

M a t e u s z P e n c u ł a

Kłopoty z Feuerbachem

Słowa kluczowe: *ateizm apologetyczny, naturalizm, L. Feuerbach, egoizm antropocentryczny, alienacja, czucie religijne, filozofia niemiecka, natura ludzka, poczucie zależności*

Ludwig Feuerbach jest filozofem mało dziś popularnym w Polsce. Rzadkością są publikacje dotyczące jego poglądów. Ten niemiecki filozof jest najczęściej postrzegany jako teoretyk premarksistowski, który nie miał istotnego znaczenia dla historii myśli filozoficznej. W pobieżnych podręcznikach do historii filozofii próżno szukać o nim rozdziałów, a jeżeli już się w nich pojawia, to tylko jako łącznik pomiędzy Heglem i Marksem. Problem ten nie dotyczy jedynie Polski, czy mówiąc ogólnie państw, gdzie dominowała filozofia marksistowska, lecz również na Zachodzie można znaleźć autorów traktujących Feuerbacha protekcyjnie. Jednym z takich przykładów jest charakterystyka niemieckiego filozofa znajdująca się w *Encyklopedii filozofii* pod red. Teda Hondericha: „Właściwie należałoby powiedzieć, że o znaczeniu Feuerbacha decyduje nie tyle treść jego pism, ile to, jakim bodźcem stały się dla Marksa i Engelsa”¹. Stwierdzenie wyrażone w tym cytacie można rozumieć w dwojakim sensie – jako stwierdzenie pewnego faktu historycznego, albo jako wartościowanie znaczenia czy doniosłości systemu Feuerbacha. Lektura tekstu z *Encyklopedii* nie pozostawia wątpliwości, że prawidłową jest w tym przypadku interpretacja druga.

Problem związany z marginalizacją autorskich poglądów Feuerbacha zauważony został m.in. przez Annę Kossowską. W artykule zatytułowanym *Feuerbach – filozof nieznany (w Polsce)* napisała co następuje:

¹ M.J. Inwood, *Feuerbach Ludwig Andreas*, w: T. Honderich (red.), *Encyklopedia filozofii*, t. 1, przeł. J. Łoziński, Poznań 1998, s. 245.

Dzieje recepcji Feuerbacha w Polsce można najogólniej podzielić na trzy okresy. W pierwszym – zainteresowanie Feuerbachem związane było ze sporami dotyczącymi heglizmu (...). Następnie długo nic się o Feuerbachu nie pisało, aż Feuerbach wszedł do kanonu lektur w okresie dominacji marksizmu w Polsce. (...) ...obraz ten w ortodoksyjnym marksizmie redukował Feuerbacha do ogniwa pośredniego między Heglem a Marksem. I z jednej strony było to windowanie Feuerbacha, z drugiej strony przesadne podkreślanie elementów, które przejął od niego Marks, odrzucając tzw. idealistyczne ograniczoności².

Opierając się na podziale Kossowskiej – który nie powinien budzić kontrowersji – można wyróżnić trzy współczesne kategorie recepcji Feuerbacha: (1) uznanie jego myśli za niedojrzałą postać marksizmu, (2) uznanie jego filozofii za wypaczenie myśli Hegla, (3) uznanie, że jest on na tyle mało ważną postacią, że można go wykreślić z kart historii filozofii.

Stanowisko trzecie nie wymaga, jak sądzę, głębszego wyjaśnienia, gdyż jest radykalną konsekwencją poprzedzających go punktów. Pogląd sformułowany w punkcie pierwszym jawi się jako najbardziej dziś rozpowszechniona forma recepcji Feuerbacha w Polsce. Nie ulega wątpliwości, że Marks we wczesnym okresie swojej twórczości opierał się na pismach Feuerbacha – sam się do tego przyznawał. Przejął on feuerbachowski materializm i krytykę religii tradycyjnych, choć w wymiarze bardziej radykalnym, ale jego myśl pozostawała głównie pod wpływem dialektyki Hegla. O zasadniczych różnicach między Feuerbachem i Marksem pisał już Engels. Twierdził, że Marks podjął się zastąpienia „kultu człowieka abstrakcyjnego, stanowiącego jądro nowej religii Feuerbacha, (...) przez naukę o rzeczywistych ludziach i ich rozwoju historycznym”³. Podczas gdy Marks uznaje człowieka za twór historyczny i skupia się na zagadnieniach praktycznych, Feuerbach mówi o wewnętrznym rozwoju istoty ludzkiej oraz koncentruje się na próbie zrozumienia świata.

