

Maciej Chmieliński, Paweł Sydor, Adam Kulesza  
(Łódź)

## RELIGIA A POLITYKA I PRAWO W KONCEPCJACH CZOŁOWYCH XIX-WIECZNYCH „BOJOWNIKÓW ATEIZMU”: LUDWIKA FEUERBACHA, MAXA STIRNERA I KAROLA MARKSA

Nikogo nie zaskakują dziś żądania realizacji idei światopoglądowej neutralności państwa. Ta ostatnia kojarzona jest w zachodnim kręgu kulturowym, nie wiedzieć czemu, wyłącznie z ateizacją instytucji publicznych. Świadczy o tym charakter sporów, jakie toczono są na tym tle w świecie współczesnym, a są to przede wszystkim spory o obecność symboli religijnych w miejscach publicznych lub o ich nienaruszalność. Wydaje się to świadczyć o istotnym przesunięciu płaszczyzny konfliktu religijnego we współczesnej kulturze zachodniej. Przybiera on dziś przede wszystkim formę konfliktu między niewierzącymi a wierzącymi, nie zaś, jak miało to miejsce dawniej, między wyznawcami różnych religii i wyznań.

Przesunięcie się płaszczyzny tego konfliktu w drugiej połowie XX wieku stanowi bez wątpienia konsekwencję powszechnej laicyzacji, czy mówiąc ściślej, ateizacji kultury. Kultura, w której normą staje się ateizm, to kultura relatywizmu religijnego, zakładająca możliwość dokonywania wyboru między wyznaniem, a także wybór bezwyznaniowości. Ta kultura ma swe ideologiczne źródła w filozofii Oświecenia i charakterystycznej dla tej epoki wierze w moc rozumu ludzkiego i jego prawodawczą wyłączność. To jednakże dopiero połowa wieku XIX przyniosła najbardziej radykalne wersje ateizmu. Szczególnie charakterystyczne są tu doktryny wywodzące się ze szkoły młodo-heglowskiej i jej lewego skrzydła, do którego zaliczają się m.in. tacy myśliciele, jak Bruno Bauer, Arnold Ruge, Ludwik Feuerbach, Max Stirner oraz Karol Marks i Fryderyk En-

gels. To przede wszystkim z tego grona wypłynęła myśl, którą w drugiej połowie XIX wieku Fryderyk Nietzsche sformułuje jako słynną doktrynę „śmierci Boga”.

Artykuł niniejszy poświęcony jest stosunkowi do religii, polityki i prawa trzech czołowych przedstawicieli tego nurtu, którzy stworzyli koncepcje bez wątpienia najbardziej dziś rozpoznawalne. Są nimi Ludwik Feuerbach, Max Stirner i Karol Marks. Koncepcje tych trzech autorów wzajemnie się zazębiają: Stirner jest krytykiem i kontynuatorem Feuerbacha, Marks zaś polemizuje zarówno ze Stirnerem, jak i z Feuerbachem. Łączy ich z pewnością ateizm, który jednakże u każdego z nich argumentowany jest nieco inaczej. Feuerbach jest w tym gronie „odkrywcą” istoty religii, polegającej jego zdaniem na transcendowaniu najlepszych cech człowieczeństwa na wymagowaną istotę najwyższą. Stirner podkreśla przede wszystkim, że odkryty przez Feuerbacha proces nie posiada charakteru wyłącznie teologicznego i dotyczy wszelkich moralnych wzorców, sprawujących mentalną władzę nad jednostką, w tym również wyznawanego przez Feuerbacha ideału humanistycznego. Marks natomiast przedstawia religię jako składnik ideologii, która służy panowaniu klasowemu i, podobnie jak polityka i prawo, stanowi element nadbudowy oraz jeden ze składników tzw. „fałszywej świadomości”. Natomiast u żadnego z wymienionych „bojowników ateizmu” nie pojawia się myśl o światopoglądowej neutralności państwa i prawa. Wręcz przeciwnie – podobnie jak polityka, której stanowią pochodną – instytucje te pozostają instrumentami zdeterminowanymi przez leżącą u ich podstaw doktrynę. W koncepcji Feuerbacha wspomagają one realizację celów ogólnoludzkich, natomiast w doktrynach Stirnera i Marksa stanowią narzędzie panowania, niezależnego (Stirner) lub uzależnionego (Marks) od klasowej przynależności panujących.

## I. Feuerbach – humanizm i doktryna wspólnotowości zamiast chrześcijaństwa

Ludwig Feuerbach (1804–1872) jest w filozofii nowożytnej inicjatorem filozofii religii mającej postać wyraźnej krytyki religii oraz inspiratorem krytycznej filozofii rozwijanej współcześnie. Jako zwolennik materializmu ontologicznego, Feuerbach uważał religię za zjawisko w swej istocie

naturalne, będące wytworem świadomego bytu ludzkiego. Przeprowadzona przez niego redukcja antropologiczna zakładała uznanie świadomości Boga jako samoświadomości człowieka. W tym zakresie istota Boga jest niczym innym niż istotą ludzką, jednakże wydobytą z tego, co indywidualne, i podniesioną do rangi bytu abstrakcyjnego, przeciwstawnego człowiekowi i wyposażonego w cechy dla niego niedostępne, dlatego też upragnione<sup>1</sup>. „Bogiem mym jest to, czym nie jestem, czym jednak pragnę być i czym stać się staram (...) Bóg jest istotą złożoną z realnych cech, tj. orzeczników przyrody i człowieka: Bóg jest światłem, życiem, siłą, pięknem, istotą, rozumem, miłością – krótko mówiąc, jest wszystkim” – pisał w eseju 1844 r. *O istocie chrześcijaństwa w odniesieniu do Jedynego i jego własności*<sup>2</sup>. Stąd, zdaniem Feuerbacha, stosunek człowieka do Boga jest negatywny. Człowiek pozbawiony tych cech, które sam w swym zapamiętaniu przypisał bytowi abstrakcyjnemu, dostrzega swoją skończoność i ograniczoność. Hamuje to jego indywidualny i społeczny rozwój. Dopiero po zastosowaniu zaproponowanej przez filozofa redukcji Boga do człowieka sytuacja ulega odwróceniu: utracone w procesie deifikacji cechy niejako „wracają” do swojego źródła i wiążą się z nim na stałe, na nowo go identyfikując. Nie mają już charakteru boskiego, który przysługiwał im jedynie w oddaleniu od człowieka, w abstrakcji i iluzji. Jak ujął to poetycko, „przez to przeniesienie z mistycznej ciemności religijnego nastroju w jasne światło ludzkiej egzystencji, stają się popularne, »zwykłe«, »świeckie«, innymi słowy – odczarowane<sup>3</sup>.

W tym miejscu pamiętać należy o jednej rzeczy. Mówiąc o człowieku, Feuerbach nie ma na myśli jakiegoś konkretnego desygnatu tego pojęcia, indywidualum, lecz ogół ludzkości, rozumianej jako gatunek (*Gattung*). Pojedyncza jednostka ludzka jest ułomna, ograniczona i niedoskonała i ma tego świadomość. Stąd jej myśli, zdaniem filozofa, płyną w kierunku całości, której jest fragmentem, tj. nieograniczonemu gatunkowi. W procesie deifikacji to właśnie jego istotne cechy rodzajowe konstytuują istotę Boga i w wyniku demistyfikacji do niego są redukowane. Po opadnięciu zasłony iluzji to istota gatunkowa człowieka jest jedynym rzeczywistym bytem, dobrem najwyższym i źródłem wszelkich wartości.

1 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 58, 87.

2 *Idem*, *O istocie chrześcijaństwa w odniesieniu do Jedynego i jego własności*, [w:] *idem*, *Wybór pism. Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, t. 2, Warszawa 1988, s. 166, 169.

3 *Ibidem*, s. 167.

W tym sensie „człowiek”, jak pisał Feuerbach, „staje się bogiem człowieka”<sup>4</sup>.

Jak pogodzić w ramach przestawionej konstrukcji teoretycznej idee absolutnej i nieograniczonej istoty gatunkowej człowieka ze skończonością i ograniczonością jego indywidualuów? Odpowiadając na to pytanie, Feuerbach odwołuje się do pojęcia wspólnoty. W jej ramach jednostka ludzka, mimo że nadal ułomna, uzyskuje nowy wymiar swojej egzystencji. Jej wzrost dokonuje się przez bezpośrednie odniesienie siebie do innego indywidualu, na zasadzie relacji „ja”–„ty”. Jak stwierdził: „indywiduum jest ograniczone, gatunek jest nieograniczony” to znaczy to: granice indywidualu nie są granicami dla kogoś innego, granice człowieka współczesnego nie są granicami człowieka przyszłości. Myśl o gatunku w tym sensie jest nieodzowna, konieczna dla pojedynczego indywidualu, a pojedynczym, koniecznym jest każdy”<sup>5</sup>. Transgresja „ja” do jakiegoś „ty” legitymizuje, zdaniem Feuerbacha, absolutny charakter indywidualnego istnienia. „Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnotcie, w jedności człowieka z człowiekiem”<sup>6</sup>. Myśl tę rozwija następujący *passus*: „»Ty« jest bogiem »Ja«, albowiem »Ja« nie istnieje bez »ciebie«, »Ja« zależy od »Ty«; bez »Ty« nie ma »Ja«”<sup>7</sup>. Dla wyjaśnienia tej konstrukcji teoretycznej filozof odwołuje się do relacji kobieta–mężczyzna i pojęcia miłości: „Bądź posłuszny zmysłom! Jesteś na wskroś mężczyzną – »Ja«, które oddzielasz w myślach od swojej zmysłowej, męskiej istoty, jest produktem abstrakcji, dokładnie tak samo mało lub tak samo bardzo realnym jak platońska »stołowatość«, w odróżnieniu od stołów rzeczywistych. Jako mężczyzna jednak odnosisz się w sposób istotny, konieczny do innego »Ja« lub innej istoty – kobiety. Jeżeli zatem mam cię uznać za indywidualu, to nie mogę tego ograniczyć wyłącznie do ciebie; uznanie to muszę rozciągnąć także poza siebie – na twą kobietę. Uznanie indywidualu nieuchronnie stanowi uznanie przynajmniej dwu indywidualuów”<sup>8</sup>.

