně osvobozuje. „*Duch je prvním* objevem sebe, odbožštěním božského, tzn. cizího, strašidla, „vyšších mocí“. Našemu novému svěžímu pocitu mládí, tomuto pocitu sebe sama, už nic neimponuje: světem opovrhujeme, neboť jsme nad ním, jsme *duchem*.“²² Teprve v dospělosti se dospívá k egoismu – osvobození jak od určení vnějších, tak od určení idejemi, a jedinec se stává svobodným.

²⁰STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 63.

²¹ Srv. LEOPOLD, David. *Max Stirner*.

²²STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 42.

Stirner tím však určitě nemyslí nějaký „konec dějin“. Víc, než to, že jsou dějiny neukončené a jedinec v nich je konečným, Stirner neříká.

Starověk, předkřesťanský svět střídá moderní idealistická doba křesťanská, po které nastupuje doba egoistů, dospělých. „Muž se od mladíka liší tím, že bere svět tak, jak je, místo aby nad ním zlostně přemýšlel a snažil se jej zlepšit, tzn. utvářet ho podle svého ideálu; utvrzuje se v něm názor, že člověk musí jednat se světem z hlediska svého *zájmu*, nikoli svých *ideálů*.“²³ Dětství lidstva spočívající ve starém předkřesťanském světě nahradil nový svět zvěstovaný příchodem Ježíše Krista. Zásadní kategorií se ve věku „Nových“ stává myšlení neboli duch. „Duch je svobodným duchem, tj. skutečně duchem, teprve ve svém vlastním světě; v ‚tomto‘, v pozemském světě, je cizincem.“²⁴ Ale tento duch má odcizující moc: „Nežiješ sám *sebou*, nýbrž svým *duchem*, a tím, co je jeho, tzn. idejemi.“²⁵ Reformace dovršuje nadvládu ducha – od katolicství se liší protestantismus větší nadvládou ducha, v protestantismu se např. i manželství stává náboženským problémem, není profánní kategorií jako v katolicismu, ale posvěceným – ovládaným duchem. Moderní svět později jen reprodukoval náboženský způsob myšlení, nikdy jej však nezrušil.

Podle Feuerbacha vzalo křesťanství člověku jeho predikáty, takže se je on snaží vrátit zpět člověku. Stirner tvrdí, že je klade Člověku, abstraktní ideji, které se mají osobití lidé přibližovat – podřizovat se jí. Podobně ostatní mladohegelovci oddělovali individuum a jeho lidskou podstatu, která je *nad* ním, *mimo* něj, pročez jen nahradili božího pána za různé obecné pojmy, jako jsou právo, ctnost, povinnost apod. Ale jedinec samotný je prvořadá skutečnost, zmiňované pojmy jsou jen preludy. Stirner vidí samozřejmě původ Feuerbachova omylu už dříve: „Ovšem právě personifikace myšlení je příčinou oněch nesčíselných omylů. V Hegelově systému se vždy o tom hovoří, jako kdyby myslelo a jednalo myšlení nebo ‚myslicí duch‘, tzn. personifikované myšlení, myšlení jako přízrak. ... Myšlení ale jako to, co je předpokládáné, je fixní ideou, *dogmatem*: myšlení a kritika by tedy mohly vyjít jen z *dogmatu*, tj. myšlenky, fixní ideje, předpokladu.“²⁶

Takový způsob myšlení, ve kterém individuu vládne idea, nazývá Stirner náboženským, religiózním. Náboženství definuje takto: „Poznávat a uznávat bytnosti a nic než bytnosti, to je náboženství: jeho říše je říší bytností, strašidel a přízraků.“²⁷ Takovým přízrakem může být

²³Tamtéž, str. 44.

²⁴Tamtéž, str. 58.

²⁵Tamtéž, str. 60.

²⁶Tamtéž, str. 347.

²⁷Tamtéž, str. 69.

národ, bůh, člověk, rodina, pořádek, stát či trh. Tyto pojmy jsou „duchy“ a pro toho, kdo je přijímá, se stávají víc než skutečností, jsou pro něj fixní ideou. „Co se nazývá ‚fixní ideou‘? Idea, která si podmanila člověka.“²⁸ Rozbití tradiční metafyziky – představ o bytnosti, esenci, idejích, hodnotách – je dovršeno, s nmi padá i Hegelův systém. „Stirner přesvědčivě ukázal, že výchozí metafyzické pojmy hegelovské filosofie – duch, myšlení, idea, absolutno – jsou, jak výstižně říká, pouhá ‚strašidla‘, tj. vymyšlené spekulativní útvary bez reálné existence.“²⁹ Samo myšlení není špatné, takovým je jen když slouží absolutním ideám, nám nadřazeným. „Avšak jako malé děti jsme také už mysleli, jen naše myšlenky nebyly nehmotné, abstraktní, *absolutní*, tzn. **ničím než myšlenkami**, nebem pro sebe, čistým světem myšlenek, *logických* myšlenek.“³⁰

Dialektický pohyb vývoje probíhající od dítěte, které má konkrétní představy, ale ovládají jej věci, pokračující v mládí člověka ovládaném pojmy a abstrakcemi, čeká na své vyústění. Prozatím se díky Stirnerovi ukázalo, že modernita, na rozdíl od toho, co se běžně prohlašuje, se nevyrovnala s náboženským myšlením. Program moderny tak není jen osvobozováním člověka, ale je jakousi přeměnou dřívějších autorit v jiné, stále utlačivé. (Týká se to systémů konzervativních, liberálních, socialistických i komunistických, humanistických a dalších, jimiž se německý filosof konkrétně zabývá.) Český překladatel *Jedince* Vlastimil Zátka uzavírá: „Jestliže tyto teorie byly původně formulovány jako pozitivní nástroje hlubší emancipace moderního člověka, tak jejich druhou stranou byla skutečnost, která se projevila později, a v níž se ukázalo, že nejsou prostředkem hlubšího osvobození moderního člověka, nýbrž novými prostředky jeho útisku a represe.“³¹ Stirner odmítá legitimizaci moderny civilizačním pokrokem, protože „upozorňuje, že modernu nelze chápat a interpretovat pouze pozitivně – jako velké vítězství Rozumu a tedy jako pozitivní událost, nýbrž že je *problémem*, a to kolosálním.“³²

2.4. Obsah *Jedince a co je mu vlastní* – druhá část

Ve druhé části knihy Stirner kritizuje myšlení Hegela, Fichteho, Feuerbacha či Bruno Bauera

²⁸Tamtéž, str. 71.

²⁹ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 25.

³⁰STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 43.

³¹ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 30

³²Tamtéž, str. 29.

pro něž Já stále slouží idejím a ideálům, kterým se jedinec podřizuje a ztrácí tak vlastní autenticitu a svobodu. Pro zmíněné nenáleží hodnota samotnému já, ale tomu, jak naplňuje ideál – boha, řádu, lidstva či rovnosti. Přičemž každé takové úsilí o naplnění abstraktní ideje je nekonečné a docela neuspokojitelné, protože je možné jen tam, odkud pochází – v myšlení, zatímco v žité realitě možné není. Jediný, jakým je každý jednotlivec, autenticky žije ve vlastním egoistickém plánu, který není zakotvený, ale může se kdykoli měnit, podle toho co si Já žádá. Teprve takový život je svobodný.

Pro Stirnera to neznamena negaci společenského života, jak bývá někdy mylně vykládáno. Dochází pouze ke zpochybnění společenských institucí statu quo. Místo nich se navrhuje dobrovolné a kdykoli vypověditelné zájmové spolky či asociace. Stirnerův záměr není ódou na izolovaného, všech vazeb zbaveného jedince, který jedná bez ohledu na druhé a své životní prostředí. Osobně jej chápu tak, že celé jeho úsilí směřuje k „dospělosti“ člověka, k uvědomění si vlastní odpovědnosti a tím i možností svobody, která však nemusí být v protikladu k solidárnímu soužití a nemusí v intencích sociálního darwinismu znamenat, že jeden je nepřítelem, konkurentem druhého: „Jako jedinec už s druhým nemáš nic společného, a proto také nic, co by vás oddělovalo a bylo nepřátelské; nehleďš proti němu právo u někoho třetího a nestojíš s ním ani na ‚půdě práva‘, ani jiné společné půdě.“³³ Na společné půdě nestojí, protože už není „vyšší ideje“, která společnou, ideji podřízenou, půdu zakládá.

Egoismus tedy znamená zjednodušeně osobní zájem. Zůstává otázkou, zda prosazování osobního zájmu musí být na úkor ostatních. Zdali musíme „jít přes nože“, abychom uspěli ve svém životě a jednání. Zdali není právě autentický osobní zájem zájmem společným, jak jsem přesvědčen. Zdali není stirnerovský egoismus zároveň altruismem a solidaritou, avšak zároveň svobodou. Sám Stirner ukazuje, že naopak to, co se považuje za nesobeckost, totiž čin v ohledu na ideální zájem, právní jednání apod., nebere žádný ohled na osoby: „Z nás se musí vybudovat *Člověk*, a my ubohé trosky na to také zahyneme. ... Kazatelští duchové našich dní by proto rádi ze všeho učinili ‚náboženství‘ – ‚náboženství svobody, náboženství rovnosti atd.‘, a všechny ideje se pro ně stávají ‚svatou věcí‘, např. dokonce státní občanství, politika, veřejnost, svoboda tisku, porotní soud atd. Co pak v tomto smyslu znamená ‚nesobeckost‘? Mít pouze ideální zájem, který vůbec nebere žádný ohled na osobu!“³⁴

Přehodnocení moderny, ztráta vyššího smyslu jsou vyřešeny tak, že do centra nastupuje člověk, ale nikoli obecný, rodový člověk, nýbrž jedinečný člověk, který si sám dává smysl a

³³STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 216.

³⁴STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 102.

sám sebe určuje. Na uprázdněné místo po Bohu se vejde každý. Tím se zároveň ztrácí jakákoli transcendence, cokoli co by bylo nadosobního. Není už místa ani pro Boha, ale ani pro dobro, spravedlnost, stát či společnost. Filosofie *Jedince* je vzpourou proti platónské metafyzice, přehodnocením tradice evropského, platónského myšlení³⁵: „Dobro‘ je zkušebním kamenem, kritériem. Dobro, které se stále znovu navrácí pod tisícem jmen a podob, vždy zůstalo předpokladem, zůstalo pevným dogmatickým bodem této kritiky, zůstalo – fixní ideou.“³⁶ Stirner říká, že pokud se nezbavíme dominance představ, z nichž ta o dobru je jen jednou z mnoha, budeme vždy znovu omezováni těmito nám cizími představami.

Namísto svazujících model, idejí, ideálů a zákonů se do centra zájmu dostává jedinečný člověk. Stirnerova filosofie je antropologií. „Moderního člověka je nutné povýšit nejen na nejvyšší, nýbrž *jediný* princip všeho bytí, a učinit z něj *absolutní centrum* veškerého dění. Vše, co jest, veškeré bytí, je proto nutné soustředit – *centralizovat* – kolem něj. A vše, co jej přesahuje, tzn. veškerou transcendenci světa a dějin, je nutné převést na niternost jeho *konkrétního života*, a to nejen na niterná určení jeho duchovního života a tedy na imanenci *vědomí*, nýbrž také na niternost pocitů a prožitků smyslového *těla* a *tělesné praxe* vůbec.“³⁷

Akcent na tělesnost člověka je dalším převratným dobovým momentem. Když se ukázalo, že rozum nemůže a není schopen vládnout a tím zlepšit úděl člověka, vracíme se k tělesnému, částečně se odvracíme od ducha. „Avšak tyranii ducha mohu zlomit jen ‚tělem‘. Neboť jen když člověk vnímá také své tělo, vnímá se celý, a jen když vnímá *sebe* celého, je vnímajícím neboli rozumným.“³⁸ Teprve nyní se může objevit skutečně svobodný člověk, jehož nedokázal osvobodit ani liberalismus, ani socialismus. Člověk musí nejprve „dospět“, zbavit se společnosti – matky, aby se odvážil vzbouřit proti autoritám a uvědomil si vlastní hodnotu, odmítl, že je „někým“ až skrze něco jiného, „vyššího“. „Skutečně svobodný, tj. autonomní a autentický člověk nesměruje ve svém životě k nějakému normativnímu cíli a nemá celoživotní poslání, k němuž by jako obecně uznávané normě a ideálu měl směřovat, a který by měl svým životem naplnit, nýbrž existuje výlučně v imanenci svého ‚egoismu‘.“³⁹

Pro Stirnera znamená neegoistická společnost podřízení se druhému v rámci sounáležitosti, avšak autonomní a autentický jedinec je nepřítelem státu i takové společnosti. Společnost je vázána skrze sliby a povinnosti, ale Stirner říká, že není závazné vůle – když jsem včera slíbil,

³⁵Stirner v tomto předchází Friedricha Nietzscheho.

³⁶STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 346.

³⁷ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 14.

³⁸STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 89.

³⁹ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 17.

neznamená, že nesmím dnes změnit, není ničeho na čem by stál závazek nebo rozhodnutí, než moje vlastní vůle. Povinnost dodržet slib je podle něj jen dalším pokusem jedince podřídít, svázat a normovat myšlením – jedinec má sebe sám určovat, nikoli být určován.

