

Jerzy Kojkot

(Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni)

Ludwika Gumplowicza społeczno-filozoficzne myślenie o religii

W artykule dokonano interpretacji twórczości Ludwika Gumplowicza, udokumentowano, że słusznie jest on uznawany za jednego z klasyków teorii konfliktu. W swoich pracach podkreślał autonomię społecznej warstwy bytu. Uznawał, że zjawiska tego typu posiadają cechy swoiste i mogą być zrozumiałe tylko w kontekście przyczyn społecznych. Autor artykułu zauważa, że poglądy L. Gumplowicza były proweniencji naturalistycznej, choć socjolog określał je mianem monistycznych. W tym kontekście analizie zostały poddane poglądy L. Gumplowicza na religię. Autor artykułu formułuje tezę, że religia jest dla galicyjskiego socjologa następstwem myśli ludzkiej, czyli koniecznym wytworem jego konstrukcji psychofizycznej i społecznej. Sądził, że człowiek posiada zdolność do wierzenia. W niektórych swych poglądach był radykalny, w innych wąpiący i umiarkowany. Kategorie, którymi się posługiwał w interpretacji rozwoju bytu społecznego – raczej nieświadomie – sakralizował.

Słowa kluczowe: filozofia polska, religia, socjologia

Ludwik Gumplowicz¹ jest jednym z klasyków teorii konfliktu podkreślającym autonomię społecznej warstwy bytu oraz specyfikę socjologii. Uznawał,

¹ Socjolog z fascynacji, teoretyk prawa z wykształcenia. Urodzony 8 marca 1838 r. w Krakowie w rodzinie żydowskiej o nastawieniu asymilacyjnym. W latach 1857–1860 student prawa na UJ, a następnie w Wiedniu (1860–1861). W 1862 doktorat z prawa na UJ. W roku 1868 podjął nieudaną próbę habilitowania na tym uniwersytecie. Po upadku redagowanego przez siebie tygodnika „Kraj” (1869–1874) wobec niemożności rozwoju kariery w Krakowie opuszcza Galicję i osiedla się w roku 1875 w Grazu. Tam zdobywa habilitację (1876 r.), a później zostaje profesorem nadzwyczajnym i zwyczajnym (1882 i 1893) prawa. Aby tak się stało, musiał zmienić wyznanie. Zmarł w 1909 w Grazu. Popęłił wraz z żoną samobójstwo. Jego główne prace to: *Wola ostatnia w rozwoju dziejowym i umiętnym*, Kraków 1864; *Prawodawstwo polskie wobec Żydów*, Kraków 1867 (wydanie współczesne Warszawa 2008); *System socjologii*, Warszawa 1887; *Filozofia społeczna*, Warszawa 1909 oraz dużo więcej w języku niemieckim. Zob. E. Czerwińska-Schupp, *Recepcja myśli Ludwika Gumplowicza w Polsce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, nr 52, s. 231–249; A. Gella, *Ewolucjonizm a początki socjologii (L. Gumplowicz i L.F. Ward)*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, R. Gruszniec, *Gumplowicz Ludwik* [w:] *Encyklopedia filozofii*

że zjawiska społeczne określają cechy swoiste w stosunku do pozostałej części rzeczywistości i mogą być zrozumiałe tylko w kontekście przyczyn społecznych. Warto także podkreślić, że stworzył on całościowy system wszechobejmujący rzeczywistość społeczną, który miał zawierać formuły stosowane do interpretacji wszystkich faktów społecznych zaistniałych w historii, zgodnie z pozytywistycznymi zasadami filozofii nauki².

Współcześnie można stwierdzić, że poglądy L. Gumplowicza były proweniencji naturalistycznej, choć sam je określał mianem monistycznych. Zdaniem Jerzego Szackiego był wierny pozytywistycznej tradycji, choć podstawowe znaczenie miała dla niego odrębność faktów społecznych od innych zjawisk przyrodniczych³. Pisał: „każde ogólne zjawisko przeobraża się w szczegółową formę odpowiednią naturze tej dziedziny, pozwala socjologii mówić w skróceniu o prawach społecznych, które są tylko zastosowaniem praw ogólnych do natury poszczególnych dziedzin zjawisk. Ilość zaś takich praw społecznych będzie daleko większą aniżeli ilość praw ogólnych, albowiem każde prawo ogólne, przystosowując się do rozlicznych stosunków zjawisk społecznych, niejako rozdziela i rozszcza się w liczne prawa szczegółowe”⁴.

Gumplowiczowski monizm nie wykluczał jednak akceptowania przez socjologa zasady wielości zjawisk. W tym kontekście autor słusznie wnioskował, że rolą socjologii jest zarówno poszukiwanie oddziaływania praw ogólnych, jak i badanie odpowiadających im praw szczegółowych funkcjonujących w rzeczywistości społecznej. Chodziło mu o odkrywanie praw społecznych w rzeczywistości otaczającej człowieka, a nie dedukowanie ich z praw ogólnych. Stąd po-

fii polskiej, t. 1, Lublin 2011, s. 466–467; F. Mirek, *System socjologiczny Ludwika Gumplowicza*, Poznań 1930; S. Posner, *Ludwik Gumplowicz 1838–1909. Zarys życia i pracy*, Warszawa 1911; J. Pragłowski, *Socjologia Ludwika Gumplowicza. Koncepcja jej przedmiotu*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 4, s. 163–174; J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza* [w:] tegoż, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1983, s. 405–413; tenże, *Pierwszy wielki system socjologiczny. Ludwik Gumplowicz* [w:] *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szepeńskiego*, Warszawa 1995, s. 15–19; M. Śliwa, *Ludwika Gumplowicza krytyka socjalizmu*, „Studia Historyczne” 1996, nr 39, z. 2, s. 187–198. Twórczość L. Gumplowicza można odnaleźć na stronie <http://agso.uni-graz.at/gumplowicz> oraz w wyborze tekstów opracowanym przez J. Surmana i G. Mozetiča, *Dwa życia Ludwika Gumplowicza*, Warszawa 2010.

