

Paweł Mazanka

Karola Marksa krytyka religii i jej wpływ na nowożytny sekularyzm

Studia Philosophiae Christianae 38/2, 87-104

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PRACE PRZEGLĄDOWE

PAWEŁ MAZANKA

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

KAROLA MARKSA KRYTYKA RELIGII I JEJ WPŁYW NA NOWOŻYTNY SEKULARYZM

Można zauważyć, że we współczesnych czasach dokonuje się ważna zmiana w sferze wiary i praktyk religijnych. W kulturze zachodniej religia staje się tylko jednym z wielu sektorów życia społecznego, a nie – jak kiedyś było – rozpowszechnionym i wpływowym czynnikiem, kształtującym społeczeństwa. Oblicza się, że na początku trzeciego tysiąclecia żyje na świecie około miliarda ateistów i tych, którzy nie przyznają się do żadnej religii, tj. ok. 17% całej populacji ludzkiej. Niezależnie od optymistycznych prognoz dotyczących religii i mówiących o współczesnym „zadrganiu religijnej struny wewnątrz sekularnego społeczeństwa” (J. Habermas), o obecnej restauracji religii, o czekającej nas w niedługiej przyszłości eksplozji „pragnienia absolutu”, nietrudno zauważyć, że żyjemy w świecie, który na różne sposoby przeciwstawia się wierze chrześcijańskiej, „żyjemy w dramatycznej próbie dążącej do zgaszenia światła Boga żywego” (H. de Lubac).

Do niedawna sprzeciw wobec wiary posiadał często formę jawnego i walczącego ateizmu. Obecnie forma ta ulega zmianie. Jawny ateizm traci swoją aktualność już choćby dlatego, że traci sens samo mówienie o Bogu, jak również tracą sens same instytucje „zajmujące się” transcendencją. Wydaje się, że obecnie ateizm coraz bardziej przekształca się w sekularyzm, zaznaczający się w Europie Zachodniej już od XVII wieku.

Wobec tego, że sekularyzm jest formą kultury, jego źródła, niezależnie od epoki, tkwią w kulturze. W niniejszym artykule zwróci się

uwagę na jedno z filozoficznych źródeł sekularyzmu: filozofię Karola Marksa, a dokładniej mówiąc: na niektóre elementy jego krytyki religii. Przedmiotem rozważań jest filozofia K. Marksa (czy też, ściśle rzecz ujmując, jego ideologia, bowiem on sam nie zaliczał siebie do grona filozofów) dlatego, że jego idee zajmują ważne miejsce w dyskusji na temat problemu obecności Boga w życiu człowieka i w całych społeczeństwach. Myśl Marksa cechowało m.in. duże oddziaływanie społeczne. Stała się ona niestety niejako „dobrą nowiną” szczególnie dla tych, którzy uważali się za pokrzywdzonych przez niesprawiedliwe stosunki społeczne. Nie bez przyczyny mówi się, że jego filozofia „wpłynęła w dużym stopniu na ukształtowanie się duchowego i politycznego obrazu współczesnego świata”¹. L. Dupré uważa, że rozstanie się współczesnej kultury z chrześcijaństwem zostało przygotowane głównie na przełomie XIX i XX w. przez największych ówczesnych sekularyzatorów: Marksa, Freuda i Nietzschego². Dlatego słuszne jest stwierdzenie pod adresem filozofii Marksa, że „warto podejmować trud zrozumienia tego, co tak bardzo napiętnowało naszą historię najnowsza”³.

W niniejszym artykule zostaną poddane analizie fragmenty jednego z najważniejszych tekstów marksowskiej krytyki religii pt.: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wśród znawców filozofii Marksa uważa się, że badając stosunek Marksa do religii, należy odnieść się przede wszystkim do tego właśnie tekstu. W artykule zwróci się uwagę na siedem pierwszych akapitów *Przyczynku*, próbując ukazać wpływ marksowskiej krytyki religii na rozwój nowożytnego sekularyzmu. Tak postawione zagadnienie zostanie poprzędzone uwagami na temat rozumienia nowożytnego sekularyzmu.

¹ P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, tłum. z niem. B. A. Markiewicz, Warszawa 1999, 169. Marks, jak wiadomo, nie był „zawodowym filozofem”, chociaż swoją rozprawę doktorską napisał z filozofii. Autor *Kapitału* poświęcił się całkowicie radykalnej działalności politycznej, dziennikarstwu i studiom teoretycznym z zakresu historii i ekonomii politycznej. Uważany jest za najważniejszego spośród wszystkich teoretyków socjalizmu.

² Uważali oni, że zwalczanie religii siłą jest niepotrzebne, religia bowiem jako zjawisko przejściowe sama przeminie. L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, Tygodnik Powszechny 1998, nr 29. (Wykład wygłoszony podczas konferencji: *Człowiek wobec religijnego sensu – aspekty filozoficzne*, zorganizowanej przez Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków, 17-19 czerwca 1998).

³ R. Panasiuk, *Podzwonne dla marksistowskiego komunizmu*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 7(1998)1, 109.