Ve snaze vyhnout se institucionálnímu uspořádání, navrhuje spolek, unii či asociaci (*Verein*) egoistů. Stirner předkládá představu organizace postavené na dobrovolné, nezávislé spolupráci. Taková asociace může kdykoli skončit, být vypovězena, určují ji zúčastnění, místo aby se podřizovali jejím zákonům. Nadto platí jen pro ty, kteří v ní vědomě vstoupí. Je ale pravdou, že autor načrtává návrh takového uspořádání jen letmo a povrchně, vždyť se také nesnaží vytvořit závazný, dogmatický model. O spolku je jasné to, že má usnadnit sebeurčení: „Do spolku přinášíš svou veškerou moc, své jmění, a *uplatňuješ* se, ve společnosti budeš svou pracovní silou *využíván*.“⁴⁰ Původní vztahy se tak znovu objevují v nové, egoistické podobě.

Jedinec vstupuje s ostatními osobami i věcmi do majetkových vztahů. Na rozdíl od běžného pojetí vlastnictví není toto nijak právně vázáno. Pod Stirnerovým vlastnictvím chápu nikoli obhajobu přisvojování si čehokoli, protože se jedná spíš právě o to, *co je mi vlastní*, nejen tedy vnější statky, ale i specifika osobnosti, zájmy, a také tvorbu. Jde především o to, aby nebyly poměry a vztahy určovány zákony od samozvaných autorit. Teprve tehdy vlastním to, na co mám nárok, co je mi vlastní, z mé osobní moci. Tímto způsobem mají být popřena privilegia získaná nikoli vlastní prací. Stirnerovsky řečeno: „Vlastnictví je sebevyjádření.“ Egoistický jedinec disponuje vším, čím je schopen disponovat a meze tohoto disponování nejsou dány ani mravně ani legitimně, nýbrž pouze svědomím a schopnostmi vlastníka. Stirnerovo krédo zní: „Nic si nedlužíme“ - má vlastní osobitost není žádným dluhem.

Německý filosof se v důsledku řečeného vymezuje proti obvyklé představě svobody vnímané většinou v negativním smyslu jako „svoboda od“. Zároveň si uvědomuje, že svoboda nenastává sama o sobě, resp. tím, že ji zaručí zákon. Autentická svoboda mi nemůže být dána, přes vlastní podmíněnost je mou svobodou jen ta, kterou žije autentické já. Zátka k tomu říká: „Svoboda se měla stát prožitkem vlastní autentické svébytnosti a osobitosti v nevýratné a neopakovatelné jedinečnosti své vlastní existence. Moderní člověk neměl být pouze *autonomní* bytostí, pojetí, které prosazovalo osvícenství, ale také bytostí *autentickou*, tj. svébytným jedincem a svobodným individuem žijícím v neopakovatelné konkrétní jedinečnosti své existence, nebo, jak to formuluje Max Stirner, v ‚jedinosti‘ sebe sama jako jediného autentického ‚vlastnictví‘.“⁴¹ Svoboda tedy není pojímána jako libovůle –

⁴⁰STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 312.

⁴¹ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 11.

bezohledně „dělat si, co chci“, přestože ji ze světa nějak získávám dobývám, resp. revoltuji vůči všemu, co se mě snaží svázat, vzít mi moji osobitost.

U Stirnera se myšlenka svobody spojuje s otevřeností dějin. Od Hegelova završení dějin se tato radikálně odlišná teze liší v absenci konečného cíle, teleologického završení. Svoboda už není dějinným projektem smíření protikladů jako u Hegela, nýbrž každému dostupnou životní zkušeností. „Pravá svoboda tedy *není* aktem afirmace a smíření se současným světem, nýbrž naopak protestem proti němu. Současně ale není nedohledným, v nekonečnu ležícím cílem, nýbrž aktuálním výkonem lidského života a faktické existence. Je jeho *faktickým* určením.“⁴² Stirnerův postoj v otázce dějinné otevřenosti je převratný a myslím, že i pro dnešní myšlení v mnohém inspirativní. Smysl nenacházíme v chodu dějin, ale v lidském konání, v konkrétní jedinečné a neopakovatelné lidské zkušenosti.

Konečnost člověka se nepokládá za nedostatek, jenž se musí vztahovat k přesahující věčnosti. Smrtelnost a časovost lidské existence je dokonce předpokladem každé svobody: „Stirner paradoxně soudí, že konečnost je *pozitivním* znakem lidské existence, a elementem, z něž bytostně pochází svoboda člověka.“⁴³ Můj smysl, moje realizace není dána mým pánem, ale já sám konečný, konečností omezený a paradoxně zároveň skrze ni svobodný a jedinečný určuji sebe i svůj smysl, „strašidla ducha“ už mě nestraší. Tato konečnost je, přiznává německý myslitel, i mou nicotností, nicotou, která tvoří – žije. „Nejsem nic ve smyslu prázdnoty, nýbrž tvůrčí nicotou, nicotou, z níž já sám vše tvořím jako tvůrce.“⁴⁴ Stirner ukazuje, že skutečná svoboda spočívá v sebeurčení individua vymaněného z tlaků „idejí“. Jedinec je ten, kdo „stravuje“ svůj život, aniž by byl ovládán svými představami reprodukovánými v reálném světě. Stručně řečeno, dle Stirnera nás dějinný vývoj nás postavil před možnost žít autentický život, sebeurčovat sebe samé.

⁴²Tamtéž, str. 28.

⁴³Tamtéž, str. 27.

⁴⁴STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 38.

3.0. Vliv Maxe Stirnera

Stirnerovo dílo muselo dlouho čekat na své ocenění. Ve své době vyvolalo, jak bylo popsáno výše, všeobecné odsouzení, ale jeho vliv kupř. na mladého Marxe a Engelse je neopominutelný.⁴⁵ V druhé polovině 19. století oslovuje ruské studenty a emigranty, mj. Michaila Bakunina, V. G. Bělinského, F. M. Dostojevského, I. S. Turgeněva.⁴⁶ Jinde ovšem trvalo léta, než si dílo získalo větší odezvu jako bezprostředně po vydání. Znovu se mu dostává zájmu, a to výrazného, v souvislosti s popularitou nihilismu a Friedricha Nietzscheho na konci 19. století – druhé vydání *Jedince* vychází teprve roku 1882.⁴⁷ Ve stejné době se jméno německého filosofa stává součástí anarchistického myšlení. Objevuje se v historických pracích o anarchismu a hlásí se k němu individualističtí anarchisté. V Americe je jedním z nich Benjamin Ricketson Tucker (1854-1939). Překlad Stirnerových prací (1907) do angličtiny i jeho životopis píše John Henry Mackay, od něhož pochází většina životopisných údajů Maxe Stirnera. Opět si *Jedinec* získává jistou popularitu v poválečných letech u existencionalistů (A. Camus, J.-P. Sartre) a posléze v 60. a 70. letech 20. století díky své anticipaci témat existencialismu a oslavě vzpoury, jíž se inspirovali revoltující a revoluční hnutí. Jinými tématy, kterým inspiroval, byla kritika esencionalismu a odmítnutí (státní) moci. Od šedesátých let 20. století je také velkou inspirací pro poststrukturalismus, obzvlášť svou kritikou ideologie. Recepce se mu dostává u Michaela Foucaulta či Jacquesa Derridy.⁴⁸

V českých zemích zapůsobil silně vedle individualisticky orientovaných anarchistů (zpočátku kupř. Stanislav Kostka Neumann) na T. G. Masaryka (srv. *Ideály humanitní*) či Ladislava Klímu.

3.1. Marx a marxismus

Učení Karla Marxe a jeho souputníka Bedřicha Engelse vznikalo zprvu na stejném dobovém pozadí jako dílo Maxe Stirnera. Marx a jeho následovníci se však brzy oddělili od

⁴⁵Srv. např. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Německá ideologie*. Praha, 1952.

⁴⁶ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 20.

⁴⁷Srv. TOMEK, Václav, SLAČÁLEK, Ondřej. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha, 2006. Str. 61.

⁴⁸Tamtéž, str. 78.

mladohegelovské skupiny a pokračovali v praktické i teoretické práci po celé Evropě. Jejich politická filosofie věnuje pozornost ekonomickým faktorům utvářejícím společenský status, konstatováním neudržitelnosti stávajícího uspořádání a hledání alternativy ve formě socialistické společnosti. Důležitým pojmem v jejich teorii je ideologie jakožto způsob udržování politické moci určitou vrstvou společnosti při akceptování této moci zbytkem společnosti.⁴⁹ Význam, který získala jejich organizačně-praktická i teoreticko-filosofická stránka jejich díla mocně zapůsobila na politické dějiny, jakož i na filosofické myšlení. Místo, jež sehrál Max Stirner při utváření jejich názorů a v dobové polemice, je zásadní.

Jaký byl význam Maxe Stirnera pro vývoj myšlení marxistických klasiků? Max Stirner se okolo roku 1840 pohyboval v prostředí berlínských intelektuálů, mladohegelovců, podobně jako Karl Marx a Friedrich Engels. Když roku 1845 vyšel Stirnerův *Jedinec*, vzbudil určité pozdvižení. Marx a Engels na něj brzy poté ironicky reagovali v práci *Německá ideologie* v době jejich rozchodu s mladohegelovstvím a jejich odchodu z Německa. Stirner se těší trpké přízni i v mnoha dalších dílech, ale jen *Německá ideologie* mu věnuje systematickou pozornost. Protože byla publikována až roku 1932, marxismus konce 19. století a začátku 20. století ji nereflektoval a Stirnerův vliv na Marxovo i marxistické myšlení zůstal nedoceněn.

Marx a Engels si v *Německé ideologii* třídí názory, které se vykrystalizovaly při kritickém vyrovnávání se s ostatními mladohegelovci, především Feuerbachem, bratry Bauerovými, Mosesem Hessem, Szeligou a právě Stirnerem. Význam, jaký měl bayeruthský filosof pro vývoj Marxova a Engelsova myšlení (pomineme-li rozsah, který je sám úctyhodný – kapitola Svatý Max zabírá 350 stran), vyjadřuje už samotné pojetí knihy: Bruno Bauera, jemuž je věnována krátká úvodní kapitola, a Stirnera vykreslují jako „velmistry inkvizice“, „dva svatě“ na „Lipském koncilu“, kteří svými idealistickými řečmi sami sebe uchláholí, že obsáhli vědění světa. Bauer je překřtěn na svatého Bruna a Stirner na svatého Maxe alias Sancho Panzu.

Marxova a Engelsova ironie a sarkasmus jsou v mnohém inspirativní, někdy však zůstávají lacinými útoky.⁵⁰ *Jedince* popisují jako *Bibli*, vzhledem k níž je prý analogicky strukturován. Dvojice komunistů je ke Stirnerovi kritická především kvůli jeho důrazu na teoretickou, spekulativní stránku a přehlížení společenských a materiálních problémů, které podle nich zakládají a podmiňují veškeré myšlení. Útočí na jeho idealismus, který spatřují v *Jedinci* zakořeněný a hájí vůči němu vlastní teorii materialismu a metodu historického materialismu.

⁴⁹Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Ed. MILLER, David a kol. Brno, 1995. Strana 295.

⁵⁰Vytýkají mu např. neznalost dějin či hájení zájmů buržoazie.

V krátkosti si můžeme hlavní rozdíl mezi pozicemi obou autorů přiblížit na citaci z Tezí o Feuerbachovi: „Avšak lidská podstata není žádné abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je souhrnností společenských poměrů.“⁵¹ První tvrzení je vyloženo stirnerovské – Stirner chápe individuum tak konkrétně a tělesně, jak je to jen možné. Avšak v druhém tvrzení můžeme ve zkratce vidět celý spor Stirnera a Marxe. Zatímco Marx redukuje jednotlivce na jeho realitu ve společnosti, Stirner se pokouší ukázat, že jednotlivého člověka nelze zahrnout pod pojem lidské podstaty, protože každý takový pokus jej nutně redukuje a vede k oklešťování reálného individua.

3.2. Anarchismus

Anarchismus je mnohonázorový myšlenkový proud, jenž spojuje negace principu autority a každého násilného nátlaku na jedince. Konkrétně jde v první řadě o odmítnutí státu a kapitalismu. Nemenší kritická pozornost je věnována všem ostatním mocenským mechanismům ve společnosti, které působí v rodině, ve vztahu k ženám, genderu, a vykořisťovatelským vztahům. Naproti tomu kladou anarchisté jako požadavek samosprávu, federalizaci lokálních komunit, autonomii jedince a jeho široce pojímané sebeurčení. Autoritářské systémy, stejně jako parlamentní demokracii, pokládá za uspořádání reprezentující zájmy úzkých skupin obyvatel a potlačující autenticitu a autonomii různorodých osob s rozličnými zájmy a schopnostmi. Na rozdíl od marxismu neklade primární důraz jen na ekonomické formy donucení, ale vidí útlak člověka v mnoha oblastech života a možnost osvobození shledává jedině v synchronizovaném odstranění těchto forem útlatu, mnohdy revoluční cestou. Význačným rysem je tedy důraz na praxi, která musí být principiálně v souladu se svým cílem. V tomto bodě ostře polemizuje s marxismem, když říká, že revoluce nemůže být vedena avantgardou a nesmí se během ní ustavit žádná elita, která by byla jen novou vládnoucí třídou. Moderní podoba anarchistických idejí – spolu s pojmem anarchismu – se vyvinula v 19. století. Od té doby rozlišují anarchisté i akademici celou řadu proudů, z nichž některé si mohou i částečně protirečit. Mezi nejvýznamnější patří anarchokomunismus, anarcho syndikalismus, individualistický anarchismus, anarchofeminismus, aj. Společným jmenovatelem zůstává odpor proti moci a autoritě,

⁵¹ MARX, K. *Teze k Feuerbachovi*. In: MARX, K. a ENGELS B. *Spisy*. Svazek 3. Praha, 1962. Str. 18.

pozitivně vymezeno pak snahu o dosažení svobodné, samosprávné společnosti, často na lokalizovaném a federativním základě. Bohatost anarchistických idejí spočívá v jejich demokratickém a emancipačním étosu.

