

JACEK UGLIK

Uniwersytet Zielonogórski

Instytut Filozofii

e-mail: j.uglik@ifil.uz.zgora.pl

ORCID: 0000-0003-2293-9855

Pobożny ateista Ludwik Feuerbach. Krytyka Maksa Stirnera

A pious atheist Ludwig Feuerbach. Criticism of Max Stirner

Abstract. Feuerbach argued that God is not the creator of man, but man is the creator of God. It led him to the conclusion that the secret of theology is anthropology. According to Stirner, Feuerbach proposes, at most, formal reclassification of concepts, still being a religious thinker, because he deifies the species-understood Man. The article is devoted to Stirner's criticism of Feuerbach and polemic with researchers who perceive Stirner as an amoralistic antihumanist.

Keywords: Ludwig Feuerbach, Max Stirner, God, Man, I, Ego

Koncepcje z zakresu filozofii człowieka tak różnych i znamienitych myślicieli, jak Karol Marks, Søren Kierkegaard, Ludwik Feuerbach i Max Stirner łączy sprzeciw wobec nieobecności w systemie Hegla, ich nauczyciela, ludzkiej osobowości. Hegel – jak pisał Leszek Kołakowski – „pozbawił osobniki ludzkie realności, traktując je jako manifestacje powszechnego ducha”¹. Każdy zatem z krytyków autora *Fenomenologii ducha* pragnął mówić o człowieku nie wyobrażonym tylko, ale konkretnym, sensualnym. Według Ryszarda Parnasiuka „można powiedzieć, że *człowiek* jest punktem archimedesowym całej konstrukcji teoretycznej zbudowanej przez lewicę heglowską. [...] każdy akt

¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Zysk i Spółka, Poznań 2000, s. 195.

krytyki dokonywany jest w imię człowieka jako wartości nieredukowalnej. Sam *człowiek* więc krytyce już nie podlega². Niniejszy artykuł poświęcam dwóm takim teoretycznym próbom – autorstwa Ludwika Feuerbacha i Maksa Stirnera. Obaj myśliciele współtworzyli tę niejednorodną formację intelektualną zwaną lewicą heglowską, w której za postać pierwszoplanową uchodził Feuerbach, odgrywający „wybitną rolę zarówno w krytyce teologii, jak religii”³.

Główną pracą Feuerbacha, w której poddał krytyce religię utożsamianą z chrześcijaństwem⁴ za to, że podporządkowuje człowieka wymagowanej istocie wyższej, a która to praca stanowiła zarazem pretekst do zabrania głosu przez Stirnera, była, wydana w roku 1841, *Istota chrześcijaństwa*. W książce tej Feuerbach wykazuje, że „między podmiotem boskim, czy istotą boską, a ludzką nie ma różnicy, że są identyczne”⁵, że religia jest tworem człowieka stwarzającego Boga na własne podobieństwo. Człowiek poznając Boga, w rzeczywistości poznaje samego siebie, toteż za fałszywe należy uznać przekonanie o realnym istnieniu bytów transcendentnych wobec rzeczywistości materialnej. Człowiek, jak wszystko co istnieje, stanowi część przyrody. Religię, w jej ogólności, należało zatem pojmować jako proces wychodzenia człowieka ze świata natury i kreowania przezeń sfery bytowej od natury różnej. W chrześcijaństwie dostrzegał Feuerbach kulminację tego procesu: w jego ramach człowiek oddaje swe najlepsze własności wyobrażonemu bóstwu, samemu się zubożając. Jeżeli bowiem Bóg, twór człowieka, jest dobry i sprawiedliwy, to człowiek takim nie jest. Bóg stanowi wyraz dążenia konkretnego człowieka (cielesno-duchowej całości) ku niedosięgłej doskonałości ukrytej w jego istocie. Marcel Neusch zauważył jednak, że choć chrześcijaństwo w ujęciu Feuerbacha

[...] ukazuje Boga o rysach zasadniczo ludzkich, [to jednak – J.U.] proponuje cząstkową wizję Boga. [...] Bóg przedstawia się jako byt duchowy, osobowy, inteligentny, kochający itd.: to są cechy zapożyczone z istoty człowieka, a jej teorię opracowuje dzieło *O istocie chrześcijaństwa*. Ale jest On również wszechmocny, wieczny, jeden, silny itd., a te właściwości bierze On z przyrody, i Feuerbach w Wy-

² R. Panasiuk, *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa. 1838–1843*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 202.

³ R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969, s. 6. Panasiuk diagnozując środowisko młodoheglistów, dodaje, że „jako ruch filozoficzno-polityczny trwał krótko: można go zamknąć w granicach lat 1838–1843. Apogeum [...] przypada na lata 1840–1843. Pisarze lewicy heglowskiej nigdy nie stanowili zwartej grupy o jednolitych przekonaniach. Cechą charakterystyczną ruchu jest szybka ewolucja i płynność poglądów jego przedstawicieli”. Ibidem, s. 96.

⁴ Jak wyjaśnia Zbigniew Drozdowicz, powód dla którego Feuerbach rozprawia się z chrześcijaństwem, nie zasada się na nienawiści wobec religii, był on „głęboko przekonany, że jest to jedyna droga do racjonalnego podejścia religii, odkrycia jej prawdziwej istoty oraz nakreślenia jej prawdziwego (racjonalnego) obrazu”. Z. Drozdowicz, *Ideologizacja czy racjonalizacja obrazu przemian chrześcijaństwa? Przypadek Ludwika Feuerbacha*, „Przeгляд Religioznawczy” 1/2009, s. 56.