W ramach przestawionego specyficznego układu stosunków osobowych, jednostki ludzkie nie tracą swojego indywidualnego charakteru, a wręcz przeciwnie, afirmują go. Uczestnicząc we wspólnotcie, człowiek

4 *Ibidem*, s. 168.

5 *Ibidem*, s. 175.

6 *Idem*, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] *idem*, *Wybór pism. Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, t. 2, Warszawa 1988, s. 88.

7 *Idem*, *O istocie chrześcijaństwa w odniesieniu do Jedynego...*, s. 177.

8 *Ibidem*, s. 174.

uzyskuje pełnie swojej człowieczeństwa, samoświadomość i głębie duchowego przeżycia. Jak zauważył Ryszard Panasiuk: „humanizm Feuerbacha nie polega na afirmacji indywidualium przeciwstawionego wspólnocie, ale na takim ukonstytuowaniu owej wspólnoty, by indywidualium mogło się w niej afirmować”<sup>9</sup>. Znajduje to wyraz w następującym fragmencie *Wykładów o istocie religii*: „Kiedy przestaniemy wierzyć w lepsze życie, a będziemy go chcieć, to nie w pojedynkę, lecz wspólnymi siłami, to uda nam się je stworzyć, usunąć przynajmniej najjaskrawsze, najbardziej krzyczące, rozdzierające serce zło i niesprawiedliwości, które dotychczas gnębiły ludzkość. Aby tego chcieć i dokonać, musimy w miejsce miłości boga uznać miłość człowieka za jedyną, prawdziwą religię, w miejsce wiary w boga krzewić wiarę w człowieka w siebie samego, we własne siły; wiarę, że los ludzkości nie zależy od istoty znajdującej się poza nią lub ponad nią, lecz zależy od niej samej, że jedynym diabłem dla człowieka jest sam człowiek: człowiek prymitywny, zabobonny, egoistyczny i zły, ale też jedynym bogiem dla człowieka jest sam człowiek”<sup>10</sup>.

Wysnuta z krytyki religii romantyczna idea „nowego człowieka” nie doprowadziła Feuerbacha do sformułowania kategorycznych wniosków w zakresie ram ustroju społeczno-politycznego, którego podstawą mogły stać się ukazane wyżej stosunki interpersonalne. W jego spuściznie pisarskiej problem ten traktowany jest marginalnie. W zasadzie nie wiadomo, jak opisana przez niego wspólnota ludzka miałyby być zorganizowana. Jeżeli już znajdujemy wypowiedzi na ten temat, to mają one charakter ogólny. Ich punktem wyjścia jest zawsze analiza zjawisk religijnych.

W wyniku zanegowania religii, „w duchu i w sercu, nauce i życiu, w sztuce i w przemyśle, gruntownie, nieodwołalnie, bez ratunku, powstaje zdaniem Feuerbacha wolność polityczna”<sup>11</sup>. Państwo jest u niego wspólnotą ludzką (*Gemeinschaft, Communismus*), „świadomą wspólnotą podmiotów traktujących się wzajemnie jako cele (wartości), nie jako środki”<sup>12</sup>, powstała w wyniku praktycznego, choć nie do końca uświadomionego zanegowania wiary religijnej. To właśnie odrzucenie idei Boga, rozumianego jako *ojca, żywiciela, strażnika, obrońcy, władcy i pana światowej monarchii*,

9 R. Panasiuk, *Feuerbach: Filozofia Boga i człowieka*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism. Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, t. 1, Warszawa 1988, s. XLII.

10 L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 318.

11 *Idem*, *Konieczność reformy filozofii*, [w:] *idem*, *Wybór pism...*, t. 1, s. 442.

12 R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1981, s. 92–93.

a skierowanie uwagi na drugiego człowieka było elementem zapewniającym mu trwanie. U *człowieka religijnego* wiara ma wymiar praktyczny: to, czego potrzebuje, czego chce, otrzyma, prędzej lub później od Boga: „Człowiek prymitywny domaga się od swoich bogów nieograniczonego, natychmiastowego spełnienia wszystkich życzeń; nie pyta, czy te życzenia są słuszne lub niesłuszne, rozumne czy głupie, dlatego ich spełnienie jest dla niego zbawienne lub zgubne. Bierze pod uwagę tylko żądze, nie rozum, tylko zaspokojenie, nie skutki, tylko terażniejszość, nie przyszłość; jak dziecko nie ma cierpliwości, nie ma wytrwałej i stałej duszy...”<sup>13</sup>.

Przeto jego uwaga skierowana jest bardziej na to, co transcendentne, niż na to, co realne. Nie szuka on kontaktu z drugim człowiekiem, a ich relacje mają charakter czysto przypadkowy. Wspólnota oparta na tego typu stosunkach musi stopniowo zaniknąć, ponieważ cechą człowieka wierzącego jest bierność, godzenie się z rzeczywistością w oczekiwaniu na cud, ucieczka w fantazmaty umysłu<sup>14</sup>. Uczestnicząc w życiu społecznym, człowiek *de facto* skupia się wyłącznie na autonomicznym obszarze własnych przeżyć i zachowań religijnych. Religia pozbawia człowieka jego energii politycznej. Stąd też, jak wywodził Feuerbach, jest ona *spoivem państwa tak małym*, że w swej istocie stanowi czynnik *państwo rozkładający*<sup>15</sup>. Jeżeli zatem państwa istnieją, to znaczy jego zdaniem, że ludzie, łącząc się ze sobą, nieświadomie, praktycznie zanegowali swoją wiarę religijną. A to, co ich łączy ma wymiar praktyczny i realny, tu i teraz. Znajduje to wyraz w stwierdzeniu, że „pochodzenie państwa, subiektywnie, wyjaśnia wiara w człowieka, bardziej niż wiara w Boga”<sup>16</sup>. „Dopiero, gdy zniósłeś religię chrześcijańską, otrzymujesz, że tak powiem, prawo do republiki, albowiem w religii chrześcijańskiej masz twą republikę w niebie, nie potrzebujesz jej więc na ziemi” – pisał w pośmiertnie opublikowanej pracy *Konieczność reformy filozofii*<sup>17</sup>.

Przewyciężenie iluzji wiary przywraca człowieka jemu samemu, na nowo opisując go w perspektywie egzystencjalnej<sup>18</sup>. Odtąd sam, własny-

13 L. Feuerbach, *Uzupełnienia i objaśnienia do „Istoty religii”*, [w:] *idem, Wybór pism...*, t. 2, s. 288.

14 Problematyka ta została opisana w eseju *O cudzie*, [w:] *idem, Wybór pism...*, t. 1, s. 320–369.

15 *Idem, Konieczność reformy filozofii*, [w:] *idem, Wybór pism...*, t. 1, s. 444.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, s. 447.

18 *Idem, Przyczynek do oceny pracy Istota chrześcijaństwa*, [w:] *idem, Wybór pism...*, t. 1, s. 153.

mi siłami, będzie musiał kształtować warunki swojego bytu. Łatwiej przychodzi to wspólnie z innym człowiekiem, stąd też praktyczna potrzeba organizowania się, społecznego i politycznego. „W państwie jeden zastępuje drugiego, uzupełnia go – czego nie umiem lub nie wiem, umie inny”<sup>19</sup>. Pojawia się tu znowu idea wspólnoty opartej na bezpośrednich związkach osobowych „ja”–„ty”, w których ramach jednostka ludzka, z istoty swej niedoskonała, może rozwijać swoje zdolności. „W państwie – pisał Feuerbach – wyodrębniają się i rozwijają siły człowieka, by przez to wyodrębnienie i ponowne zjednoczenie ukonstytuować istotę nieskończoną; wielu ludzi i wiele sił stanowią jedną siłę”<sup>20</sup>. Dopiero przy takim ukształtowaniu więzi międzyludzkich jednostka uzyskuje pełnię swojej egzystencji. Myśl ta zawiera się w następującym stwierdzeniu: „nie jestem sam dla siebie, wydany na łup przypadkowi sił przyrody; inni są dla mnie, jestem otoczony istotą powszechną, stanowiąc człon całości”<sup>21</sup>. Jak widać z powyższego, mówiąc o państwie, Feuerbach ma zawsze na myśli opisane wyżej pojęcie gatunku ludzkiego. W ramach tej dialektyki państwo posiada wszystkie jego atrybuty: nieograniczoność, nieskończoność, prawdziwość i doskonałość. Państwo staje się samo „człowiekiem samookreślającym się, odnoszącym się do siebie samego, absolutnym człowiekiem”<sup>22</sup>.

## II. Stirner – a-esencjalizm, egoizm i filozoficzny anarchizm jako alternatywy dla „świadomości grzechu” (Sündenbewußtsein)<sup>23</sup>

Koncepcja Maxa Stirnera jest przede wszystkim polemiką z zachodnią – głównie niemiecką – tradycją filozoficzną. Szczególną rolę w tej tra-

<sup>19</sup> *Idem*, *Konieczność reformy filozofii...*, s. 445.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 444.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 445.

<sup>22</sup> *Ibidem*. Co ciekawe, społeczno-polityczna myśl Feuerbacha, wbrew powszechnej opinii marksistów, pozostawała nadal w kręgu ideologii mieszczańskiej. Mimo swych radykalnych poglądów w zakresie religii, nie był on zwolennikiem drastycznych zmian ustrojowo-prawnych. Nie żądał zniesienia państwa i własności prywatnej, a najbliższą mu formą ustroju była republika. R. Panasiuk, *Feuerbach...*, s. 93.