Historik Paul Eltzbacher ve své práci *Anarchismus* z roku 1900 jmenuje sedm myslitelů, hlavních představitelů anarchismu. Jsou jimi W. Godwin, P.-J. Proudhon, M. Stirner, M. A. Bakunin, P. Kropotkin, B. R. Tucker a L. N. Tolstoj.⁵² Nejpozději od této práce je Stirnerovo dílo považováno za klasickou součást anarchistické tradice. Za individualistickou větev této tradice je pak označována trojice Godwin, Stirner, Proudhon.⁵³ Individualistický anarchismus zdůrazňuje svobodu konkrétního jedince. Snaží se maximalizovat jeho nezávislost na sociálních, ekonomických i kulturních determinacích a prostor pro jeho sebeurčení. Pozornost věnuje individuu v celku jeho zájmů a vlastností a věří, že proměny společnosti lze dosáhnout aktivitou a osobnostním růstem každého jednotlivce. Méně se soustředí na způsoby organizace a správy.

Když William Godwin přišel na konci 18. století s myšlenkou „rozumné společnosti bez státu“, věřil, že kultivace a vzdělávání lidí může vést k samosprávě vyspělých jednotlivců, kteří se obejdou bez donucovacích prostředků a hierarchie autorit.⁵⁴ V Godwinově díle se zřetelně odráží osvícenská víra v rozum. Pierre-Joseph Proudhon, Stirnerův současník, zastánce mutualismu a individualista, považoval soukromé vlastnictví za zdroj nerovnosti a nespravedlnosti ve společnosti. Ukázal souvislost panství soukromého vlastnictví a autority. Za ekonomický základ svobodné společnosti považoval osobní vlastnictví.⁵⁵ Zajímavé je sledovat s jakou vervou se Marx vyrovnává s Proudhonovým dílem, protože podobným způsobem se ve stejné době pouští do Stirnera. Marx v *Bídě filosofie*, reagující na Proudhonovu *Filosofii bídy*, napadá Proudhona jako maloburžoazního ekonoma, hájícího zájmy oportunní maloburžoazie oscilující mezi zájmy revolučního proletariátu a umírající buržoazie. Tato debata je začátkem rozkolu v mezinárodním hnutí pracujících na její autoritářskou, marxovskou část a část anarchosyndikalistickou. Na tomto příkladě jsem chtěl ukázat, že Proudhon byl podobně jako Stirner velice významný pro myšlenkový vývoj Karla Marxe, který se po počátečním obdivu a inspiraci oběma, pustil do jejich kritiky a otevřeného zesměšnění.

⁵²Srv. TOMEK, Václav, SLAČÁLEK, Ondřej. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha, 2006. Str. 608.

⁵³Tamtéž, str. 518.

⁵⁴Tamtéž, str. 53.

⁵⁵Tamtéž, str. 83.

3.3. Stirnerovský anarchismus

Zatímco Godwin těžil z osvícenské důvěry ve schopnosti rozumu, Stirner k nim zaujal skeptický postoj. Pojem rozumu slouží většinou jako ideologický nástroj a zabraňuje jednotlivci, aby se choval svobodně. Individualistický anarchismus ve Stirnerově vyostřené podobě se bouří i proti všem myšlenkovým konstruktům, protože podle něj svobodu jedince omezují i představy společnosti či společného druhového lidství: „V úsilí o zachování individua, jeho nezávislosti a volnosti vystupoval nejen proti vnějším institucím, které omezují lidskou svobodu, jako je stát, právo, vlastnictví, ale i proti abstrakcím, vůči nimž je individuum omezováno na své svobodě a individuálnosti.“⁵⁶

Anarchisté, mezi nimi třeba právě Godwin, často předpokládali, že lidská podstata je dobrá a jediné, co brání uskutečnit svobodnou společnost bez autorit a donucení, je existence utlačivého statu quo, jenž musí být zničen. Ale pro Stirnera je právě představa přirozenosti dobrého člověka také takovým konstruktem. Souvisí s jeho důslednou kritikou dědictví platónské ideje dobra v západní kultuře. O více než celé jedno století tak v této kritice kořenů humanismu předejde postmodernu a poststrukturalismus, stejně jako autonomistický proud antiautoritářského hnutí svým důrazem na „tady a teď“. Člověk se podle *Jedince* stává člověkem ne tehdy, když dostojí určitým požadavkům, které jsou na něj kladeny, ale tehdy, když je odmítne. Teprve pak dochází ke zrození individua, protože dřív byl jedinec přehlížen a vždy podřízen ideám – spravedlnosti, lidstvu, Bohu, pánu. Pouze vyhrocený individualismus, který se vyhýbá zotročení idejemi a odmítá samozvanou moc – vykonavatelku zákona idejí, je základem osobní svobody. Zatímco socialismus uvažuje převážně o osvobození společenském, společném, Stirner žádá osvobození dospělých, samostatných individuí, ne davu.

3.4. Anarchistická kritika Stirnera

Stirner je sice s anarchisty ve shodě v odsouzení státu jako donucovací nelegitimní autority, je ale na místě říci, že se sám nikde anarchistou nenazývá. Pokud používá pojmu anarchie,

⁵⁶Srv. TOMEK, Václav, SLAČÁLEK, Ondřej. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha, 2006. Str. 61.

pak v negativním chápání jako chaosu.⁵⁷ Politické boje své doby nereflektuje a nevyjadřuje se k nim. Paradoxní se podle některých autorů zdá rozpor mezi filosofovým životem a dílem – přes teoreticky důsledné odmítání institucionální moci se německý myslitel nikdy politicky neangažoval, a to ani v revolučních letech 1848-1849.⁵⁸⁵⁹

Představy německého filosofa samozřejmě nevzbudily u anarchistů jen nadšený obdiv, ale samozřejmě také odpor a kritiku. Bylo mu vyčítáno, že staví právo silnějšího, egoistické upřednostnění vlastního osobního zájmu za všech okolností, nad jakoukoli socialitu. Ačkoli v tomto bodě je jistě slabší místo argumentace *Jedince*, nelze přehlédnout jeho koncept sdružujících se jedinců ve spolky.⁶⁰ Na mnoha místech *Jedince* nalezneme pasáže dosvědčující, že Stirner nezastává solipsistický egoismus přehlízející druhé. Přesto už autoři na počátku 20. století trvali na tom, že filosof z Bayeruthu ve svém individualismu zachází příliš daleko. Podle nich je jeho egoismus sobecký, bez prvků spolupráce, pomoci a solidarity, které jsou důležité pro většinu anarchistů.

Luigi Fabbri⁶¹ dokazoval, že Stirner a jeho nauka s anarchismem vůbec nesouvisí, na rozdíl od jiných osob jako Proudhon, Marx, Bakunin a jejich dílo. Souvislost, kterou Stirnerovi přiznává, spočívá ve společném boji na poli intelektuálním, uměleckém a mravním proti zásadám měšťáckého prostředí. Shoduje se s ním také v boji za práva individua vůči omezujícím institucím a zvykům. Pozitivní cíl se ale podle Fabbriho liší, protože individualista: „Chce osvobodit sebe sama a nestará se o jiné, leda pokud tyto omezují nebo mohou omezovat jeho právo.“⁶² Fabbri vytýká Stirnerovi opomenutí solidarity, spoléhání se pouze na vlastní individualitu. Prohlašuje „stirnerovské individualisty“ za spojence anarchistů v boji s autoritářstvím, ale zároveň tvrdí, že příbuznost individualistů a anarchistů v tomto bodě končí – individualisté jsou jen nihilisty, zatímco anarchisté jsou „idealisté, budovatelé.“⁶³

Hlavní výtky tedy patří údajné asociálnosti Stirnerovy teorie. Fabbri popisuje Stirnera takto: „Cítí se utlačeným, zmoženým hromadou nenáviděných institucí, řadou předsudků, konvenčností a zvyků a chce se jich zbavit a prohlašuje právo individua, aby nebylo obětováno celku, jenž zvláště dnes je prostředkem, kterým se provádí všeobecné utlačování;

⁵⁷Srv. TOMEK, Václav, SLAČÁLEK, Ondřej. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha, 2006. Str. 27.

⁵⁸Např. ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 21.

⁵⁹Srv. NYBERG, Svein Olaf. *A human life*. LEOPOLD, David. *Max Stirner*.

⁶⁰Srv. STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 308.

⁶¹Luigi Fabbri (1877-1935), italský anarchista a novinář. Věnoval se např. pedagogickým problémům z hlediska anarchismu. Po odchodu z fašizující Itálie se dostává do Francie, odkud je vyhoštěn. Poslední roky svého života trávil v Uruguaji.

⁶²FABBRI, Luigi. *Stirnerovský individualismus ve hnutí anarchistickém*. Přerov, 2008. Str. 8.

⁶³Tamtéž, str. 8-9.

chce mít právo na projevení své myšlenky, svých schopností, a chce požívat života celou silou svého mozku a svých svalů.“⁶⁴ Osobně se mi však zdá, že zde dochází k určitému nepochopení Stirnerova díla. Fabbri se nelíbí, že Stirner postuluje osamocené individuum, sám naproti tomu klade sdružené jedince – obojí v opozici k člověku disciplinovanému. Stirner sám ale žádá sdruženost, sice zřejmě na jiných principech než Fabbri, ale přece – žádá spolek jednotlivců. Zcela dobrovolný a právně ani jinak autoritativně vázaný, který slouží k uspokojování sociálních potřeb. Takové pojetí individualismu, jaké Stirnerovi přisuzuje, by bylo sociálním darwinismem. A Fabbri to ví: „... triumf nejsilnějšího uprostřed společnosti, triumf dosažený mimo dobro a zlo, jak by řekl stoupenec Nietzsche, totiž v obyčejné řeči, mimo každý pojem morální a spravedlnosti: individuum, jež ukojuje své vlastní „já“ nestarajíc se o jiné, na jejich úkor.“⁶⁵ *Jedinec* ale naproti tomu argumentuje proti žití na něčí úkor, kromě sebe samého.

Fabbri se nesoustředí ani tak na kritiku samotného díla, ale na ty, kteří se jím inspirovali. „Anarchističtí individualisté ze školy Maxe Stirnera, kteří chtěli ze stirnerovské nauky odvozovat důsledky v hospodářství, jako John Henry Mackay a Benjamin Tucker – první vyložil své myšlenky ve velmi známé knize „Anarchisté“, a druhý činil propagandu malou anglickou revue „Liberty“ v New Yorku – jsou docela opravdoví měšťáčtí liberální hospodáři.“⁶⁶ Fabbriho kritika ve skutečnosti nepatří Stirnerovi, ale spíše Mackayovi, který hájil volnou soutěž zájmů kvůli přirozenému výběru i soukromé vlastnictví jako předpoklad svobody. Poněkud paradoxně pak italský anarchista tvrdí: „Stirnerovští individualisté ... jsou krátce protivníky jakékoli myšlenky individuálního nebo kolektivního násilí. Spokojují se s triumfem svých ideí o přirozeném výběru, o mírové propagandě, o pasivním odporu proti autoritářské společnosti, o tiché propagandě činu záležející v životě vedeném pokud možno dle jejich ideí a proti vládnoucím předsudkům.“⁶⁷ Dále prohlašuje, že stirnerovský odboj je proti lidu a ne proti tyranu: „proti právům davu“ a ne proti „privilegiím jednotlivce“. Nebývá to ale právě tyran, kdo vyvozuje svou moc i legitimitu právě z podpory davu? Na závěr upozorňuje, že jak ze strany socialistů, tak liberálů i fašistů, bylo jméno Stirnera negativně užíváno za příklad, co je anarchismus. Fabbri ovšem na závěr uznává, že přináležitost Maxe Stirnera a jeho *Jedince* k anarchismu je otevřená záležitost: „... snažil jsem se také dokázat, že stirnerovské pojetí není anarchistické; ale ač je toto moje mínění sdíleno velikou částí

⁶⁴Tamtéž, str. 8.

⁶⁵Tamtéž, str. 10.

⁶⁶Tamtéž, str. 11.

⁶⁷Tamtéž, str. 12.

anarchistů, přece je jenom míněním, a jako takovém lze ovšem o něm diskutovat. A bude-li třeba, budeme o něm diskutovat, poněvadž v této otázce skrývá se velmi zajímavý a bolestný problém dnešního sociálního života, totiž problém individuální svobody v poměru k potřebě sociability.“⁶⁸ A na konec dojde i na kladné zhodnocení, když píše, že u Stirnera je originálnější forma než myšlenka.