⁵ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, s. 24.

kładach o istocie religii buduje teorię tego aspektu. W istocie Boga nie wszystko można wyjaśnić na podstawie człowieka⁶.

W kontekście niniejszego artykułu należy mieć świadomość, że ewoluuje u Feuerbacha rozumienie człowieka, religii i Boga. Jak sam powiedział:

[...] w *Istocie chrześcijaństwa* interesował mnie tylko bóg jako istota moralna; tym samym nie mogłem dać pełnego obrazu swoich poglądów i swojej doktryny. Drugą, pominiętą tam połowę boga, mianowicie jego cechy fizyczne, musiałem więc przedstawić w osobnym dziele [...]. Ale – jak wykazałem w *Istocie chrześcijaństwa* – bóg oglądany od strony swoich cech moralnych i duchowych, a zatem bóg jako istota moralna, jest tylko ubóstwianą i zobiektywizowaną duchową istotą człowieka⁷.

Nauka o Bogu ujęta jest w *Istocie chrześcijaństwa* jako antropologia o podłożu psychologicznym. „Poznanie istoty religii ma być według Feuerbacha drogą do samopoznania człowieka. W liście do wydawcy *Istoty chrześcijaństwa*, Ottona Wiganda, Feuerbach zaproponował dla tej książki tytuł: [...] poznaj samego siebie. W religii bowiem człowiek czujący i myślący wyraził nieświadomie swoją istotę”⁸. Dzieje religii, jak wspomniałem, ilustrują rozwój ludzkiej samowiedzy kulminującej w chrześcijaństwie, gdzie człowiek „transponuje swą istotę najpierw *poza siebie*, zanim ją odnajdzie w sobie”⁹, zanim dojrzy w sobie właściwego kreatora Boga i uświadomi sobie, że „*absolutną istotą*, Bogiem człowieka jest *jego własna istota*”¹⁰.

Jakiego człowieka Feuerbach afirmuje? Panasiuk zauważa, że autor *Istoty chrześcijaństwa* „akcentuje mocno cielesność, zmysłowość, emocjonalność człowieka”, dodając zarazem, że „nie indywidualne jednak, ale rodzaj ludzki stanowi przedmiot zainteresowania jego filozofii”¹¹. Wydaje się, że nie sposób uzgodnić tych dwóch planów egzystencjalnych, indywidualnego i rodzajowego. Jeżeli zgodzimy się, że obiektywizacja „istoty człowieka w Bogu prowadzi do odmowy realnej wartości istnieniu bezpośrednio-zmysłowemu człowieka, [że] afirmacja Boga jest negacją człowieka”¹², natomiast afirmacja człowieka stanowi negację Boga, to wciąż pozostaje otwarte pytanie o Feuerbacha postulowane rozumienie konkretności człowieka. Na wstępie zwróciłem wszakże uwagę, że przedstawiciele lewicy heglowskiej pragnęli, buntując się przeciwko Hegłowi,

⁶ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Paris 1980, s. 59.

⁷ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, PWN, Warszawa 1953, s. 29.

⁸ R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, s. 47. Zob. również: J.E. Teixeira Morais, *A teologia antropológica de Ludwik Feuerbach*, „Revista de Cultura Teológica” 83/2014, ss. 131, 133, 138.

⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, ss. 56–57.

¹⁰ Ibidem, s. 45.

¹¹ R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, s. 74.

¹² Ibidem, s. 51.

mówić o sensualnym konkretnie ludzkim. Wydaje się tylko pozornie, że Feuerbach przedstawia człowieka w wymiarze indywidualnym jako byt zmysłowy, zależny od przyrody i tworzący kulturę. Jeśli nawet tak by się rzeczy miały, to owa fizyczna egzystencja stanowi pochodną (nieistotny egzemplarz) nieskończonej egzystencji rodzajowej. Ostatecznie, Feuerbach jawi się jako specyficzna ilustracja materialisty i naturalisty nieafirmującego skończonej w czasie ludzkiej jednostki.

Zgadzam się z twierdzeniem, że autor *Wykładów o istocie religii*, podejmując próbę upodmiotowienia człowieka, dąży do zniesienia różnicy między rzeczywistością przyrody a rzeczywistością ducha. Można powiedzieć, że dowartościowuje sferę zmysłowości, cielesności, pomniejszaną z perspektywy transcendentnej, i faktycznie negowaną w religii chrześcijańskiej, która nie uświadamia sobie własnej istoty: „apoteoza świata, natury, cielesności i zmysłowości wiązała się z przewyciężeniem chrześcijańskiej ascezy, która wyrażała się w negacji tych wartości”¹³. Nie należy wyprowadzać stąd jednak kategorycznego wniosku, że Feuerbach zupełnie niweczy duchową sferę egzystencji człowieka. Duchowość owa osadzona jest jednak w ramach fizyczności, wyrasta z człowieka, twórcy kultury, której egzemplifikacją są np. muzyka, malarstwo, literatura. Z wyłączeniem przyrody, którą człowiek w pewnym zakresie jako kreator kultury przekracza, treść rzeczywistości jest jego dziełem, a dzieło to powstaje ze względu na ludzki interes własny. Ludzkie „emocje, uczucia wiążą się z typem postawy, który moglibyśmy nazwać egocentrycznym: znaczy to, że człowiek w swoim stosunku do świata i w swoim działaniu w świecie, działaniu zabarwionym emocjonalnie, ma przede wszystkim na uwadze siebie, dobro własne”¹⁴. Człowiek Feuerbacha jest w jakiejś mierze egoistą, z pierwiastka tego rodzi się Bóg jako wyraz jego dążenia do zaspokojenia własnych pragnień¹⁵; ale – i to kolejna trudność w pełnym ujęciu pomysłów niemieckiego filozofa jako spójnej koncepcji – akcentuje on zarazem miłość w tworzeniu się ludzkiej „wspólnoty opartej na uzupełnianiu się wzajemnym Ja i Ty”¹⁶. W takim razie

¹³ Ibidem, s. 75.