<sup>23</sup> Niniejsza część artykułu bazuje na pracy Macieja Chmielińskiego, *Max Stirner, Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006.

dycji odgrywają koncepcje bezpośrednich antenatów Stirnera – G.W.F. Hegla i L. Feuerbacha. Polemika z nimi i krytyka ich koncepcji wyznacza wszystkie najistotniejsze cechy jego doktryny. Można nawet stwierdzić, że jeśli bez Hegla nie byłoby Feuerbacha, to bez Hegla i Feuerbacha w ogóle nie byłaby możliwa koncepcja Stirnera<sup>24</sup>.

Jest tak dlatego, że w mniemaniu autora *Jedynego i jego własności* jego koncepcja pozostaje dialektyczną kontynuacją dotychczasowego rozwoju filozofii. Jest to bowiem – jak za Heglem podkreśla Stirner – rozwój dialektyczny, oparty o wyniki ścierania się i syntezy wielu dotychczasowych ujęć. Jego istotę stanowi przewyżnianie stanowisk poprzedników i budowanie nowego stanowiska w oparciu o prawdy w nich wyrażone. System heglowski to dla Stirnera kulminacyjny moment w dziejach ludzkiej świadomości i teza, którą należy przewyżnić. Koncepcja Feuerbacha jest natomiast najważniejszą, choć zdaniem autora *Jedynego...* ostatecznie nieudaną, próbą stworzenia nowej syntezy. Wychodząc, jak Feuerbach, od fundamentów ateistycznych, Stirner polemizuje z obydwoma głównymi tezami społeczno-politycznymi tego myśliciela, tj. uznaniem człowieka za istotę kolektywną oraz wizją państwa jako ostatecznego uniwersum i środowiska, w którym realizować się ma każda jednostka ludzka. Niejako przy okazji kwestionuje on również ontologiczny materializm Feuerbacha na rzecz jego specyficznej formuły, wyrażającej się w próbie przekroczenia, obecnej jego zdaniem w filozofii tego myśliciela, Kartezjańskiej opozycji między duszą i ciałem, duchem i materią oraz będącej ich następstwem opozycji między idealizmem a materializmem.

Zabieg ten oznacza dla Stirnera zerwanie z dogmatyzmem w myśleniu, który pojmowany jest jako „władza pojęć” nad jednostką, czyli moralny prymat dobra powszechnego nad dobrem człowieka konkretnego<sup>25</sup>. Antysystemowa koncepcja Stirnera staje się wobec tego radykalną filozofią jednostki. Jej przedmiotem przestaje być esencja, stałe cechy

<sup>24</sup> Tak też: R. Panasiuk, *Od fascynacji do krytyki. Ewolucja stosunku Feuerbacha do Hegla*, [w:] *idem, Przyroda człowiek polityka*, Warszawa 2002, s. 179. Jednocześnie jednak R. Panasiuk zwraca uwagę, że w związku ze zwróceniem się niektórych młodoheglistów przeciwko filozofii Hegla „właściwe rezultaty teoretyczne takich pisarzy, jak Feuerbach, Stirner, a także Marks i Engels, którzy początkowo z młodoheglizmem byli związani, winny być rozpatrywane jako wykraczające poza teoretyczny horyzont młodoheglizmu” – *ibidem*, s. 222

<sup>25</sup> Por. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1996, s. 27, 33, 173–174, 422, 413–414



człowieka pojmowanego jako przedstawiciel gatunku, a staje się nim człowiek rozumiany w swej konkretności, tj. jako cielesno-duchowa czy też „zmysłowo-intelektualna” jednostka ludzka. „Kto roi o Człowieku – powiada Stirner – ten traci z oczu jednostki i oddaje się idealnej, świętej sprawie tak dalece, jak sięga jego mrzonka. Człowiek nie istnieje przecież jako osoba, lecz jako Ideał, Widmo”<sup>26</sup>. Motto *Jedynego...*: „ufundowałem swoją sprawę na nicości”<sup>27</sup>, można interpretować jako metaforę, która wskazuje na to, że głównym przedmiotem zainteresowania Stirnera jest właśnie to, co dla tradycyjnego metafizycznego ujęcia człowieka zupełnie się nie liczy: jednostka ludzka. Koncepcję tę cechuje metodologiczny, etyczny i społeczny indywidualizm<sup>28</sup>.

Dla Stirnera jednostka ludzka jest harmonijną syntezą ciała – biologicznego organizmu kierowanego przez popędy – oraz ducha przekraczającego konkretny wymiar biologicznego istnienia dzięki obdarzeniu człowieka zdolnością odczuwania i abstrakcyjnego myślenia<sup>29</sup>. W związku z tym

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 91

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 2

<sup>28</sup> Indywidualizm można określić jako stanowisko, które przyznaje jednostce ludzkiej moralny prymat nad wszelką zbiorowością. Wiąże się ono najczęściej z założeniem, że dobro jednostki ludzkiej stanowi najwyższą wartość moralną i polityczną. Fundamentem dla indywidualizmu moralnego i politycznego jest indywidualizm metodologiczny. Jego konstytutywny element stanowi metoda, która polega na uczynieniu jednostki ludzkiej koncepcyjnym punktem wyjścia. Oznacza to spojrzenie na obszar będący przedmiotem zainteresowania przez pryzmat założenia, że składa się nań szereg elementów stanowiących odrębne, samodzielne i wzajemnie od siebie niezależne całości. Metodologiczny indywidualizm stosowany w etyce i myśli politycznej jest więc tożsamy ze spojrzeniem na ludzką społeczność jako na zbiór konkretnych, różniących się od siebie pod wieloma względami jednostek. Najistotniejsze w perspektywie indywidualistycznej jest właśnie uwzględnienie tej różnorodności. Wyczerpującą charakterystykę metodologicznego indywidualizmu znajdujemy m.in. w pracach: S. Lukes, *Individualism*, Oxford 1973, s. IX–X, 110 i n.; *idem*, *Methodological Individualism Reconsidered*, *British Journal of Sociology*, 1968, vol. XIX, s. 119–129; por. też: D. Lindsay, *Individualism*, [w:] *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1930–1935, Vol. VII, s. 677; I.C. Jarvie, *Appendix: The Methodological Individualism Debate*, [w:] *Concepts of Society*, London 1972; Przez znaczną część badaczy indywidualizm jest postrzegany jako fundament nowoczesności; por. m.in.: A.D. Lindsay, *op. cit.*; É. Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism (1901–1904)*, London 1934, s. 504; L. Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt–New York, 1991, s. 74

<sup>29</sup> Moim zdaniem łączy to ją ze współczesną filozofią umysłu, szczególnie w wydaniu Searle’a, który wychodzi od podobnego zakwestionowania paradygmatu Kar-

posiada ona zróżnicowane potrzeby, wynikające zarówno z jednego, jak i z drugiego elementu. Z perspektywy egzystencjalnej równie ważne, jak potrzeby ducha, są potrzeby ciała, co więcej, dla Stirnera są one ze sobą niemalże nierozzerwalnie związane<sup>30</sup>. Według niego niedostatki w sferze duchowej są równie szkodliwe jak nadmierne tłumienie potrzeb cielesnych. Szczególnie, jeśli oddziela się cielesność i duchowość w imię ponadindywidualnych wartości – „wielkich egoistów” – jak określa Stirner instytucje narzucające jednostce swoją wolę: państwo, społeczeństwo pojmowane jako coś więcej niż tylko agregat jednostek, moralność, prawo naturalne, prawo boskie i inne formuły będące „siedliskiem najwyższej istoty”. Zmysłowo-intelektualna jednostka ludzka, która odrzuca zasady, jakie fundują dla niej owi „wielcy egoiści”, jest więc amoralna<sup>31</sup>.

---

tezjańskiego, pisząc: „Najgorszy błąd, jaki można popełnić, to przyjąć, że zdroworoządkowa różnica między naiwnie wyobrażonymi stanami umysłu a równie naiwnie wyobrażonymi stanami przyrody stanowi wyraz autentycznej równicy metafizycznej. W ramach mojego stanowiska filozoficznego, którego tu bronię, tak nie jest. Świadomość to biologiczna cecha systemu, którym jesteśmy, w takim samym sensie jak trawienie, wzrost, czy wydzielanie żółci są innymi biologicznymi cechami tego systemu. Świadomość jako taka jest częścią mózgu, co tym samym czyni ją częścią fizycznego świata” – J.R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Poznań 2010, s. 119

- 30 Taka perspektywa zbliża Stirnera do ujęcia reprezentowanego przez przedstawicieli antropologii filozoficznej, która pojawiła się w Niemczech u schyłku lat dwudziestych XX wieku. Jej twórcy pragnęli uzyskać całościową wizję człowieka przez uwzględnienie w filozofii wyników badań naukowych. Jej główni twórcy i przedstawiciele Arnold Gehlen, Max Scheler i Helmuth Plessner różnili się w ocenie możliwości pogodzenia filozofii i nauk szczegółowych. Najbardziej radykalną wizję prezentował Gehlen, dla którego antropologia filozoficzna była empiryczną nauką o człowieku, Scheler kładł nacisk na poznanie istotnościowe, natomiast Plessner lokował swoje stanowisko pomiędzy nimi, starając się pogodzić filozofię z antropologią biologiczną. Na temat ujęcia antropologii filozoficznej – zob. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, s. 50; A. Gehlen, *W kręgu antropologii filozoficznej*, Warszawa 2001, s. 76. Na temat idei antropologii filozoficznej por. też: Z. Krasnodębski, *Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej*, [w:] H. Plessner, *Dz. Pytanie...*, s. 15.
- 31 Stirner pisze więc: „Jak niegdyś ślubom zakonnym, tak dziś czystość towarzyszy moralnemu postępowaniu. Czystość to – Dobro. Natomiast dla egoisty nie jest ona dobrem, bez którego nie mógłby się on obejść. On ma ją w nosie. Jak zatem osądzi egoistę człowiek moralny? Umieści go w grupie ludzi, których zwie niemoralnymi. Nie potrafi inaczej, musi uznać egoistę za niemoralnego we wszystkim, w czym ten nie szanuje moralności” – M. Stirner, *Jedyny...*, s. 63–64