3.5. Anarchisté inspirovaní Stirnerem

Jedinec Maxe Stirnera je po delší přestávce znovu hojně čten v 90. letech, a to v souvislosti s popularitou Nietzscheho. Do angličtiny přeložil a poté popularizoval Stirnerovu práci John Henry Mackay na přelomu 19. a 20. století. Obecně mělo dílo německého filosofa v Americe velkou odezvu, z výrazných postav anarchismu jmenujme alespoň B. R. Tuckera, který zastával silně individualistické pojetí anarchismu. Anarchisté pro něj byli „nezastrašení jeffersonovští demokraté“.⁶⁹ Poté, co se na konci 19. století ukázala teroristická propaganda činem jako neúspěšná, dochází v prvních letech 20. stol. K odvratu jak od násilných způsobů prosazení anarchistických myšlenek, tak i k opadnutí zájmu o individualistický anarchismus. Další úsilí se – především v Evropě – soustředilo na vytvoření odborových svazů a agitaci v dělnickém a obecně zaměstnaneckém prostředí.

Gustav Landauer, jistou dobu ministr kultury v Mnichovské republice rad, je další z řady myslitelů, který byl Stirnerovým dílem významně ovlivněn, ačkoli se k jeho egoismu stavěl kriticky.⁷⁰ Přesto některé pasáže jeho děl jako by z oka vypadly *Jedinci*: „... všechno se stalo věcí a zvěčněnou modlou: Důvěra a vzájemnost se staly kapitálem; společný zájem se stal státem; z našeho chování a z našich vztahů se staly strnulé poměry, a v hrozných křečích a otřesech po dlouhých dobách vypukla tu a tam revoluce, která zároveň přinesla zase smrt a nějaká zřízení a něco jednorázově nezměnitelného, a na to zašla dříve, než stačila ožít.“⁷¹ Znovu tu vidíme zpochybnění hodnot buržoazní společnosti, odpor ke státu, kritiku esencialismu i nedůvěru k revoluci chápané jako společenská změna bez proměny psychiky lidí, tedy to, co spojuje Stirnerovo dílo s anarchismem.

Vedle situacionistických skupin se dostalo Stirnerovi dalšího vřelého přijetí

⁶⁸Tamtéž, str. 16.

⁶⁹Srv. TOMEK, Václav, SLAČÁLEK, Ondřej. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha, 2006. Str. 124.

⁷⁰Tamtéž, str. 380.

⁷¹LANDAUER, Gustav. *Výzva k socialismu*. Praha, 2008. Str. 154.

v poststrukturalismu a s ním souvisejícím směrem v anarchismu. Saul Newman, snažící se o syntézu anarchismu a poststrukturalismu, vytváří koncept postanarchismu. Poučen filosofii M. Foucalta, J. Derridy či J. Lacana, stejně jako M. Stirnera, kritizuje snahy postihnout člověka pomocí partikulárních identit. Poststrukturalistické myšlení, které našlo u Stirnera oporu v kritice představy o lidské přirozenosti, dovádí Newman do důsledků: Partikulární určení (např. žena, heterosexuál) podle něj individualitu deformují a omezují. Identity jsou často brány esencialisticky a nutí rozdílné lidské individuality podřítit se jim. Partikulární identity pouze nahradily místo po poststrukturalistické „smrti člověka“. Newman varuje před hodnocením vzájemných odlišností na základě vlastností. Tvrdí, že vzájemnou odlišnost zakládá každá individuální volba. Realizace těchto voleb musíme konat vždy s ohledem na druhé v demokraticky spravované společnosti. Autonomie jako spojení osobní svobody se společenskou rovností je středem Newmanových úvah⁷² a ve Stirnerovi nachází cestu, jak vymanit anarchismus z konceptů lidské přirozenosti a vyjít tak na cestu hledání nových možností odporu proti moci.⁷³

Předepsání toho, jak se má člověk chovat a jaký má být v určitém pevném rámci se mnohokrát ukázalo jako nebezpečné a nelidské. Linie myslitelů od Stirnera k současnému poststrukturalismu na toto nebezpečí upozorňuje. V tomto duchu varuje Tomek se Slačálkem: „Základní součástí anarchismu musí být více než kdy jindy kritičnost, nejen v podobě kritického myšlení o okolní společnosti, ale i o sobě. Protože nepřirozenou a utlačující autoritou se mohou stát i anarchistická hnutí a anarchistické organizace nebo také myšlenky z vulgarizované do ideologie.“⁷⁴ Hlavní poučení z *Jedince* pro současný anarchismus spočívá v tomto upozornění na nebezpečí snah zakotvit lidskou přirozenost v určitém pevném konceptu, který je vždy ideologický.

3.6. Max Stirner a český anarchismus

V českém prostředí se probudil zájem o dílo německého filosofa na konci 19. století. Nešlo jen o sílící anarchistické hnutí, ale i o literární a obecně uměleckou avantgardu. Zájem o Stirnera šel podobně jako jinde ruku v ruce s četbou Nietzscheho. Individualismus spojený

⁷²Srv. TOMEK, Václav, SLAČÁLEK, Ondřej. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha, 2006. Str. 482.

⁷³Tamtéž, str. 80.

⁷⁴Tamtéž, str. 628.

s revoltou proti společenskému uspořádání a především proti hodnotám a životnímu způsobu umírající habsburské říše měl své místo v *Moderní revue*, *Novém kultu* a *Novém věku svobody*.⁷⁵

Obliba individualismu a s ním i Stirnera ovšem netrvala dlouho. Ti, kteří o nich před začátkem 20. století ještě psali s obdivem, se od něj po tomto mezníku odvrací. Souvisí to s postupným odklonem, nejdříve od individualismu a později i od anarchismu k marxismu. Tak už roku 1902 Stanislav Kostka Neumann píše: „Zapomnělo se nebo nevědělo se, že krajní individualism ve formě sebe krásnější a vznešenější nemůže býti podkladem hnutí, jehož nejdůležitějším činitelem je proletariát, hnutí socialistického, že krajní individualista je buď pasivní snilek, lhostejný ku každodenním bojům jako Stirner. ... Nepravím tím, že by proletariát neměl poznati, co znamenají ta dnes až příliš často opakovaná jména Nietzsche a Stirner, ale jen lidé veskrze neujasnění mohli by chtíti, aby jedno nebo druhé jméno napsal si proletariát na svůj rudý prapor.“⁷⁶ Postupem času zájem o *Jedince* opadl zcela.

3.7. Tomáš Garrigue Masaryk a Max Stirner

V českém prostředí se Maxi Stirnerovi kromě anarchistů a umělecké avantgardy přelomu 19. a 20. století významněji věnoval Tomáš Garrigue Masaryk. Při hledání odpovědí na sociální problémy své doby a v reakci na socialistické hnutí se jím zabývá ve svých dvou pracích – v *Ideálech humanitních* a v *Otázce sociální*.

Podle Masaryka veškerá moderní filosofie pracuje s představou „čistého člověctví“, vlastně humanity.⁷⁷ Tu nechápe transcendentně a, protože je realistou až platónského typu, dává jí reálnou přítomnost ve světě. Díky existenci tohoto člověctví neboli humanity probíhá i společenský boj o politická práva. Rozvoj humanity je cílem člověka. Tento humanitní ideál nabývá náboženského smyslu, a odehrává se v hranicích státu a národa. Věčnost je tím, co dává lidskému konání jistotu. Odtud vidíme, že Masaryk byl od stirnerovských ideálů na hony vzdálen. V *Ideálech humanitních* píše: „Ve stručnosti jsou Stirnerovy myšlenky tyto: Jemu se nelíbil člověk a humanita Feuerbacha: byla mu příliš abstraktní, nereálná. A tak jako Marx a Engels chtěli humanitu reálnou, tak také Stirner chce pojímat člověka realisticky a ne již

⁷⁵Tamtéž, str. 279.

⁷⁶NEUMANN, Stanislav Kostka. *Stati a projevy I*. Praha, 1964. Str. 420.

⁷⁷MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*. Praha, 1990. Str. 10.

idealisticky. Jestliže realisticky pojmám člověka, pak (odvozuje Stirner) musí přestat rozdvojenost mezi tím, co být má, a co je. Ne člověk všeobecný je člověkem, ale já, docela určitý člověk – já Max Stirner jsem člověkem. Člověcké, lidské je, co dělám, myslím, cítím já. ... Posavadní filosofická kritika, třeba se zvala kritikou kritickou (tak skutečně ji nazýval přítel a pak odpůrce Stirnerův Bruno Bauer), byla kritikou služebnou, ve službách totiž všeobecných abstraktních pojmů. Ale my potřebujeme, Stirner praví, kritiky jedinečné, kritiky docela určitého jedince, toho já. Teprve taková kritika odstraní především všecku hierarchii, kterýmžto názvem rozumí Stirner všelikou autoritu osob a myšlenek.⁷⁸ Masaryk vykresluje Stirnerův individualismus v solipsistickém smyslu a tvrdí, že tento krajní individualismus prohlašuje: bohem jsem já, což ospravedlňuje jakékoli chování, protože pravda je vždy na mé straně.⁷⁹

Český filosof vidí Stirnerovo snažení ve snaze dostat se z područí strašidel – všeobecných pojmů, politických a náboženských ideálů i idejí vůbec. Masaryk zdůrazňuje, že Stirner odmítá i liberalismus a humanismus, jakož i stát. „Jen stát konstituční se mu trochu líbí, protože v něm vidí rozklad státu. Také liberalism sociální (komunism) je mu nemilý, a stejně nemilý, neboť komunista, socialista ještě věří ve strašidlo společnosti. Společnost, to je abstrakce – pryč s ní!“⁸⁰ Masaryk pokládá Stirnera za anarchistu, přičemž anarchismus staví do rozporu se socialismem. Anarchismus pak ztotožňuje s individualismem. Toto jeho tvrzení se mi zdá mylné. Už proto, že anarchismus se neomezuje na jeho individualistickou podobu. Je pravdou, že sám Stirner socialismus odmítá jako další formu nadvlády nad osobitým jedincem. To ale jistě není důvodem pro to, abychom celou anarchistickou teorii dali do rozporu se socialismem. Masarykovi oponuje Stanislav Kostka Neumann, který se po své dekadentní a individualistické životní epizodě přiklání k jinému názoru: „Jsem pro anarchistický socialism, protože teoreticky i prakticky odstraňuje rozpor mezi krajním socialismem a krajním individualismem, je vývoje schopnou metodou zharmonizování zájmů společnosti a individua.“⁸¹ Masaryk vidí *Jedince* jako prohlášení naprostého egoismu, kterému je vlastní tělo vším. Z toho vyvozuje materialistický názor, z něžž má plynout nihilismus: „A jak slovo nihilism naznačuje: všechno ostatní mimo moje tělo je pouhé nic.“⁸² Paradoxně pak tvrdí, že se autor *Jedince* shoduje s Schopenhauerem v solipsistickém subjektivismu, protože

⁷⁸Tamtéž, str. 24.

⁷⁹Tamtéž, str. 26.

⁸⁰Tamtéž, str. 25.

⁸¹Neumann, S. K. Nemůže být anarchism protivou socialismu. In: TOMEK, Václav. *Český anarchismus 1890-1925*. Praha, 1996. Str. 513.

⁸²MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*. Praha, 1990. Str. 27.

popírá hmotný svět. Takový soud je ovšem mylný, neboť nic takového se v *Jedinci* nevyskytuje – Stirner nezpochybňuje existenci materiálního světa.

T. G. Masaryk má nepopiratelnou zásluhu v uvedení Stirnerova díla do česko-německého prostředí na přelomu 19. a 20. století. Je sporné, nakolik Masarykovo mínění adekvátně vykládá Stirnerovo dílo. V každém případě byl v Čechách jedním z posledních, kdo se věnoval myšlení německého myslitele.

4.0. Některé momenty Stirnerova díla

Na následujících řádcích vyjdu z textu Saula Newmana *Strašidla Stirnera: současná kritika ideologie*. Bude mi oporou při zkoumání logiky strašidla u Stirnera a Marxe (pro něhož znamenala přes všechnu jeho ironii významnou součást jeho vlastního myšlení o ideologii). Na příkladu obou a dále strukturalistické teorie předvedu, co ideologie představuje, nastíním její různé definice a aktuálnost její kritiky dnes. Pomůže mi také Jacques Derrida a jeho *Strašidla Marxe*. Dále nastíním Camusovo chápání Stirnera a v souvislosti s tím problém revolty a revoluce. Krátce se budu věnovat subjektivaci a v neposlední řadě se zamyslím nad tím, zdali je možné chápat *Jedince* v duchu solipsistického a bezohledného egoismu.

4.1. Ideologie

Ideologie je soustava společenských idejí a názorů, v nichž si lidé uvědomují a hodnotí své vztahy ke skutečnosti a k sobě navzájem, společenské problémy, konflikty a cíle. Ty všechny se utváří v mocenském zápase jako výsledek panujícího politického uspořádání. Funkcí ideologie je upevňovat nebo naopak změnit společenské vztahy. „Ideologie jsou soustavy symbolicky zatížených věr a výrazů, které představují, interpretují a hodnotí svět tak, aby vytvářely, mobilizovaly, řídily, organizovaly a ospravedlňovaly určité způsoby nebo cíle jednání a jiné ztratily.“⁸³ Vztahování se k hodnotám a cílům se odehrává v tomto ideologickém rámci, kde často motivace neodpovídají racionalizovanému zájmu člověka. Pokusy dostat se z vlivu ideologie se odehrávají překonáním panujících poměrů – u Marxe třídním uvědoměním, u Stirnera sebeurčením.