¹⁴ R. Panasiuk, *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981, s. 59.

¹⁵ Bogowie są przedmiotem ludzkiego egoizmu: „człowiek wierzy w bogów nie tylko dlatego, że posiada fantazję i uczucie, lecz także dlatego, że posiada popęd do szczęśliwości. Człowiek wierzy w istotę szczęśliwą nie tylko dlatego, że posiada wyobrażenie szczęśliwości, lecz także dlatego, że sam chce być szczęśliwy [...]. To, czym nie jest, a czym chciałby być, przedstawia sobie w postaci bogów jako coś istniejącego”. L. Feuerbach, *Wykłady...*, s. 223. Neusch dopowiada, że „pożądanie, które stara się przewyciężyć rozstęp między pragnieniem a realizacją, nazywa się Egoizmem. [...] egoizm zawiera w sobie wszystkie energie ludzkie i objawia się zasadniczo jako wola szczęścia. Pragnienie szczęścia jest czymś najgłębszym w człowieku. Religie zawdzięczają swoje powołanie właśnie zawartej w nich obietnicy szczęścia. Czymże jest wiara chrześcijańska, jak nie tym przemienionym w obietnicę pragnieniem szczęśliwego życia w zaświatach?” M. Neusch, *U źródeł...*, s. 61.

¹⁶ R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, s. 75. Zdaniem Zbigniewa Kuderowicza, dla Feuerbacha „istota ludzkiej osobowości wyraża się w altruistycznym stosunku do innego człowieka, ugruntowanym w miłości”. Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej dziejach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 279.

egoizm Feuerbacha koniecznie wiąże się ze szczęściem człowieka gatunkowego. Pragnął, aby ludzie „z przyjaciół boga stali się przyjaciółmi człowieka, z ludzi wierzących – ludźmi myślącymi”¹⁷, dodając, że sam jest człowiekiem, „a raczej – ponieważ [...] umieszcza istotę człowieka jedynie we wspólnocie – człowiekiem wspólnoty, *komunistą*”¹⁸. O wspólnocie, miłości, człowieku i egoizmie, należy to ponownie zaakcentować, nie rozprawia się w dziele autora *Istoty chrześcijaństwa* z perspektywy zmysłowo-jednostkowej.

Wszystkie kategorie teoretyczne wyżej wymienione są fundamentalnie obecne w pomysłach środowiska lewicy heglowskiej. Ich znaczenie jednakże jest różne, czego najlepszą ilustrację daje koncepcja sformułowana przez Maksa Stirnera, drugiego z interesujących mnie w tym artykule przedstawicieli tej formacji intelektualnej.

Cele Feuerbacha i Stirnera były formalnie paralelne, sprowadzały się do krytyki transcendencji i afirmacji człowieka. O zbieżnościach ich teoretycznych projektów można jednak rzec, iż mają charakter wyłącznie nominalny. Stirner, w dziele z 1844 r. *Jedyny i jego własność*, krytycznie rozprawia się z twierdzeniami Feuerbacha, przekonując, że ściśle rzecz biorąc, żaden z postulatów przez niego sformułowanych nie został zrealizowany: nie przezwycięża alienacji religijnej i nie wypowiada ani jednego słowa na temat człowieka rozumianego jako ograniczone do materialnej rzeczywistości bycie konkretne, obecne w świecie przyrody i kultury. Feuerbach co najwyżej przesuwając akcenty, w miejsce Boga podstawiając równie nierealny twór, jakim jest deifikowany człowiek, istota rodzajowa, jakieś tajemnicze dialogiczne połączenie ludzkich egzystencji. Zbuntowany uczeń Hegla, w ślad za nauczycielem, pozbawia jednostkę ludzką jej realności, postuluje, by człowiek stał się Bogiem dla człowieka. Stirner natomiast nie dostrzega różnicy między Bogiem-Człowiekiem a Człowiekiem-Bogiem, wciąż bowiem mamy do czynienia z jakimś bóstwem, przed którym korzyć się powinna sensualna jednostka. Jak zauważył Ryszard Panasiuk, rezultatem tak przeprowadzonej krytyki była tylko „*transformacja świętości*. Na miejsce Boga, który w światopoglądzie chrześcijańskim był świętością najwyższą, postawiono człowieka”¹⁹, uformował się zatem antropoteizm.

Feuerbach podkreśla, że jednostka odczuwa niższość wobec potęgi Boga, ale, naciska Stirner, tak samo pomniejszonym bytem pozostaje ona w obliczu siły abstrakcyjnego Człowieka:

¹⁷ L. Feuerbach, *Wykłady...*, s. 318.

¹⁸ L. Feuerbach, *O „istocie chrześcijaństwa” w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*, w: idem, *Wybór pism*, t. II, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, s. 183.