² Zob. szerzej: D. Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, Boston 1960, s. 180–184; L. Horowitz, *Przedmowa* [w:] L. Gumplowicz, *Outlines of Sociology*, New York 1963, s. 23; J. Torrance, *The of Sociology in Austria (1885–1935)*, „Archives européennes de sociologie” 1976, t. XVII, s. 187.

³ Por. J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza...*, s. 406. Por. także: F. Mirek, *System socjologiczny...*, s. 22.

⁴ L. Gumplowicz, *System...*, s. 202.

stulat unikania wszelkich wyjaśnień redukcjonistycznych, a w szczególności stosowania w interpretacji zjawisk społecznych praw przyrodniczych⁵.

Można zatem mówić o pewnym rozdrożeniu myśli L. Gumplowicza. W jego ujęciu socjologia nie zajmuje się jednostką, a zjawiskami społecznymi. Wydaje się, że słusznie podkreśla to H.E. Barnes, pisząc: „żaden inny socjolog [...] nie doszedł do takiej skrajności jak Gumplowicz w pomniejszaniu znaczenia jednostki i wyolbrzymianiu zakresu wpływu grupy na jednostkę”⁶. L. Gumplowicz chciał badać grupy społeczne, a dokładnie wszelkie zjawiska, których podstawą jest podział społeczeństwa na różnego rodzaju wspólnoty. Odrzucał natomiast wszelkie abstrakcje, których w życiu społecznym nie ma. Przeciwstawiał się reprezentantom nurtów, które zakładały pewne rozstrzygnięcia teoretyczne, a później poszukiwały faktów potwierdzających te prawa.

Trzeba zajmować się grupami, ludzkość widzieć taką, jaką jest rzeczywiście. A jest ona – zdaniem L. Gumplowicza – niepoliczalną różnorodnością wspólnot. Indywiduum nie ma żadnej samodzielności, jest „biernym atomem”. Grupa społeczna warunkuje jego bycie w świecie, działanie i myślenie. Tezę tę interesująco interpretuje J. Szacki, twierdząc, że Gumplowicz, traktując niezależność jednostki jako fikcję, równocześnie odrzuca wizję społeczeństwa jako jednorodnego organizmu. Wszystkie wspólnoty (może z wyjątkiem pierwotnych) są dla niego niejednorodne, gdyż powstają w wyniku łączenia się grup wzajemnie rywalizujących. W trakcie tego procesu kształtuje się człowiek, którego czyny i myślenie są w istocie zdeterminowane zjawiskami społecznymi⁷. W związku z tym A. Karpiński pisze: „Uważał, że ludzkość nie pochodzi z jed-

⁵ Jego krytyka w tym względzie dotyczyła twórczości zarówno A. Comte’a, jak i H. Spencera. Należy podkreślić, że krytyka ta była tylko częściowo uzasadniona, w szczególności jeżeli chodzi o poglądy H. Spencera. Trzeba bowiem pamiętać, że dla tego autora podstawową kategorią poznawczą było pojęcie rozwoju. Sądził on, że rozwój jest najwyraźniej dostrzegany w świecie organicznym, dalej w społecznym i nieorganicznym. Różnicowanie się części układu potęguje jego złożoność, porządek i równowagę. Stąd można mówić o fazach rozwoju: jednorodności – różnorodności, nieokreśloność – określoność. Prowadzi to do większej komplikacji wewnętrznych powiązań danego układu. Rozwój polega na jego doskonaleniu. Ten proces nazywał H. Spencer postępem. Prawu rozwoju podlegają wszystkie zjawiska, w tym również człowiek, społeczeństwo i zjawiska psychiczne. Istniejący świat rozwija się, jego zdaniem, według praw przyrody.

⁶ H.E. Barnes, *The Social Philosophy of Ludwik Gumplowicz. The Struggles of Races and Social Groups* [w:] *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago 1948, s. 192. Cyt. za: J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza...*, s. 408. Zob. L. Gumplowicz, *Z dziedziny socjologii*, „Prawda” 1903, nr 1, s. 19–20.

⁷ Por. J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza...*, s. 409. Zob. więcej: J. Pragłowski, *Socjologia Ludwika Gumplowicza. Koncepcja jej przedmiotu*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 4, s. 163 i n.

nego pnia plemiennego, ale z wielu. Przyjmując hipotezę o wieloplemienności, twierdził, że nie trzeba koncentrować się na problemie początku człowieka”⁸.

