



PAUL MCLAUGHLIN

BAKUNIN I FEUERBACH O NATURALIZMIE *

Feuerbach podsumowuje swoje rozumowanie w *Wykładach o istocie religii* w sposób następujący: „podstawą religii jest poczucie zależności, pierwotnym zaś przedmiotem tego poczucia jest przyroda i dlatego przyroda jest pierwszym przedmiotem religii”. W tym ujęciu religii istnieją zatem dwa elementy, które wymagają wyjaśnienia: pierwszy jest „subiektywny”, drugi — „obiektywny”. O elemencie subiektywnym Feuerbach pisze, że „nie znajdziemy żadnego bardziej stosownego i wyczerpującego psychologicznie wyjaśnienia religii, niż przy pomocy poczucia czy świadomości zależności”. Poczucie zależności przejawia się głównie w formie strachu. Dlatego prymitywne religie skupiają się na „takich zjawiskach albo skutkach działania przyrody, które budzą strach i grozę”, a w ramach religii bardziej rozwiniętych „najwyższym bóstwem jest personifikacja tych zjawisk przyrody, które w najwyższym stopniu wywołują u człowieka strach; mamy więc tam boga burzy, błyskawicy i grzmotu”¹. Feuerbach twierdzi, że jest tak nawet w przypadku chrześcijan, których uczucia religijne najmocniej wzbudzone są w chwilach trwogi.

Strach to tylko negatywny wyraz poczucia zależności, a to dopiero pozytywny wyraz tego poczucia wyjaśnia, dlaczego nastroje religijne nie są czymś jedynie przelotnym. Tym pozytywnym wyrazem

* P. McLaughlin, „Bakunin and Feuerbach: On Naturalism”, [w:] P. McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism*, Algora Publishing, New York 2002, rozdz. 2.18, s. 197–206. Za zgodą Autora i Wydawnictwa z języka angielskiego przełożyli: Ewelina Topolska i Dariusz Sagan.

¹ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1953, s. 34–36. Podkreślenia dodane.

jest po prostu przeciwstawne uczucie towarzyszące temu samemu przedmiotowi (to jest przedmiotowi strachu). Feuerbach opisuje je jako uczucie „ulgi płynącej stąd, że człowiek wyratował się z niebezpieczeństwa, ze strachu i lęku, uczucie radości, miłości, wdzięczności” i konkluduje: „Strach to poczucie zależności od czegoś, *bez czego* jestem niczym, co posiada moc zniszczenia mnie. Radość, miłość, [i] wdzięczność to poczucie zależności od przedmiotu, *dzięki któremu* jestem czymś, od przedmiotu, który daje mi uczucie lub świadomość, że dzięki niemu żyję, dzięki niemu istnieję”².

Religia, w tym fundamentalnym sensie — jako świadomość zależności lub pierwotny wyraz relacji człowieka do przyrody (relacji, jaka „wydaje się rozumowi, [to jest] wyobraźni, uczuciu, które są jeszcze niewykształcone i niedoświadczone”) – „należy niewątpliwie do istoty człowieka, jest mu wrodzona”. Nie jest to jednak religia w swym całokształcie: to „religia nie w sensie teologii lub teizmu, nie jako właściwa wiara w Boga [będącego] istotą różną od człowieka i przyrody”, która pojawiła się znacznie później w wyniku stosowania „hiperfizycznej spekulacji i refleksji” i zaciemniła relacje człowieka z przyrodą, wynosząc go ponad nią. Feuerbach atakuje „arogancką, butną religię duchową”, która każe wierzyć w coś tak absurdalnego. Zauważa on, że religia duchowa „posiada jako swoich przedstawicieli *osobny, oficjalny stan*”. Wyraża nawet swoją aprobatę dla „*prostej podstawowej prawdy*” religii natury, posługując się quasi-ekologicznymi sformułowaniami: „człowiek jest zależny od przyrody [...] powinien żyć w zgodzie z nią [...] nie powinien zapominać nawet ze swego najwyższego, duchowego punktu widzenia, iż jest dzieckiem przyrody i jej częścią [...] powinien ją stale czcić i wielbić nie tylko jako przyczynę i źródło swego istnienia, ale także jako przyczynę i źródło swego duchowego i cielesnego zdrowia”. Feuerbach podkreśla, że ta „ekologiczna” perspektywa nie ma charakteru religijnego, nie oznacza deifikacji przyrody w sensie teologicznym czy panteistycznym. Jej podstawą jest proste przekonanie, że człowiek nie powinien z przyrody „robić *więcej, ale też i mniej*” niż to, czym ona jest. Następnie dodaje: „Religia natury, panteizm czynią z przyrody za wiele, natomiast