¹⁹ R. Panasiuk, *Filozofia i państwo...*, s. 201. Zdaniem Lawrence’a Stepelevicha ta językowa sztuczka nie przyczyniła się do zniesienia alienacji jednostki ludzkiej, ale ją zintensyfikowała. Zob. L. Stepelevich, *Max Stirner and Ludwig Feuerbach*, „Journal of the History of Ideas” 3/1978, s. 458.

Nie zauważono jednak, że Człowiek uśmiercił Boga, by teraz stać się – *jedynym Bogiem na wysokościach*. W rzeczy samej zmieciono *zaświaty poza Nami* [...]; *zaświaty w Nas* wszakże stały się nowym niebem i wzywają Nas do ponownego szturmowania nieba; Bóg musiał ustąpić miejsca nie Nam, lecz Człowiekowi. Jak możecie sądzić, że Bóg-Człowiek umarł, skoro w nim, oprócz Boga, nie umarł również Człowiek?²⁰

Wydaje się wręcz, że Feuerbach nieświadomie potwierdza krytyczne intuicje Stirnera, powiada przecieź, że „Boska istota jest niczym innym, jak tylko ludzką istotą” oraz „między orzecznikami boskiej i ludzkiej istoty [...] nie ma różnicy”²¹. Wynika stąd, że negacja transcendencji nie przekłada się na negację świętości; świętość bowiem umieszczono teraz w sferze immanencji. Tym samym uświęca Feuerbach Człowieka, a także miłość jednostki łączącą i formującą ludzką wspólnotę. W tej nowo wykreowanej ontologii jednostka jest na powrót do czegoś przymuszana, coś powinna, coś musi: „zmienił się tylko Bóg, *deus*; miłość pozostała. Tam – miłość do nadludzkiego Boga, tutaj – do ludzkiego, do *homo* jako *Deus*; a więc Człowiek stał się dla Mnie – święty. I wszystko *prawdziwie ludzkie* jest dla Mnie święte! [...] Czyż nie mamy tu znowu do czynienia z klechą? Któż jest jego Bogiem?”²². Stirner nie zgadza się uznać Człowieka i Ja za istnienia należące do tej samej rzeczywistości. Człowiek Feuerbacha nie odnosi się do przemijającego, faktycznie trwającego i skończonego Ja²³ – a o tak rozumianą jednostkę ludzką upomina się Stirner, o niepowtarzalne Ja. Jedyność owa, co warto zauważyć, nie przekreśla wspólnotowego wymiaru propozycji filozoficznej Stirnera – w Jedynym tkwi potencja łączenia się z innymi jednostkami, wedle partykularnego życzenia.

Zewnętrzne zobowiązanie jednostki do powinności i kierowane pod jej adresem imperatywy moralne wskazują, że fundamentalny sprzeciw Stirnera wobec Feuerbacha dotyczy, mówiąc ogólnie, misyjności jego pomysłów²⁴. Feuerbach podporządkowuje jednostkę ponadindywidualnemu celowi²⁵. Dla Stirnera, upominającego się o podmiotowość kapryśnego Ja, jest to wystarczający powód do ataku. Dostrzega on, że misyjność Feuerbacha prowadzi prostą

²⁰ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 180.

²¹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, ss. 58, 24.

²² M. Stirner, *Jedyny...*, s. 66, 67.

²³ Stirner dobitnie podkreśla, że tylko „Ja skończone jest rzeczywistym Ja. [...] mam na myśli Siebie, Ja przemijające”. Ibidem, s. 212.

²⁴ „Ludzie *winni* stać się wolni. Nie może więc zabraknąć *misjonarzy* wolności. Podobnie chrześcijaństwo słało w świat misjonarzy wiary w przekonaniu, iż przeznaczeniem Wszystkich jest stać się chrześcijanami”. Ibidem, s. 288. Również w opinii Panasiuka „Feuerbach ma poczucie misji; sądzi że obowiązkiem jego jest przyczynić się do odkrycia prawdy i uszczęśliwienia ludzkości”. R. Panasiuk, *Feuerbach*, s. 11.

²⁵ „[D]ziś Bogiem stał się Człowiek, a bojaźń człowiecza zajęła miejsce dawnej bojaźni bożej”. M. Stirner, *Jedyny...*, s. 216.

drogą do formowania się opresyjnej rzeczywistości społecznej, w której jakaś „abstrakcja” (np. Człowiek Feuerbacha) jest wszystkim, a skończona, zmysłowa jednostka jest niczym. Abstrakcji postrzeganych jako świętości, którym winien się podporządkować Jedyny, koncepcja Feuerbacha mieści w sobie więcej: miłość, małżeństwo, wolność, przyjaźń:

Małżeństwo jest *święte samo przez się* [...]. I tak samo ma się rzecz ze wszystkimi moralnymi stosunkami [...]. *Świątą* jest i niechaj będzie dla Ciebie przyjaźń, święta niech będzie własność, [...] świętym dobro każdego człowieka, ale świętym *samo w sobie i dla siebie samego*²⁶.