Dla L. Gumplowicza przyczyną rozwoju społeczeństwa jest egoizm poszczególnych wspólnot. Różne grupy społeczne determinują zachowania jednostek. Siły spajające grupę są adekwatne do wrogiego oddziaływania wobec innych grup i odwrotnie. Mechanizm ten ma swoje źródło w walce o wpływy w danej kulturze. Interesy wszystkich wspólnot są nie do pogodzenia, toczy się między nimi wojna będąca „prawem natury”. L. Gumplowicz pisał: „Wszędzie zatem są żywioły panujące, opierające się na przemoc, siłę fizycznej i moralnej: wszędzie są opanowane i poddańcze; wszędzie są pośrednie, żyjące z ekonomicznego wyzysku tak jednych, jak i drugich. Osią więc i duszą tego ustroju społecznego nie jest miłość i poświęcenie wzajemne, ani też władza patriarchalna, ale wyzysk wykonywany pod różnymi formami, bądź politycznymi, bądź ekonomicznymi. Niemniej wszakże te ustroje społeczne są warunkami cywilizacji i rozwoju narodowego, tak że w końcu przyznać trzeba, iż bez podboju, panowania i wyzysku nie byłoby ani cywilizacji, ani narodowości”⁹.

L. Gumplowicza można uznać za jednego z twórców teorii konfliktu. Sądził on, że to walka różnych grup społecznych – „ras” jest fundamentem życia społecznego. Jej celem jest podporządkowanie jednych grup społecznych innym, towarzyszy temu proces amalgamacji i syngenizmu. Ten pierwszy polega na mieszaniu się kultur różnych „ras”, w wyniku którego powstaje nowa społeczność, nowa kultura i tym samym nowa „rasa”. Wyzwała on nowy rodzaj konsolidującej grupę solidarności (syngenizm).

W tym kontekście niefortunne było użycie pojęcia „rasa”. Niektórzy z adwersarzy Gumplowicza uznali nawet, że propaguje rasizm, a Georg Lukács uznał go za protoplastę faszystów. Jak słusznie pisze J. Szacki, „nie chodziło jednak bynajmniej o rasy w tym znaczeniu, w jakim traktowali o nich przedstawiciele modnego wówczas kierunku rasowo-antropologicznego. Zdaniem Gumplowicza istnienie tego rodzaju «czystych» biologicznie ras można założyć co najwyżej na poziomie pierwotnej hordy; «rasy», z którymi mamy do czynienia w całej późniejszej historii, to rezultat długotrwałych procesów amalgamacji; jeżeli nawet cechuje je jakaś «jedność krwi», jest ona następstwem jedności kultury, nie zaś odwrotnie. «Rasy», których walkę badał Gumplowicz, to «heterogeniczne elementy etniczne i społeczne», wytworzone historycznie wspólnoty, których podstawą są nade wszystko «momenty du-

⁸ A. Karpiński, *Wstęp do socjologii*, Gdynia 2000, s. 139. Należy pamiętać, że ten pogląd uległ zmianie po spotkaniu z L.F. Wardem.

⁹ L. Gumplowicz, *Rodzina i naród*, „Prawda” 1884, nr 3, s. 26. Pisownia oryginalna.

chowe»: język, religia, obyczaj, prawo, kultura itd. «Rasą» w Gumplowiczowym rozumieniu była w istocie każda grupa odrębna od innych grup i zdolna na nie oddziaływać¹⁰.

Niewątpliwie był to podział na „rasy” ale w sensie kulturowym, a nie antropologicznym. Socjolog nie wyróżniał „ras” lepszych i „gorszych”. Dostrzegał to już F. Mirek, pisząc: „Ostatecznie zatem «rasa» oznacza dla Gumplowicza to, co dla dzisiejszej socjologii «narodowa grupa społeczna» w znaczeniu pewnego związku moralno-duchowego¹¹. Stąd fundamentalnym zjawiskiem społecznym mógł być proces amalgamacji wytwarzający nowy rodzaj solidarności wspólnotowej, która staje się z czasem podstawą „wspólnego obiegu krwi”. Zdaniem L. Gumplowicza podział społeczeństwa na „rasy” jest trwały tak samo jak walka między nimi. Nic nie może zmienić tego stanu rzeczy. Solidarność wewnątrz grupy jest proporcjonalna do jej wrogości skierowanej wobec innych grup. Wewnętrzny altruizm towarzyszy zewnętrznemu egoizmowi.

Twierdzenie o niemożliwości zmiany takiego stanu rzeczy jest zdecydowanym zaprzeczeniem idei postępu, tak charakterystycznej dla pozytywistycznej i organicystycznej wizji świata, oraz krytyką – jedną z pierwszych – funkcjonalizmu. Było ono także źródłem myślenia o religii jako zjawisku społecznym. L. Gumplowicz pisał: „Najważniejszym po języku zjawiskiem umysłowo-społecznym jest religia. Nie tylko co do powstania i rozwoju swego religia ma wiele podobieństw z językiem, ale w ustroju społecznym spełnia ona pod wieloma względami podobne zadanie czy funkcję. Na podobieństwa między religią a językiem pierwszy zwrócił uwagę Max-Müller; on to spostrzegłszy, że historia religii przedstawia nam, tak samo jak i historia języka, rozwój prawidłowy, pierwszy powziął myśl samodzielnej umiejętności religii. Jeżeli Schleicher nazwał język «istotną właściwością znamionującą człowieka», można to samo powiedzieć o religii¹²».