Trudno jest określić w sposób jednoznaczny, czym jest nowożytny sekularyzm. Granica pomiędzy sekularyzmem i sekularyzacją z jednej strony, a sekularyzmem i ateizmem – z drugiej, jest bardzo płynna. Pomimo tych trudności, można powiedzieć, że sekularyzm zwykło się rozumieć się jako określoną filozofię życia, styl życia, który posiada trzy zasadnicze cechy. Po pierwsze, sekularyzm jest negatywnie nastawiony do religii – mówiąc krótko: jest on antyreliгиозny. Oznacza to, że w praktyce sekularyzm eliminuje dualizm pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. Natura jest tutaj całkowicie określona w terminach, które powstają w obrębie metod stosowanych przez nauki empiryczne i dlatego w tej perspektywie nie ma miejsca na rozważanie zagadnienia istnienia Boga czy niematerialnej zasady w człowieku. Konsekwentnie uważa się, że rozważania takie leżą poza kompetencją naukowych badań. Bardziej konsekwentni sekularyści postrzegają dystynkcję pomiędzy Bogiem, a naturą jako antagonistyczną. Ich zdaniem nie można akceptować zarówno tego, co wieczne jak i tego, co czasowe. Niematerialna zasada jest całkowicie nie do pogodzenia z jednością ludzkiej natury. Jedną z przyczyn takiego ustawienia problemu jest dziedzictwo filozofii F. Nietzschego, który twierdził, że kto pozostaje lojalny dla spraw ziemskich, musi być zaprzysięgłym wrogiem transcendentnego Boga. W pewnych przypadkach sekularyzm może więc przechodzić na pozycje ateizmu, rozumianego jako świadoma negacja istnienia Boga, czy nawet antyteizmu, będącego jedną z form ateizmu, w którym występuje wrogość wobec wiary w Boga i walka z różnymi przejawami religii. Podsumowując rozważania dotyczące pierwszej cechy sekularyzmu, należy powiedzieć, że postawa sekularystyczna wprawdzie nie zawsze jest postawą ateistyczną, jednakże w życiu praktycznym często może się z nią utożsamiać. Bliższa jest ona postawie agnostycznej, bądź też świeckiemu (laickiemu, antropologicznemu) humanizmowi; niekiedy nawet sekularyzm utożsamiany jest z humanizmem świeckim.

Druga cecha sekularyzmu związana jest z normami moralnymi, które powinny być określane, według sekularystów, tylko z uwzględnieniem specyficznych i zmieniających się sytuacji. Nie uznaje się istnienia jakichś uniwersalnych norm postępowania. Także ludzkie wartości również nie mogą posiadać absolutnego, czy stałego znaczenia. Przy obieraniu jakiejś wartości za ważną, zarówno w sferze indywidualnej jak i społecznej, proponuje się brać pod

uwagę pragmatyczny stosunek pomiędzy działaniem zamierzonym, a celem.

Trzecią cechą sekularyzmu jest podkreślanie dostrzegalnych, pragmatycznych konsekwencji tej filozofii życia. Sekularyzm akcentuje potrzebę zaangażowania się poznającego człowieka w proces dostosowania się do swojego środowiska i wykorzystania swojej wiedzy jako praktycznego środka w zaspokajaniu własnych potrzeb i pragnień. W porządku społecznym to dostosowanie odnosi się zarówno do technicznej kontroli świata natury, a więc do podkreślenia dominującej roli techniki i nauk szczegółowych, jak również do kontroli poszczególnych jednostek ludzkich poprzez odpowiednio rozwinięte struktury i instytucje społeczne.

Konsekwencjami innych cech sekularyzmu, a także tych, które wyżej wskazano, jest głębokie przekonanie, że człowiek jest z natury dobry (a więc natura ludzka nie jest skażona przez jakiś grzech); jest wiara w szczęśliwą przyszłość ludzkości określana także jako świecka eschatologia (wiara w „cuda techniki”) ale i niedocenywanie podmiotowości człowieka przez stawianie techniki przed etyką.

Jak już wspomniano, jednym z największych sekularyzatorów XIX wieku był Karol Marks. Najbardziej obszerną krytykę religii Marks przeprowadził w artykule opublikowanym w lutym 1844 r. w *Deutschfranzösische Jahrbücher*. Artykuł zatytułowany jest: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, (Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa)*⁴. To właśnie tutaj znajduje się

⁴ W zamierzeniach Marksa artykuł ten miał być wprowadzeniem do szczegółowej krytyki heglowskiej filozofii prawa. Brana pod uwagę praca została napisana pod wpływem pierwszych spostrzeżeń dokonanych w Paryżu, dokąd przeniósł się w październiku 1843 r. Tylko to krótkie wprowadzenie ukazało się za życia autora, a opublikowane zostało w 1844 r. w *Deutsch-französische Jahrbücher*. Pełny tekst krytyki odkryto w 1922 i opublikowano w 1927 r.

Artykuł zaczyna się serią bogatych w treść epigramów dotyczących religii, która stała się przedmiotem częstych rozważań „młodo-heglistów”. W głównej części artykułu Marks opisuje istniejącą sytuację w Niemczech: intelektualnie bardzo zaawansowaną na skutek filozofii Hegla i „młodo-heglistów”, ale politycznie bardzo zacofaną. Następnie autor omawia rewolucyjne możliwości, które drzemią w tym kontraście. Analizując Rewolucję Francuską, Marks kreśli optymistyczny wniosek, że Niemcy jako państwo są o wiele bardziej zdolne do radykalnej rewolucji niż Francja. Podstawę do takiego stwierdzenia autor upatruje w tym, że w Niemczech nie istnieje silna klasa średnia, jak również w możliwości eksplodującego połączenia niemieckiej filozofii z klasą „o ciężkich łańcuchach”. Jest to pierwsza okazja, w której Marks deklaruje swoją przynależność do sprawy proletariatu. Od czasu przyjazdu do Paryża pozostaje w bliskim kontakcie z rewolucjonistami z kręgu proletariatu. (D. McLellan, *Karl Marx, Selected writings*, Oxford 1977, 63).

znane stwierdzenie, że religia jest „opium ludu”⁵. Marks sformułował je, mając zaledwie 26 lat, i swojego stanowiska nie zmienił aż do śmierci.

Uważa się, że Marks do 1843 r. postrzegał religię jako jedną z opinii (czy błędów) będących przeszkodą na drodze właściwego rozwoju społeczeństwa. Ludzi trzeba oduczyć religii tak, jak oducza się błędnych przekonań poprzez oświecenie rozumu. Mówiąc krótko, filozof ten uważał, że państwo może być zreformowane rozumowo. Natomiast od końca 1843 r. Marks przestał wierzyć w reformowanie państwa rozumowym dyskursem, czy też dopełnienie religii rozumem. Zaczyna on twierdzić, że religia nie jest tylko jakąś teorią, która stoi na przeszkodzie demokracji. Jest ona zewnętrznym wyrazem wrodzonego konfliktu między państwem i społeczeństwem. Nie prowadzi ona do braterstwa, przeciwnie – jest istotą społecznego podziału. W tym właśnie czasie Marks pisze *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Był to okres najbardziej płodny intelektualnie w życiu Marksa, zdominowany przede wszystkim przez krytykę filozofii Feuerbacha⁶.