Idea, najbardziej nawet pozytywna, przedstawiana w aureoli świętości, stanowić będzie zawsze zagrożenie dla indywidualium – trudno nie dostrzec, że Feuerbach formułuje nową religię, religię miłości²⁷, czyli nową opresyjność. Jerzy Niecikowski zwrócił uwagę, że Feuerbach

[...] krytykował religię za to, że podporządkowuje człowieka istocie wyższej, Stirner zaś krytykuje Feuerbacha za to, że podporządkowuje jednostkę czemuś, co jest wartością wyższą od niej. Zdaniem Stirnera, Feuerbach podporządkowuje jednostkę fikcji, w tym sensie nie wykracza więc poza teologiczne myślenie. Ale w tym samym sensie teologiczne są wszystkie doktryny, które ponad jednostkę stawiają jakiegokolwiek wartości nie będące jej prywatnymi wartościami²⁸.

Stirner występuje przeciw zasadzie „byśmy musieli z Siebie *coś* *zrobić*, wszystko jedno, czy mieliby to być chrześcijanie, poddani, wolni czy też ludzie”²⁹, pragnie zwrócić uwagę na terror każdej religii, nie tylko chrześcijaństwa (również świeckiej), zamierza uświadomić, że zagrożeniem dla jednostki jest każda religia lokująca szczęście w bliżej nieokreślonej przyszłości i, w taki czy inny sposób, domagająca się ofiar. Ubóstwienie chimery (narodu, miłości, wolności itd.) zawsze będzie oznaczać cierpienie jednostek – tego uczą dzieje powszechne. Należy słuchać tylko siebie: „[k]to roi o *Człowieku*, 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”³⁰. Najpierw powinienem zadowalać samego siebie, najpierw ważny jestem Ja, a w

²⁶ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, ss. 435–436.

²⁷ Zob. J.I. García-Valdecasas Medina, O. Belmonte García, *La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 2/2018.

²⁸ J. Niecikowski, *Stirner, Kierkegaard – krytycy Hegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 13/1967, s. 152.

²⁹ M. Stirner, *Jedyny...*, s. 288.

³⁰ Ibidem, s. 91. Panasiuk, czyniąc wyraźną aluzję do Feuerbacha, dodaje, że „młodohegliści na miejsce odrzuconych przez siebie chimery wprowadzili chimery nowe, zdyskredytowane stare wartości pozapersonalne zastąpili innymi, wymyślonymi przez siebie wartościami pozapersonalnymi. Taką chimera jest odkryty przez nich *człowiek jako racjonalny byt rodzajowy*”. R. Panasiuk, *Filozofia i państwo...*, s. 206.

dalszej kolejności wagę przykładać będę do wszelkiej, szeroko pojętej, inności poza mną, nie ogół bowiem ma pierwszeństwo³¹.

Zasygnalizowałem wyżej, że Stirner w dyskusji z Feuerbachem rozważania własne osadza w pojemniejszym kontekście, kładzie nacisk na problemy, które przez autora *Istoty chrześcijaństwa* są niedostrzegane bądź pomijane³². Co prawda, hasła wolności, przyjaźni i miłości wybrzmiewają niewątpliwie pozytywnie, ale już oczekiwanie, że jednostka powinna być wolna, musi się przyjaźnić i jest obowiązana kochać, pozytywność tę przekreśla. Aleksander Hertz zaznaczał, że Feuerbach

[...] zawęził zakres swego dociekania. Co jest słuszne dla interpretowania religii, będzie tak samo słuszne dla interpretowania wszelkich wartości kultury, wszelkich pojęć ogólnych, abstrakcji, wszelkich idei [...] jak: państwo, naród, własność, obyczaje i wszelkie reguły moralne, koncepcje estetyczne, prawne, normy i formy współżycia ludzkiego³³.

W centrum koncepcji Stirnera nie stoi więc rodzajowy Człowiek, nie stoi nawet jednostka, stoję Ja sam, Jedyny, egzystencjalnie kruche bycie, które próbują zawłaszczyć rozmaite hipostazy, za pośrednictwem żywych narzędzi reprezentowanych przez inne jednostki ludzkie, pragnące wpisywać się w owe zniewalające całości. Przeciwno tym potęgom stoję Ja i bardzo możliwe, że „sam z Siebie mogę zdziałać niewiele, owo niewiele jednak stanowi Wszystko i lepsze to niż pozwolić innym, by przez gwałt, tresurę obyczajów, religii, prawa, państwa, itd., robili ze Mną, co chcieli”³⁴. Każda zasada z definicji jest opresyjna wobec Ja, „zasada miłości jest, według Stirnera, zasadą fałszywą, kiedy głosi się ją jako powinność, jako nakaz”³⁵, zasada miłości jest fałszywa, ponieważ nie jest miłością, ale zasadą, rozkazem, koniecznym wezwaniem do miłości. Należy zwrócić uwagę, że o ile Stirner odrzuca zasadę miłości, o tyle nie neguje miłości, o ile odrzuca zasadę moralności, o tyle nie odrzuca totalnie moralności. Sądzę w związku z tym, że perspektywa przyjęta przez

³¹ Zob. M. Stirner, *Jedyny...*, s. 213.

³² Na przykład Kołakowski wypowiada w kontekście Stirnera następujące słowa: „prawdziwe zniesienie alienacji ludzkiej to likwidacja wszystkiego, co poddaje *ego* jakiegokolwiek *ogólności*, wartościom bezosobowym” L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 196.