Faktycznie M. Müller pisał: „Łatwo dostrzec, iż wyraz religia oznacza dwie różne od siebie rzeczy. Gdy mówimy o religii żydowskiej, hinduskiej, chrześcijańskiej, rozumiemy przez to cały zbiór nauk przekazanych drogą tradycji albo przez księgi uznane za boskie, które zawierają wszystko, co stanowi istotę wierzenia żydów, hindusów i chrześcijan. Biorąc wyraz religia w takim znaczeniu, można powiedzieć, iż człowiek zmienia religię, to jest, iż przyjmuje zbiór nauk chrześcijańskich zamiast nauk brahmańskich, które do-

¹⁰ J. Szacki, *Wstęp. Krótka historia socjologii polskiej* [w:] tenże, *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*, Warszawa 1995, s. 17. Por. L. Gumplowicz, *Najnowszy stan kwestyi rasowej*, „Prawda” 1884, nr 10 i nr 11, s. 110–111 i 122–123.

¹¹ F. Mirek, *System socjologiczny...*, s. 30 i 95.

¹² L. Gumplowicz, *System...*, s. 375. Pisownia oryginalna.

tychczas uznawał, zupełnie tak samo jak może mówić po angielsku człowiek, który poprzednio mówił językiem Hindusów. Lecz wyraz religia przedstawia jeszcze inne znaczenie. Podobnie jak istnieje w człowieku, że tak powiem, zdolność do mówienia niezależna od wszystkich form historycznych, jakie przybierały języki ludzkie; podobnie spoczywa także w nim zdolność do wierzenia niezależna od wszystkich religij historycznych”¹³.

M. Müller uważał, że „religia odróżnia człowieka od zwierzęcia”. Nie chodziło mu jednak o jakąkolwiek konkretną religię, ale o pewną zdolność umysłu, która niezależnie od rozumu, a nawet wbrew jemu, daje człowiekowi możliwość dociekania transcendencji pod różnymi formami. Bez tego żadna religia nie mogłaby zaistnieć. Sądził on także, że tylko człowiek obdarzony taką umiejętnością „może wnieść swoje spojrzenie ku niebu”, wydać westchnienie „zdążające w świat ducha, w nieskończoność, niby krzyk miłości ku Bogu”. Jest to tylko jego właściwość, będąca „czymś”, czego nie mogą dostarczyć ani zmysły, ani rozum – tylko pewnego rodzaju „zdolność”¹⁴.

Podobnie rozumował L. Gumplowicz, zdając sobie sprawę, że religia jest następstwem myśli ludzkiej, czyli koniecznym wytworem konstrukcji psychofizycznej i społecznej człowieka. Sądził, że człowiek posiada zdolność do wierzenia. Spoglądał krytycznie zarówno na Müllerską koncepcję „zdolności”, jak i Schleicherowską „atrybucji”. Uważał, że z obu nie wynika konieczność transcendencji, pozostawiają pole dla poglądu, że religia jest wytworem człowieka odróżniającym go od zwierząt. L. Gumplowicz uważał, że ten pogląd jest błędny, a „poczucie bóstwa” jest konieczną funkcją fizyczno-psychicznej struktury jednostki ludzkiej. Religia jest sumą wyobrażeń stworzonych przez ludzki rozum o tym wszystkim, czego nie można pojąć dzięki zmysłom, a co stanowi nieodłączny element psychofizycznego życia człowieka. Człowiek nadaje im określoną wartość i stosuje się do nich w swoim postępowaniu. „Nie jest zatem religia – pisze L. Gumplowicz – sztucznym wynalazkiem człowieka, ale konieczną funkcją ograniczonego umysłu jego, pędzonego niepohamowaną żądzą poznania świata nadzmysłowego”¹⁵.

¹³ M. Müller, *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej*, tłumaczył A. Dygasiński, Kraków 1875, s. 11–12. Pisownia oryginalna. Należy pamiętać, że autor tej książki był zwolennikiem empiryzmu oraz stosowania w religioznawstwie metody komparatystycznej ograniczonej do badań nad językiem. Zob. więcej: A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 41 i 183, H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Kraków 2004, s. 16, S. Leliwy, *Galerya współczesnych znakomości*, Warszawa 1881, s. 9–16 oraz T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 23–56.

¹⁴ M. Müller, *Religia jako przedmiot...*, s. 13. Pisownia oryginalna.

¹⁵ L. Gumplowicz, *System...*, s. 376. Pisownia oryginalna.

W tym kontekście polski socjolog charakteryzuje zjawisko antropomorfizmu, którego końcowym efektem jest „wyobrażenie twórcy światów”. Pisał on: „Gdy w tworach natury i w czynnościach natury wydawało się człowiekowi, że widzi procesy celowe, wnioskował stąd o istnieniu twórcy, który na sposób człowieka założył sobie takie cele i gwoli im świat stworzył. Naiwność takiego wyobrażenia może być oświetlona tylko ze stanowiska późniejszego poznania natury. Jeżeli dziś rozpatrujemy wyobrażenie biblijne, jakoby gwiazdy stworzone były po to, aby nam rozjaśniały mroki nocy, to wiemy, że wyobrażenie takie jest naiwne, dziecinne. Wyobrażenia celu i celów, które nam dzisiaj podsuwają przyrodnicy w celu dowiedzenia istnienia Twórcy, będą się wydawały w przyszłości, przy bardziej dojrzałym poznaniu natury, równie naiwnymi jak dzisiaj biblijna celowość istnienia gwiazd na niebiosach”¹⁶.