² *Ibidem*, s. 39–40. Podkreślenia dodane.

idealizm, teizm, [i] chrześcijaństwo odwrotnie — czynią z niej za mało, sprowadzają ją właściwie do nicości”³.

Feuerbach wskazuje też, że subiektywny czy psychologiczny element jego ujęcia można sprowadzić do zasady egoizmu. Czczenie boga ze strachu lub, co na jedno wychodzi, z wdzięczności — innymi słowy, czczenie czegoś, od czego czujemy się zależni — to w istocie wyraz poczucia zależności od własnych potrzeb. Jak ujmuje to Feuerbach: „Zależność od innej istoty jest w gruncie rzeczy tylko zależnością od mojej własnej istoty, od moich własnych popędów, pragnień i interesów. Poczucie zależności jest więc tylko pośrednim, odwróconym, negatywnym samolubstwem. Nie jest samolubstwem bezpośrednim, ale samolubstwem wywołanym za pośrednictwem przedmiotu, od którego czuję się zależny”. Dlatego siła uczucia religijnego — stopień wiary religijnej — odzwierciedla siłę pragnienia. Pragnienie implikuje jednak jakiś niedostatek. Kiedy ktoś zdobędzie to, czego mu brakowało, uczucie religijne zaczyna słabnąć. W każdym razie Feuerbach konkluduje:

Poczucie zależności doprowadziło nas w ten sposób do uznania *egoizmu* za ostateczną, utajoną podstawę religii⁴.

Feuerbach szczególną uwagę poświęca obiektywnemu elementowi swojego ujęcia. Odróżnia on przyrodę jako pierwszy przedmiot religii od przedmiotu religii na późniejszym etapie. Innymi słowy, odróżnia on naturalny przedmiot pogaństwa od duchowego przedmiotu chrześcijaństwa, którym jest, jak wykazał w *O istocie chrześcijaństwa*, sam człowiek czy raczej ludzka natura. Te dwa przedmioty odzwierciedlają różne potrzeby: „określony, rzeczywisty, zmysłowy” przedmiot pogaństwa jest wyrazem „bezpośredniej potrzeby zmysłowej lub cielesnej”, natomiast „nieograniczony, powszechny, tylko pomyślany czy wyobrażony” przedmiot chrześcijaństwa to wyraz „potrzeby duchowej”, pragnienia „życia

³ *Ibidem*, s. 45–48, 92. Podkreśliłem słowa „osobny, oficjalny stan”.

⁴ *Ibidem*, s. 92–93. Zob. też L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 309–310.

wiecznego”. Oczywiście, skoro przedmiot duchowy nie istnieje niezależnie od przedmiotu naturalnego i skoro realna potrzeba cielesna poprzedza potrzebę duchową, to obiektywnym elementem dojrzałego Feuerbachowskiego ujęcia religii jest sama przyroda. Jak wyraził się Feuerbach:

[Przyroda] jest istotą pierwotną, pierwszą i ostatnią, poza którą nie jesteśmy w stanie się wydostać, nie gubiąc się w dziedzinie fantazji i bezprzedmiotowej spekulacji, i na której musimy się zatrzymać. Nie możemy twierdzić, że pochodzi ona od jakiejś różnej od niej istoty, od ducha, od istoty myślowej. A zatem wywodzić przyrodę z ducha można tylko w sensie subiektywnej, formalnej dedukcji naukowej, która nie ma nic wspólnego z rzeczywistym, obiektywnym stworzeniem lub powstaniem⁵.