Podle Saula Newmana byl Max Stirner jeden z prvních, kdo vytvořil radikální politickou kritiku ideologie a významně přispěl k současným teoriím ideologie.⁸⁴ Newman tvrdí, že Stirnerova logika strašidla je zásadním doplňkem Marxovy kritiky ideologie a pouze s využitím obou můžeme porozumět fungování moderních ideologických mechanismů a překonat problémy esencialistických a strukturalistických teorií ideologie,

⁸³Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Ed. MILLER, David a kol. Brno, 1995. Strana 190.

⁸⁴NEWMAN, Saul. *Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of Ideology*. *Journal of Political Ideologies*, 2001, roč. 3, č. 6. Str. 309.

kteří nejsou schopni vyřešit vlastní rozpory, v důsledku čehož odmítají koncept ideologie. „Tvrdím, že jak esencialistická pojetí ideologie, kde je ideologie viděna jako iracionální porušení esenciálních zájmů subjektu, tak i strukturalistická pojetí, kde je subjekt viděn jako aktuálně determinovaný ideologickými mechanismy, vedou k předčasnému zániku konceptu ideologie.“⁸⁵ Díky Stirnerovi můžeme překonat problémy obou zmíněných pojetí. Jeho kritika humanismu a esenciálních identit ho přibližuje poststrukturalismu. Ale, jak tvrdí Newman, na rozdíl od poststrukturalismu neodmítá působení ideologie, ale pouze představu substanciálního lidství, esenciální podstaty člověka. Německému filosofovi je každá fixní idea – lidská podstata, racionální pravda, stát, morálka – strašidlem. Vykresluje představu lidské podstaty jako jedno ze strašidel, které jsou součástí ideologie a slouží tak k ovládnutí jednotlivců. „Pro Stirnera jsou ‚fixní ideje‘ ty, které byly esencializovány a staly se ‚svatými‘.“⁸⁶ Už nejsou „v“ jedinci, ale „nad“ ním, vládnou mu. Podle Stirnera mají fixní ideje neboli strašidla svou vlastní logiku nezávislou na ekonomickém uspořádání, ve které fungují, a nemůžeme je redukovat na moment buržoazních sociálních vztahů, jako to dělá Marx.⁸⁷

Marx vysvětluje ideologii několika způsoby, z nichž pro nás nejdůležitější najdeme v *Německé ideologii*. Německými ideology jsou Marxem míněni mladohegelovci, kteří navazují na dědictví německého idealismu, v první řadě jde o Bruno Bauera a Maxe Stirnera. Podle Marxe tyto filosofové „jsou ideology, protože abstrahují ideje a vědomí od jejich základny v reálném, materiálním světě, proměňují je v metafyzická strašidla z jiného světa.“⁸⁸ Dávají myšlenkovému světu – ideji – moc nad materiálním světem, zatímco ve skutečnosti je tomu právě naopak – materiální svět a společenská praxe determinují ten myšlenkový. Z toho vyplývá první způsob, jakým Marx a Engels chápou ideologii. Ideologie je narušení reálných vztahů mezi materiálním a myšlenkovým světem, kdy se zakrývá materiální základna a přeceňuje se význam idejí.

Vedle tohoto epistemologického určení nalezneme v *Německé ideologii* ještě druhé vysvětlení. Podle něj je ideologie způsob dominance vládnoucí třídy. Ačkoli se jedná o zájmy úzké skupiny dobře situovaných v ekonomickém režimu, přece se tyto zájmy stávají obecně sdílenými a stávají se univerzálními. Partikulární zájmy se poté chápou jako obecný zájem. Ten získává dominanci a rozumí se mu jako jedinému racionálnímu a možnému, čímž se

⁸⁵Tamtéž, str. 309. Překlad z angličtiny této i následujících citací tohoto textu Otakar Bureš.

⁸⁶Tamtéž, str. 310.

⁸⁷Tamtéž, str. 310

⁸⁸Tamtéž, str. 310.

legitimizuje. Přesto se tento zájem neshoduje s opravdovým, reálným zájmem. Funkcí ideologie je zabránit, aby si proletariát uvědomil své vlastní zájmy, jimiž je rozbití buržoazních vztahů a souvisejícího ekonomického útlaču - vykořisťování.⁸⁹

Zmíněný přístup vyrůstá z osvícenské důvěry v rozumové schopnosti člověka. Věřilo se, že vědecký pokrok a racionalizace osvobodí společnost i jednotlivce z útlaču. U Marxe tato představa přetrvává a odráží se v jeho dějinném optimismu a pozitivismu. Jeho koncepce historického materialismu měla být vědeckým názorem, který racionálně překonává iracionální základy ideologie a ovládnutí. Newman upozorňuje na osvícenský i marxistický esencialistický předpoklad: racionalita subjektu je porušena a ve chvíli, kdy bude uskutečněna, dojde k osvobození z ekonomického, politického útlaču i od předsudků.⁹⁰ V marxismu pak podobně platí, že historický materialismus zprostředkovává vědecké, tedy pravdivé poznání o fungování společnosti, nespravedlnosti a možnosti jejího překonání. Až proletariát prohlédne své falešné vědomí a odvrhne ideologii, realizuje své skutečné, pravdivé a z hlediska zákonů dějin vědecky podložené zájmy.

Chápeme-li ovšem ideologii jako falešné vědomí, neschopnost poznat vlastní, nevnučený zájem, vyvstává před námi problém: Jak můžeme ideologii rozpoznat a uvědomit si vlastní zájem, když přece neustále zůstáváme na poli ideologie, která ve společnosti mocensky působí a my sami jsme v jejím područí? Jak můžeme „vystoupit mimo“ ideologii, abychom pochopili svůj vlastní zájem? Podle Newmana to byl pro Marxe historický materialismus, který vědecky poskytoval ideologii vnější prostředí. Strukturalisté však odmítli možnost „vystoupit mimo“, dostat se do neutrální pozice, z níž bychom mohli nestranně posoudit vlastní zájem. Každý pokus takto vykročit by podle nich byl jen dalším ideologickým krokem, z kontaminace ideologií není úniku. Subjekt nemůže uniknout ideologii, ideologické je zároveň racionální.

Na toto pojetí navázal francouzský strukturalistický marxista L. Althusser. Proti Marxově teorii se ostře vymezil, když prohlásil, že každá ideologie je sice udržována prostřednictvím subjektů, zároveň má ale i funkci konstituovat individuum jakožto subjekt, a proto působí daleko šířeji, než si obvykle myslíme. Ideologie neodráží sociální uspořádání, ale sama ho utváří. U Althussera neexistuje žádné falešné vědomí. Člověk si nemůže uvědomit své vlastní, substanciální zájmy prostě proto, že neexistují. Z ideologického prostředí není úniku, vždy nás utváří, a proto z něj nemůžeme „vystoupit“, abychom nahlédli jeho podstatu a své reálné

⁸⁹Tamtéž, str. 312.

⁹⁰Tamtéž, str. 313.

zájmy.⁹¹

Zrekapitulujeme-li obě představené pozice – osvícenské pojetí ideologie jako jakési privace racionality v iracionálním nevědomí vlastních zájmů a strukturalistické pojetí ideologie, ze které se nejde vymanit a která utváří subjekt – vidíme mezi nimi zřetelný rozdíl v požadavku na vnější náhled na problém ideologie u první pozice a na nemožnost vnějšího pohledu u pozice druhé. Myslím, že spolu s Newmanem můžeme považovat za překonanou esencialistickou představu subjektu vyděleného z působení ideologie a schopného objevit sobě vlastní, jaksi substantiální zájmy. Přistoupíme-li ale na strukturalistický pohled, objeví se před námi celá řada problémů, které by mohly pojem ideologie vůbec zpochybnit a usnadnit tak vyhlášení „konce ideologie“. To by však bylo předčasné.

První obtíž vychází z předpokladu, že jsme součástí ideologie. Jak ji pak ale můžeme analyzovat, pokud zůstáváme jakožto subjekt vždy v rámci kategorií určených ideologicky? Druhý problém představuje ideologii vůbec určit, rozlišit ji, když přistoupíme na to, že je ve společenském životě všudypřítomná.⁹² Touto cestou se vydal poststrukturalismus. Strukturalistická kritika pojmu ideologie vyústila v odmítnutí pojmu ideologie, protože ztratil teoretický význam. Zpochybněn je status pravdy jako takové, ne jen její poznatelnost, a tak ztrácí hledání pravdy za ideologií na relevanci. M. Foucault zároveň tvrdí, ve shodě se strukturalismem, že neexistuje esenciální lidská subjektivita – subjekt je produkt vládnoucích podmínek. „Není tu žádný ideologický klam – spíše řada praktik, technik a strategií moci, které produkují subjekt.“⁹³ Tady se ale Foucault dostává na tenký led, který už jednou prasknul. Namísto ideologie se tu koncept moci stává všudypřítomným a je na něm možné uplatnit stejnou kritiku jako výše – zjednodušeně řečeno tím, že moc působí všude, ji nemůžeme identifikovat, čímž její koncept ztrácí na relevanci.

Objevuje se i další nesrovnalost, na kterou Newman upozorňuje. Odmítnutí ideologie totiž znamená snahu dostat se mimo ideologii, sice nikoli z pozice esenciálního subjektu, ale paradoxně z jeho odmítnutí.⁹⁴ Když poststrukturalismus tvrdí, že „musíme opustit celou problematiku ideologie, protože předpokládá neideologickou esenci, která neexistuje, provádí zároveň dvě kontradiktorní operace.“⁹⁵ Vidíme tedy, že pokusy odmítnout myšlenku ideologie jako reakce na rozpory v jejích pojetích jsou jen přitakáním ideologii a vzdáním se

⁹¹Tamtéž, str. 314.

⁹²Tamtéž, str. 315.

⁹³Tamtéž, str. 316.

⁹⁴Tamtéž, str. 317.

⁹⁵Tamtéž, str. 317.

jejího zkoumání. Zatím jsme dospěli k závěru, že ideologii není možné myslet jako deformaci lidství, že subjekt je jejím produktem a že snaha zaujmout pozici ideologii vnější je jen dalším ideologickým pokusem. Přesto se nemůžeme vzdát snahy najít pozici, ze které můžeme problematiku ideologie kriticky přehlédnout. Jak ale vyřešit tyto rozpory?

Newman argumentuje, že Stirnerovo dílo poskytuje možnou cestou ven z problému, protože se vyhýbá obtížím osvícenského (marxistického) i strukturalistického pojetí ideologie. Při náhledu na ideologii zaujímá pozici mimo ni bez toho, aniž by přijalo esencialitu subjektu. Umožňuje mu to rozvinutí představy strašidla a jeho logiky. Stirner neváhá označit ideologii za strašidlo. Abychom přiblížili, co strašidlo představuje, věnujme mu prostor v následující pasáži, než se vrátíme k samotné Stirnerově kritice.

4.2. Strašidla

Francouzský poststrukturalista Jacques Derrida vydal roku 1993 knihu *Strašidla Marxe*. Dává v ní do souvislosti Stirnerův pojem strašidla s Marxovým strachem z nich. Rozvíjí v ní citaci z Shakespeara: „*time is out of joint*“, vykloubenosti z času. Současnost se podle něj neskládá jen z bezprostředně přítomného, ale stejně tak z toho, co už zaniklo, i toho, co ještě nevzniklo. Dědictví kultury, které si neseme s sebou, i zaniklé a mrtvé koncepty, myšlenky a díla, mohou být živější a k současným problémům říci více, než se většinou zdá. Protože jsou jen zdánlivě zaniklé. Jednou takovou zaniklou, a přece přítomnou věcí je Marxovo – a Stirnerovo – myšlenkové dědictví.

Derrida ukazuje, že koncept strašidla je všudypřítomný a obzvlášť to platí pro Marxovo dílo. Co představuje strašidlo? „... strašidlo je paradoxním ztělesněním, ztělesňováním, určitou fenomenální a tělesnou formou ducha. Stává se nějakou ‚věcí‘, kterou těžko pojmenovat: ani duší, ani tělem, i duší, i tělem.“⁹⁶ Přiblížme ještě, jak strašidlo popisuje Stirner: Je něčím, čehož existenci se marně snažíme dokázat, ale přece jsme o ní přesvědčeni. Strašidlo se objevuje vždy, když usilujeme o vystižení bytnosti. „Tím, že klademe důraz na bytnost, redukuje dosud nepoznaný jev na pouhé *zdání*, klam.“⁹⁷ Strašidlo, stále přítomné, ale vždy unikající, vytváří skrze naši touhu po jeho uchopení ducha. Duch, protože je všudypřítomný,

⁹⁶DERRIDA, Jacques. *Strašidla Marxa*. Bratislava, 2011. Str.13. Překlad ze slovenštiny této i následujících citací tohoto textu Otakar Bureš.

⁹⁷STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 67.

způsobuje, že se ke všemu ve světě vztahujeme, jako by mělo v sobě vyšší bytost. Druhých si vážíme a respektujeme je pouze z toho důvodu, že v nich shledáváme ducha. „Avšak nikoli jen člověk, nýbrž všechno se stává přízrakem. Vyšší bytnost, duch, který se vyskytuje ve všem, je současně vázán na nicotu, a – ‚jeví se‘ pouze v ní. Přízrak v každém rohu!“⁹⁸

Poněkud spekulativní představu strašidla můžeme přiblížit na příkladu. Strašidlo se ukazuje ve smutku. Když stojí Hamlet nad hrobem a ptá se, komu patří lebka, zajímá ho ani ne tak jméno mrtvého, ale že ten, kdo je mrtev, je skutečně tím, kdo je mrtvý. Strašidlo je ona distinkce mezi faktickou hromádkou kostí a osobností, kterou tvořily – představa, kterou si doplňujeme do reality, abychom se s ní snáz sžili, abychom ji přijali za svou.⁹⁹ Jiné strašidlo se objevuje v první větě *Komunistického manifestu*. Podobnou roli, jako komunistickému strašidlu roku 1848, připisuje Derrida strašidlu marxismu po roce 1990, když Fukuyama a další vyhlásili konec dějin v západní kapitalistické liberální demokracii.