Przyczynek otwiera siedem kolejnych akapitów, będących bez wątpienia klasycznym tekstem marksowskiego ateizmu, który miał pogłębić kryzys wiary religijnej i wzmocnić obecny już w Europie Zachodniej sekularyzm. Pierwsze, co uderza przy czytaniu tego tekstu, to fakt, że *Przyczynek* pisany jest bardziej żargonem dziennikarskim niż oszczędnym, suchym stylem samej *Krytyki*.

Przyczynek rozpoczyna się zdaniem:

(1) „W Niemczech krytyka religii jest w zasadniczych zarysach ukończona; a przecież krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”⁷.

Jeżeli Marks pisze, że w Niemczech krytyka religii jest zasadniczo zakończona, to pojawia się pytanie: kto tej krytyki dokonał?

⁵ Drugim, obok metafory „opium ludu”, ważnym marksowskim określeniem religii, jest określenie religii jako ideologii. Takie określenie religii pojawia się przede wszystkim w jego książce *Die deutsche Ideologie*, napisanej w 1846 roku.

⁶ C. Fabro, *God in exile: modern atheism; a study of the internal dynamic of modern atheism, from its roots in the Cartesian cogito to the present day*, tłum. z wł. A. Gibson, New York–Amsterdam–Toronto 1968, 693.

⁷ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, 44. Dalsze akapity *Przyczynku* będą cytowane z niniejszego wydania. W oryginale niemieckim czytamy: „Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik” (K. Marx, F. Engels, *Werke*, t. I, Berlin 1961, 378).

Marks nawiązuje przede wszystkim do dwóch osób: M. Lutra i L. Feuerbacha. Nieco dalej w tym samym artykule Marks pisze: „Luter przewyciężył zniewolenie wynikające z *pobożności*, zastępując je zniewoleniem wynikającym z *przekonania*. Złamał wiarę w autorytet, gdyż odbudował autorytet wiary. Przemienił księży w ludzi świeckich, ponieważ przemienił ludzi świeckich w księży. Uwolnił człowieka od zewnętrznej religijności, ponieważ uczynił religijność wewnętrznym światem człowieka. Wyzwolił z kajdan ciała, gdyż zakął w kajdany serce”⁸.

Marks chętnie przyznaje, że zmiany dokonane przez Lutra miały właściwy kierunek, jednak reformator zatrzymał się w połowie drogi. Z pewnością Luter wzmocnił pozycję ludzi świeckich zdolnych – w krajach protestanckich – do konfiskowania majątku Kościoła wedle własnej woli. Lecz prawdziwe i ostateczne wyzwolenie nadejdzie jedynie wówczas, gdy człowiek zostanie oswobodzony od swojego „wewnętrznego” księdza, z religijności jako takiej. W jednym krótkim zdaniu Marks formułuje roszczenia radykalnego ateizmu do bycia jedynym prawdziwym logicznym wnioskiem płynącym z Reformacji, która była ważnym etapem w ewolucji współczesnego człowieka ku doskonałej wolności. „Krytyka religii kończy się nauką, że *człowiek jest Bytem Najwyższym dla człowieka*”⁹.

Krytykę religii zasadniczo zakończył L. Feuerbach. Jednakże ateizm Feuerbacha nie zadowalał w pełni Marksa. Jego zdaniem w krytyce trzeba pójść dalej, trzeba uczynić decydujący krok, którego brakuje u Feuerbacha. Marks postrzegał swoje zadanie właśnie w dokonaniu tego kroku – kroku w kierunku polityki. Tęgo przejścia od krytyki religii do krytyki polityki wymaga konkretna sytuacja zarówno w Niemczech jak i w całej Europie. Religia bowiem ze swojej istoty jest polityczna. Gdy Marks mówi, że w Niemczech krytyka religii jest „istotowo zakończona” – nie znaczy to, że osiągnęła ona swój cel lecz, że doszła tak daleko, jak to jest możliwe, zajmując się jedynie religią. Jako założenie wszelkiej krytyki musi teraz przystąpić do spełniania swej właściwej roli, tzn. przemienić się w krytykę społeczno-polityczną¹⁰.

⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, art. cyt., 47-48.

⁹ Tamże, 47.

¹⁰ M. Westphal, *Suspicion and Faith. The religious uses of modern atheism*, Michigan 1983, 135-136.

W branym pod uwagę tekście czytamy: (2) „Świeckie istnienie błędu jest skompromitowane, skoro obalono jego niebiańską *oratio pro aris et focus* (modlitwę za ognisko domowe i dom). Człowiek, który w fantastycznej rzeczywistości nieba, gdzie szukał nadczłowieka, znalazł tylko odbicie siebie samego, nie zechce już zadowalać się znajdowaniem tylko pozoru siebie samego, tylko nie człowieka, kiedy poszukuje i poszukiwać powinien prawdziwej swej rzeczywistości”¹¹.

Marks kontynuuje swój wywód w rygorystycznym feuerbachowskim stylu; druga wypowiedź jest jakby wprost wzięta z dzieł Feuerbacha. Człowiek, który poszukiwał nadczłowieka w fantastycznej rzeczywistości nieba i nie znalazł tam nic oprócz odbicia samego siebie, nie będzie już skłonny do szukania tego, co ponadludzkie. Musi on szukać swojej prawdziwej rzeczywistości. To poszukiwanie ma oczywiście dokonywać się na ziemi, a nie w niebie – nie w świadomości, ale w konkretnych społecznych przemianach.

Trzecia wypowiedź nawiązuje do politycznego radykalizmu (wspomnianego w poprzednim paragrafie). Dostrzeżenie projekcyjnego charakteru religijnej świadomości musi nie tylko doprowadzić do wyzbycia się wiary w Boga, ale do czegoś ważniejszego: do niewiary w nieuchronność obecnej sytuacji człowieka. Wobec tego, że w historii Europy życie religijne i społeczne było głęboko wzajemnie powiązane, przekonanie Marksa, że zaburzenia w religijnej wierze przyniosą zaburzenia polityczne jest uzasadnione. Widać w tym miejscu wyraźnie, że Marks był bardziej myślicielem historycznym niż metafizycznym.