Teza z punktu 2 nie jest jasna i może budzić pewne zastrzeżenia. Powszechnie wiadomo, że Feuerbach był krytykiem spekulatywnej filozofii Hegla. Na tej płaszczyźnie można zrozumieć zestawienie ze sobą Hegla i Feuerbacha, jako reprezentantów dwóch różnych ontologicznych stanowisk – odpowiednio idealizmu i naturalizmu. Na czym więc miałyby polegać owo „wypaczenie”, o którym mowa w punkcie 2? Z „pomocą” przychodzi znów *Encyklopedia* T. Hondericha:

Te niedostatki nader upodabniają Feuerbacha do Hegla z czasów jego młodzieńczych pism teologicznych, a jednocześnie decydują o tym, iż jego koncepcja stanowi krok wstecz

² A. Kossowska, *Feuerbach – filozof nieznanymy (w Polsce)*, „Edukacja Filozoficzna” 2004, nr 37, s. 88.

³ F. Engels, *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, Warszawa 1982, s. 47–48.

w zestawieniu z historycznie i pojęciowo rozbudowaną opowieścią o człowieku, którą przedstawił dojrzały Hegel⁴.

Autor hasła twierdzi, że Feuerbach zatrzymał się w rozwoju filozoficznym na etapie młodoheglizmu. Co więcej, niemiecki filozof odciął się od swoich heglowskich korzeni i zwrócił się w stronę naturalizmu! Uwidoczniają się chyba w tym cytacie filozoficzne ciągoty samego autora w stronę idealizmu, bo jak inaczej wytłumaczyć jego tezę, że naturalizm Feuerbacha jest krokiem wstecz w stosunku do filozofii Hegla? Czyżby chciał on pokazać, że niemiecki filozof powraca w swoich poglądach na człowieka i religię do myśli francuskiego oświecenia? O ile Feuerbach nawiązuje do tradycji sensualistów, to zaprezentowana przez niego koncepcja ateizmu nie ma wiele wspólnego z jej wcześniejszymi odmianami. Co więcej, to właśnie *religijny ateizm* stanowi oś konstruktywnych rozważań Feuerbacha dotyczących człowieka i jego natury.

Nie ulega wątpliwości, że obecna interpretacja filozofii Feuerbacha jest niezwykle krzywdząca – jego poglądy ulegają znacznej manipulacji bądź pomija się je ze względu na ich miałkość. Owszem, przypisuje się dużą wartość sformułowanej przez niego teorii alienacji religijnej, a także można się spotkać z publikacjami dotyczącymi feuerbachowskiej filozofii dialogu. Jednakże jego filozofię religii sprowadza się najczęściej jedynie do krytycznej analizy religii tradycyjnych, pomija się natomiast tezy pozytywne. Za taki stan rzeczy odpowiada albo ignorancja tych, którzy zajmują się myślą Feuerbacha, albo marksistowski paradygmat odczytywania jego filozofii.

Stosunkowo niedawno w „Przeglądzie Filozoficznym – Nowej Serii” ukazał się artykuł Konrada Szocika *Ludwig Feuerbach – twórca nowoczesnego ateizmu*⁵, w którym podejmuje on analizę myśli i wpływu tego filozofa. Autorowi przyświeca podobny cel, co mnie w niniejszym tekście – wykazanie, że idee Feuerbacha są oryginalne i doniosłe. Jednakże drogi przez nas obrane rozchodzą się w zupełnie różnych kierunkach.