Derrida ukazuje, že v Marxově díle má pojem strašidla nečekanou frekvenci a vyvozuje, že Marx strašidla bál a utíkal před sebou samým. To se ukazuje jako velice významné, vezmeme-li v úvahu Maxe Stirnera, který před sebou rozhodně neutíká. Francouzský filosof svým těžko srozumitelným stylem vykresluje strašidlo, kterým straší Marx a které straší Marxe. „Zatímco Stirner svěruje toto opětovné přivlastnění jednoduché konverzi Já, které zahrnuje do sebe (a ve skutečnosti je pouze tímto pohybem zvnitřňujícího shromáždění) a autenticky jaksi oživuje objektivizované přízraky, osvobozené přízraky, Marx toto egologické tělo zatracuje: podívejme, křičí, to je právě přízrak všech přízraků!“¹⁰⁰ Podle Derridy Marx souhlasí se Stirnerem v tom, že člověk může sám zničit své představy – národ či stát – ale nezničí tím je samé v jejich empirické realitě. V marxovském materialismu je můžeme zničit jediné praktickou činností ve světě, především na ekonomické úrovni. Strašidlo nezničíme tím, že jej odmítneme, tím pomine pouze jeho fenomenalita, příznačnost. Vztahy, které konstruují moc strašidla nepominou tím, když je odmítneme, ale musíme prakticky pracovat na jejich změně.¹⁰¹ Marx se se Stirnerem shoduje na existenci strašidel, mýjí se ve způsobu, jakým navrhují se jich zbavit. *Německá ideologie* je popisem Stirnera jako toho, kdo propadl pojmové všeobecnosti a dělá z každého člověka strašidlo.

Derrida poukázal na problematičnost uchopení strašidla. Stirner trvá na tom, že ideologie je strašidlo, která pronásleduje a loví člověka. Strašidla jsou fixní ideje, ideologické abstrakce

⁹⁸STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 71.

⁹⁹DERRIDA, Jacques. *Strašidla Marxa*. Bratislava, 2011. Str.18.

¹⁰⁰Tamtéž, str. 114.

¹⁰¹Tamtéž, str. 115.

(esence, pravda, morálka), které získávají nad jedincem moc a omezují jej. Ovládají jeho myšlení. „Ideologie je řada iluzorních idejí, cílů a nadějí, které interpelují individuum a vytvářejí neuskutečnitelné ideály a sny, o které marně usiluje.“¹⁰² Opět tu nacházíme pojetí ideologie, které ideologii chápe jako iluzi, jež odcizuje jednotlivce sobě samému. Ale na rozdíl od osvícenského chápání tu nejde o lidskou podstatu, jíž by se individuum odcizilo, nýbrž o radikálně nové, neesencialistické chápání. Stirner se vlastně rozchází s humanismem daleko dřív, než bude zpochybněn poststrukturalistickými a postmoderními mysliteli, mj. Foucaultem.

4.3. Odcizení a kritika humanismu a esencialismu

Pojem odcizení má svůj původ v latinském slově *alienare* znamenajícím oddělit, vzdálit se. Jeho význam se postupně rozšířil, v křesťanské teologii znamenal tradičně odcizení od Boha dědičným hříchem, který bude překonán Božím odpuštěním a přijetím Spasitele. U Hegela má význam dějinný – duch se vyvíjí odcizováním, lidské dějiny představují vývoj ducha skrze oddělování či sebeodcizování, současně s tím se realizuje sebeuvědomění, seberozvíjení ducha.¹⁰³ Feuerbach ve své *Podstatě křesťanství* uplatnil pojem odcizení originálním způsobem při analýze náboženství. Člověk rezignoval na své vlastnosti a možnosti a projektoval je do abstraktní představy Boha. Boží predikáty jsou ve skutečnosti vlastnostmi lidského rodu, Bůh je jen hypostazí člověka. Marx o něco později ocenil Feuerbachovu analýzu, která dala podnět mnohým ateistickým snahám.

Feuerbachovo zbožštění člověka naopak ostře kritizoval Stirner. „Se silou *zoufalství* se Feuerbach zmocňuje celého obsahu křesťanství, ne aby je odmítl, ne aby je o sobě rozložil, aby je dlouho očekávané, stále vzdálené, s posledním úsilím strhl z nebes a navěky podržel u sebe.“¹⁰⁴ Ačkoli Stirner souhlasí s kritikou křesťanství, odmítá současně zbožštění rodové podstaty člověka. Bouří se proti všemu svatému a posvátnému, nic se před ním jako jedincem nesmí vyvyšovat a poroučet mu. Lhostejno zda je to Bůh, stát či lidství určující morálku. Feuerbach autoritu zachovává, jen ji přemísťuje z nebes na zemi, utlačivý charakter podle Stirnera přetrvává. Představa člověka a humanismus nastupují na místo Boha a křesťanství,

¹⁰²NEWMAN, Saul. *Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of Ideology*. *Journal of Political Ideologies*, 2001, roč. 3, č. 6. Str. 319.

¹⁰³Srv. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Ed. MILLER, David a kol. Brno, 1995. Strana 346-347.

¹⁰⁴Srv. STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 62.

svoji utlačivost a odcizující tendenci si zachovávají. „Humanistický člověk je nový ideologický mechanismus, nová utlačivá, iluzorní deformace. Je to znetvořující, odcizující idea - ‚strašidlo‘ či ‚fixní idea‘, jak to nazývá Stirner. Je to ideologické strašidlo, které znesvěcuje individuální jedinečnost a rozdíl přirovnáním individua ideálu, který samo nevytvořilo.“¹⁰⁵ Strašidlo Boha a Člověka pronásleduje Stirnera na každém kroku.

Newman upozorňuje na důležitý moment: německý filosof chápe působení ideologie jako odcizující vliv, ale odmítá myšlenku lidské podstaty. Ta je totiž sama také ideologickým mechanismem, jenž působí deformačně a utlačivě. „Člověk je pronásledován a odcizen od sebe, od strašidla ‚podstaty‘ v sobě.“¹⁰⁶ Základ humanismu, esenciální myšlenku člověka, můžeme nazvat dalším ideologickým strašidlem, normou, které se musíme přizpůsobit, jinak budeme trestáni. Podobná kritika náleží i dalším moderním společenským konceptům – liberalismu a socialismu.¹⁰⁷ Liberalismus odstranil na jednu stranu nadvládu panství, ale ustavil vládu státu a zákona. Socialismus odstranil nerovnost majetku, ale podřídil jej společnosti. Humanismus nás zbavil vlády Boha a na jeho místo umístil Člověka. Stirner se svou důsledností staví do opozice ke všem myslitelům své doby: feuerbachovskému humanismu, bauerovskému liberalismu i Marxově socialismu. Osvícenský projekt lidské emancipace se realizuje zároveň s tím, jak roste podřízení individua. Ideologie humanismu přináší na jednu stranu rozvinutí společenských vazeb, zároveň však svou morálkou zotročuje jedince.

4.4. Subjektivace, touha a moc

Na rozdíl od Feuerbacha nepokládá Stirner morálku za odvozenou z křesťanství, ale chápe ji jako způsob útluaku individua. Stala se novým náboženstvím, „svatým právem“. Individuum se musí podřídít morálním zvyklostem, nebo se odcizí své lidské podstatě. Morálka je také spojena s dominancí státu, ten je na ní přímo závislý více, než na represivním aparátu.¹⁰⁸ Souvislost mezi strašidlem lidské podstaty a politickou mocí, o které německý myslitel píše,

¹⁰⁵NEWMAN, Saul. *Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of Ideology*. *Journal of Political Ideologies*, 2001, roč. 3, č. 6. Str. 320.

¹⁰⁶Tamtéž, str. 321.

¹⁰⁷V Jedinci mluví Stirner o trojím liberalismu: politickém, sociálním a humánním, jinými slovy o liberalismu, socialismu a humanismu.

¹⁰⁸NEWMAN, Saul. *Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of Ideology*. *Journal of Political Ideologies*, 2001, roč. 3, č. 6. Str. 323.

je významným objevem a o více než celé století předbíhá Foucaultovo přemýšlení o stejném tématu. Státní moc se ukazuje jako vymahatel lidskosti na každém jednotlivci, čímž si zajišťuje jeho poslušnost a formuje jej k přijetí podřízenosti. Proces subjektivace, který se tu odehrává, nezávisí na přímém vnějším donucení, ale spíše na ochotě individua samotného podřizovat se a přistupovat na požadavky společnosti. Newman říká, že asi nejdůležitějším místem Stirnerovy analýzy ideologie, je právě popis procesu subjektivace. „Jak se Stirner správně domnívá, stát nemůže fungovat jen skrze represi shora dolů, protože to by mohlo odhalit jeho moc v celé nahotě a brutalitě. Stát spíše závisí na našem *svolení* jeho dominanci nad námi.“¹⁰⁹ Filozof z Bayeruthu tak upozorňuje na zásadní skutečnost, kterou např. Marx zcela opomíjí: ideologický mechanismus nezahrnuje pouze ekonomické a politické podmínky, ale je daleko širší. Vyrůstá z psychologických potřeb.

Dominance státu závisí na ochotě jednotlivců nechat jej dominovat. Můžeme tu vidět zdůraznění subjektivních motivací a upozornění na roli touhy v jednání lidí. Stát jakožto ideologické strašidlo existuje jen do té doby, dokud jej uznáváme jako autoritu. Pouze samotné instituce a souhrn lidí netvoří stát. Důležitější je jeho uznání a respektování. Stát je tedy spíše než něco jiného jistý sociální vztah, který uznáváme. Jednotlivci si neuvědomují svou moc, která jim umožňuje se státu zbavit.

Marx na základě těchto názorů obviňuje Stirnera z idealismu. V *Německé ideologii* se vysmívá představě strašidla, Stirner je podle něj v zajetí strašidel. Nevidí prý, že ideologie je odvozená z materiální základny, na níž závisí. Představy Svatého Maxe, jak je Stirner ironicky nazýván, jsou odmítnuty. Marxova a Engelsova interpretace se ukazuje přinejmenším zčásti jako mylná. Saul Newman podotýká, že je to Marx, kdo upozaduje politickou a přeceňuje ekonomickou moc a třídní vztahy. „Pro Stirnera existuje stát pouze, dokud jej necháme existovat. Není nesporné, že různé druhy pravidel závisí na naší ochotě nechat je nám vládnout? Politická moc se nemůže opírat jenom o nátlak; potřebuje naši pomoc, naši ochotu podřídit se.“¹¹⁰ Německý filozof trvá na tom, že prvořadé je překonání státu a útlaku obecně na psychické, osobní rovině. Revoluční změna, která proběhne sociálně, ale nikoli na rovině vědomí, nestačí. „To, na co musí být útočeno je *touha* po autoritě.“¹¹¹ Newman vidí Stirnerovo místo v dějinách politického myšlení v tom, že jako jeden z prvních upozornil na vztah mezi touhou a mocí.

¹⁰⁹Tamtéž, str. 324.

¹¹⁰Tamtéž, str. 325.

¹¹¹Tamtéž, str. 325.

4.5. Jedinec a ideologie

Vraťme se nyní k tomu, jak se vypořádat s problémem ideologie poté, co jsme odmítli esenciální vlastnosti subjektu a zároveň ještě nenalezli místo vně ideologického působení, z kterého bychom mohli ideologii kriticky popsat. Zatím zůstáváme ovlivněni dominancí liberálních projektů, které nám neumožňují uniknout z diktátu dominujících abstraktních představ. Díky Maxi Stirnerovi jsme našli možné východisko z problému. Newman k tomu říká: „Hlavní výhoda Stirnerova pojmu subjektivity je, že subjekt, zatímco byl ustaven ideologií, jí není nikdy plně determinován jako je tomu ve strukturalistickém a vlastně i poststrukturalistickém pojetí.“¹¹² Individuum se může spolupodílet na podmínkách, které jej určují a odporovat těm podmínkám, které ho utlačují. Identita subjektu je něco neukončeného a protože subjektivace probíhá neustále, můžeme proti ideologickým strašidlům kdykoli vystoupit. „Já ovšem *není* všechno, nýbrž Já vše *rozkládá*, a pouze sebe sama rozkládající Já, nikdy jsoucí Já – *konečné* Já, je skutečné Já. Fichte mluví o ‚absolutním‘ Já, já ale hovořím o Mně, pomíjejícím Já.“¹¹³

Figura ne-člověka, kterou Stirner uvádí na scénu, umožňuje zbavit se esenciálního lidství vlastní neukončeností a neustále probíhající subjektivací. Současně poskytuje místo mimo ideologii tím, že odmítá hrát podle jejích pravidel. „Stručně řečeno, co je ne-člověk, není těžké zjistit: je to člověk, který neodpovídá *pojmu* člověk, stejně jako ne-lidské je lidským, které není přiměřené *pojmu* lidského.“¹¹⁴ Každé ideologické strašidlo postuluje pevný úběžný bod, který je jakýmsi vzorem, k němuž se má jedinec přibližovat, podle jeho vzoru se má chovat. Pokud však subjekt odmítne určená pravidla, zbavuje se přinejmenším psychologické závislosti na nich a ideologii tak ruší. „Tímto způsobem Stirnerův pojem ‚ne-člověka‘ neesencialistického ‚místa‘ odporu ideologii, jde mimo racionalistické i strukturalistické porozumění ideologii a poskytuje základy současné kritice.“¹¹⁵ Jakým způsobem ale může proběhnout vzepření se vlivu ideologie? Německý myslitel mluví o povstání, jež klade do protikladu k revoluce. Ta je sociálně-politickým činem, zatímco povstání odpovídá činu

¹¹²Tamtéž, str. 326.