(3) „Podstawa antyreligijnej krytyki jest taka oto: człowiek tworzy religię, nie zaś religia człowieka. Religia jest to bowiem pewna samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił. Ale człowiek – to nie jest istota oderwana, istniejąca poza światem. Człowiek – to świat człowieka, państwo, społeczeństwo. To państwo, to społeczeństwo stwarzają religię, odwróconą na opak świadomość świata, są one bowiem same odwróconym na opak światem. Religia jest ogólną teorią tego świata, jego encyklopedycznym skrótem, jego logiką w popularnej formie, jego spirytualistycznym *point d'honneur*,

¹¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, art. cyt., 44.

jego entuzjazmem, jego moralną sankcją, jego uroczystym dopełnieniem, jego ogólną racją bytu, pocieszeniem. Jest to urzeczywistnienie istoty ludzkiej w fantazji, ponieważ istota ludzka nie posiada prawdziwej rzeczywistości. Tak więc walka przeciw religii jest pośrednią walką przeciw owemu światu, którego duchowym aromatem jest religia”.

W powyższym fragmencie znajdują się ważne stwierdzenia. Wyzwolenie człowieka, o które Marks ciągle zabiegał, polega w dużej mierze na odślonięciu najgłębszych korzeni alienacji religijnej: „Podstawa antyreligijnej krytyki jest taka oto: *człowiek tworzy religię, nie zaś religia człowieka*”. Widać tu zinterpretowanie religii, oczywiście nie w sensie klasycznym, zgodnie z którym religia jest aktualizacją cnoty moralnej, ale w stylu Hegla–Straussa–Feuerbacha. Religia osądzona zostaje jako zniewolony lub wypaczony rozwój świadomości: „Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił” i w konsekwencji oddzielił się od swojego realnego świata, który jest światem człowieka, państwa, społeczeństwa¹².

Jednakże ta deprawacja ludzkiej natury, zdaniem autora *Przyczynku*, jest wcześniejsza od religijnej projekcji. Deprawacja nie ma jednak uniwersalnego wymiaru (nie jest metafizyczna), lecz posiada wymiar historyczny i przypadkowy. Jest to taka, a nie inna kondycja ludzi żyjących w konkretnym społeczeństwie, w konkretnym państwie i kreujących konkretną religię. To jest prawdziwa przyczyna, a nie tylko skutek procesu tworzenia bogów. Charakter każdego społeczeństwa odbija się w religii, która jest jego encyklopedycznym kompendium, jego logiką w popularnej formie, jego duchowym aromatem¹³.

Według Marksa religia jest odwróconą na opak świadomością świata. Religia w tym sensie jest wytworem państwa i społeczeństwa, które same są odwróconym na opak światem. Odwrócony świat jest jedynym, który może wytworzyć religię. W tym świecie człowiek może postrzegać siebie tylko jako własny cień, istotę nieludzką, natomiast na tamtym świecie (tzn. świecie przyszłym, religijnym) dostrzega swoją doskonałość i w ten sposób żyje on nadzie-

¹² C. Fabro, dz. cyt., 694.

¹³ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, art. cyt., 45.

ją ziemi obiecanej¹⁴. Tak więc, tylko odwrócony „świat doczesny”, a raczej stosunki w nim panujące, mogą wytworzyć religię jako swoją odrośl. Wobec tego, że człowiek znajduje na ziemi tylko pozór swej istoty, zniekształcony jej obraz, próbuje on odnaleźć siebie w fantastycznej rzeczywistości nieba. Religia wytwarza więc królestwo, w którym człowiek może samego siebie zrealizować, przynajmniej częściowo. Religia utrwała społeczny porządek, ponieważ odwraca uwagę od jego braków oraz dostarcza częściowej ucieczki od niego.

To określenie religii wiąże się także z główną tezą Marksa: „Byt określa świadomość”. Natomiast w świecie „odwróconym”, religijnym – świadomość stara się określać byt. M. Neush zaznacza, że według Marksa religia w zbyt twardym świecie odgrywa rolę praktyczną, wprowadzając pozorną logikę w świat pozbawiony logiki, świat odwrócony na opak, tzn. świat, w którym marzenia bierze się za rzeczywistość. Można zauważyć, że Marks wyróżnia dwie świadomości: świadomość świata realnego i świadomość świata idealnego. „Odwrócona na opak świadomość świata” ma miejsce wtedy, gdy świat idealny stawia się na miejsce realnego. Marks pragnie zastąpić urojone szczęście ludu, umieszczane poza światem, przez prawdziwe szczęście ludu w świecie. Widać więc, że autor *Przyczynku* mocno atakuje zniewalającą, według niego, funkcję religii. Religia wytrąca z rąk człowieka oręż do zmiany świata. Warto podkreślić, że gdy Marks mówi o człowieku jako o podmiocie religii, wówczas właściwie ma na myśli całą klasę społeczną¹⁵.

Autor *Przyczynku* stwierdza również, że religia jest samowiedzą człowieka i poczuciem samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił. Marks nie tłumaczy jednak bliżej czym jest ta „samowiedza”. Wydaje się, że samowiedzę trzeba rozumieć jako wiedzę dotyczącą siebie i społeczeństwa. Oczywiście, religia proponuje samowiedzę nieprawdziwą, tj. fałszywą świadomość społeczną. Mając fałszywy obraz siebie i rzeczywistości, człowiek (lub cała klasa społeczna) staje się niezdolny do działania, do zmiany swego losu na lepszy. Można powiedzieć, że

¹⁴ M. Rosen, *Karl Marx*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, London-New York 1998, t. 6, 118–133.

¹⁵ M. Neush, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. z franc. A. Turowiczowa, Paryż 1977, 87.

sekularyzm w takiej sytuacji polegałby na całkowitym wyeliminowaniu tej fałszywej świadomości.