W *Wykładach o istocie religii* Feuerbach podejmuje więc próbę sformułowania podstawowego, naturalistycznego ujęcia religii, którego brakowało w *O istocie chrześcijaństwa*. Czym jest przyroda? Feuerbach opisuje ją jako zespół przyczyn lub „ogół [...] przyczyn kosmicznych, mechanicznych, chemicznych, fizycznych, fizjologicznych czy organicznych” w ich wzajemnych oddziaływaniach. Dlatego: „Przyroda nie ma ani początku, ani końca. Wszystko w niej wzajem na siebie oddziałuje, wszystko jest względne, wszystko jest zarazem skutkiem i przyczyną, wszystko jest wielostronne i wzajemne”. W odróżnieniu od Bakunina, a także w zgodzie ze swoimi wcześniejszymi pismami, Feuerbach sugeruje jednak, że między tak rozumianą sferą naturalną a człowiekiem zachodzi różnica. Wyklucza on aktywność i myśl ludzką z królestwa przyrody i wskazuje, że mimo iż człowiek stanowi wytwór przyrody i jest od niej zależny, to jest od niej w pewnym sensie odrębny i tylko ograniczony przez nią. Człowiek jest więc bytem naturalnym jedynie wtedy, gdy „działa mimowolnie i nieświadomie”⁶. Zatem, pomimo że Feuerbach przyjmuje naturalizm, jego stanowisko wciąż obciążone jest pewnym dualizmem — dualizmem odrzuconym przez Bakunina. Nie umniejsza to jednak wartości Feuerbachowskiej analizy przyrody w kategoriach przyczynowości.

⁵ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 95–97.

⁶ *Ibidem*, s. 105, 115.

Ujęcie przyrody jako zespołu wzajemnie oddziałujących przyczyn lub jako „nieprzerwanego łańcucha [czy „nieskończonego szeregu”] przyczyn” nie pozostawia miejsca na pierwszą przyczynę. Pierwsza przyczyna jest „tylko pojęciem, istnieje tylko w myśli, posiada znaczenie wyłącznie logiczne i metafizyczne, a nie fizyczne”. To teologiczno-metafizyczne pojęcie, wymagające „wyskoczenia z tego ciągu” przyczyn, wprowadzone zostało przez rozum niemal zupełnie arbitralnie i dla wygody. Jest to więc wyraz „ograniczonego człowieka i umiłowania wygody”. (Ta ograniczoność jest zarówno naturalna, jak i praktyczna, ponieważ „W naturze myślenia i mowy leży, a sama konieczność tego wymaga, że posługujemy się wszędzie abrewiacjami i skrótami, że w miejsce wyobrażenia stawiamy pojęcie, w miejsce przedmiotu znak, słowo, w miejsce konkretności abstrakcję, w miejsce wielości jedność, a w konsekwencji w miejsce wielu rozmaitych przyczyn zakładamy jedną przyczynę”. Wydaje się jednak, że z tej ograniczoności można sobie zdać sprawę i, przynajmniej w tym względzie, przewyciężyć ją.) Feuerbach kontynuuje: „*ta dla mnie istniejąca konieczność ucięcia tego bezkresnego ciągu nie jest jeszcze dowodem, że się on urywa w rzeczywistości*”. Co więcej, rozum, gdy robi się z niego właściwy użytek, w istocie potwierdza nieskończoność szeregu przyczyn:

Być może [...] nieprzerwany postęp przyczyn aż do nieskończoności sprzeciwia się rozumowi [...] Jednak taki postęp [...] w żadnym wypadku nie sprzeciwia się rozumowi, który wykształcił się na oglądaniu świata⁷.

Feuerbach następująco opisuje proces, za pomocą jakiego rozum sprawia, że coś konkretnego i złożonego staje się, dla wygody, abstrakcyjne i proste: „Ale nawet w obrębie tego, co dochodzi do świadomości człowieka, w obrębie zdarzeń historycznych [...] widzimy, że człowiek, po części z niewiedzy, po części po prostu ze skłonności do skrótów i wygody, w pewnym punkcie historię kończy i w miejsce wielu nazw i wielu przyczyn, zbyt odległych, zbyt uciążliwych do zbadania, a częstokroć wymykających się człowiekowi, wprowadza jedną przyczynę, jedną nazwę”. Nawet idea Boga została wprowadzona przez

⁷ *Ibidem*, s. 108–110, 112.