¹¹³Srv. STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 192.

¹¹⁴Tamtéž, str. 188.

¹¹⁵NEWMAN, Saul. *Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of Ideology*. *Journal of Political Ideologies*, 2001, roč. 3, č. 6. Str. 327.

jedince, který odmítá závislost na vyšších ideách: „Revoluce je převrat poměrů, stávajícího řádu nebo statusu, státu nebo společnosti, a proto *politickým* nebo *sociálním* činem. Povstání sice nutně vede ke změně poměrů, avšak nevychází z toho, nýbrž z nespokojenosti lidí se sebou, není nějakou rebelií, nýbrž revoltou jednotlivce, výbuchem bez ohledu na následky, které z toho vyplynou. Cílem revoluce je nové *zřízení*, povstání míří proti tomu, *nepřipustit*, aby nás něco formovalo, nýbrž formovat nás samé, a skvělou budoucnost nespojuje s „institucemi“.¹¹⁶ Jedinec nebojuje proti konkrétním institucím, ale proti tomu, co jej subjektivuje, proti ideologii, která působí na jeho touhy a psychiku. Svým způsobem se bouří proti sám sobě.¹¹⁷

4. 6. Revolta

V Člověku revoltujícím Albert Camus rozvíjí myšlenku existence a významu revolty, subjektivního činu individua ve světě, který je bojem za svobodu a přitom samozřejmě nesmí zasít semínka nesvobody, jak se revolucím stává. Camus tvrdí, že: „... na pozadí teorie politické svobody sílí uvnitř našich společností v lidském vědomí sám pojem lidství, a v důsledku praxe těžké svobody pak příslušná nespokojenost. Skutečná svoboda nevzrostla úměrně vědomí svobody, které si člověk osvojil.“¹¹⁸ Z toho můžeme vyvodit, že revolta je věcí toho člověka, který usiluje o svá práva, o nichž už má předem povědomí. Dokud nedojde k nahlédnutí možností svobody, zůstává člověk „uvězněn“ v tradici a přistupuje na výklad problémů z oblasti posvátna. Revoltující člověk je podle Camuse vykročený mimo oblast posvátna, přičemž se dožaduje uplatnění rozumu v odpovědích na prožívané problémy. Základní otázkou, kterou před nás problém revolty klade, zní: „Je možné najít nezávisle na posvátném a jeho absolutních hodnotách základní normu chování?“¹¹⁹

V dějinách rozeznáváme podle Camuse metafyzickou revoltu, která se objevuje s nástupem křesťanství. Teprve ono rozdělilo skutečnost na ostře protikladné sféry. U starých Řeků naproti tomu nenajdeme takové protikladné sféry, spíše chápali skutečnost odstupňovaně. „Revolta je koneckonců myslitelná jen proti někomu. Jediné, co může dát smysl lidskému

¹¹⁶Srv. STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 315.

¹¹⁷Srv. Tamtéž, str. 327.

¹¹⁸CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Praha, 2007. Str. 29.

¹¹⁹Tamtéž, str. 30.

protestu, je pojem Boha jako určité osoby, Stvořitele, jenž nese za všechno odpovědnost.¹²⁰ Je to jediné osobní Bůh, jenž se stává odpovědným za neúspěšnou situaci a proti němuž se můžeme vzbouřit. S příchodem Krista se situace mění, protože jeho ukřižováním bere Bůh na sebe i utrpení a smrt. Tento čin ovšem posloužil k legitimizaci utrpení a odmítnutí revolty jako nepřijatelné – trpěl-li Bůh, pak se nesmí ani lidé bouřit proti utrpení. Ve chvíli, kdy je na počátku novověku Kristus zbaven božství, se vrací utrpení a bolest do světa a je třeba se jim postavit – tentokrát pomocí rozumu. Markýz de Sade a další se pokouší postavit sami sebe na místo Boha, čímž jej ale nezničí, pouze získají jeho výsady. Pozdější revoltující se k problému postaví jinak, totiž naleznou místo Boha jiný nejvyšší princip, kupř. spravedlnost.

Skutečně zásadní přehodnocení křesťanství vidí Camus až v Nietzsche, resp. Stirnerově odmítnutí Boha: „Nietzsche usoudí, že Bůh je v duších jeho současníků mrtev. Vrhne se tedy podobně jako jeho předchůdce Stirner na iluzi Boha, jež přetrvává v podobě morálky jako součást ducha jeho doby.“¹²¹ Morálka, ve které Bůh přetrvává, je výzvou člověku, který musí začít jednat. Stirnerův útok je veden na věčné ideje – na Boha, stejně jako na člověka, ducha, stát či společnost. Nepokládá je za něco vnějšího, transcendentního, ale za iluze, přízraky, které se zmocňují, přestože je sami vytváříme. Jsou způsoby odcizení nás samých. Naše podstata není uchopitelná a pojmenovatelná, nejvlastnější vlastností Já je pomíjivost.

Camus dále interpretuje Stirnera a vykládá, jak idealizované abstrakce zotročily v průběhu dějin konkrétní Já a toto zotročení neskončilo s porážkou Boha, protože místo něj nastupují na oko ateistické, ve skutečnosti opět teologické abstrakce člověka či společnosti. Jedinci nezbyvá než se jim podřizovat a konstruovat vlastní identitu na jejich základě. „V celých dějinách existoval jen jediný kult, kult věčnosti. Je to falešný kult. Pravdivé je pouze jedinečné, nepřítel věčného a vlastně všeho, co neslouží Jedincově touze ovládat.“¹²² Náhražky božského nebudou ve Stirnerově revoltě ušetřeny o nic méně než původní božství.

Podle Camuse znamená Stirnerova vzpoura obhajobu zločinu, protože si jeho jedinec může dělat cokoli se mu zlíbí, jen pokud jeho chování nepodléhá jakýmkoli omezením morálky. Francouzský filosof z toho vyvozuje možnost bez zábran zabíjet a ochotu k absolutní destrukci, jen když není individuum omezováno. Vrchol revolty se podle něj nachází právě v tomto bodě. „A tak zoufalý smích jeho veličenstva jedince na troskách světa ilustruje konečné vítězství ducha revolty.“¹²³ Pokračování stirnerovského hledání objevuje

¹²⁰Tamtéž, str. 40.

¹²¹Tamtéž, str. 44.

¹²²Tamtéž, str. 74.

¹²³Tamtéž, str. 76.

v Nietzscheho snaze o překonání nihilismu, ve kterém se po zmizení smysluplnosti života a dějin odstraněním Boha, nevyhnutelně ocitáme. Camus tu německého filosofa dezinterpretuje, protože ten na některých místech *Jedince* násilí výslovně odmítá.

Camus pokračuje: „Revoluce principů zabíjí Boha v osobě jeho zástupce na zemi. Revoluce dvacátého století zabíjí to, co z Boha zbývá v principech samých, a stvrzuje dějinný nihilismus. ... Dát přednost dějinám, a pouze dějinám, znamená dát přednost nihilismu proti tomu, čemu nás učí sama revolta.“¹²⁴ Iracionálně koncipované dějiny nás stejně jako racionálně konstruované dějiny uvězní ve svých násilných produktech. Moderní revoluce vyrůstají podle Camuse z revolty, ale obrátily se proti ní v okamžiku, kdy se spojily s nihilismem. „Ideje, které údajně vedou náš svět ve jménu revoluce, ve skutečnosti vyústily v ideologie přitakání, a ne revolty.“¹²⁵ Revoluce pochybila v tom, že pracovala s člověkem jako objektem utváření a jeho redukci na dějinnou sílu. Naproti tomu revolta představuje vzpouru proti tomu, aby se s člověkem zacházelo jako s věcí. Camus straní revoltě a žádá člověka „ted’ a tady“, nikoli jednou uskutečněného podle abstraktních měřítek představy člověka, neboli: „místo toho, abychom zabíjeli a umírali v zájmu toho, abychom jednou byli, co nejsme, je naším úkolem žít a umožňovat žít, abychom mohli stvořit to, co jsme.“¹²⁶

Jakkoli vyložil francouzský filosof Stirnera jako tanečníka na troskách světa, nemůžeme se ubránit dojmu, že tomu tak není. Pokusíme se na to poukázat v poslední kapitole. Mnohé už vysvitlo z toho, co bylo řečeno – Stirner nevolá po absolutním zničení, ale po zničení ideologie, která ovládá lidské jedince. Camusova oslava revolty jakožto individuálního, zároveň však ve svém sdělení sociálního myšlení a činu, není podle mého názoru nijak vzdálena Stirnerovu pojetí.

4.7. Pozice Maxe Stirnera v současném kritickém myšlení

Ego znamená u Stirnera stále utvářejícího se jedince. Procesualita tohoto aktu se zakládá na nicotě. Tvořivost je německému mysliteli vším – účelem každého jednání je dílo, které tvoříme, a tím dílem jsme my sami. Cesta mimo ideologii není přímá a představuje nekonečnou – na nicotě založenou – snahu unikat odcizujícím tlakům. Svoboda existuje

¹²⁴Tamtéž, str. 268.

¹²⁵Tamtéž, str. 269.

¹²⁶Tamtéž, str. 274.

pouze negativní – „svoboda od“ – a je zatížena esencialistickou představou humanismu. Svoboda straší jako další ideologické strašidlo, k jehož obrazu se člověk musí připodobnit. Stirner oproti ní koncipuje vlastnictví jako něco, co je mi vlastní, co mi není určováno zvenčí, ale co si sám určuji. Vlastnictví nesmíme chápat v tradičním smyslu držení majetku, nýbrž jako formu pozitivní svobody. „Vlastnictví je forma pozitivní svobody, ve které individuum znovu-překonává svou subjektivitu a vytváří svou vlastní formu svobody, spíše než že by mu byla dána jako součást revolučního programu.“¹²⁷ Běžné chápání svobody je tedy podle Stirnera další ideologické strašidlo, které dominuje. Vlastnictví představuje oproti tomu autentický přístup, v němž se neustále přetvářená subjektivita nebojí měnit místa v poli ideologických vztahů ve společnosti, a tím je překonává. Nenachází místo mimo ideologii, ale zbavuje se jí tím, že odhaluje její limity a poskytuje jistý nadhled. Podle Newmana sice nemůže subjekt přestat být utvářen ideologií nějakou revoluční cestou, nemá však problém ji unikat,¹²⁸

Saul Newman uzavírá svou studii několika poznatky. Za prvé jsme našli neesencialistickou a současně mimo ideologii se nacházející pozici, která dává potřebné předpoklady pro možnost současných kritických studií ideologie. Za druhé jsme osvětlili vztah ideologie a subjektivity, moci a touhy. Za třetí jsme překonali esencialistické potíže osvícenského racionalismu i marxismu a také znovu uvedli na scénu pojem ideologie odvrhnutý poststrukturalismem a postmodernou. Na základě toho můžeme s Newmanem konstatovat, že myšlení Maxe Stirnera plní důležitou roli i v současném zkoumání politické filosofie a v porozumění ideologickým mechanismům.¹²⁹

¹²⁷NEWMAN, Saul. **Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of Ideology.** *Journal of Political Ideologies*, 2001, roč. 3, č. 6. Str. 328.

¹²⁸Tamtéž, str. 328.

¹²⁹Tamtéž, str. 329.

5.0. Jedinec jako solipsistický egoista?

V poslední kapitole se ve stručnosti podíváme na to, zdali můžeme dílo Maxe Stirnera *Jedinec a co je mu vlastní* označit za teorii solipsistického egoismu. John Jenkins zastává v článku *Egoismus Maxe Stirnera*¹³⁰ názor, že německý filosof hlasatel bezohledného egoismu, který nerespektuje bližní. Tvrdí, že Stirner je psychologický egoista, který zastává izolaci individua, jinak by se nemohl zbavit morálních a obecně společenských nároků a chovat se podle vlastního autentického sebezájmu. Mám za to, že Jenkinsova argumentace neobstojí.