Marks uważa, że religia nie tylko zniewala człowieka, ale także służy do legitymizacji złego stanu społeczeństwa. Stanowi ona bowiem jego uniwersalną bazę, zarówno do pocieszania, jak i osądzania, pełni więc przede wszystkim rolę moralnej sankcji. Marks postrzega więc religię również jako usprawiedliwienie społecznych instytucji, które dehumanizują swoich członków. Stąd też uznaje on twierdzenie, że walka przeciwko religii jest nie wprost (choć świadomą) walką przeciwko światu, którego duchowym wykwitem jest religia. Krytyka religii wymaga więc, dla jej kompletności, krytyki otaczającego świata. Ukazuje się tu droga, która wiodła Marksa od Feuerbacha do krytyki struktur społecznych, zawartych w *Manifestie komunistycznym* i w *Kapitale*. Wielką rolę w tej walce winna odgrywać filozofia. Religia jako świadomość społeczna jest, zdaniem autora, potęgą opanowującą masy. W świadomości tej tkwi ogromna energia, którą Marks pragnie wykorzystać dla samowyzwolenia społecznego. W tym celu niszczącą energię religii można przekształcić w energię jak najbardziej pozytywną, jeśli przywróci się człowiekowi (społeczeństwu) wiarę, że jest istotą najwyższą. Wydaje się, że w tym tkwi istotny element sekularyzmu u Marksa. Można by sparafrazować słynne zakończenie *Manifestu Komunistycznego*: „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się” na: „Ludzie wszystkich krajów sekularyzujcie się”. Innymi słowy: człowiek całkowicie zsekularyzowany będzie w końcu wolny od zniewalającej ideologii religijnej. Jednak, czy człowiek zsekularyzowany potrafi stworzyć warunki sprawiedliwości społecznej? Czy np. zsekularyzowany robotnik nie będzie musiał znowu uciekać w urojony świat „ziemi obiecanej”? W odpowiedzi na te pytania można przynajmniej powiedzieć, że sekularyzm jest, zdaniem Marksa, pierwszym krokiem do pełnego człowieczeństwa.

(4) „Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczługo świata jak jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu”¹⁶.

¹⁶ „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes”. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, w: K. Marx, F. Engels, *Werke*, dz. cyt., t. 1, 378.

Ostatnie sformułowanie, jak już wspomniano, wyraża najbardziej znaną myśl Marksa dotyczącą religii. Zdanie „Religia jest opium ludu” wydaje się być raczej wnioskiem, historyczno-fenomenologicznym stwierdzeniem faktu; poza tym jest to po prostu metafora. Bezpośrednio poprzedzające je twierdzenia autor analizowanego tekstu przedstawia jako z góry przyjęte zasady¹⁷.

Warto też zwrócić uwagę, że określenie religii jako opium, nie było czymś oryginalnym w czasie, gdy po zakończonej niedawno wojnie opiumowej (pomiędzy Anglią a Chinami w latach 1839-1842) pełno było doniesień na temat skutków działania opium. Porównanie religii do środka odurzającego powtarzało się także w atakach przeciwko religii od prawie stu lat przed Marksem. W aspekcie współczesnych zastosowań narkotyków na gruncie np. medycyny, które wywołują dobre skutki, należy zauważyć, że sama metafora wykorzystująca znaczenie wyrażenia „opium” nie jest jasna. Trudno powiedzieć, co Marks chciał wyrazić przez to porównanie: *odurzające* własności religii czy tylko *uśmierzające* ból codzienności; a może chodzi tu o jedno i drugie?

Według Z. J. Zdybickiej, religia jako opium ma działanie usypiające i paraliżujące masy uciskane. „Zniekształca potrzeby ludzkie, przez co przyczynia się do utrwalenia ich zależności, przed którymi świadomość religijna była formą ucieczki. Religia usypia rozum, zmniejsza poczucie odpowiedzialności, przesuując ludzką odpowiedzialność na odpowiedzialność wobec Boga, a nie wobec społeczeństwa”¹⁸. „Opium ludu usypia i hamuje postęp, zwłaszcza postęp ekonomiczno-społeczny (...). Usypia człowieka, utrzymuje go w iluzji i w niewolnictwie i w ten sposób utrudnia mu wydobyć się z tragicznego położenia”¹⁹.

M. Westphal zauważa, że określenie „opium ludu” wyraża przede wszystkim to, że religia jest środkiem zabijającym ból. Ewentualny protest uciskanych ludzi nie może przyjąć formy społecznego obiektywizmu z uwagi bądź to na gwałtowne represje, bądź na polityczną, czy ekonomiczną beznadziejność. Jego realną możliwością jest tylko ucieczka od konkretnej rzeczywistości właśnie w religię²⁰.

¹⁷ C. Fabro, dz. cyt., 694.

¹⁸ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, 121.

¹⁹ Tamże, 234-235.

²⁰ Obserwując np. zażywanie narkotyków przez ludzi w dzisiejszych czasach, szczególnie ludzi młodych, łatwo można zauważyć jak bardzo konkretną formę posiada protest i ucieczka w narkotyczne pocieszenie. M. W. Westphal, *Supicion and faith. The religious uses of modern atheism*, Michigan 1993, 138-139.

M. Neusch dodaje natomiast: „Marks nie uważa, że religia jako opium jest wymyślona przez kastę wyzyskiwaczy, księży czy książąt pragnących utrzymać lud w ucisku. Ona jest opium ludu, który lud sam sobie podaje, by móc znieść swoją nędzę i wyzysk”²¹.

W stwierdzeniu: „Religia jest opium ludu” nie wiadomo też dokładnie jak należy rozumieć słowo „lud”? Czy chodzi tu tylko o robotników? Można by przyjąć, że religia jako opium jest potrzebna tylko dla uciskanych, a nie dla panujących, którzy czerpią korzyści z niesprawiedliwego systemu społecznego. Wydaje się, że Marks ujmuje religijne „pocieszenie” szerzej. Owszem, w pierwszym rzędzie dotyczy ona ofiar systemu. Dzieje się tak dlatego, że religia może usprawiedliwiać system społeczny poprzez ukazywanie, że istniejąca hierarchia społeczna jest z ustanowienia Bożego i każdy ma w tej hierarchii swoje miejsce. Może ona również to czynić przez zwrócenie uwagi na to, że cierpienia ludzi są słuszną karą za ich grzechy, popełnione w tym lub w poprzednim życiu. Ludzie powinni pocieszać się nadzieją, że w przyszłości, w Królestwie Niebieskim otrzymają nagrodę wieczną. „Masy” potrzebują czegoś, co zabija ich ból, szczególnie wtedy, gdy uświadomią sobie fizyczną i duchową nędzę i beznadzieję.