rozum dla wygody. W przypadku politeizmu jest to nazwa zbiorowa, zaś w monoteizmie — nazwa ogólna, będąca dogodnym odpowiednikiem różnych naturalnych cech, których wyjaśnienie byłoby zbyt złożone i trudne. Jako taka, religia stanowi wyraz lenistwa i unikania dociekań naukowych. Jest ona środkiem do łatwego wyjaśnienia na przykład nieskończoności czasowych i przestrzennych relacji poprzez odwołanie się do wiecznego i wszechobecnego Boga, potęgi przyrody dzięki przywołaniu wszechmocnego Boga, a także samej przyczynowości za pomocą idei Pierwszej i Absolutnej Przyczyny. Feuerbach konkluduje, że „w naszym opacznym świecie głosi się powszechnie teorię, że bóg stworzył przyrodę, a powinno być odwrotnie, mianowicie — że przyroda wydała boga, że bóg z niej się wywodzi, że jest pojęciem wyabstrahowanym, wywnioskowanym z przyrody” lub że Bóg jest przyrodą „oderwaną od doświadczenia zmysłowego”⁸. Dlatego religia zaciemnia przedmiot percepcji zmysłowej, przedmiot nauki.

Feuerbach wskazuje ponadto etyczne i polityczne konsekwencje tego ujęcia przyrody jako prawdziwego przedmiotu religii. Na temat konsekwencji etycznych, wbrew popularnemu przekonaniu, pisze on, że „odbierając człowiekowi «nad» teologiczne”, pogląd ten nie neguje istnienia „«nad» moralnego”. Innymi słowy, to, co moralne, istnieje niezależnie do tego, co boskie — jako „ideał i cel *ludzkości*”⁹. W związku z tym naturalizm i ateizm nie implikują amoralizmu (jest to sprzeczne z poglądem Leszka Kołakowskiego, według którego „Jeśli Bóg nie istnieje, to wszystko jest dozwolone”, czyli poglądem dostarczającym skrajnie cynicznego argumentu za istnieniem Boga¹⁰). Chociaż jednak sfery moralna i naturalna uznawane są za wzajemnie *zgodne*, Feuerbach, w odróżnieniu od Bakunina, nie sądzi, że to, co moralne, stanowi *najwyższe stadium rozwoju* tego, co naturalne, utrzymuje on bowiem, że to, co naturalne, nie jest tym samym, co ludzkie. Jak już wspomniałem, pogląd ten obciążony jest pewnym dualizmem.

Polityczna teza Feuerbacha, z drugiej strony, brzmi następująco: „przyroda nie ma żadnego monarchicznego szczytu; jest republiką. Kto przyzwyczaił się do ustroju monarchicznego, ten nie potrafi sobie

⁸ *Ibidem*, s. 110, 119.

⁹ *Ibidem*, s. 122. Podkreślenie dodane.

¹⁰ Zob. L. Kołakowski, *Religion*, Fontana, London 1982.

wyobrazić państwa ani zbiorowego życia ludzi bez panującego. Tak samo nie może wyobrazić sobie przyrody bez boga ten, kto od maleńkości przyzwyczyił się tak ją sobie wyobrazać. Ale przyroda jest możliwa do pomyślenia bez boga, bez istoty pozanaturalnej i nadnaturalnej, jak do pomyślenia jest państwo lub naród bez królewskiego bożyszczka, który stoi poza nim i ponad nim”. Dalej dodaje: „podobnie jak Rzeczpospolita jest zadaniem dziejowym, jest praktycznym celem ludzkości, tak samo teoretycznym celem ludzkości jest uznanie republikańskiego ustroju przyrody i nie przenoszenie władzy nad przyrodą poza nią, lecz odkrycie podstaw tej władzy w istocie samej przyrody”¹¹. Bakunin argumentowałby, że idea republikańskiej konstytucji przyrody lub społeczeństwa jest niemal równie ogłupiająca, jak idea monarchicznego urzędu przyrody lub społeczeństwa. Według niego każda władza jest odseparowana od tych, którymi rządzi, a także wroga im. Może istnieć władza ludowa, ale nigdy nie jest sprawowana przez lud ani dla ludu. Jeśli chodzi o urządzenie przyrody, to z konieczności zakłada ono ideę boskiego prawodawstwa, co z perspektywy naturalizmu jest oczywistym absurdem.