Sądził on, że religia jest „przelotnym” spoglądaniem na wszelkie tajemnice świata, a dogmaty religijne stanowią zasłonę ciemności, która nie pozwala dociec prawdy, natomiast wiara jest chwilowym zaspokojeniem ciekawości, nim człowiek w pełni dojrzeje¹⁷.

Wydaje się, że L. Gumplowicz uznawał religię za wytwór potrzeb człowieka, a szczególnie tej, która oznacza możliwość wewnętrznego porozumienia się z samym sobą w celu rozszerzenia myślenia potocznego i tym samym wyjaśnienia tego, co niewyjaśnialne. W koncepcji tej religia staje się zarówno następstwem ludzkiego myślenia, jak i próbą jego przekroczenia, wyjścia poza to, co zmysłowe, ku nieznanemu, niepokojącemu i drażniącemu ludzką ciekawość. „Wszelkie bowiem wyobrażenia religijne – pisze L. Gumplowicz – są tylko umysłowym odbiciem wrażeń wywieranych na umysł ludzki przez wszystko to, co według mniemania człowieka leży poza granicami pojęć jego, jednym słowem – wrażeń świata nieznanego i niepojętego”¹⁸. Różnorodne religie są przejawami jednej i tej samej myśli¹⁹.

L. Gumplowicz słusznie twierdzi, że takie ujęcie religii nie jest nowe. Już D. Hume przedstawia religię jako efekt koniecznego współdziałania uczuć i wyobrażeń. Trzeba tu zaznaczyć, że faktycznie D. Hume widział w religii produkt niezaspokojonych potrzeb, zwłaszcza takich jak poczucie bezpieczeństwa, opatrnościowej opieki czy wyznaczania granic. Sądził jednak, że religia nie jest w stanie ich zaspokoić. Negatywne uczucia nie maleją, przeciwnie,

¹⁶ L. Gumplowicz, *Filozofia społeczna*, Warszawa–Lwów b.r.w., s. 101–102. Pisownia oryginalna.

¹⁷ Por. L. Gumplowicz, *Religia i narodowość*. Cyt. za: J. Surman i G. Mozetič, *Dwa życia...*, s. 209.

¹⁸ Tamże, s. 377.

¹⁹ Por. L. Gumplowicz, *Rocznik ewangelicki*, „Dziennik Literacki” 1862, nr 49, s. 396.

wzrasta nietolerancja w relacjach międzyludzkich oraz uczucie strachu przed przemocą. S. Jedynek zauważył, że jako lekarstwo D. Hume polecał filozofię i refleksję w miejsce religii – czego nie dostrzegali L. Gumplowicz²⁰.

L. Gumplowicz zgadzał się z poglądami J. Lipperta zawartymi w książce *O religiach ludów europejskich*, że religia ma swoje źródła w teorii duszy, a w zasadzie w czci oddawanej duszom zmarłych. „Wszelka religia bowiem – pisał L. Gumplowicz – według Lipperta była pierwotnie «kultem dusz zmarłych» w obrębie pojedynczych grup, gromad czy narodów. Dopiero po zlaniu się pojedynczych tych grup i gromad w większe całości poszczególne te kultury stały się wspólną religią tych większych ustrojów społecznych, tak że zamiast pojedynczych, przez dawniejsze grupy i gromady czczonych «duchów» nowa całość społeczna czciła teraz wspólnie wszystkie te «duchy», między które fantazja ludowa porozdzielała następnie różne role i zadania»²¹.

Antropomorfizm związany jest z istotą człowieczeństwa. Z tym że człowiek jest istotą myślącą i dlatego wyobraża sobie, że nawet wtedy, gdy jego aktywność determinują „przyrodzone, niepokonalne instynkty”, to i tak działa swobodnie, z namysłem i celowo. Zdaniem L. Gumplowicza kroczy on jednak drogą wskazaną i ograniczoną przez naturę, choć „mniema, iż idzie własną drogą ku swobodnie obranym celom”. „Jako istota myśląca – tworzy sobie o tych domniemaniu samorzutnie obranych celach swoiste wyobrażenia; stwierdza ich istnienie przy pomocy różnych fikcyi; sprowadza je do woli Twórcy albo do imperatywów kategorycznych, buduje cały świat myśli, z którego wypływają cele jego życia i tłumaczą jego czyny. Tak powstają religia i filozofia, etyka i filozofia państwa; wszystkie o tyle tylko są pożyteczne, że pomagają człowiekowi nie znajdującemu celów, tłumaczących jego istnienie, opanować przykre z tego rozczarowania powstające uczucia i czynią życie jego znośniejszem. Ile, że wypełniają to życie samemi wzniosłemi celami»²².