Jednakże religijne opium uśmierzające ból potrzebne jest również, zdaniem Marksa, bogatym, posiadaczom środków produkcji, aby złagodzić ich wyrzuty sumienia. Bogaci są w stanie cieszyć się ze swojego bogactwa oraz posiadanej pozycji i siły tylko w takim stopniu, w jakim przekonają samych siebie, że Bóg jest daleko w niebiosach, a tu na ziemi jest wszystko w porządku oprócz może kilku wichrzycieli społecznego porządku, pozbawionych wszelkich zasad moralnych i prawdziwej wiary w Bożą Opatrzność. Religia, dostarczając pocieszenia dla jednych, a usprawiedliwienia dla drugich, pełni więc rolę opium dla wszystkich ludzi²².

Podsumowując ten fragment *Przyczynku*, można powiedzieć, że zdaniem Marksa, religijne cierpienie wyraża realne cierpienie obecne w świecie. Dla Marksa religia i opium zabijają ból, ale nie dość, że uzależniają człowieka, to leczą tylko symptomy zamiast samą chorobę. Religia odwraca uwagę od rzeczywistej choroby i zamiast zdecydowanie reagować na istniejącą nędzę społeczną, przewrotnie kreuje

²¹ M. Neusch, dz. cyt., 87.

²² J. H. Arnold, *Discipleship*, Cambridge 1975, 137-138.

rzekomą nieuniknioność tej nędzy, legitymizując przez to niesprawiedliwe stosunki społeczne. Jest to protest specyficzny – jest to tylko intensywne wyrażenie cierpienia, które w istocie jest społecznie destrukcyjne. Marks niewiele poświęca uwagi temu wymiarowi religii. Mocno natomiast akcentuje on rolę religii w usprawiedliwieniu niewolnictwa, segregacji i apartheidu²³, chociaż oczywiście nic nie mówi o roli religii w ich zniesieniu, w inicjowaniu ruchu przeciwko rasowej segregacji itp. Jest to spowodowane po części stronniczością marksoowskiego ateizmu, po części argumentem zawartym w dalszej części.

Widąc więc, że to chwytniwy wyrażenie roli religii odnosi się przede wszystkim do ogólnego porównania religii ze środkiem łagodzącym ból. Jednakże trudno jest ustalić dokładniej: kto jest lekarzem, a kto pacjentem; czy jeden jest lekarz, czy też wielu; czy pacjent jest jednostkowy, czy zbiorowy; na jaki ból lekarstwo to jest najbardziej skuteczne, czy na trudne warunki bytowe, czy na ból istnienia w ogóle? Z drugiej strony, jeśli religia to tylko środek odurzający, to bólu może w ogóle nie być; lekarz okazuje się niepotrzebny, zaś efekt to pełne zadowolenie na każde zawołanie i to bez obawy popadnięcia w nałóg.

Zgodnie z powyższymi rozważaniami należy więc zauważyć, że od strony teoretycznej porównanie to jest wieloznaczne, nieprecyzyjne, natomiast demagogicznie wydaje się być bardzo udane, ponieważ jest krótkie, dobre do podburzania na masowym wiecu.

(5) „Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji, to znaczy wymagać porzucenia złudzeń, bez których obejść się nie może. Krytyka religii jest więc w zarodku krytyką tego padołu płaczu, gdyż religia jest nimbem świętości tego padołu płaczu”²⁴.

Przytoczone słowa Marksa należy rozumieć tak, że zniesienie iluzji domaga się zniesienia warunków rodzących iluzję. Krytyka religii jest przeto, zdaniem autora, zarodkiem krytyki doliny łez, któ-

²³ Dla Marksa jasne jest, że religia nie jest po prostu błędem spekulatywnym; jest raczej odpowiedzialna za wszystkie bolączki realnego życia i stanowi największą pojedynczą przeszkodę na ludzkiej drodze do osiągnięcia wolności. Religia, postulując, że życie i szczęście znajduje się gdzieś poza realną rzeczywistością, czyni człowieka obojętnym na to, co dzieje się tu-i-teraz, potulnym narzędziem w rękach możnych, łatwą zdobyczą dla sprytnych i pozbawionych skrupułów.

²⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, art. cyt., 45-46.

rej aureolą jest religia. Można dopatrzeć się tutaj języka Feuerbacha. Marks jednakże radykalizuje swoje wymagania. Podkreśla on, że nadszedł czas zmiany świata. Zmianę tę osiągnie się nie poprzez uczynienie z wierzących ateistów, ale poprzez zwrócenie się ku realnemu szczęściu. W tej drodze należy oczywiście wystąpić również przeciw religii, która, zamiast wyeliminować niesprawiedliwość społeczną, uśmierza tylko ból płynący z tej niesprawiedliwości.

(6) „Krytyka zniszczyła urojone kwiaty upiększające kajdany, nie po to, by człowiek dźwigał kajdany bez ułud i bez pociech, ale po to, by zrzucił kajdany i rwał kwiaty żywe. Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca. Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dokoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dokoła samego siebie”²⁵.

Marks powtarza tu swoje powołanie do zmiany świata. Kilka zdań dalej, w tym samym artykule pisze: „Krytyka religii kończy się tezą, że człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka, a więc kończy się kategoriycznym nakazem obalenia wszelkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy”²⁶.

W obu wypowiedziach autor zakłada, że ateistyczny humanizm jest tylko przesłanką do ustanowienia prawdziwie ludzkiego świata, jeśli tylko ludzkość znajdzie siły, by sprzeciwić się zniewoleniu i ubóstwu samą siebie. Marks nie uzasadnia tych wypowiedzi, przyjmuje je jako dogmatyczne założenia²⁷. „Człowiek jest najwyższą istotą” dla siebie samego. Znaczy to, że nie ma innej wyższej istoty od człowieka. Widać tutaj, że myślenie Marksa nie da pogodzić się z ideą Boga: Jeśli

²⁵ Tamże, 46.