Oczywiście polityczna myśl Feuerbacha (podobnie jak Marksa) ma w zasadzie charakter Hegłowski, czyli państwowy, a Bakunin żywi wobec takiego stanowiska głęboką pogardę. Możemy więc powiedzieć, że Feuerbach (i Marks) tak przywykł do idei Państwa lub tak przywiązał się do Hegłowskiej mistyfikacji Państwa (niezależnie od tego, jakie „inwersje” stosuje), że nie potrafi wyobrazić sobie społeczeństwa ludzkiego bez władzy politycznej. (Wpływ Hegłowskiej myśli politycznej na Feuerbacha jest wyraźnie dostrzegalny na przykład na ostatniej stronie jego *Tymczasowych tez do reformy filozofii*, gdzie odwołuje się do pracy Hegla *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Zasady filozofii prawa)* i argumentuje, że „Państwo jest zrealizowaną, ukształtowaną, wyeksplikowaną totalnością ludzkiej istoty”. Słowa te są niewiele więcej niż parafrazą tezy Hegla, zgodnie z którą „Państwo jest duchem przebywającym w świecie i świadomie się w nim realizującym”. Ponadto teza Marksa (z 1843 roku), że „Hegel bierze za punkt wyjścia państwo i zamienia człowieka w subiektywizowane państwo; [natomiast] demokracja bierze za punkt wyjścia człowieka i zamienia państwo w zobiektywizowanego człowieka”, to niewiele

¹¹ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 115–116.

więcej niż parafraza Feuerbachowskiej „inwersji”. (Skoro już o tym mowa, to gdyby ktoś chciał bronić Marksa, wskazując, że w tamtym czasie był on jeszcze młody, jego późniejsza teza (z 1875 roku), że „Wolność polega na tym, żeby państwo z organu stojącego ponad społeczeństwem przekształcić w organ całkowicie temu społeczeństwu podporządkowany”, sprowadza się do tego samego.)¹² To, czy Państwo wypełnia się w człowieku, czy też człowiek wypełnia się w Państwie (i czy Państwo stoi ponad społeczeństwem, czy też jest społeczeństwu podporządkowane) — cokolwiek należy przez to wszystko rozumieć — w praktyce nie ma wielkiego znaczenia, ponieważ w obu przypadkach Państwo postrzegane jest jako abstrakcja, nie zaś jako coś konkretnego, jako *określony* przejaw władzy politycznej takiego lub innego rodzaju.)

Niemniej Feuerbach demaskuje podstawę władzy religijnej i ustala, przynajmniej prowizorycznie, relację między władzą religijną — boską i kościelną — a władzą polityczną. (Jego pojęcie „osobnego, oficjalnego stanu”, wykorzystane przez Bakunina, ma w tym względzie kluczowe znaczenie.) Bakunin utrzymywałby jednak, że Feuerbach — idąc za Heglem — błędnie pojmuje lub mistyfikuje władzę polityczną, próbując zapewnić jej „racjonalizację”, a Bakunin ubolewa nad taką mistyfikacją władzy politycznej. (Owa mistyfikacja pojawia się ponownie wraz z tezą, że Państwo istnieje w dodatku do „państwa politycznego we właściwym tego słowa znaczeniu”, jako „rzeczywistość wolności konkretnej”¹³. Pogląd, że sfery polityczna i moralna są ze sobą w jakikolwiek sposób powiązane, że Państwo ma jakiś inny charakter niż tylko polityczny, czy że Państwo stanowi domenę wolności konkretnej, jest dla Bakunina nie do przyjęcia.)

Chociaż więc osiągnięciem Feuerbacha jest demistyfikacja władzy religijnej, to osiągnięciem Bakunina jest demistyfikacja władzy

¹² L. Feuerbach, *Tymczasowe tezy do reformy filozofii*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 1, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 488 [464–488]; G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 413 (uzupełnienie do §258); K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 277 [243–407]; K. Marks, *Krytyka Programu Gotajskiego*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, przeł. A. Bal, S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 32 [11–38].