Warto zwrócić uwagę, że L. Gumplowicz w zasadzie mówi o typowym procesie alienacji, w którym człowiek tworzy „coś”, a następnie ten wytwór

²⁰ Por. S. Jedynek, *Hume*, Warszawa 1974, s. 93–100. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa M. Jakubiak, która pisze: „Sam Hume nie jest typem rewolucjonisty – przedkłada spokojny filozoficzny rozważań nad irracjonalny religijny entuzjazm, zdaje sobie sprawę, że powodem, dla którego dany człowiek opowiedział się po którejś ze stron, jest jego temperament (na wybór mogą wpływać uczucia spokojne lub gwałtowne). Oświecenie w stronę naturalnego rozumu w wielu przypadkach jest zatem niemożliwe, bo na drodze stoi sama natura ludzka”. M. Jakubiak, *Religia według Hume’a*, „Etyka Praktyczna” 2012, nr 3, s. 94, <http://etykapraktyczna.pl/pismo/numer-3>. Zob. także: A. Hochfeldowa, *David Hume’a „Dialogi o religii naturalnej”* [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. XXVI i dalej.

²¹ L. Gumplowicz, *System...*, s. 378. Pisownia oryginalna.

²² L. Gumplowicz, *Filozofia...*, s. 112–113. Pisownia oryginalna.

usamodzielnia się, wyobcowuje, podporządkowując sobie podmiot tworzący. Trzeba pamiętać, że procesowi temu podlegają zarówno rzeczy wytworzone przez człowieka, jak i idee – rezultaty jego wysiłku duchowego. Tym samym alienacja dotyczy pojęć, wartości, systemów prawnych, ustrojowych czy ideologicznych. Proces ten poddali analizie m.in. D. Hume, L. Feuerbach i K. Marks, a także L. Gumplowicz.

Na tej podstawie można wnioskować, że religia musiała powstać wszędzie, gdzie żył człowiek. W związku z tym socjolog mówił o mnogości pierwotnych wierzeń religijnych, których ślady można odnaleźć jeszcze w jego czasach. Religie i wiara różnych plemion mieszały się i tak powstało wielobóstwo uwidocznione w mitologii narodów historycznych. Tym samym antropomorfizm odgrywa, zdaniem socjologa, ważną rolę w procesach państwowotwórczych. Sen o potędze, który jest wytworem opisanych wyżej wyobrażeń, stanowi mit założycielski każdego państwa. Należy jednak pamiętać, że potęga jako cel nie zapobiegnie kryzysowi państwa, nie spowoduje, że państwo nie będzie chylić się ku upadkowi, nie powstrzyma jego rozkładu i upadku. Pisał on: „U wszystkich bowiem ludów napotykam wielką skłonność przyjmowania obcych bogów i wcielania ich pod jakąkolwiek formą [...] do własnego systemu religijnego. Tak np., jak wiadomo, rzymianie chętnie we własnym systemie religijnym dawali gościnę najrozmaitszym bóstwom narodów wschodnich, przez siebie podbitych”²³. Rozumiał, że żadna ze zwycięskich religii nie zdołała przewyciężyć wszystkich elementów dawnej wiary.

Ludzki rozum nie może zlikwidować sprzeczności pomiędzy interesami społecznymi a jednostkowymi. Zdaniem L. Gumplowicza wykluczają się one nawzajem i są sobie wrogie. Według niego ludzki rozum ich nie zlikwiduje, złagodzić je może jedynie religia. W tym celu wskazuje ona na rzeczywistość transcendentną, posługuje się zjawiskami ponadzmysłowymi i w ten sposób normuje ludzkie zachowania społeczne. Religia zatem jest naturalnie potrzebnym produktem rozwoju społecznego. Stąd ma ona także znaczenie naukowe, ale opiera się na idei Boga. Ta zaś jest zdaniem L. Gumplowicza „naturalnie niezbędnym zjawiskiem ludzkiego ducha”, stąd wnosi, że religia musi powstawać zawsze i wszędzie i „nie jest wymyślona przez przebiegłych klechów”. Wprost przeciwnie, naturalna potrzeba religii wymusza zaistnienie instytucji religijnych, w tym „klechów”. Religia i idea Boga jest zatem produktem rozwoju, który trwa „wiecznie”, stąd idea Boga i religia też się rozwija. Gumplowicz pisze: „Rozsądny człowiek potrzebuje innego Boga i innej religii niż nierozsądny; człowiek kulturalny innej niż barbarzyńca. Automa-

²³ L. Gumplowicz, *System...*, s. 381. Pisownia oryginalna.

tyczny mechanizm rozwoju społecznego sam powoduje to dopasowanie Boga i religii do stopnia rozwoju intelektualnego. Ponieważ jednak w każdym momencie stan społeczeństwa, ontogenetycznie filogenetyczny rozwój, wszystkie przeszłe szczeble kultury ludzkości i drabiny intelektualnej od dzikości i barbarzyństwa do najwyższego intelektualizmu stanowi całość, to Bóg w każdym momencie jest obecny we wszystkich swych postaciach, w całym rozwoju od fetyszu do idei, podobnie jak jego kult – religia²⁴.