Szocik, tak jak wielu innych komentatorów Feuerbacha, skupia się na jego filozofii negatywnej, czyli wyjaśnieniu antropologicznego charakteru religii tradycyjnych. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że jest ona rzetelnie i jasno wyłożona. Bardzo słusznie autor wskazuje na ewolucję poglądów Feuerbacha, koncepcje alienacji religijnej, mechanizm tworzenia obrazu Boga oraz silne związki z teologią protestancką. W tym dopatruje się on znaczenia feuerbachowskiej filozofii i istotnie tak najczęściej jest ona przedstawiana

⁴ T. Honderich (red.), *Encyklopedia filozofii*, dz. cyt., s. 245.

⁵ K. Szocik, *Ludwig Feuerbach – twórca nowoczesnego ateizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2 (74).

w większości historycznych opracowań. Artykuł ten wpisuje się jednak tym samym w dominujący paradygmat interpretacji myśli niemieckiego filozofa – ogranicza się jedynie do krytycznej analizy form religijnych, a nie dostrzega tego, że sama religia w tym systemie „zabobonem” nie jest.

Pomimo że niniejsze rozważania nie stanowią bezpośredniej polemiki ze wspomnianym artykułem, to warto jednak przywołać kilka tez, które stoją w jawnej sprzeczności z tym, o czym będzie tutaj mowa. Czytamy np. „Rozmaite ludzkie pragnienia, z dominującym pragnieniem szczęścia, stwarzają iluzję religii”⁶ – tymczasem te pragnienia wcale nie stwarzają iluzji religii, lecz stwarzają właśnie religię, czyli swoistą dla człowieka „potrzebę religijną”, która musi zastać zaspokojona. Feuerbach nie twierdził, wbrew Szocikowi, że religia jest jedynie ułudą – wręcz przeciwnie, „potrzeba religijna” leży w ludzkiej naturze i nie sposób jej z niej wykorzeńić, nieadekwatne są natomiast tradycyjne formy religijne (przede wszystkim chrześcijaństwo). Dalej, można u Szocika znaleźć zarzut wobec Feuerbacha, że podaje on jedynie mechanizm tworzenia pojęcia Boga, nie pokazuje jednak jego genezy – tymczasem geneza jest wyłożona jasno i wyraźnie; gdzie indziej rozprawia o poczuciu zależności („zasadzie subiektywnej religii”⁷) i wiąże je zaledwie z historycznymi formami religii naturalnej, a właśnie owo poczucie zależności jest centralnym punktem prawdziwej religijności zaproponowanej przez niemieckiego filozofa. Autor miesza tezy filozofii negatywnej Feuerbacha, dotyczące historycznych form religii, z tezami pozytywnymi dotyczącymi religii w ogóle, której to obiektywnemu istnieniu on sam wcale nie przeczył.

Nie dostrzega się tu głębi ateizmu niemieckiego filozofa, wyróżniającej jego koncepcję spośród wielu innych, które ją poprzedzały. Analiza religii w jej pozytywnym wydaniu, jakiej podjął się Feuerbach, jest filozoficznie płodna i wyjątkowa – zwłaszcza biorąc pod uwagę jej materialistyczne podstawy – ale co jeszcze ważniejsze, jest spójna. Toteż niepokój wzbudza brak publikacji, które prezentowałyby należycie idee niemieckiego filozofa. Wyjątkiem są, moim zdaniem, praca Ryszarda Panasiuka o Feuerbachu⁸ w serii „Myśli i Ludzie” oraz rozdział w *Historii filozofii w XIX w.* Władysława Kozłowskiego⁹ – niestety również w nich brak pełnej ekspozycji poglądów Feuerbacha w zakresie filozofii religii. Stąd właśnie mój zamiar nakreślenia koncepcji *naturalistycznego ateizmu religijnego*, za który należy się Feuerbachowi zasłużone miejsce w podręcznikach filozofii.