¹³ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 238, 245, 250 (§§257, 260, 267).

politycznej oraz, tym samym, autorytetu naukowego. Jako taka, jego myśl stanowi kulminację projektu Lewicy Hegłowskiej, który Marks zdefiniował następująco: „Jest [...] zadaniem filozofii będącej na usługach historii [a więc i wolności], skoro zdemaskowano już świętą postać ludzkiej autoalienacji, zdemaskować tę autoalienację w jej nieświętych postaciach. [...] krytyka teologii [przeobraża się] w krytykę polityki”¹⁴. Jednakże pośród wszystkich zwolenników tego projektu (takich jak Bruno Bauer, Ruge i Marks) Bakunin był jedynym, który twierdził, że tak jak wniosek wypływający z krytyki teologii jest antyteologiczny, czyli naturalistyczny i ateistyczny, tak wniosek wypływający z krytyki polityki jest antypolityczny, to znaczy anarchistyczny. Bakunin, innymi słowy, jest jedynym przedstawicielem Lewicy Hegłowskiej, który prowadzi jej projekt do logicznego wniosku.

Oprócz Bakunina, pewien grunt w tej kwestii przygotował Edgar Bauer, ale rozczarował się on tym projektem i porzucił go. Jeśli chodzi o Stirnera, to cokolwiek powiemy o jego anarchizmie (a więc pomijając jego krytykę Państwa), jego myśl, daleka od tego, by mogła stanowić — jak się często utrzymuje — kulminację projektu Lewicy Hegłowskiej, to w istocie po prostu odrzucenie tego projektu i obalenie naturalistycznego wniosku jego fundamentalnej krytyki religii. Jest to, innymi słowy, (rzekome) odrzucenie antropocentrycznych poglądów Lewicy Hegłowskiej połączone z brakiem świadomości o ich naturalistycznym potencjale. Egoizm Stirnera nie stanowi zagrożenia dla naturalizmu. W rzeczywistości pogląd ten — teza, że „to nie Człowiek jest miarą wszechrzeczy, lecz Ja sam” — to po prostu *inna forma* antropocentryzmu, czyli *inna forma* przyznawania pierwszeństwa ludzkiemu podmiotowi względem rzeczywistego czy naturalnego przedmiotu (wraz z wynikającym stąd tworzeniem przedmiotu wyidealizowanego) w relacji epistemologicznej. (Możliwe, że jest to logiczna forma takiego przyznawania pierwszeństwa, ale czy to cokolwiek zmienia?) Stąd bierze się najbardziej absurdalna — i rażąco idealistyczna — teza Stirnera: „Przedmioty to dla Mnie

¹⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 458 [457–473].

wyłącznie materia, której używam”¹⁵. Zauważmy, że pogląd ten ma między innymi oczywiste konsekwencje ekologiczne.

W późniejszych pismach Feuerbach, dla którego ateizm i naturalizm to jedno i to samo, za teistyczną uznaje każdą formę antropocentryzmu, dlatego polemizowałby z powyższą krytyką Stirnera. Pisze on: „Różnica między ateizmem czyli naturalizmem, albo — ogólnie mówiąc — doktryną, która wyjaśnia przyrodę przez nią samą, względnie przez jakąś zasadę naturalną, i teizmem czyli doktryną, która uważa przyrodę za pochodną od jakiejś istoty heterogenicznej, obcej, różnej od natury, polega tylko na tym, że teista wychodzi od człowieka i stąd dopiero przechodzi do przyrody i o niej wnioskuje, ateista zaś czyli naturalista, wychodzi od przyrody i dopiero na tej podstawie wnioskuje o człowieku. Ateista wybiera drogę naturalną [to jest logiczną], teista — nienaturalną [czyli nielogiczną]”¹⁶. Czyż nie jest to taka sama różnica jak między poglądami Feuerbacha przedstawionymi w *O istocie chrześcijaństwa* a jego ujęciem w *Wykładach o istocie religii*?

Wielbiciele Stirnera, jak Lawrence Stepelevich, pomijają cały problem jego antropocentryzmu, argumentując, że *przypisał* on Feuerbachowi utrzymywanie „żenująco prymitywnego” materializmu w jego późniejszych — i nieistotnych — pismach. (Tak więc z nieskazitelnej krytyki Stirnera wynika, że między lewicowo-heglowskimi pismami Feuerbacha a jego pismami o rzekomo innym charakterze występuje luka [dogodna, jak wszystkie luki postulowane przez uczonych]. W ten sposób ignoruje się fakt, że Feuerbach zmierzał w stronę naturalizmu jakiś czas przed ukazaniem się *Der Einzige und sein Eigentum (Jedyny i jego własność)* (1844). W *Tymczasowych tezach* żądał ponadto naturalizacji filozofii oraz połączenia filozofii z naukami przyrodniczymi, a w *Zasadach filozofii przyszłości** — rozwinięcia filozofii ugruntowanej w „percepcji zmysłowej” (przeczy to twierdzeniu

¹⁵ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, wyd. 2, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 423–426.