²⁶ Tamże, 47.

²⁷ H. de Lubac zauważa, że w powyższych stwierdzeniach można dopatrzeć się pewnego wyzwania pod adresem ludzi wierzących. Jeżeli bowiem w jakimkolwiek miejscu i historycznym kontekście religia popiera niesprawiedliwość społeczną przez czynne lub bierne wspieranie niesprawiedliwych struktur, to ateistyczny humanizm jawi się jako możliwość rozwiązania konfliktu. H. de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, San Francisco 1995, 432n.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że pytania dotyczące funkcji religijnej wiary, jak już wspomniano, stawał przed Marksem m.in. D. Hume (+1776) w swojej pracy *The Natural History of Religion*. Hume twierdził, że można zauważyć dużą rolę religii

przyjmuje się ideę obiektywnego Boga, to jak można mówić, że rozum czerpie prawa z samego siebie, przecież autonomia może przysługiwać tylko bytowi absolutnie wolnemu. Autonomia myślenia wyklucza więc jakąkolwiek transcendencję. Dla Marksa rozum jest sam w sobie ateistą. W krainie rozumu Bóg jest postacią niezrozumiałą. Autonomia rozumu i racjonalność świata kłócą się z ideą Boga. Człowiek odwołuje się do Boga wtedy, gdy uznaje świat za nieracjonalny²⁸.

(7) „Jest tedy zadaniem historii, skoro rozwiął się nadziemski świat prawdy, stworzyć podwaliny prawdy ziemskiej. Jest przede wszystkim zadaniem filozofii będącej na usługach historii by – skoro zdemaskowano już świętą postać ludzkiej autoalienacji – zdemaskować tę autoalienację także w jej nieświętych postaciach. Krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, krytyka religii – w krytykę prawa, krytyka teologii – w krytykę polityki”²⁹.

Innymi słowy, tylko przemiana myśli Feuerbacha w myśl Marksa może spowodować, że feuerbachowska krytyka religii osiągnie swoją pełnię. Krytyka religii wskazuje, zdaniem Marksa, że istnieje świat zniekształcony i zubożony, którego produktem ubocznym jest właśnie religia. Krytyka religii odsłania ukryte korzenie religii tkwiące w życiu społecznym. Ponadto, wzywa ona ludzi do porzucenia swoich iluzji, a także, zdaniem autora, do porzucenia warunków, które domagają się iluzji. Ta krytyka nie może sama przez się usunąć wypaczeń w życiu społecznym, ona tylko przygotowuje grunt do tego. Krytyka religii jest już zasadniczo zakończona – uczynił to Feuerbach – i teraz filozofia musi zdemaskować samoalienację człowieka, dokonującą się w życiu społeczno-politycznym.

w legitymizowaniu społecznej praktyki. Jego zdaniem, filozofia religii nie może być poważnie uprawiana, ani kompletna, bez postawienia pytania: jakie praktyki (styl życia, instytucje, prawa, zwyczaje) są legitymizowane w rzeczywistości (tzn. w realnym życiu) przez daną religię? Autor twierdzi, że religia może powodować, bądź usprawiedliwiać społeczne praktyki w sposób aktywny, poprzez autoryzowanie ich; bądź pasywny – przez zwykłe dostosowanie się do nich. Religia może przyczyniać się do antysemityzmu, apartheidu, imperialistycznego nacjonalizmu, rewolucyjnego (bądź kontr-rewolucyjnego) terroryzmu albo poprzez jawne usprawiedliwianie tych praktyk, albo, bardziej subtelnie, przez ciche dostosowanie się do nich. To dostosowanie ma miejsce wtedy, gdy człowiek dochodzi do przekonania, że może być np. dobrym chrześcijaninem, a jednocześnie być zaangażowany w powyższe praktyki. D. Hume, *The Natural History of Religion* (ed. H. E. Root), Stanford 1957, 72; 76n.

²⁸ G. M. M. Cottier, G. Wetter, L. Fabbri, *L'Ateismo e marxismo*, Bologna 1967, 107.

²⁹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, art. cyt., 46.

Poddane analizie wypowiedzi Marksa odsłaniają jego ocenę religii od strony jej treści i funkcji, jaką spełnia w społeczeństwie. Pośrednio odsłaniają one jego stosunek do problemu istnienia Boga. W analizowanym tekście nie występuje słowo „ateizm”, podobnie jak i słowo „sekularyzm”. Jednakże poprzez zdecydowaną krytykę religii, autor stara się podważyć jej sens istnienia i jako stojącą na drodze do prawdziwej wolności człowieka, nakłania czytelników do jej odrzucenia³⁰.

Nie jest jasny pogląd Marksa, w jaki sposób religia przestanie istnieć. Dostrzegał on, że można wyzwolić się z religijności zewnętrznej, ale pozostać w okowach religijności wewnętrznej. Uważał, że skoro religia jest wytworem świadomości zbiorowej i stanowi wyraz społecznej frustracji, to z chwilą ustania przyczyn tej dolegliwości, symptomy religijności ustąpią same przez się. Skoro tylko religia stanie się zbyteczna, trzeba będzie życie organizować inaczej, bez potrzeby uciekania się do praktyk religijnych. Autor sądził, że łatwo to będzie osiągnąć m.in. przez wprowadzanie świeckich formuł uświetniania różnych spotkań, bez poczucia wewnętrznego braku w obliczu trudnych, dramatycznych sytuacji, na które człowiek zawsze będzie narażony. Nie jest również jasne, czy Marks zmierzał do całkowitego wymazania religijności ze świadomości społecznej, czy też jeden system wierzeń chciał zastąpić innym np. wiarą w ideały rewolucyjne.