⁶ Tamże, s. 203.

⁷ Tamże, *passim*.

⁸ Zob. R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1963.

⁹ Zob. W. Kozłowski, *Historia filozofii w XIX w.*, Warszawa 1909.

Podstawy metafizyczne

W celu lepszego zrozumienia filozofii religii Feuerbacha przyjrzyjmy się założeniom, które są jej fundamentem. Taka analiza powinna nas uchronić przed pograżeniem się w pojęciowym chaosie.

Kluczowym pojęciem jest tutaj przyroda. W pismach Feuerbacha występuje ona w dwóch znaczeniach – *globalnym* i *lokalnym*. Należy zwrócić uwagę, że nie jest to rozróżnienie zaproponowane przez samego Feuerbacha. Mimo że takiego podziału nigdzie się u niego nie doszukamy, jest on bezpośrednią konsekwencją analizy sposobów, w jakich używa on terminu „przyroda”.

Przyroda w znaczeniu lokalnym określa naturalne otoczenie człowieka – jest jego „habitem”. Jest ona jednak tylko szczególnym aspektem przyrody rozumianej globalnie, pierwszą rzeczą, do której jednostka ma dostęp w bezpośrednim doświadczeniu, pierwszym krokiem w zrozumieniu, że człowiek jest od czegoś zależny. Przyroda rozumiana globalnie jest natomiast synonimiczna z takimi określeniami jak świat czy rzeczywistość. W tym sensie jest to najogólniejsze i najbardziej pierwotne pojęcie w filozofii Feuerbacha. Podstawą istnienia jest tu czasoprzestrzenna materia.

Kolejnym pojęciem – ściśle powiązanim z pierwszym – jest zmysłowość. „To, co rzeczywiste, w swej rzeczywistości, to znaczy jako rzeczywiste, jest rzeczywiste jako przedmiot zmysłów: jest tym *co zmysłowe*. Prawdziwość, rzeczywistość, zmysłowość są identyczne. Tylko zmysłowość jest *prawdą i rzeczywistością*”¹⁰. Zmysłowość jest pierwszym określeniem przyrody, tym, do czego mamy bezpośredni dostęp, jest także tym, co naprawdę istnieje. Obejmuje ona również obszar uczuć, co nadaje metafizyce Feuerbacha wyraźny rys epikurejski. Feuerbachowski naturalizm jest naturalizmem głębokim, ponieważ odcina się od skrajnego redukcjonizmu, sprowadzającego człowieka jedynie do jego aspektów biologicznych – postuluje istnienie natury ludzkiej, która wyróżnia nas spośród innych twórców przyrody.

Zarys krytycznej analizy religii tradycyjnych

W polskiej i światowej literaturze filozoficznej krytyka religii tradycyjnych Feuerbacha jest przedstawiana w sposób jasny i rzetelny. Toteż nie chcę poświęcać jej więcej uwagi, niż to konieczne. Interesować nas tu ona może ze względu na pojęcia, które zostały wypracowane przez Feuerbacha w ramach analizy religii. Toteż przywołałyśmy tylko te tezy, bez których zrozumienie pozy-

¹⁰ L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: tenże, *Wybór pism*, t. II: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa i E. Skwieciński, Warszawa 1988, s. 62.

tywnie sformułowanej filozofii religii nie byłoby możliwe albo zdawałoby się zbyt mętne.

Feuerbach, analizując funkcję Absolutu w religii, przyjął podział zaproponowany wcześniej przez Leibniza. Podział ten zakłada, że „boga należy rozpatrywać dwojako: ze stanowiska fizycznego jako stwórcę świata i ze stanowiska moralnego jako władcę, prawodawcę człowieka”¹¹. Takie rozróżnienie pokazuje, że koncepcja Boga ma na celu przede wszystkim uzyskanie odpowiedzi na dwa rodzaje pytań: 1) Jak powstał świat? Co stanowi oparcie dla świata? Jaki jest cel istnienia świata? 2) Czym jest człowiek? Jakie jest miejsce człowieka w świecie? Jak mamy postępować?