³³ A. Hertz, *Wracając do Maxa Stirnera*, w: idem, *Szkice o ideologiach*, Krakowskie Towarzystwo Wydawnicze, Kraków 1985, s. 11. Zdaniem Herta wartość ogólna, wszelka wartość kultury jest „nakazem o charakterze imperatywnym. Jednostka musi mu się podporządkować, musi go przyjąć i stać się wykonawcą jego woli. Nie czyni to jej szczęśliwą. Niewolnik szczęśliwy być nie może. [...] Skrępowani jesteśmy siecią reguł i instytucji, które każą nam postępować tak a nie inaczej. [...] Państwo, prawo, moralność, ustrój gospodarczy – wszystko to wiąże człowieka [i] sprawia, że w ich imię plemię ludzkie zadaje sobie straszliwe cierpienia. [...] Jedyny by być wolnym powinien odrzucić [wartości ogólne – J.U.]”. Ibidem, ss. 11, 12.

³⁴ M. Stirner, *Jedyny...*, s. 213.

³⁵ Z. Kuderowicz, *Wolność i historia...*, s. 278. Również Stepelevich dostrzegł, że miłość pojmowana jako „święty obowiązek” jest nieautentyczna i oznacza tylko posłuszeństwo. Zob. L. Stepelevich, *Max Stirner...*, s. 460.

Stirnera nie zmierza ku utracie więzi z wartościami powszechnie akceptowanymi przez człowieka kultury, ona stanowi wyraz sprzeciwu wyłącznie wobec zasady, natomiast akceptacja dla wartości może rodzić się oddolnie, wyrastać z intymnego pragnienia Ja. Dla autora *Jedynego i jego własności* miłość moralna głoszona przez Feuerbacha niczym nie różni się od miłości religijnej. Feuerbach mniema, że „miłość, samo w sobie najintymniejsze, najszczerze uczucie, staje się wskutek religijności miłością tylko *pozorną, iluzoryczną*, ponieważ religijna miłość kocha człowieka tylko dla Boga, kocha go więc tylko pozornie, naprawdę zaś kocha jedynie Boga”³⁶. Stirner natomiast zapytuje retorycznie: „[c]zy inaczej jest z miłością moralną? Czy kocha się tu *człowieka dla niego samego*, czy też w imię moralności, w imię Człowieka; a więc, jako że *homo homini deus* – w imię boga?”³⁷. Człowiek rodzajowy (niewystępujący w przyrodzie upiór) to tylko inna strona bóstwa. Stirner, konsekwentnie zabierając głos w imieniu jednostki, powiada: „[k]iedy otaczam Cię troskliwą opieką, ponieważ Cię kocham, ponieważ Me serce znajduje w Tobie pokarm, potrzeby zaś zaspokojenie, to nie dzieje się tak ze względu na wyższą istotę, której jesteś uświęconym ciałem; nie dlatego, że widzę w Tobie Upióra, tj. objawiającego się w Tobie Ducha – lecz z egoistycznych pobudek: liczysz się dla Mnie Ty sam wraz z *Twoją* istotą, albowiem nie jest ona niczym wyższym i powszechniejszym aniżeli Ty; jest jedyna jak Ty sam, gdyż Ty ją stanowisz”³⁸; w innym miejscu następującymi słowami uzupełnia swoją wypowiedź: „kocham, gdyż miłość *Mnie* uszczęśliwia, gdyż kochać to rzecz naturalna; kocham, bo tak Mi się podoba. Jednak *nakazu miłości* nie uznaję”³⁹.

Max Stirner stara się bronić każde niepowtarzalne Ja przed „próbującymi” nim zawładnąć chimerami. Grozę sytuacji kruchego egzystencjalnie Ja, pochłanianego przez zasady i prawa, oddaje nieco ponad dwustronicowe opowiadanie zatytułowane *Przed prawem* autorstwa Franza Kafki, ilustrujące „zderzenie tego, co jednostkowe z tym, co powszechne”⁴⁰, gdzie jednostka jest niczym, a symbolizujące powszechność prawo – które „powinno być przecież dostępne zawsze i dla wszystkich”⁴¹ – wszystkim. Stirner w sobie właściwy sposób bezceremonialnie odnosi się do sprawy: „[n]ależy bowiem pamiętać, że dotąd rządziły Nami pojęcia, idee, zasady, a wśród owych władztw najważniejszą rolę

³⁶ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 441.

³⁷ M. Stirner, *Jedyny...*, s. 68.

³⁸ Ibidem, ss. 47–48. Gdzie indziej czytamy: „jestem wprawdzie także i człowiekiem, podobnie jak np. żywą istotą, więc zwierzęciem (animal) lub Europejczykiem, berlińczykiem itd., lecz kto poważałby Mnie tylko jako człowieka bądź berlińczyka, ten okazałby Mi szacunek, o który nie dbam. A dlaczego? Ponieważ szanuje on jeden z mych *przymiotów* – nie *Mnie*”. Ibidem, s. 203.

³⁹ Ibidem, s. 349.

⁴⁰ M.P. Markowski, „Przed prawem”. *Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie” 1–2/2002, s. 33.

⁴¹ F. Kafka, *Przed prawem*, w: idem, *Wyrok*, tłum. J. Kydryński, Puls, London 1993, s. 95.

odgrywało pojęcie prawa czy też sprawiedliwości. [...] Prawo to kretynizm, a ten, kto je nadaje, to Widmo⁴² – czyli Człowiek, Bóg, państwo, naród.