Rozważając wpływ filozofii Marksa na nowożytny sekularyzm, pojawia się kolejne pytanie: czy Marks opowiadał się za walką z religią? Odpowiedź wydaje się być twierdząca, chociaż w jego pismach nie można znaleźć otwartego wezwania do takiej walki. Podczas studiów i w okresie późniejszym Marks doświadczył ucisku cenzury sprawowanej rzekomo w imię religii; wolność myśli była

³⁰ Dla pełniejszej analizy *Przyczynku* należy zwrócić uwagę, że tekst ten ukazuje wspólny grunt pomiędzy Marksem a młodo-heglistami, z którymi spotkał się po raz pierwszy w 1837 r. w Berlinie. Marks, nawiązując do swych kolegów, przynajmniej najpierw, że w krytyce religii filozofia ma podwójną rolę do odegrania: odstania ona iluzję religii oraz ukazuje prawdziwy ideał spełnienia się człowieka. Jednakże w dalszej części tekstu Marks poddaje w wątpliwość stanowisko młodo-heglistów, że sama filozofia dostarczy wystarczających warunków do prawdziwej emancypacji człowieka. Marks nie atakuje filozofii jako takiej, lecz ich metafizologiczne przekonanie, że jest możliwe, by „zrealizować filozofię bez jej przekroczenia”, tzn. bez przeprowadzenia radykalnych reform społeczno-politycznych. Uważa on, że prawdziwie owocna krytyka religii żąda przekształcenia warunków społecznych, w których religia powstaje i przez które jest podtrzymywana. Filozofia winna więc przekroczyć siebie. Krytyka spekulatywnej filozofii prawa nie wystarczy, musi ona doprowadzić do rozwiązania problemu za pomocą jedynej drogi – praktyki. Zaś do tego potrzebna jest materialna siła, „klasa z ciężkimi kajdanami”, tzn. proletariatus.

dla niego dostępna tylko w kontekście pozareligijnym lub antyreligijnym. Jak już wspomniano, w pracy doktorskiej, obronionej w 1841 roku zdeklarował się on jako wróg bogów i tego, co boskie. Wtedy to dwudziestodwuletni filozof odrzucił tradycyjną wiarę religijną i utożsamiał się z ateistyczną kontestacją: Bóg jest niczym innym, jak wymyślonym produktem ludzkiej psychiki a religia krępuje prawdziwą wolność człowieka. Dlatego trzeba wyzwolić ludzi z okowów religii. Człowiek musi się pozbyć swych religijnych łąk, wziąć swój los w swoje ręce i żyć wolny. W przeciwnym wypadku będzie niewolnikiem a jedyną postawą godną człowieka jest nie poddanie się, lecz walka. W późniejszym okresie, do tej negatywnej postawy Marksa wobec religii dołączy się pasja, która wystąpi szczególnie wtedy, gdy intelektualna krytyka religii przerodzi się w krytykę społeczną. Można więc powiedzieć, że ideał, który proponuje Marks, to ideał humanizmu bez Boga, czyli sekularyzm³¹.

Widać więc, że wolność człowieka była w centrum zainteresowania Marksa. Jego proste myśli, bardzo propagandowo chwytliwe, wkrótce odbiły się szerokim echem wśród robotników wielu krajów. Niewątpliwie przyczyniły się one do osłabienia ich religijności i wzrostu postawy sekularystycznej. C. Fabro uważa, że *Przyczynek*, a szczególnie siedem początkowych akapitów, jest wyjątkowy właśnie ze względu na proces sekularyzmu. Myśli tam zawarte tworzą bowiem obraz nieprzerwanego procesu rozpadu tego, co święte w umyśle współczesnego człowieka³².

KARL MARX'S CRITICISM OF RELIGION AND ITS INFLUENCE ON MODERN SECULARISM

Summary

Secularism is a certain philosophy of living, a pattern of life with the following three properties. The first is that secularism is opposed to religion, it is antireligio-

³¹ Warto podkreślić, że Marks w swojej krytyce religii przeszedł pewną ewolucję. Uważa się bowiem, że w latach 1844/45 nastąpiła epistemologiczna zmiana w jego filozofii. Coraz bardziej odchodzi on od problemów religijnych i spekulatywnych a koncentruje się na zagadnieniach ekonomicznych. Jednakże stałą troską Marksa, zarówno przed jak i po roku 1845, był konkretny człowiek, którego chciał wyzwolić z alienacji religijnych, politycznych i ekonomicznych. Gdy Marks doszedł do samodzielności filozoficznej, gdy zerwał kontakt z lewicą heglowską, a więc po roku 1845, jego teoretyczna refleksja na temat religii prawie że zanika.

³² C. Fabro, dz. cyt., 693.

us. It means that, practically, it eliminates the dualism between the natural and the transcendent. Since nature is, in this respect, completely described in terms used within methods applied by empirical sciences, so it does not allow to consider the question of the existence of God or of an immaterial principle in a human being, for it is shifted beyond the competence of scientific research. So under certain circumstances, secularism may embrace atheism to mean a full aware negation of God's existence or even antitheism being a form of atheism, that is a hostility against faith in God and combating various shapes of religion.

The second property of secularism is concerned with moral standards which, according to the secularists, have to be determined following specific and changing situations. There is no acceptance of any universal norms of conduct and, in the same manner, the human values are not possible to have an absolute or a permanent meaning.

The third property of secularism is its emphasis on perceptible, pragmatic consequences of the philosophy of living. Secularism stresses the need for a human seeking knowledge, to get in accord with his milieu, and to use that knowledge as a practical way to satisfy one's own requirements and desires.

Named among the greatest secularists living on the turn of the XIXth and XXth centuries are: Marx, Freud and Nietzsche. The paper takes under consideration Marx' criticism of religion and its influence on modern secularism. It is done by analyzing such texts by Marx as *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* of 1844 as it contains the most wide criticism of religion. It is assumed that this work is quite significant for the very growth of modern secularism as it presents a picture of a steady, deep going and intensified disintegration process of what is transcendent and holy in the mind of a contemporary human.

JAROSŁAW STOŚ

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

**ARS VIVENDI ET ARS MORIENDI
W PISMACH JAKUBA Z PARADYŻA**

Wśród zagadnień antropologicznych podejmowanych szczególnie chętnie w ciągu całego średniowiecza wyjątkowe miejsce zajmowała problematyka śmierci, która w sposób naturalny została połączona z *genus vivendi* jako sposobem przygotowania do śmierci.