Jedną z cech filozofii niemieckiego idealizmu, z którą polemizuje Stirner, jest przeniesienie rozważań w sferę transcendencji, która jest dla Stirnera tożsama ze sferą sakralną<sup>32</sup>. Wobec absolutyzacji tej sfery przez myślicieli idealistycznych koncepcja Stirnera musi ją całkowicie pomijać. Jej areligijny charakter wynika z tego, że jest ona programowo antymetafizyczna. W koncepcjach niemieckich idealistów samomyśląca się myśl – czyli podmiot/przedmiot tej filozofii – niczym panteistyczne bóstwo, ma cały świat „w sobie”, w koncepcji Stirnera natomiast jednostka jest całkowicie „w świecie”. Hegłowski ponadczasowy duch absolutny (Bóg) przejawia się w świecie, w którym w związku z tym, że jest on w całości jego wytworem, nie ma nic przypadkowego. W koncepcji Stirnera zaś przypadkowość, jedyność i jednostkowość są tym, co dominujące. Dla przedstawicieli niemieckiego idealizmu duch jest substancją, a świat jest światem wiecznych i niezmiennych esencji, dla Stirnera w świecie brak jest stałości, a myślenie esencjalne pomagać ma jednostce ów świat zrozumieć i efektywniej sobie podporządkować<sup>33</sup>. Myślenie człowieka o sobie w koncepcji Stirnera jest więc programowo a-substancjalistyczne i a-esencjalistyczne. Cechy te pozwalają określić je również jako radykalnie nominalistyczne i tym samym ateistyczne<sup>34</sup>. *Nomos* – pojęcie – posiada bowiem w filozoficznej spekulacji wszystkie cechy świętości: stałość niezmienności, wieczność, a także wartość wyższą od tego, co jednostkowe i zmienne<sup>35</sup>.

Zgodnie z dialektycznym założeniem swojej koncepcji Stirner rozpoczyna od analizy dotychczasowej (głównie niemieckiej) tradycji filozoficznej. Dostrzega przy tym, że marginalizuje ona dobro i wartość jednostki ludzkiej, czyli realnie egzystującego, konkretnego człowieka. Marginalizacja, przez którą rozumie on uznanie jednostki za podporządkowaną większej całości zarówno na płaszczyźnie aksjologicznej, etycznej, jak i politycznej, ma zdaniem Stirnera swoje korzenie w sferze ontologii i epistemologii. Odpowiada za nią pojmowanie jednostki w kategoriach ontologicznej przypadkowości i epistemologicznej niedy-

32 „Owe pojęcia, niezłomne jak zaślepienie szaleńca, mocno zapuściły korzenie, a ten, kto w nie zwątpi, atakuje to, co święte. Tak »idée fixe« to prawdziwa świętość” – *ibidem*, s. 50

33 *Ibidem*, s. 15

34 Zob. R. Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, Warszawa 2000, s. 99

35 M. Stirner, *Jedyny*..., s. 50; Już dla Arystotelesa przedmioty, którymi zajmuje się filozofia pierwsza, jako oddzielne i nieruchome, posiadają cechy boskości – Arystoteles, *Metafizyka*, 1026a 18, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 714.

skursywności. Abstrahując z tego, co indywidualne, to, co uniwersalne, pojęcia ogólne pomagają zastąpić dobro konkretnej jednostki dobrem abstraktów takich, jak „ludzkość” czy „człowieczeństwo”. Dla Stirnera już klasyczna, arystotelesjska „abstrakcja fizyczna”, czyli proces wyodrębniania właściwego przedmiotu poznania i tworzenia definicji, oznaczała „abstrahowanie od” realnej treści przedmiotu procesu abstrakcji, a zatem w pewnym sensie marginalizowanie tego, co jest podstawą do jej przeprowadzenia<sup>36</sup>. Abstrakty, pojęcia, które powstają w takim procesie petryfikują swój przedmiot. Posiada to dwie ważne konsekwencje. Z jednej strony proces ten porządkuje nasze myślenie o przedmiocie i w tym sensie jest to proces korzystny oraz nieodzowny dla wszelkich rozważań. Do tego rodzaju abstrakcji Stirner nie zgłasza zastrzeżeń i sam ją uprawia. Z drugiej jednak strony abstrahowanie sprawia, że to, co jest jego wynikiem – idea, pojęcie – staje się czymś ontologicznie samoistnym, spetryfikowanym bytem, który jawi się doskonalszym od realnie egzystującego empirycznego przedmiotu. Idei bowiem, obdarzonej bytem esencjalnym, niezależnym i pozaczasowym, przypisuje się cechę świętości<sup>37</sup>. Taki aksjologicznie neutralny i konieczny zabieg logiczny wiąże się z odmiennym moralnym wartościowaniem jednostki i pojęcia. Jeśli procesowi abstrakcji poddamy człowieka – podzieli go to w naszej świadomości na dwie części: ujmowaną w perspektywie ontycznej, egzystującą „tu i teraz” empiryczną jednostkę, która jawi się niedoskonałą, oraz ponadczasowe, uniwersalne pojęcie człowieka. Dla Stirnera wartościowanie obecne jest już na płaszczyźnie semantycznej. Zawiera się ono właśnie w ponadczasowym i uniwersalnym charakterze pojęcia. Cechy te czynią je doskonalszym, a więc lepszym od tego, co stanowi jego podstawę – jednostki ludzkiej, która w żadnym razie doskonała nie jest. Esencja człowieczeństwa jako uniwersalna i idealna część człowieka – bez względu na swoją treść (czy będzie to np. człowiek – istota rozumna, wolna czy czująca) – wyznacza ideał, który jest postrzegany jako ta „właściwa” część człowieka. Zabieg abstrakcji jest bowiem wedle Stirnera nierozzerwalnie związany z zabiegiem idealizacyjnym<sup>38</sup>.

36 Stirner wskazuje na to zjawisko przede wszystkim w odniesieniu do skutków oddzielenia abstraktu, jakim jest „człowiek”, od jednostki, która wobec tego niezmiennego pojęcia przestaje się liczyć; por. m.in. M. Stirner, *Jedyny...*, s. 161

37 Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1026a 18, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 714.

38 Karykaturalną wersję tej idei Stirnera znajdujemy w książce Isaiaha Berlina *Korzenie romantyzmu*. Berlin pisze o Stirnerze, iż był on jednym z romantyków, którzy

„Zafiksowane idee” – gdyż tak Stirner określa idee, które przeradzają się w „świętość” – rozpoczynają więc swoją egzystencję jako zwykłe pojęcia, racjonalne konstrukcje, pozwalające człowiekowi operować abstraktem i wykraczać w swoim myśleniu ponad świat przedmiotów materialnych. Wskutek specyficznej interpretacji efektów zabiegów filozoficzno-logicznych abstrakty te przekształcają się w powszechnie pożądany cel ludzkich dążeń. Na ich bazie zaczyna budować się wizja kondycji ludzkiej. Początkowo dostrzega się jedynie możliwość realizacji tego moralnego ideału, jednak wkrótce, za sprawą spekulacji filozoficznej, logiczna możliwość przekształca się w moralną powinność. W ten sposób spekulacja filozoficzna czyni jego wcielanie w życie codziennym i „świętym” obowiązkiem każdego człowieka. Pojęcie uzyskuje znaczenie rytualne i magiczne (religijne), staje się niewzruszalną „świętością”, której naruszenie „grozi gniewem bogów” i która wymaga od jednostki poświęcania jej własnego dobra<sup>39</sup>. Tymczasem „święty” ideał z perspektywy empi-

---

w swojej walce z władzą pojęć ogólnych posunęli się zbyt daleko: „Używając słowa »żółty«, mam na myśli to samo, co miałem wczoraj, i co ty będziesz miał na myśli jutro. Ale to jest okropne jarzmo, to jest straszliwy despotyzm. Dlaczego słowo »żółty« miałyby dzisiaj oznaczać to samo, co będzie oznaczało jutro? Dlaczego nie mogę tego zmienić? Dlaczego dwa razy dwa ma zawsze równać się cztery? Dlaczego słowa mają być zawsze jednakie? Dlaczego nie mogę za każdym razem stworzyć własnego świata? Jeżeli jednak będę to czynił, jeżeli nie istnieje usystematyzowana symbolika, to nie będę mógł myśleć. A jeżeli nie będę mógł myśleć, to oszaleję. By oddać mi sprawiedliwość, Stirner, jak było do przewidzenia, rzeczywiście oszalał. Dokonał żywota nader honorowo i nader konsekwentnie w zakładzie dla umysłowo chorych – jako zupełnie spokojny, nieszkodliwy obłąkany – w roku 1856” – I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, Poznań 2002, s. 211. Pomijając całkowitą ignorancję Berlina, jeśli chodzi o kwestie biograficzne (z tych informacji zgadza się jedynie data śmierci), zadziwia u tego autora całkowita nieznamość koncepcji Stirnera. Stirner nie walczy z powszechnikami na modłę średniowiecznych nominalistów, tj. dla obalenia przekonania o realnym bytowaniu abstraktów. Zwraca natomiast uwagę na istnienie ponadjednostkowych instytucji, za pomocą których sprawuje się nad człowiekiem władzę: ideologii, propagandy i utopijnej wizji przyszłego raju, który „tu i teraz” wymaga ofiar. Nominalizm jest niejako ubocznym skutkiem tego stanowiska autora *Jedynego*... Natomiast o sile propagandy i (także politycznego) marketingu nie trzeba dziś nikogo przekonywać. W XX wieku badania nad tym fenomenem podejmowali m.in. przedstawiciele „szkoły frankfurckiej”, a spektakularną krytykę tego zjawiska jako „nowej formy kontroli” przeprowadził Herbert Marcuse. Zob. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991, s. 17 i n.