¹⁶ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 170.

* (Przyp. tłum.) L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Davida McLellana, że „Jest to aspekt myśli Feuerbacha, który wysunął się na pierwszy plan dopiero w jego odpowiedzi Stirnerowi¹⁷.) Innymi słowy, żadna taka luka nie istnieje. Naturalizm Feuerbacha rozwinął się w ramach jego filozofii lewicowo-heglowskiej, jako jej konsekwencja: jest to wyraźnie widoczne w zawartej w *Zasadach* Feuerbachowskiej krytyce Hegła. Naturalizm nie jest zatem czymś zewnętrznym wobec poglądów Lewicy Hegłowskiej. Stirner, nie potrafiąc odeprzeć naturalizmu Feuerbacha, nie mógł więc ukończyć projektu Lewicy Hegłowskiej.) Mimo to Stepelevich jednocześnie *przypisuje* Stirnerowi „pozytywne wspomóżenie” Feuerbacha w dokonaniu tego zasadniczo słusznego kroku — zakłada przy tym, że egoizm Stirnera jest zgodny z „naturalistycznym realizmem”, a nawet, że stanowi jego przesłankę. (Dlatego Stepelevich krytykuje Feuerbacha za to, że „nie udało mu się” ująć „konkretnej indywidualności, czyli czegoś, co jest zgodne z jego sensualistyczną epistemologią”. W istocie filozofia Stirnera ma niewiele wspólnego z „konkretną indywidualnością”: pociąga za sobą wyidealizowaną indywidualność, zupełnie abstrakcyjne i autonomiczne, lub *potencjalnie* autonomiczne, ego, które nie stanowi podstawy naturalizmu i realistycznej epistemologii Feuerbacha.)¹⁸

¹⁷ D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, London 1969, s. 131.

¹⁸ L. Stepelevich, *Max Stirner and Ludwig Feuerbach*, „Journal of the History of Ideas” 39 (1978), s. 455, 462–463.

ABSTRACT

BAKUNIN AND FEUERBACH ON NATURALISM

In the article, Feuerbach's naturalism is analyzed and compared with Bakunin's thought. Unlike Bakunin, Feuerbach suggests a distinction between the natural and the human. He excludes human activity and thought from the natural realm, and implies that while man is the product of nature and is dependent on it, he is somehow distinct from it and merely enclosed by it. Thus, despite Feuerbach's naturalism, a certain dualism persists — a dualism Bakunin was to reject. Feuerbach's political ideas are essentially Hegelian, that is, statist, and Bakunin has nothing but contempt for such a position. Feuerbach uncovers the ground of religious authority and establishes, at least provisionally, the relation between religious authority — divine and ecclesiastical — and political authority. Bakunin would maintain, however, that Feuerbach — following Hegel — misunderstands or mystifies political authority in "rationalizing" it, and this mystification of political authority is something Bakunin deplors. This mystification occurs with the claim that the State exists over and above "the strictly political state" as "the actuality of the ethical Idea", that is, as an ethical community, or as "the actuality of concrete freedom". The notion that the political and the ethical are in any way related, that the State is anything other than political, or that the State is the domain of concrete freedom, is unacceptable to Bakunin. While Feuerbach's achievement lies, therefore, in exposing the mystification of religious authority, Bakunin's lies in exposing the mystification of political authority and, by extension, scientific authority. As such Bakunin's thought represents the culmination of the Left Hegelian project. Among all the proponents of this project (such as Bruno Bauer, Ruge, and Marx) Bakunin was the only one to hold that just as the conclusion of the critique of theology is anti-theologistic, that is, naturalistic and atheistic, so the conclusion of the critique of politics is anti-political, that is, anarchistic. Bakunin is the sole Left Hegelian to bring the project to its logical conclusion.