Według Feuerbacha, jeżeli Bóg jest stwórcą świata, to tym, co musi Go określać, jest moc, jeżeli zaś pojmujemy Go jako dawcę moralności, jest to dobroć. Czy jednak naprawdę musimy zestawiać te pytania z Absolutem, aby znaleźć odpowiedzi? Stanowisko Feuerbacha jest tu przeczące. Uważa on, że wprowadzanie pojęcia Boga jest nieuprawnione i niepotrzebne. Dlaczego mamy się opowiadać za istnieniem nadnaturalnej istoty, nadnaturalnego Stworzyciela, skoro jesteśmy w stanie zaoferować zadowalające wyjaśnienia na gruncie naturalnym? To wszystko, co przypisujemy Bogu, jest jedynie antropocentryczną idealizacją rzeczy, do których mamy dostęp w przyrodzie. Wyodrębniając ze swojej istoty (oraz z przyrody) specyficzne zjawiska, ludzie stworzyli obraz niezmysłowego, nieskończonego Boga. O tym zabiegu pisze Feuerbach w sposób następujący:

Nieskończoność boga jest abstrakcją powstałą, wywiedziona z nieskończoności świata, (...) moc i wspaniałość boga – z mocy i wspaniałości przyrody. Różnica między bogiem a światem to tylko różnica między duchem a zmysłami, między myślą a spostrzeżeniem¹².

O ile Boga rozpatrujemy jako przyczynę rzeczy fizycznych, nie jako dawcę moralności, o tyle nic nie stoi na przeszkodzie, aby utożsamić go z samą przyrodą. Boga fizycznego w teologii sprowadza więc Feuerbach do ubóstwionej przyrody. Religię, w której pojęcie Boga służy ledwie maskowaniu zjawisk przyrodniczych, zastępuje on „fizjologią”¹³.

Natomiast Bóg jako istota moralnie doskonała – w religiach tradycyjnych – ma nadawać sens życiu i działalności ludzkiej. Jako najwyższe dobro taki byt udziela innym bytom poślednim swojej łaski. Dobro oddzielone od wszelkiej zmysłowości, dobro same dla siebie jest dobrem Boga, jest Bogiem. Moralność w tej koncepcji opiera się na boskim autorytecie. Warto zauwa-

¹¹ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 29.

¹² Tamże, s. 130.

¹³ Termin „fizjologia” jest tu użyty w dawnym znaczeniu, jako całość przyrodoznawstwa.

żyć, że w różnych religiach zaobserwować można odmienne kodeksy moralne. Według Feuerbacha ma to związek z tym, że pojęcie Boga jest jedynie tworem wyobraźni, ale nie jest pojęciem pustym. Obraz Boga jest obrazem człowieka doskonałego, przedstawianego jako istota samodzielna. W zależności od tego, jakie wartości są uznawane za dobre w danej społeczności, odpowiednie wartości są ubóstwiane i przedstawiane jako przymioty Boga (albo – w politeizmie – jako różni bogowie). Niemiecki filozof charakteryzuje ten stan rzeczy następująco: „Człowiek ponury, bojaźliwy, lękliwy tworzy sobie w wyobraźni straszne istoty, strasznych bogów; człowiek wesoły, rad z życia, tworzy bogów wesołych, życzliwych. I jak różni są ludzie, tak różne są twory ich wyobraźni, ich bogowie”¹⁴.