<sup>39</sup> Aleksander Hercen, opierając się na koncepcjach Ludwika Feuerbacha i Maxa Stirnera, w swoim eseju *Z tamtego brzegu* napisanym po rewolucji 1848 roku doskona-

rycznej jednostki jest już z założenia niemożliwy do osiągnięcia. „Charakterystyczną cechą świętości jest obcość – pisze Stirner – we wszelkiej świętości tkwi »coś, co budzi grozę«, tzn. coś obcego, co sprawia, że nie czujemy się całkiem swobodnie, nie czujemy się sobą. To, co dla mnie święte, nie jest mi właściwe. Gdyby np. własność innych nie była dla mnie święta, to uważałbym za moje to, co przy pierwszej sposobności udało mi się zagarnąć”<sup>40</sup>. Stirner uważa, że niemożliwe do wykonania zadanie, jakie ideał nakłada na swego wyznawcę, wywołuje w nim przede wszystkim dojmujące poczucie niedostatecznie spełnionego obowiązku. Uczucie to jest jego zdaniem podobne temu, którego doświadcza chrześcijański grzesznik nie stosujący się do nakazów dekalogu. Dla Stirnera zatem czynnikiem konstytuującym tę formę ludzkiej świadomości jest grzech, a ją samą nazywa w związku z tym „świadomością religijną” lub „świadomością grzechu” (*Sündenbewußtsein*).

Istota „religijnej świadomości” wyraża się w powszechnym według Stirnera przekonaniu, że obowiązkiem każdego człowieka jest dążenie do urzeczywistnienia swoim życiem jakiegoś idealnego wzorca oraz służenie ponadindywidualnemu celowi. To przekonanie, które zdaniem autora *Jedynego*... stanowi sedno każdej konfesji, znacznie poszerza sam zakres pojęcia religijności<sup>41</sup>. Poza tym, co zwykliśmy określać tym mianem, obejmuje ono wszystkie projekty moralno-polityczne, które idealizują własny przedmiot, czyniąc go ponadindywidualną, obiektywną wartość. Wobec tych projektów realnie egzystujący człowiek zawsze pozostaje

---

le charakteryzuje proces powstawania *idée fixe*, pisząc: „Jeżeli przyjmijemy, że postęp jest celem, w takim razie dla kogo tu pracujemy? Czym jest ów Moloch, który, w miarę jak strudzona ludzkość zbliża się ku niemu, zamiast wynagrodzić ją – cofa się, a na pocieszenie wyczerpanym i skazanym na zagładę tłumom, wołającym doń: *Morituri te salutant* – nie potrafi dać nic innego prócz zaprawionej gorzką ironią obietnicy, że po ich śmierci pięknie będzie na ziemi? [...] cel nieskończenie daleki nie jest celem, ale podstępem; cel powinien być bliższy, przynajmniej taki, jak wynagrodzenie pieniężne lub moralne za pracę” – A. Hercen, *Z tamtego brzegu*, Warszawa 1965, s. 544–545.

<sup>40</sup> M. Stirner, *Jedyny*..., s. 42.

<sup>41</sup> Zwraca na to uwagę Karl Löwith, pisząc: „Wraz z tym zanegowaniem istoty wszelkiego wyróżniania w sobie Stirner nie tylko usunął rozróżnienie teologiczne na to, co ludzkie, i na to, co boskie – usunął on także rozróżnienie antropologiczne na to, co »właściwe«, i »nie-właściwe«. To, co ze swej strony zakłada on jako »ideę«, nie jest niczym innym, jak tylko »absolutną frazą« Ja” – K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Warszawa 2001, s. 431

je niedoskonały. Konkretny wynik jego starań i postulowany cel nigdy do siebie nie przystają. Doskonała rozumność czy też sprawiedliwość, które Stirner najczęściej podaje jako przykłady takich projektów, pojmowane jako cechy istotowe nie mogą bowiem stanowić cech empirycznie istniejącej jednostki ludzkiej. Po prostu nie jest ona w stanie dorównać wyobrażonemu ideałowi. Za sprawą religijnej świadomości człowiek współczesny jest zawsze tragicznie rozdarty na część idealną, wzorcową, do której osiągnięcia w przyszłości musi dążyć, oraz niedoskonałą część rzeczywistą – mającą wieczny charakter przejściowy i tymczasowy.

Religijna świadomość jest według Stirnera wszechobecna. „Symptomy świętości” obecne są w oświeceniowym kulcie rozumu oraz w pojęciach ze sfery społeczno-politycznej. Myślenie religijne cechuje współczesną wiarę w moralność i sprawiedliwość, społeczeństwo i państwo. Stanowi ono źródło alienacji jednostki ludzkiej i jej konkretnego dobra<sup>42</sup>. Zdaniem Stirnera są nim dotknięte wszystkie współczesne mu koncepcje filozoficzne. Świadomość religijna cechuje nie tylko filozofię, a szczególnie myśl polityczną i moralną jako te, które zajmują się światem wartości ponadjednostkowych. Jest nią również przeniknięta „potoczna” filozofia współczesnego człowieka. Przykładem jej działania jest też dla Stirnera pruskie społeczeństwo. Jego zdaniem wpajany kolejnym pokoleniom Prusaków obowiązek „miłości do Boga, króla i ojczyzny” oraz religijna koncepcja „moralnej wolności” głęboko zakorzeniły się w światopoglądzie obywateli pruskiej monarchii. Doprowadziły one do wykształcenia specyficznego wzorca osobowości – „człowieka obowiązku” – jak nazywa go Stirner, którego dominującą cechą stanowi ślepe posłuszeństwo, podobne temu, które cechuje fanatycznych wyznawców religii<sup>43</sup>. W ten właśnie sposób ideały stają się źródłem władzy i uzasadnieniem dla tworzenia ograniczeń dla swobody jednostek oraz socjotechnicznym środkiem społecznej inżynierii i kontroli rodem z Platónskiego państwa idealnego. Pozwalają one na skuteczne sprawowanie władzy bez użycia bezpośredniego przymusu, na panowanie nad umysłami za pomocą wpojonych ideałów moralnych i politycznych, które stanowią doskonały grunt dla

42 Koncepcję alienacji Stirner przejawia Feuerbach. Patrz m.in.: L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] *idem, Wybór pism...*, t. 2, s. 10; *idem, O istocie chrześcijaństwa...*, s. 54; *idem, Wykłady o istocie religii...*, s. 35 i n.

43 M. Stirner, *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat*, [w:] *idem, Parerga, Kritiken, Repliken*, Nürnberg 1986, s. 121, 122.

politycznej propagandy i ideologii. Wśród takich ideałów, które określa on w przenośni mianem „wielkich egoistów”, znajdują się według niego m.in. prawda, wolność, moralność, humanizm, sprawiedliwość, braterstwo, wola narodu czy wreszcie „dobro wspólne”.

Stirner jest więc, podobnie jak Niccolò Machiavelli czy Thomas Hobbes, politycznym realistą. Jest jednak w tym realizmie znacznie bardziej radykalny od Machiavellego i Hobbesa, gdyż nie podziela ich optymistycznej (lub też raczej – naiwnej) wiary w to, że polityka może służyć jakiemuś wspólnemu dobru. Dla niego za polityką zawsze kryją się indywidualne interesy konkretnych osób, które ideą dobra wspólnego wykorzystują jako zasłonę dymną i instrument panowania. Klasyczną definicję polityki jako sztuki służenia wspólnemu dobru uważa więc Stirner za element religijnej świadomości, instrumentalnie wykorzystywany dla utrzymania i uzasadnienia władzy. Co więcej, instrument ten bywa według niego o wiele skuteczniejszy niż formy bezpośredniego przymusu, gdyż wywiera presję wewnętrzną, oddziałując na sferę ludzkich przekonań. Już od starożytnego sofisty Kritiasza wiadomo, że bóstwo – a nim w ramach szeroko zakreślonego obszaru religijnej świadomości mieści się też polityka dobra wspólnego – stanowi doskonałe narzędzie wymuszania posłuchu dla władzy, gdyż działa w sferze, do której żaden bezpośredni przymus nie dociera, tj. w wewnętrznej sferze moralnej<sup>44</sup>.

Panowanie oznacza zawsze realizowanie interesów panującego – tego, w czym interesie sprawowana jest władza. Opiera się ono zatem na egoizmie, który jest dla Stirnera wszechobecną zasadą, determinującą nie tylko ludzkie postępowanie, lecz także mechanizmy sprawowania władzy. „Zasada egoizmu” wyraża się w trosce o samozachowanie i zaspokojenie własnych interesów. Egoizm ma zawsze charakter jednostkowy, a za różnymi hasłami wspólnotowymi kryją się wedle Stirnera interesy indywidualnych beneficjentów władzy. Politykę, która jest dla Stirnera sztuką wyznaczania celów i dobierania odpowiednich środków do ich realizacji, należałoby zatem określić po prostu jako strategię i taktykę działania w celu realizacji interesów tych, którzy są największymi beneficjentami społecznych bogactw.

---

<sup>44</sup> Tak szerokie ujęcie problematyki władzy może być postrzegane jako prefiguracja wielu stanowisk dwudziestowiecznych. Są to m.in. postmodernistyczna koncepcja G. Vattimo, filozoficzna antropologia A. Gehlena, egzystencjalizm J.P. Sartre'a i Martina Heideggera.