O ile religia jest dla L. Gumplowicza produktem niezbędnym w życiu człowieka, o tyle organizacja religijna w postaci kościoła już niekoniecznie. Dostrzegł to J. Surman, pisząc: „krytykowana była też postawa kościoła katolickiego, który wedle «Kraju» wypowiedział wojnę nowoczesnemu społeczeństwu. Łączenie sił kościelnych z konserwatywną polityką, próby uzyskania przez kler władzy politycznej, jego moralny despotyzm powinny zostać ukrócone. Nie oznaczało to jednak odrzucenia religii, lecz głównie kościoła i jego hierarchicznych struktur: walka z nimi była jedną z oznak rozwoju ludzkości i mogła przynieść ludzkiemu duchowi tylko korzyści. Religia powinna pozostać sprawą osobistą: tylko przez oddzielenie od polityki może wznieść się ona na wyżyny moralne i być bliżej Boga²⁵”.

Sam L. Gumplowicz, pisząc o walce grup społecznych w kształtowaniu państwa w okresie feudalizmu, sądził, że w tym procesie najważniejszą rolę odegrała klasa średnia oraz instytucjonalny związek duchowieństwa i kościołów. Twierdził on, że organizacje religijne spełniają zasadniczą rolę, tocząc walkę z różnymi grupami w obronie własnych interesów. Stają one w tej walce po jednej lub drugiej stronie w zależności od potrzeby chwili. Najczęściej jednak – jego zdaniem – Kościół jest sojusznikiem absolutyzmu, który usługi te potrafi wynagrodzić, jednak „gdy rozpala się walka klerykalizmu i absolutyzmu, ten pierwszy zawiera sojusz z feudalizmem, aby przy pomocy ostatniego obalić rządy absolutne²⁶”.

Zdaniem L. Gumplowicza Kościół jest organizacją zachowawczą, ale zarazem państwowotwórczą. Duchowieństwo zapobiega bowiem wszelkim buntom m.in. przez odpowiednie wychowanie mas w tradycji zachowania państwa i danego ustroju. Jak pisał, „temu służąc, pracują w rzeczywistości na rzecz zachowania państwa. Ażeby ta praca była owocna, należy władzę państwową związać sztucznie z władzami nadprzyrodzonymi. Władca ziemski otrzyma

²⁴ L. Gumplowicz, *Glaube und Wissen*, „Deutsche Worte” 1896, nr 4, s. 219–220. Cyt. za: J. Surman i G. Mozetič, *Ludwik Gumplowicz i jego socjologia* [w:] *Dwa życia...*, s. 327–328.

²⁵ Tamże, s. 36.

²⁶ L. Gumplowicz, *Filozofia...*, s. 85.

wtedy mandat od Boga. Panuje z Bożej łaski i z woli Boga. Należy mu się pokora, szacunek, posłuszeństwo, jako pomazańcowi bożemu. Jeżeli zasady te, propagowane przez duchowieństwo, mają się przyjąć w masach na stałe, to masy muszą być utrzymywane w nieświadomości. Dlatego klasy panujące nie zakładają przy meczetach szkół, jeno palarnie opium. Środek to doskonały. W domu Bożym napędza się zbawiennego strachu masom przed mękami piekieł, nauka świecka jest wzgardzona i jedynej pociechy szukają w opium albo w alkoholu. Taka polityka starczy na długo i prowadzi do pożądanego celu: stwarza potrzebną bierność mas jako fundament państwa²⁷.

Tak scharakteryzowane zjawisko nazywał L. Gumplowicz klerykalizmem. Twierdził, że oznacza ono dążenie duchowieństwa do władzy. Sądził, że klerykalizm jest zjawiskiem powszechnym, gdyż towarzyszy procesom państwowotwórczym. Pojawia się w związku z tym, że człowiek ze strachu przed „tajemnicami bytu” szuka pociechy i znajduje ją w wytworach swojego rozumu – ideach i myślach, w które wierzy. Z czasem powstają grupy ludzi wyzyskujące to zjawisko na rzecz własnych interesów. Organizują się w instytucje kościelne współpracujące z państwem i jako takie dążą do zdobycia władzy nad nim i społecznością wierzących.

W określonych momentach historycznych państwo popiera Kościół i tylko wtedy się mu przeciwstawia, kiedy zagraża on interesom państwa. Zdaniem socjologa zawsze będą istnieć szerokie koła społeczne, które są klerykalne, to znaczy popierają nieograniczone i niezaspokojone ambicje Kościoła do sprawowania władzy. Dzieje się tak, ponieważ siła Kościoła wobec mas jest zawsze większa niż siła państwa. Jest on bowiem pocieszycielem ducha ukierunkowanym na zbawienie, strażnikiem wiary i łaski, wobec których potęga państwa niewiele znaczy. Dlatego w historii tylko męczennicy za wiarę stają się nimi z własnej woli, bezinteresownie oddając życie za to, w co wierzą. Męczennicy za państwo są nimi z „musu albo za zapłatą”, albo mają „interes w zachowaniu państwa”. Z tych względów L. Gumplowicz uważał, że fundamentem klerykalizmu jest wiara, ze wszystkimi jej dogmatami.

L. Gumplowicz żałował także tego, że „zwolennicy wolnej myśli”, interpretujący dogmaty ze stanowiska rozumu, nie doceniają zazwyczaj potęgi „klerykalizmu”. „Zapominają – pisał – że masy nie posiadają racjonalnego poglądu na świat i że być może nie mogą wcale zdobyć takiego poglądu. Tęsknotę poznania świata nadzmysłowego zaspakają w nich jedynie i wyłącznie wiara i dlatego na zawsze pozostaną we władzy kościoła. Zwolennicy wolnej myśli wierzą też w postępek i przypuszczają, że oświecenie i racjonalizm prze-

²⁷ Tamże, s. 93. Pisownia oryginalna.

nikną z czasem i do mas i podkopią korzenie wiary. Konkretnych punktów oparcia dla takiego przeobrażania nie widzą nigdzie. Albowiem stanowisko materialne mas jest i pozostanie pewnie zawsze takim, że oświecenie i racjonalizm pozostaną dla nich niedostępnymi”²⁸.