Stirner ostentacyjnie rezygnuje z pojęcia istoty (która ma stanowić wartość „dodaną” do Ja; nadawać sens Ja), nie zatrzymuje się w ślad za Feuerbachem przy negacji religii chrześcijańskiej (odrzuca wszelką religijność), nie zadowala go twierdzenie, że tajemnicą teologii jest antropologia, nie akceptuje powagi Feuerbacha w racjonalizowaniu chrześcijaństwa i wyjaśnianiu, czym „tak naprawdę” jest Bóg. Stirner chce posiadać przywilej bycia radośnie niepoważnym; stanowczo krytykuje wyrażoną przez Feuerbacha możliwość „istnienia nowego typu religijności. Rzecz jasna, ma ona być w jego przekonaniu bardziej racjonalna niż chrześcijaństwo. Jej podstawą ma być nie tylko *naturalny rozum*, ale także *naturalna miłość* (człowieka do człowieka)”⁴³. Absurdalnie brzmi dla Stirnera postulat umiłowania Człowieka, czyli umiłowania ludzkości. Feuerbach nie wyjaśnia przekonująco, dlaczego w ogóle należy kochać ludzkość. Z jakiego powodu człowiek jako taki (z tej racji, że jest człowiekiem) ma stanowić byt wyróżniony w przyrodzie? Dlaczego inne Ja, pojedynczo i w masie, z definicji mają być dla mnie ważne? Ludzkość, zauważa Stirner, jest abstrakcją na podobieństwo innych „widm”⁴⁴. Zdaniem Andrzeja Walickiego: „Jedyny ma prawo potraktować całą pozostałą ludzkość jako środek do realizacji swych samowolnych, jednostkowych celów: wolno mu czynić wszystko, na co się poważy” – ta uwaga polskiego badacza skłania go jednak do, jak sądzę, pochopnego wniosku, że indywidualizm Stirnera „prowadził do pryncypialnego amoralizmu, przekreślał personalistyczną zasadę Kanta, głoszącą że *każda* jednostka ludzka może być tylko celem, ale nigdy środkiem”⁴⁵. Jeżeli, logicznie rzecz ujmując, jest tak, że Jedyny może „wszystko”, na co gotów się poważyć, to z powodzeniem może również akceptować personalistyczną zasadę Kanta, może być szlachetny i dobry. Powtórzmy raz jeszcze: Stirner sprzeciwia się prawu, zasadzie, powinnościom, których nadawcą są byty bezosobowe, również enigmatyczna „ludzkość”. Tak zakreślona panorama obecności w świecie Jedynego pokrywa się z przenikliwą intuicją Leszka Kołakowskiego w stosunku do Jedynego: „stirnerowska filozofia nie godzi wszakże w konformizm, a tylko w poświęcenie ego dla jakiegokolwiek wyższej zasady [...]. Bunt *jedynego* może doskonale wyrażać się w najbardziej uległym serwilizmie, skoro *jedyny* na

⁴² M. Stirner, *Jedyny...*, s. 247.

⁴³ Z. Drozdowicz, *Ideologizacja czy racjonalizacja...*, s. 63.

⁴⁴ Zdaniem Stirnera, jak podkreśla Leszek Kusak, „nie istnieją żadne swoiste dla człowieka właściwości odróżniające go od innych istot i nadające mu szczególną godność. [...] *człowieczeństwo* jest tylko jedną z całego szeregu cech, jakie można przypisać jednostce – bynajmniej nie najważniejszą”. L. Kusak, *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*, w: M. Stirner, *Jedyny...*, ss. X, XIII.

⁴⁵ A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, PIW, Warszawa 1959, s. 118.

tym zyskuje – skądinąd bowiem nie obowiązują go żadne wartości *ogólne* i żaden mit *człowieczeństwa*⁴⁶. Kołakowski kieruje w ten sposób uwagę na wyraźne nieporozumienie towarzyszące odczytaniu sensu kategorii Jedynego, zestawianej niesprawiedliwie wyłącznie z treściami negatywnymi, kwestionującymi wspólnotowy i moralny wymiar egzystencji. Ryszard Panasiuk napisał, że „żadna wspólnota afirmująca *człowieka* jako wartość nie jest możliwa. [...] Jedyny odrzucający rozum i uniwersalną logikę odrzuca jednocześnie historię jako racjonalny i sensowny proces realizujący wartości osobowe”⁴⁷. Wydaje się jednak, że scenariusz egzystencjalny uwzględniający wspólnotę, rozum, historię czy kulturę, Jedyny bez przeszkód jest w stanie sobie wyobrazić i zaakceptować, o ile aprobowanie np. kultury czy historii nie jest Jedynemu narzucone, nie jest wobec niego transcendentne. Zgadza się zatem z ogólną wymową komentarza Panasiuka, według którego „pojęcie wolności w ujęciu Stirnera przestaje być synonimem racjonalnego działania w świecie”⁴⁸, dodam, że nie wyklucza on takiego działania. Zgodnie z postulatami Stirnera zdrowe relacje międzyludzkie wyrastają wyłącznie z postawy egoistycznej, a egoizm prowadzić może zarówno do dominacji, jak i uległości wobec świata. Jestem zdania, że kategoria Jedynego mieści w sobie bardzo szerokie spektrum treści. Zwracam przy tym uwagę na poniższy wypis Leszka Kusaka:

[...] konsekwencją głoszonej przez Stirnera tezy, że stosunek jednostki egoistycznej do innych jednostek oraz do otaczającego ją świata winien wyrażać się w miłości egoistycznej, jest usankcjonowanie zabójstwa⁴⁹.