Nie oznacza to, że jedynym podmiotem polityki jest dla Stirnera jednostka ludzka. Grupy, rozmaite polityczne koterie i ugrupowania, a nawet całe warstwy społeczne działają w sferze publicznej, głosząc ideały, które mają za zadanie wesprzeć ich egoistyczną żądę władzy, pojmowaną jako możliwość zaspokajania interesów jej członków. Przykładem jest dla Stirnera rewolucja francuska, która grupie inicjatywnej pozwoliła na przejęcie władzy i zastąpienie monarchy zgromadzeniem. Stirner nie ma jednak wątpliwości, że hasła wolnościowe, które widniały na sztandarach rewolucjonistów, stanowiły zasłonę dla realizacji rzeczywistych interesów grupy, a może nawet całej społecznej warstwy, która pragnęła władzy, a w istniejących przed rewolucją warunkach społecznych nie miała szans na jej realne sprawowanie. Stirner nie wartościuje tego w kategoriach moralnych, lecz jedynie stwierdza fakty, podkreślając, że terror rewolucyjny, jaki nastąpił po dojściu do władzy jakobinów, wskazuje, iż sfera wolności i braterstwa po rewolucji nie uległa wcale poszerzeniu, a równość pozostała tylko pustym hasłem na sztandarach. Zmianie ulegli tylko beneficjenci korzyści i przywilejów płynących z władzy, sama zasada zaś czerpania korzyści i przywilejów pozostała nienaruszona. Władzę zaczęła po prostu dzierżyć wąska elita rewolucjonistów pochodzących ze stanu trzeciego, a autorytet króla został zastąpiony autorytetem tej właśnie grupy. Z perspektywy pojedynczego człowieka nie miało natomiast żadnego znaczenia, czy ścinano mu głowę na rozkaz monarchy, czy gilotynowano go z polecenia Zgromadzenia Narodowego.

Wszelkie zbiorowe podmioty polityki są więc dla Stirnera „zrzeszeniami egoistów”, realizującymi cele swoich członków i nie ma w tym zdaniem Stirnera niczego niewłaściwego. Wręcz przeciwnie, egoizm jest dla Stirnera nie tylko empirycznie opisywalną zasadą ludzkiego postępowania, jest on również zasadą pożądaną. Stirner wzywa w swojej koncepcji do uświadomienia sobie tego, że egoizm jest obecny nie tylko w sferze relacji międzyjednostkowych, lecz także w sferze publicznej i że nie da się od niego uciec. Z perspektywy Stirnera wyrazem naiwności są nawet rozważania politycznych realistów, którzy przecież wierzą w „religijną” ideę dobra wspólnego, czy rozważania utylitarystów, takich jak Bentham, którzy wprawdzie godzą się z tym, że za każdym postępowaniem kryje się zasada egoizmu, ale jednocześnie naiwnie twierdzą, że państwo jako instytucja może służyć realizacji jakiegoś uśrednionego interesu wszystkich. Koncepcja Stirnera to koncepcja nacechowana głęboką nieufnością do wszelkiego rodzaju bytów zbiorowych i szlachtetnych ideałów, w któ-

rych imię wymaga się poświęceń od pojedynczego człowieka. Dlatego Stirner wzywa do zidentyfikowania przez każdą jednostkę własnych interesów jako jedyne właściwego punktu odniesienia i przeciwstawienia tego indywidualnego egoizmu, „wielkiemu egoizmowi” instytucji i organizacji, takich jak religia, Kościół, państwo, społeczeństwo czy moralność.

Konsekwencją uznania przez Stirnera egoizmu za zasadę determinującą również działania państwa jest pozbawienie legitymacji norm stanowionej przez nie prawa. W jego ujęciu wszelka „legalna” władza należy niepodzielnie do jednostki. Założenie egoizmu jako uniwersalnej determinanty sprawia zatem, że w relacjach między jednostką a państwem prawo jawi się wyłącznie jako „prawo silniejszego”, którym w tym wypadku zawsze jest państwo. Nie może być tu mowy o legalnym czy nielegalnym prawie państwowym, gdyż o jego legalności decyduje aktualna wola każdego ludzkiego indywiduum. Nawet zaś minimalne państwo musi ograniczać swobodę uzewnętrzniania się tej woli.

Nie oznacza to jednak, że w koncepcji Stirnera brak jest możliwości legitymizowania jakiegokolwiek intersubiektywnego porządku prawnego (poza oczywiście „prawem silniejszego”). Egoizm, który w przekonaniu większości badaczy stanowi czynnik destrukcyjny dla legitymizacji prawa państwowego, legitymizuje reguły prawa obowiązującego między jednostkami. Jest tak dlatego, że zdaniem Stirnera stanowi on jedyny czynnik spajający ludzką społeczność. Co więcej, Stirner uważa, że tę swoją funkcję spełnia on znacznie skuteczniej niż wszelkie czynniki oparte na wizji wspólnego dobra. Wspólne dobro jest bowiem najczęściej wyalienowanym abstraktem, natomiast egoizm – treścią woli konkretnej jednostki, i jako taki bazuje on na fundamentalnej konieczności zaspokojenia jej indywidualnych potrzeb. W każdej społeczności ludzkiej zdaniem Stirnera relacje międzyludzkie opierają się przede wszystkim na wzajemnym wykorzystywaniu się przez jednostki. W większości jednak takich społeczności normy obyczajowe nakazują potępiać egoizm jako niemoralny. Tego typu społeczności są wedle Stirnera oparte na hipokryzji. Dlatego egoizm cechujący członków społeczności projektowanej przez Stirnera jest egoizmem uświadomionym. Stirner zwraca uwagę, że w zbiorowości, w której jednostki otwarcie zmierzają do wykorzystania dla realizacji własnych celów inne jednostki, nie dochodzi do zniewolenia jej członków. Jest tak dlatego, że konstytutywnym warunkiem istnienia takiej społeczności egoistów jest wzajemne akceptowanie przez

wszystkich rzeczywistej autonomii jednostki. To zaś wymaga istnienia przynajmniej minimalnego porządku prawnego. Reguły tworzące ten porządek są jednak płynne. Zmieniają się wraz ze zmianą celów takiej społeczności, które są jednocześnie celami zrzeszonych w niej jednostek. Płynność ta nie oznacza możliwości ich zmiany na niekorzyść części jednostek. Jest tak dlatego, że o posiadaniu przez nie mocy obowiązującej decyduje czynnik ściśle ekonomiczny, a mianowicie ich efektywność w zagwarantowaniu niezakłóconego procesu zaspokajania potrzeb. Temu celowi służy opisywana przez Stirnera społeczność egoistów, nosząca miano „zrzeszenia egoistów” i stanowiąca jego alternatywę wobec sformalizowanej i skostniałej organizacji państwowej. Jeśli więc naczelny cel społeczności wyalienuje się w stosunku do celów jednostek, zrzeszenie traci rację swego istnienia.

Konkludując, podkreślić należy, że antymetafizyczna i antyesencjalistyczna koncepcja Maxa Stirnera skutkuje antagonistyczną lub przynajmniej agonistyczną koncepcją polityki oraz naturalizmem etycznym i ekonomicznym uzasadnieniem prawa. Społeczny indywidualizm Stirnera, odwołujący się do koncepcji ekonomicznej racjonalności, zakłada radykalną konkurencyjność podmiotów polityki oraz oderwanie prawa od państwa. Reguły wiążące jednostki zrzeszone w społeczności o czysto utylitarnym charakterze są regułami pozapaństwowymi. Ich legitymizacja w koncepcji indywidualistycznej, która nie odwołuje się do jusnaturalizmu, samoistnie zmierza w kierunku uzasadnienia ekonomicznego. Podobne wnioski zawarte są w koncepcjach znamienitych XX-wiecznych twórców naturalistycznych teorii sprawiedliwości oraz przedstawicieli tzw. ekonomicznego podejścia do prawa: Davida Gauthiera, Richarda Posnera, Ronalda Coase’a, czy Kena Binmore’a.

### III. Marks – religia, polityka i prawo jako elementy ekonomicznej nadbudowy społeczeństwa

Karol Marks, którego nazwisko dało nazwę szerokiemu i wewnętrznie złożonemu kierunkowi w filozofii – marksizmowi, w sensie ideowym niewątpliwie wpisywał się w tradycję myśli heglowskiej, w tym reprezentowanej przez wcześniej przytoczonych autorów. Przyjmowana przez niego materialistyczna wizja dziejów nawiązuje niewątpliwie do Feur-

bachowskiego materializmu, koncepcja zaś alienacji pracy wydaje się wzorowana na Stirnerowskim modelu alienacji człowieka. Marks i ściśle z nim współpracujący Fryderyk Engels nie byli jednakże tylko interpretatorami myśli obu niemieckich myślicieli. W poszukiwaniu materialnego substratu obecnego w historii organizującego proces historyczny jako taki, doszli do wniosku, że to materialne warunki pracy i wymiany towarowej wyznaczają duchowe i prawne ramy życia społecznego, albowiem: „W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki – w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego uwarunkowuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w których obrębie się dotąd rozwijały. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. W grubszych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i nowożytny, burżuazyjny sposób produkcji, jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej”<sup>45</sup>.

Z przytoczonej definicji wynika jednoznacznie, iż postrzegają oni tak formy duchowe życia społeczeństwo, w tym religię, jak i zjawiska polityczne i prawne – jako elementy nadbudowy, stanowiące refleksy stosunków bazowych. Nie niweczy to bynajmniej zasadności próby refleksji nad ich marksowską analizą, jak też podjęcia próby wskazania wzajemnych zależności między religią, polityką i prawem.