Zdaniem L. Gumplowicza religia dla większości ludzi jest jedyną ucieczką od nędzy życia, dlatego panowanie Kościoła posiada silniejszą moc niż „wahające się panowanie państwa”. Państwo musi zatem liczyć się z instytucjami religijnymi. Z najsilniejszymi, czyli tymi, które posiadają największą liczbę wyznawców, zawiera sojusz. A jeżeli mu się to nie udaje, następuje zerwanie stosunków, choć takie postępowanie bywa dla państwa niebezpieczne. Filozof sądził, że taki stan rzeczy daje duże korzyści kościołom, a w szczególności Kościołowi rzymskokatolickiemu, wpływając na jego doktrynę. Pisał: „Tem tłumaczy się niewzruszone Kościoła stanowisko: non possumus. Skała Piotrowa stoi niewzruszona, według obliczeń ludzkich nie rusza jej żąb czasu. Nic dziwnego: i mniejsze, słabsze kościoły, jak n.p. kościół żydowski pomimo tysiące lat trwających prześladowań ostały się. Trwałość ich dowodzi, że stanowią rzeczywistą potrzebę mas (większych lub mniejszych). A masy są wieczne, ich potrzeby religijne muszą być zaspakajane; tu spoczywa gwarancja trwałości kościołów”²⁹.

L. Gumplowicz zauważał także, że Kościół składa się z duchownych i z wiernych, jednak nie mają oni tych samych praw. Pierwsi zarządzają – nie tylko duchem – tworząc hierarchię, drudzy mają służyć i wspierać Kościół. Jego zdaniem najlepiej zorganizowana jest struktura Kościoła katolickiego, gdyż jest ona wynikiem „nieustannego, dwa tysiące lat trwającego rozwoju”. Opiera się na tradycji politycznej, jakiej nie posiada żadne państwo europejskie. „Jego hierarchia zbudowana jest mocno, związana surową dyscypliną. Oparta o masy ludowe narzuca wolę swoją państwu, od którego otrzymuje najdalej idące przywileje za cenę utrzymywania mas w pokorze. Tron i ołtarz łączą się dla wzajemnej pomocy. Związek ten podminowuje liberalizm, jak dotąd z niewielkim tylko powodzeniem”³⁰.

Zgodzić się trzeba z opinią L. Gumplowicza, że siłą Kościoła są właśnie te dwie grupy, choć tylko ta pierwsza ma świadomość, że toczy walkę, jak wszystkie inne grupy społeczne, o interesy – władzę Kościoła nad rzeczywistością realną, o jego pozycję na arenie dziejów, tworząc w ten sposób jeden z najpotężniejszych czynników rozwoju społecznego.

²⁸ Tamże, s. 129–130.

²⁹ Tamże, s. 131.

³⁰ Tamże.

Niewątpliwie L. Gumplowicz pojmował rozwój społeczny człowieka, w tym religijny, w świetle darwinowskiego paradygmatu walki gatunków. Sądził, że religia/religie przechodzą ewolucję wraz ze zmianą form ustrojowych. W tym ujęciu religia staje się wytworem swoiście rozumianego organiczmu społecznego, w którego łonie rozgrywa się walka ras/grup społecznych. Prowadzi ona do zwycięstwa zarówno najbardziej dostosowanej religii, jak i grupy. Ich interesy, od momentu zwycięstwa, będą stanowić istotowy element nowo powstającego bytu społecznego. W niektórych swych poglądach Gumplowicz był zatem radykalny, w innych wąpiący i umiarkowany. Kategorie, którymi się posługiwał w interpretacji rozwoju bytu społecznego – raczej nieświadomie – sakralizował. Podobnie zresztą czyniło wielu innych myślicieli społecznych tamtego okresu³¹.

Socio-philosophical religion thought by Ludwik Gumplowicz

Summary

The article constitutes an interpretation of Ludwik Gumplowicz's literary output and a demonstration that he is fairly considered to be one of the classics of theory of conflict. In his work, he underlined the autonomy of the social layers of being. He thought that phenomena of this kind possessed peculiar features and that they could be understood only in the context of social motives. The article's author acknowledges that Gumplowicz's views were of naturalistic provenances, although the sociologist called them monistic. This is the context in which Gumplowicz's ideas about religion were analysed. The article's author formulates the thesis that for this Galician sociologist, religion was the result of human thought, therefore a necessary product of its psycho-physic and social construct. He thought that the human being possessed the ability to believe. He was radical in some of his thoughts, in others – doubtful and moderate. He also used to sacralise, although unconsciously, categories used to interpret the development of social existence.

Key words: Polish philosophy, religion, sociology

³¹ Zob. więcej na ten temat w: J. Kojkoł, *Sakralizacja narodu w polskiej myśli społecznej okresu międzywojnia. Wybrane konteksty*, „Przegląd Religioznawczy” 2012, nr 2.