Jak wytłumaczyć ową konsekwencję? Nie w sensie nieuchronnej konieczności niedopuszczającej innych wariantów. Kusak zdaje się akcentować tylko jedną, niewątpliwie skrajną, z możliwych postaw egzystencjalnych Ja.

Stirner nie rozumie Feuerbacha przekonującego, że

[...] miłość ma być w człowieku *dobrem*; jego boskość tym, co przynosi mu zaszczyt – jego prawdziwym *człowieczeństwem* (ona *dopiero czyni zeń Człowieka*, dzięki niej dopiero staje się Człowiekiem). Dokładniej można by wyrazić to następująco: miłość to jest *to, co ludzkie* w człowieku, a *to, co nieludzkie* – to okrutny egoista⁵⁰.

⁴⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, ss. 199, 200. W innym miejscu tej samej pracy: „czy możliwe jest, przy tych założeniach, jakiegokolwiek życie zbiorowe? Tak, twierdzi Stirner, ale chodzi o to, by stosunki między jednostkami były osobowe, to jest nieupośrednione przez społeczeństwo, przez instytucje, wolne od zreifikowanych form. Dlatego zadanie wychowawcze nie na tym polega, by urabiać ludzi przez wzgląd na przyszłość, jakie mogą oddać zbiorowości” Ibidem, s. 197.

⁴⁷ R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, s. 98.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ L. Kusak, *Maxa Stirnera koncepcja...*, s. XXVI.

⁵⁰ M. Stirner, *Jedyny...*, ss. 54–55.

Autor *Jedynego i jego własności* nie chce przyjmować innej religijnej perspektywy, firmowanej nazwiskiem Feuerbacha, w ramach której „nie mówimy już że Bóg jest miłością, ale że miłość jest boska. Jeżeli nadal umieszczamy w miejscu orzecznika boska odpowiadające mu święta, to wszystko zostaje po staremu”⁵¹. Nie akceptuje Stirner tezy mówiącej, że *najwyższym i pierwszym prawem* [musi – J.U.] być *miłość człowieka do człowieka*. *Homo homini Deus est* – oto najwyższa praktyczna zasada, oto zwrotny punkt dziejów powszechnych”⁵². Odrzuca Stirner kolejną zasadę – dostrzegając formę tyranii w postulatcie kochania ludzkości.

Reasumując: Stirnerowi z Feuerbachem tylko do pewnego momentu jest po drodze, zmagają się z chimerami i widmami, stają w obronie osobników ludzkich, jednak w oczach Stirnera Feuerbach zatrzymuje się niejako w pół drogi: „Tym, co dzieliło Stirnera od Feuerbacha, nie był przedmiot krytyki, lecz argumenty, na które się powoływał, i rozwiązania, które proponował”⁵³. Mimo radykalizmu dostrzeganego w tezach Stirnera, wydaje się, że jego sprzeciw wobec Feuerbacha, oferującego wyzwolenie na wskroś teologiczne⁵⁴, jest co najmniej uzasadniony. Cóż bowiem uprzedmiotowionej jednostce pomoże świadomość, że „Bóg to nic innego jak tylko Nasza ludzka istota [...]. Cóż bowiem zyskujemy, gdy to, co boskie poza Nami, przenosimy z kolei w Siebie? [...] Siłą *rozpaczy* sięga Feuerbach po samą kwintesencję chrześcijaństwa, nie aby ją odrzucić, lecz, żeby ją zagarnąć, aby tę utęsknioną, wciąż nieobecną istotę, ostatnim wysiłkiem z jej nieba ściągnąć i na zawsze zatrzymać przy Sobie”⁵⁵.

Literatura

- Drozdowicz Z., *Ideologizacja czy racjonalizacja obrazu przemian chrześcijaństwa? Przypadek Ludwika Feuerbacha*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2009.
- Feuerbach L., *O „istocie chrześcijaństwa” w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*, w: idem, *Wybór pism*, t. II, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1959.
- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, PWN, Warszawa 1953.

⁵¹ Ibidem, s. 54.

⁵² L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 435.

⁵³ L. Kusak, *Maxa Stirnera koncepcja...*, s. VII.

⁵⁴ Stirner nazywał Feuerbacha świętym, uważał go za „pobożnego ateistę”. Zob. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, ss. 409, 410; L. Stepelevich, *Max Stirner...*, s. 456.

⁵⁵ M. Stirner, *Jedyny...*, s. 36.

- García-Valdecasas Medina J.I., Belmonte García O., *La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 2/2018.
- Hertz A., *Wracając do Maxa Stirnera*, w: idem, *Szkice o ideologiach*, Krakowskie Towarzystwo Wydawnicze, Kraków 1985.
- Kafka F., *Przed prawem*, w: idem, *Wyrok*, tłum. J. Kydryński, Puls, London 1993.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Zysk i Spółka, Poznań 2000.
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej dziejach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Markowski M.P., „Przed prawem”. *Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie” 1–2/2002.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Paris 1980.
- Niecikowski J., *Stirner, Kierkegaard – krytycy Hegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 13/1967.
- Panasiuk R., *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Panasiuk R., *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa. 1838–1843*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Panasiuk R., *Lewica heglowska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969.
- Stepelevich L., *Max Stirner and Ludwig Feuerbach*, „Journal of the History of Ideas” 3/1978.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1995.
- Teixeira Morais J. E., *A teologia antropológica de Ludwig Feuerbach*, „Revista de Cultura Teológica” 83/2014.
- Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, PIW, Warszawa 1959.