Jak wskazaliśmy – Karol Marks i Fryderyk Engels uznawali religię za przejaw świadomości jednostki, pojmowanej stochastycznie, w danej epoce historycznej. Mistyfikując rzeczywistość (jedynie materialną), klasy posiadające forsowały, w wymiarze ideologicznym, koncepcje religijne

---

<sup>45</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1951, s. 5–6. Na marginesie należy zauważyć, że termin rewolucja socjalna oznacza samą zmianę formacji społecznej, niezależnie od formy tej zmiany; por. M. Waldenberg, *Rewolucja*, Warszawa 1964, s. 23.

jako źródło uzasadnienia rzekomej nieuchronności istnienia określonego systemu społeczno-gospodarczego. Wiązało się to z przyjmowaną przez Marksa i Engelsa koncepcją alienacji. Pojmując ją w sposób węższy niż Stirner<sup>46</sup>, wskazywali, że dotyczy ona stosunków związanych z ludzką pracą, ujmowaną jako aktywne oddziaływanie na przyrodę. W toku procesu historycznego jednostka uzyskała możliwość wytwarzania większej liczby towarów, niż była w stanie skonsumentować. Możliwość przywłaszczania tej nadwyżki stała się podstawą wyodrębnienia prywatnej własności środków produkcji. Siła robocza stała się towarem, praca zatem uległa wyobcowaniu, skutkując reifikacją stosunków międzyludzkich. Stopień reifikacji osiągnąć miał swe apogeum w formacji kapitalistycznej, stając jednocześnie kres rozwoju formacji opartych na prywatnej własności środków produkcji<sup>47</sup>. Marks i Engels wskazywali, że religia miała być usprawiedliwieniem dla istniejącego porządku opartego na własności prywatnej, siła nadprzyrodzona miała usprawiedliwiać wszelkie nieszczęścia, jakie mogą przydarzać się człowiekowi wskutek działania sił fizycznych. Same zmiany w dogmatach religijnych miały być także wynikiem zmian formacji społeczno-gospodarczych, tak m.in. powstanie protestantyzmu, zwłaszcza w odłamie podkreślającym znaczenie predestynacji dla zbawienia człowieka, wynikać miało z potrzeby ideologicznego usprawiedliwienia zjawisk gospodarczych związanych z burżuazyjną organizacją produkcji i wymiany, w tym bankructwami, afirmacją pracy itp.<sup>48</sup> Bóg w ujęciu Marksa i Engelsa nie jest absolutem realizującym się toku procesu historycznego, a jedynie pewnym fetyszem analogicznie jak w warunkach wymiany towarowej pieniądź, który „wynaleziony by ułatwić ludziom życie codzienne, poprzez uproszczenie wymiany *stał się obcą człowiekowi istotą jego pracy i jego bytu i ta obca istota panuje nad nim, on zaś wznosi do niej modły*”<sup>49</sup>.

46 M. Chmieliński, *op. cit.*; M. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 43 i n.

47 K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949; por. R. Panasiuk, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979; I. Buchler, G. Devos, S. Diamond, M. Godelier, J. Gumperz, L. Krader, E. Schwimmer, *People in Culture: A Survey of Cultural Anthropology*, New York 1908.

48 F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949.

49 K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, Warszawa 1938, s. 51; teza ta wydaje się bezpośrednio nawiązywać do przytoczonej wcześniej Feuerbachowskiej „istoty chrze-

Kolejne rewolucje socjalne, które każdorazowo znamionować będą przejście do kolejnej formacji społeczno-gospodarczej, doprowadzą ludzkość do komunizmu. Wobec wyzwolenia człowieka w tym okresie, przejawiającego się całkowitym ujarzmieniem przyrody, zaniknie potrzeba istnienia religii, jako formy życia duchowego legitymizującego określony porządek społeczny w wymiarze globalnym i stanowiącego usprawiedliwienie określonych zdarzeń życiowych w wymiarze jednostkowym. Do tego jednakże czasu istnienie religii jest elementem światopoglądu człowieka i – co za tym idzie – jako zjawisko współistniejące na tej samej płaszczyźnie, co polityka i prawo, lecz historycznie starsze, wpływa na obraz tych dwóch pozostałych zjawisk.

Polityka, rozumiana jako sfera aktywności człowieka związana ze sferą władzy, walki o nią oraz jej sprawowaniem, analogicznie jak religia jest determinowana układem stosunków bazowych, w szczególności toczonej walki klasowej. Marks nie wprowadza definicji klasy. Zaznaczyć należy wszak, że podstawowym kwalifikatorem wyodrębnienia klas społecznych w marksizmie jest stosunek do własności (dysponowalności) środkami produkcji, tj. ziemi, siły roboczej i kapitału<sup>50</sup>. W stosunkach antagonistycznych pozostaje klasa posiadająca i nieposiadająca środki produkcji. Obraz walki politycznej i formy tej walki zmienia się w kolejnych formacjach społeczno-gospodarczych. Warunki ekonomiczne nie determinują jednakże samej formy uprawiania polityki i związanych z tym form publiczno-prawnych, w jakich społeczeństwa funkcjonują. Tym samym w ustroju niewolniczym mogą obok demokracji występować despotie, w formacji feudalnej – obok monarchii republiki, wreszcie formacja kapitalistyczna może być wyrażana zarówno poprzez monarchię konstytucyjną, jak i republiki demokratyczne. Państwo, niezależnie od swej formy publiczno-prawnej, jest *zorganizowaną klasą panującą*<sup>51</sup>.

---

ścijaństwa” (zob. L. Feuerbach, *Istota chrześcijaństwa...*), gdzie człowiek tworzy sobie bożyszcze, przed którym czuje strach, a które nie służy niczemu innemu niż personalizowaniu tego, co w człowieku i przyrodzie niepoznane, a nad czym nie zapanował. Zbieżność ta jednak wydaje się pozorna, gdyż Marks nie posługuje się zarzuconą Feuerbachowi przez młodoheglistów teorią zastępstwa – to nie sam wytwór wyobraźni, działalności koncepcyjnej jest istotą alienacji, ale sama praca – oddziaływanie na przyrodę, które wskutek podziału pracy powoduje, iż człowiek w zakresie czasu pracy zostaje przedmiotowiony i poddany procesom rynkowym; por. R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1981, s. 57.

50 K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, Warszawa 1959, s. 470–471.

51 K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 2006, s. 54.

Forma organizacji publiczno-prawnych wyznaczająca ramy form politycznych walki klasowej związana jest z określoną tradycją polityczną czy religijną społeczeństwa. Państwo i obraz walki politycznej, będąc wyrazem stosunków bazowych, mogą przybierać w zależności od tradycji, w tym religijnej, różną formę polityczną<sup>52</sup>, nie tracąc swego charakteru opresyjnego w stosunku do klas opozycyjnych<sup>53</sup>. Marks i Engels uważali za najbardziej efektywną dla formacji kapitalistycznej formę demokracji parlamentarnej. Wskazywali jednakże, że za formalną równością obywateli kryć się ma największe w dziejach zniewolenie, wynikające z rzeczywistej nierówności obywateli, która niweczy formalnie przysługujące im uprawnienia. Dopiero w komunizmie, przez zniesienie klas, zaniknie również potrzeba istnienia państwa, a co za tym idzie – zaniknie również polityka.

Prawo jest w marksizmie ściśle powiązane z państwem i sferą polityki. Jest elementem nadbudowy sankcjonującym określone stosunki produkcji<sup>54</sup>. Konieczność stworzenia systemu prawnego wynika z istniejącego w społeczeństwie konfliktu klasowego. Istnienie prawa jest niezbędne dla zapewnienia klasie panującej warunków umożliwiających zwiększanie efektywności sił wytwórczych, zarówno jako narzędzie panowania klasy posiadającej, jak i rozstrzygania sporów wewnątrz samej klasy panującej<sup>55</sup>. Prawo jest w tym ujęciu odzwierciedleniem interesów klasy panującej, które w danej formacji społecznej są realizowane. W marksizmie treść normy prawnej oceniana jest przez pryzmat jej „zawartości” materialnej – społecznej. Fakt, że państwo burżuazyjne chroni własność, oznacza, że struktura urzędnicza w swych działaniach ma na względzie

52 F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Warszawa 1948, s. 197–198,

53 Jak pisał Engels: „państwo nie jest niczym innym jak maszyną do dławienia jednej klasy przez drugą i to wcale nie mniej w demokratycznej republice niż w monarchii” – F. Engels, *Wstęp do: K. Marks, Wojna domowa we Francji*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 454.

54 Powstanie prawa w ocenie Engelsa miało się wiązać z potrzebą „ujęcia codziennie powracających czynności produkcji, podziału i wymiany produktów w jakiejś wspólnej regule, postarania się o to, by jednostka podporządkowywała się wspólnym warunkom wytwarzania i wymiany. Ta reguła, zrazu zwyczajowa, staje się wkrótce prawem...” – F. Engels, *W kwestii mieszkaniowej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 585.

55 P. Wetherly, *Marxism and the State. An Analytical Approach*, Palgrave–Macmillan, Basingstoke–New York 2005, s. 127–129.

interesy właścicieli środków produkcji<sup>56</sup>; monogamiczność społeczeństwa burżuazyjnego oznacza legalizację prostytucji<sup>57</sup>, istnienie zaś prawa spadkowego, niezależnie od różnic co do swobody testowania<sup>58</sup>, petryfikuje określony układ majątkowy w ramach klasy panującej. Dopiero w komunizmie, z uwagi na zanik klas, prawo w jego wymiarze normatywnym zaniknie, a ustalenia międzyludzkie nie będą miały mocy prawnej – z uwagi na zanik kategorii towarowych katalizujących konieczność istnienia określonych norm prawnych<sup>59</sup>.

Marks i Engels dostrzegali oczywiście zróżnicowanie tych samych instytucji w zależności od systemu politycznego. Różnice te jednak nie niweczą wspólnego celu istnienia podobnych czy tożsamych instytucji prawnych, niezależnie od tradycji prawnych, w tym wynikających z panujących przekonań religijnych<sup>60</sup>: „Jeśli państwo i prawo państwowe

56 Jak wskazywał F. Engels, „klasa średnia oraz własność rządzą, człowiek ubogi nie posiada praw, jest uciskany i ciemniony, konstytucja się go wypiera, prawo go maltretuje...” – F. Engels, *Sytuacja Anglii – Konstytucja angielska*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. I, Warszawa 1976, s. 863.

57 Engels wskazywał: „(...) małżeństwo [w ramach burżuazji – przyp. P.S.] jest uzależnione od klasowego położenia zainteresowanych i tym samym jest zawsze małżeństwem z wyrachowania. To małżeństwo z wyrachowania (...) dość często staje się najordynarniejszą prostytucją – uprawianą czasem przez obie strony, o wiele częściej przez kobietę (...) Rzeczywiście miłość płciowa staje się i może stać się regułą w stosunku do kobiety jedynie wśród klas uciśnionych, a więc w dzisiejszych czasach wśród proletariatu, niezależnie od tego, czy związek ten został oficjalnie zalegalizowany, czy też nie (...) Prawo burżuazyjne stojące na straży władzy mężczyzny istnieje tylko dla klas posiadających i dla ich stosunków z proletariuszami (...) Prawo to kosztuje pieniądze i dlatego, ze względu na ubóstwo, nie ma żadnego znaczenia w stosunku proletariusza do jego żony” – F. Engels, *Pochodzenie...*, s. 81.