Jenkins klade Stirnerův egoismus do protikladu s altruismem. Ale Stirnerův egoismus není protívou altruismu. Německý filosof píše: „Také mám rád lidi, nikoli jen jednotlivce, nýbrž každého. Ale miluji je s vědomím egoismu: miluji je, protože *mě* láska činí šťastným, miluji, protože je pro mě milování přirozené, protože se mi líbí. Neznám žádný ‚příkaz lásky‘.“¹³¹ Jenkinsův problém v pochopení *Jedince* spočívá v jeho doslovném výkladu některých Stirnerových pasáží. Současně nebere na vědomí mnohá ironicky míněná místa a úmyslně protikladně pasáže *Jedince*. S nadsázkou můžeme prohlásit, že ani svatý Max sám sebe nebere zcela vážně. *Jedinec* má z větší části charakter provokace a je třeba jej vnímat také v kontextu dobových sporů. Osobně vidím hlavní smysl Stirnerova díla ne v analytické funkci, jež by měla význam z hlediska exaktního zkoumání historie a člověka, ale v první řadě v jeho performativní funkci. *Jedince* můžeme číst s ohledem na jeho apelativní charakter, nikoli jako návod k solipsismu, ale jako podnícení vlastního sebevědomí a ponoukání ke kritické reflexi a vymanění se ze stereotypu pojmů, jimiž se snad necháváme svazovat. Pak se můžeme dočkat jak terapeutického účinku z četby, tak rozšíření poznání vazeb, které určují naši subjektivaci.

David Leopold, na jehož texty výše zmíněný Jenkins reaguje, podporuje stanovisko, ke kterému jsme sami dospěli – německý filosof výslovně hlásá egoismus, ten však pro něj neznamena nestarat se o druhé a nebrat na ně ohled. Stirnerův egoismus vyjadřuje sebezájem, jehož smyslem je vymanit individuum z područí nejen „velkých příběhů“, ale všech ideologických mechanismů ve společnosti. Stirner sám rozlišuje a výslovně odmítá běžný výklad egoismu. Vymezuje se proti „jednostrannému, uzavřenému, omezenému egoismu“.¹³²

¹³⁰JENKINS, John. **Max Stirner's Egoism**. *The Heythrop Journal*, 2009, č. 12, s. 243-256.

¹³¹STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 292,

¹³²STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 99.

Leopold pak mluví o Stirnerově egoismu jako etickém. Jeho egoismus nesmí být fixován určitým pojmem, ale slouží pouze k vymezení se vůči nárokům na obětování sebe něčemu nevlastnímu, vnějššímu. Stirner říká: „Egoista, jehož se humanisté děsí, je právě tak strašidlem, jako je jím ďábel: existuje jen v jejich mozku jako strašidelný přízrak a výtvor fantazie.“¹³³ Německý myslitel načrtává představu spolku, který bude způsobem organizace jednotlivců, aniž by je čemukoli podřizoval. „Do spolku přinášíš veškerou moc, své jmění, a *uplatňuješ se*, ve společnosti budeš se svou pracovní silou *využíván*.“¹³⁴

Leopold svůj článek uzavírá shrnutím, že dílo Maxe Stirnera je anarchistické ve svém odporu ke státu a moci, přičemž jedinec nemá žádnou povinnost státu a moci odporovat, protože by se tak nechal svázat novými, revolučními, mechanismy. Stirner zastává individualismus v rámci společnosti, která po svých členech nic nepožaduje. Egoistou je pak v tom smyslu, že odmítá vyvozovat hodnotu věcí mimo sebe samého.

¹³³Tamtéž, str. 355.

¹³⁴Tamtéž, str. 312.

6.0. Závěr

Podle Stirnera končí v jeho době křesťanské období v širokém slova smyslu. Toto období se vyznačovalo orientací na ideu, ideál, jemuž byl podřizován reálný život ve světě. Období Starých, tedy starověk, se završil kladením božskosti mimo svět. Tím se začala éra vlastního křesťanství. Ta se dovršuje v době nám nejbližší, když na svém konci božské dává do světa. Jedním z uskutečňování tohoto principu je liberalismus – pojem člověka je dnešním Bohem, a tento bohočlověk má být vzorem každého člověka.

Na neuspokojivý stav společnosti pak můžeme nahlížet takto: jako každý osobitý konkrétní člověk se podřizujeme duchu, snažíme se stát se ideály. Avšak – nutně jsme se světem i se sebou v konfliktu, neboť ideály patří pouze k myšlení, vnější svět se jim nepodřizuje. Instituce, které jsou uplatněním těchto snah o zlepšení světa podle ideálu, nejvýrazněji stát, pak postupují proti jednotlivci, snaží se z něj vytvořit „pravého člověka“. Nezůstává jen při vnějším nátlaku z pozice společenských institucí, jedinec podléhá a sám se snaží vycházet vstříc snahám o vlastní „zlepšení“ a podřizuje se povinností, očekáváním. Přichází o sebe, přichází o vlastní jedinečnost, ačkoli právě proto, že ideál je neuskutečnitelný, o ni docela přijít nikdy nemůže.

Proti podřízenému, (státu, církvi, společnosti, Člověku, dokonalosti, pánovi, rodině – duchům, „strašidlům“) sloužícímu jedinci klade Stirner egoistu. Jako ústřední motivaci jednotlivce tedy klade osobní zájem. Už nehledáme své opodstatnění mimo sebe či nad sebou v nějaké nadřazené ideji, ale tady a teď jsme už celí, zcela „lidští“. Už se nemusíme stále dokola snažit o myšlenou, a proto nedosažitelnou sebe-realizaci. Banálně řečeno: jsme tím, kým jsme; už jsme, nikoli že budeme v nějakém ideálním myšleném a chtěném případě teprve skutečně sebou. Sebe nemůžeme přeměnit v pojem, což značí nejen, že se nemůžeme pojmem (tj. ideou) stát, být ideou. Také to znamená, že nemůžeme vyslovit, co, resp. kdo je Já. Vlastníme svoji moc, s níž můžeme svobodně – jedinečně nakládat, tvořit. Ve vlastní konečnosti se „stravujeme“, neboli „zakládáme svou věc na nicotě“. Zátka to vystihuje slovy: „Umožňuje nám také uvědomit si nesamozřejmost nás samých a nalézt cestu při hledání smyslu naší vlastní autentické existence.“¹³⁵

Protože jméno Maxe Stirnera ve výuce dějin filosofie často nezaznívá a jeho stěžejní dílo

¹³⁵ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. Str. 31.

Jedinec a co je mu vlastní není příliš známé, mohlo by se zdát, že Stirner nepatří k významným myslitelům. Přesto jej můžeme prohlásit za významnou postavu dějin moderního myšlení. A to z několika důvodů: zásadně ovlivnil vznik a vývoj anarchismu, jeho myšlení sehrálo významnou roli při formování marxismu a především mnohé momenty jeho díla jsou dodnes aktuální a v mnohém inspirativní. Důkazem budiž anticipace témat jako je zpochybnění substanciální (lidské) podstaty, důraz na tělesnost a nicotu, kritika nadvlády pojmů v myšlení (konkrétně humanismu), poukázání na meze racionality či snaha o maximalizaci lidské svobody. Velký význam má myšlení německého filosofa pro kritiku ideologie. Všechna tato témata jsou do dnešní doby středem pozornosti u myslitelů, z nichž jmenujme Alberta Camuse, Michaela Foucaulta, Jacquesa Derridu a Saula Newmana. Max Stirner se jeví jako důstojný představitel teorie emancipačních hnutí. Klade před nás potřebu překonání všech forem odcizení, přičemž nezapomíná na odcizení jedince sama před sebou, varuje před konformismem.

Z hlediska dalšího zkoumání Stirnerova díla se zdá zajímavé prozkoumat *Jedince* prizmatem Austinovy filosofie jazyka či Althusserova analytického marxismu s přihlédnutím k aktuálnosti Stirnerových problémů v současnosti.

Známe prohlášení britské předsedkyně vlády Margaret Thatcherové o tom, že není nic takového jako společnost, ale pouze individuální muži a ženy, a že kvalita života se odvíjí od toho, nakolik přijmeme odpovědnost sami za sebe, by napovídalo, že se naplnilo, co Stirner proklamoval.¹³⁶ Mohlo by se zdát, že západní společnost 21. století skutečně naplňuje Stirnerovo hlásání svobodného jedince. Spíše je ale pravdou, že jej naplňuje jen jako jeho karikatura. Zdá se zřejmé, že individualizace společnosti je ideologií, která jedince neosvobodila, ale je způsobem, jak jej ještě více disciplinovat a prohloubit odcizení. Pokusil jsem se ukázat, že *Jedinec* není *Biblií* bezohledného egoismu či solipsismu. Odporuje tomu mnoho pasáží i celkové vyznění díla. Na první pohled přehnaný stirnerovský egoismus se ukázal jako svého druhu performativní akt snažící se o maximalizaci lidské svobody, která podle mého názoru není možná na úkor druhých. Stirnerem popřený humanismus se tak v závěru dialekticky vrací jako skutečný étos Stirnerova díla.

¹³⁶Srv. KEAY, Douglas. Interview for *Woman's Own*.

Použitá literatura

- Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Ed. MILLER, David a kol. Brno, 1995. ISBN 80-85617-47-1.
- CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Praha, 2007. ISBN 978-80-86955-55-1.
- CORETH, Emerich, EHLEN, Peter, SCHMIDT Josef. *Filosofie 19. století*. Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-157-8.
- DERRIDA, Jacques. *Strašidlá Marxa*. Bratislava, 2011. ISBN 978-80-89111-44-2.
- FABBRI, Luigi. *Stirnerovský individualismus ve hnutí anarchistickém*. Přerov, 2008.
- Filosofický slovník*. Ed. BLECHA, Ivan a kol. Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.
- HORYNA, Břetislav. *Dějiny rané romantiky*. Praha, 2005. ISBN 80-7021-810-X.
- JAROSEWSKI, Tadeusz M. *Osobnost a společnost*. Praha, 1975.
- LANDAUER, Gustav. *Výzva k socialismu*. Praha, 2008. ISBN 978-80-254-3068-2.
- MARX, K. **Teze k Feuerbachovi**. In: MARX, K. a ENGELS B. *Spisy. Svazek 3*. Praha, 1962, s. 17-19.
- MARX, K., ENGELS, B. **Německá ideologie**. In: MARX, K. a ENGELS B. *Spisy. Svazek 3*. Praha, 1962, s. 23-555.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*. Praha, 1990.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální*. Praha, 1946.
- NEUMANN, Stanislav Kostka. *Stati a projevy I*. Praha, 1964.
- STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha, 2010. ISBN 978-80-200-1790-1.
- TOMEK, Václav. *Český anarchismus 1890-1925*. Praha, 1996. ISBN 80-7007-080-3.
- TOMEK, Václav, SLAČÁLEK, Ondřej. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha, 2006. ISBN 80-7021-781-2.
- ZÁTKA, Vlastimil. *Předmluva*. In: STIRNER, M. *Jediný a jeho vlastnictví*. Str. 7-34. ISBN 978-80-200-1790-1.

Články

JENKINS, John. **Max Stirner's Egoism**. *The Heythrop Journal*, 2009, č. 12, s. 243-256.

LEOPOLD, David. **A Left-hegelian Anarchism**. *The European Legacy*, 2003, roč. 8, č. 6, s. 777-786.

NEWMAN, Saul. **Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of deology**. *Journal of Political Ideologies*, 2001, roč. 3, č. 6, s. 309-330.

Elektronické zdroje

LEOPOLD, David. *Max Stirner*. [online]. [cit. z 1. 5. 2012]. Dostupné z WWW: <http://www.science.uva.nl/~seop/entries/max-stirner/>

KEAY, Douglas. Interview for *Woman's Own*. [online]. [cit. z 1. 5. 2012]. Dostupné z WWW: <http://www.margaretthatcher.org/document/106689>

NYBERG, Svein Olaf. *Max Stirner's philosophy*. [online]. [cit. z 1. 5. 2012]. Dostupné z WWW: <http://www.i-studies.com/stirner/philosophy.shtml>

NYBERG, Svein Olaf. *A human life*. [online]. [cit. z 1. 5. 2012]. Dostupné z WWW: <http://www.i-studies.com/stirner/biography.shtml>

NYBERG, Svein Olaf. *The young hegelians*. [online]. [cit. z 1. 5. 2012]. Dostupné z WWW: http://www.i-studies.com/stirner/the_free.shtml

Anotace

Příjmení a jméno autora: Otakar Bureš

Název katedry a fakulty: Katedra filosofie, Filozofická fakulta

Název diplomové práce: INTERPRETACE DÍLA MAXE STIRNERA JEDINEC A CO JE MU VLASTNÍ

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Martin Jabůrek Ph.D.

Počet znaků: 99889

Počet titulů použité literatury: 20

Klíčová slova: Max Stirner, jedinec, individualismus, ideologie, anarchismus, strašidlo, egoismus, revolta, solipsismus, Marx

Anotace: Práce si klade za cíl interpretovat myšlení a dílo německého mladohegelovce Maxe Stirnera. Věnuje se popisu recepce jeho myšlenek, soustředí se na jeho vliv v anarchismu. Následně rozebírá některé body jeho díla jako kritiku ideologie, představu strašidla, subjektivaci individua, možnosti vzpoury vůči ideologickým tlakům a rozdíl mezi vzpourou a revolucí. Na závěr se snaží vyvrátit představu Stirnerova jedince jako solipsistického egoisty.

Keywords: Max Stirner, individual, individualism, ideology, anarchism, spectre, egoism, revolt, solipsism, Marx

Summary: The aim of this thesis is the interpretation of thought and work of Germany young hegelian Max Stirner. It deals with reception of his thoughts, it concentrates on his influence on anarchism. Then analyses some points of his work such as critique of ideology, notion of spectre, subjectification individual, possibility of revolt against ideological oppression and distinction between revolt and revolution. Eventually, it tries disprove the notion of Stirner's individual as a solipsistic egoist.