58 Zob. K. Marks, *Postłowie do drugiego, niemieckiego wydania „Kapitału”*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. I, Warszawa 1939, s. 429.

59 Jak stwierdzał Engels: „produkcja obracała się w najbardziej ciasnych granicach, ale producenci panowali nad wytworem swojej pracy. To była olbrzymia wyższość produkcji barbarzyńskiej, wyższość, która znikła wraz z rozpoczęciem się cywilizacji. Zdobycie zaś jej na nowo, ale na podstawie już osiągniętego potężnego panowania człowieka nad przyrodą i na podstawie możliwego już obecnie swobodnego zrzeszania się, będzie zadaniem najbliższych pokoleń” – F. Engels, *Pochodzenie...*, s. 128.

60 Jak to ujął Karol Kautsky – „(...) chrześcijanie żywili głęboką nieufność do sądów pogańskich, nieufność nie mniejszą niż dzisiejsza nieufność socjaldemokratów względem sądów burżuazyjnych. Bo też ich poglądy społeczne znajdowały się w krańcowej sprzeczności z poglądami sędziów państwowych” – K. Kautsky,



określone są przez stosunki ekonomiczne, to stosuje się to, oczywiście, i do prawa cywilnego, które wszak w istocie sankcjonuje tylko istniejące w danych warunkach normalne stosunki ekonomiczne pomiędzy jednostkami. Jednakże forma, w jakiej się to odbywa, może być bardzo rozmaita. Można, jak to się stało w Anglii zgodnie z całym jej rozwojem narodowym, zachować w przeważnej części formy dawnego prawa feudalnego, nadając im treść burżuazyjną, a nawet po prostu podsunąć burżuazyjny sens pod feudalną nazwę. Można też jednak, jak to uczyniono w kontynentalnej Europie Zachodniej, wziąć za podstawę pierwsze światowe prawo społeczeństwa produkującego towary, mianowicie prawo rzymskie z jego niedoścignionym, ścisłym opracowaniem wszystkich istotnych stosunków prawnych między zwykłymi posiadaczami towarów (nabywca i sprzedawca, wierzyciele i dłużnicy, umowa, zobowiązanie itp.). Można przy tym na korzyść i ku chwale drobnomieszczańskiego jeszcze i na wpół feudalnego społeczeństwa albo sprowadzić to prawo po prostu w drodze praktyki sądowej do poziomu tego społeczeństwa (prawo pospolite), albo też przy pomocy rzekomo świątłych, moralizujących prawników opracować je w postaci oddzielnego kodeksu... Jeśli zatem burżuazyjne normy prawne dają w formie prawa jedynie wyraz ekonomicznym warunkom życiowym społeczeństwa, to może to wypaść – zależnie od okoliczności – źle albo dobrze<sup>61</sup>. Marks i Engels przyjmowali, że religia, analogicznie jak polityka i prawo, są refleksem stosunków ekonomicznych – bazowych. Determinowane przez warunki ekonomiczne zachowują jednakże względną samodzielność. Na ich obraz wpływać mogą również inne elementy nadbudowy, i tak na formę uprawiania polityki, jak i formułę prawną wpływać może tradycja religijna, która jest zjawiskiem wcześniejszym niż oba pozostałe. Obaj filozofowie nie rozwijali swych rozważań dotyczących nadbudowy, niemniej jednak

---

*Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1950, s. 387; por. również: A. Lityński, *O pojmowaniu praworządności socjalistycznej w Polsce Ludowej*, Czasopismo Prawno-Historyczne, 2007, t. LIX, z. 1, s. 113–131, C.J. Friedrich, Z.K. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, 1956, s. 10; L. Dubel, *Problem biurokracji w tradycji myśli socjalistycznej*, Lublin 1988, s. 86. Jest to także nawiązanie do Hegłowskiej wizji państwa i prawa „jako” strażnika „ogólności”; por. R. Panasiuk, *Myśl polityczna Hegla wobec rewolucji francuskiej*, Archiwum Historii, Filozofii i Myśli Społecznej, 1979, t. 25, s. 143.

<sup>61</sup> F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 377.

powyższa konstatacja znajduje oparcie w systemowej analizie ich założeń. Wydaje się również uprawnionym stwierdzenie, że polityka i prawo może wpływać także na religię, jak miało to mieć miejsce, według Engelsa, na przykład w odniesieniu do protestantyzmu<sup>62</sup>.

## Konkluzje

Feuerbach, Stirner i Marks byli z pewnością najwybitniejszymi przedstawicielami lewicy heglowskiej. Wydaje się że to sama koncepcja Hegła, zakładająca panteistyczną wszechobecność sprawczego „Rozumu–Boga”, zainspirowała *à rebours* myślicieli, którzy w konsekwencji stali się radykalnymi zwolennikami ateizmu, odnajdującymi przejawy religijnej świadomości nie tylko w sferze religijnej, ale także w myśleniu potocznym oraz filozoficznej tradycji nowożytności. Pytanie, które rodzi się w obliczu takiego radykalnego ateizmu, dotyczy jego przyczyny. Przyczyny te wydają się leżeć przede wszystkim w sferze filozoficznej: myśl krytyczna, którą niemieccy myśliciele uprawiają, przynajmniej od czasów Immanuela Kanta skłania do podejmowania ciągłych prób filozoficznej subwersji, podważania i sprawdzania wszelkich prawd. Dlatego Feuerbach kwestionuje idealizm swego mistrza, Hegła, Stirner podważa wyniki uzyskane przez jego nauczyciela w kwestiach teologicznych, Feuerbacha, a Marks w swojej *Ideologii niemieckiej* atakuje zarówno Hegła, jak i Feuerbacha oraz Stirnera. Wydaje się jednak, że w istocie sceptycyzm ten prowadzi filozofów nie tyle do zakwestionowania samego istnienia Boga, gdyż to znacznie skuteczniej uczynił już „chłodny”, oświeceniowy kult rozumu, ile do poszukiwania źródeł ludzkiej potrzeby wiary w istotę najwyższą, której to potrzeby żaden ze wspomnianych myślicieli nie kwestionuje (zwracają oni natomiast uwagę na wykorzystywanie tej potrzeby w niecnym najczęściej celach). Ateizm jest więc w ich koncepcjach raczej ubocznym skutkiem buntu przeciwko kapłanom różnych bóstw i instrumentalnemu wykorzystywaniu samej idei Boga w procesie panowania. Idei Boga, dodajmy, pojmowanej niekiedy w sposób niezwykle szeroko-

62 F. Engels, *Wojna chłopska w Niemczech*, Warszawa 1950, w której to pracy kreśli obraz Tomasza Munzera jako *de facto* jednego z pierwszych komunistów w rozumieniu XIX-wiecznym, wyprzedzającego swoją epokę i wykorzystującego „dyskurs” między luteranizmem a anabaptyzmem, aby nadać mu treść klasową.

ki, np. przez Stirnera umiejscowionej w religijnej świadomości, obecnej w wielu przejawach życia współczesnego człowieka.

W doktrynie wymienionych myślicieli mamy więc w istocie do czynienia z dwiema płaszczyznami rozważań. Na jednej lokują się rozważania na temat genezy ludzkiej religijności i funkcji, jakie spełnia ona w procesie ludzkiej samorealizacji. Tu niekwestionowanym mistrzem Stirnera i Marksa jest Feuerbach. Na drugiej natomiast znajdują się, przywołujące na myśl rozmaite „teorie spiskowe”, rozważania na temat rzeczywistych interesów ukrytych za fasadą religijnych oraz moralnych wzorców i ideałów. Na tej płaszczyźnie operują głównie Stirner i Marks, zmierzający do ich „odbrązowienia” i zdemaskowania. Stanowiące istotę takiej „teorii spiskowej”, odkryte przez Feuerbach pojęcie alienacji religijnej Stirner poszerzył, odnosząc je do moralności, a Marks przekształcił w ważny element swojej koncepcji ekonomicznej – „ideę alienacji pracy”. Choć zatem polityczno-prawne doktryny trzech myślicieli bardzo się od siebie różnią, ich wspólnym mianownikiem jest z pewnością uznanie polityki i prawa za zjawiska przynależące do tej samej sfery kultury, co religia, a refleksji teologicznej – za ważny punkt odniesienia dla refleksji nad polityką i prawem.

---

#### SUMMARY

Maciej Chmieliński, Paweł Sydor, Adam Kulesza

### RELIGION V. POLITICS AND LAW IN THE CONCEPTS OF THE LEADING NINETEENTH-CENTURY WARRIORS OF ATHEISM: LUDWIG FEUERBACH, MAX STIRNER, AND KARL MARX

The topic of the article is the attitudes towards religion, politics, and law of the three leading representatives of the so-called “Left Hegelians,” namely Ludwig Feuerbach, Max Stirner, and Karl Marx. The concepts of those three authors interlock: Stirner is a critic and continuator of Feuerbach, while Marx engages in polemics both with Stirner and Feuerbach. What connects them is atheism, which each, nevertheless, supports with different arguments. Feuerbach is the “discoverer” of the essence of religion, i.e. the practice of projecting the best qualities of man onto an imagined higher being. Stirner, on the other hand, stresses that above all the process discovered by Feuerbach lacks an exclusively theological character and con-

cerns all moral standards, which take mental control over the individual, including the humanistic ideal supported by Feuerbach. Alternatively, Marx portrays religion as an ingredient of an ideology, which serves class rule and much like politics and law constitutes a superstructure and one of the components of the so-called “false consciousness.” The common denominator of these doctrines is found in the recognition of politics and law as phenomena belonging to the same sphere of culture as religion, and theological reflection as an important point of reference for reflection on politics and law.

*Translated by Marzena Bąk*