Idea Boga jest dla Feuerbacha bardzo szczególnym rodzajem wyobrażenia – jest wyobrażeniem, któremu nadano istnienie. Pozwala ono nadać życiu ludzkiemu bardziej doniosły sens oraz wywyższyć człowieka ponad przyrodę, zrobić z niego pana, któremu świat został darowany. Miłość do Boga wynika natomiast z antropocentrycznego egoizmu – „człowiek wierzy tylko w takiego boga, który wyraża i odzwierciedla jego własną istotę (...), czci i miłuje w bogu swoją własną istotę”¹⁵. Takim właśnie Bogiem, któremu istota ludzka nadaje rozum i wolę, który działa celowo na jej korzyść, który się nią opiekuje, który jest czymś wznioślejszym od przyrody, jest zwyczajnie sam człowiek. Religia człowieka opiewa jego ubóstwioną istotę. Rozciągając swoją własną istotę i nadając jej samodzielne istnienie, człowiek stworzył Boga moralnego. Tak rozumiana teologia jest zatem niczym innym, jak tylko antropologią.

W tym też objawia się religijna alienacja człowieka. Wyzbywa się on własnej istoty, ubóstwia ją i przedstawia sobie jako samodzielny byt. Tym samym tworzy ideał, który na gruncie naturalnym jest nie do osiągnięcia, co prowadzi do poniżenia własnej, fizycznej i niedoskonałej, istoty. Według Feuerbacha taki stan rzeczy tłamsi twórcze moce człowieka zarówno na płaszczyźnie fizycznej, jak i moralnej. Ekstrapolując swoją istotę na przyrodę, człowiek sam się tej istoty pozbawia.

Źródła religii

Analiza podstaw wszelkiej religii, którą podejmuje Feuerbach, jest jednym ze świadectw jego wyjątkowej, jak na materialistę, oryginalności, ale mimo to nie doczekała się w literaturze polskiej należytego naświetlenia. Zwykle poprzestaje się na stwierdzeniu, że źródłem religii w filozofii Feuerbacha jest

¹⁴ Tamże, s. 211.

¹⁵ Tamże, s. 283.

poczucie zależności i strach przed śmiercią. Teza to prawdziwa, ale pomija wiele szczegółów analizy dokonanej przez niemieckiego filozofa.

Żeby uświadomić sobie wagę problemu, jakim jest charakterystyka źródła religii, należy najpierw zrozumieć, co u Feuerbacha kryje się za samym pojęciem religii. W tym celu oprzeć się można na rozróżnieniu Benjamina Constanta, które bardzo dobrze przystaje do systemu Feuerbacha. Dodajmy, że w *Wykładach o istocie religii* można znaleźć kilka ustępów z Constanta, tak więc zbieżność poglądów obu filozofów w tym zakresie nie jest przypadkowa.

Benjamin Constant w pracy *O religii* rozróżnia zewnętrzne oraz wewnętrzne jej pojęcie. Pojęcie zewnętrzne dzieli wszelkie znane religie ze względu na różne formuły oddawania czci, organizacje gmin religijnych, polityki misjonarskie itp. Takie czynniki różnicujące są podatne na modyfikacje i stanowią o tym, jak dana religia prezentuje się człowiekowi „na zewnątrz”. Natomiast wewnętrzne pojęcie religii Constant nazywa *le sentiment religieux*¹⁶ – „czuciem religijnym”. Jest to zaczątek religii, który kiełkuje w człowieku i unaczynia mu się w postaci zewnętrznych form religijności.

Podział na zewnętrzne i wewnętrzne pojęcie religii jest wyraźnie widoczny w twórczości Feuerbacha, mimo że nigdzie nie wyklada się go *explicito*. Z jednej strony występuje u niego religia jako czynnik kształtujący kulturę danej społeczności, np. w formie nakazów odnoszących się do prawidłowego praktykowania kultu – z drugiej religijność jako pewien przyrodzony zmysł religijny. Stąd ważna teza Feuerbacha, że potrzeba religijna u człowieka jest przede wszystkim własnością antropologiczną – jest wpisana w jego naturę i tym samym nieusuwalna. Przeciwstawia się natomiast constantowskiemu twierdzeniu, że zmysł, który nazywamy religijnym, jest czymś osobliwym. Nie istnieje bowiem według niego w człowieku wrodzone czucie, które „otwiera” go na Boga, a ściślej mówiąc, nie istnieje żadne takie nastawienie, które nakierowane by było tylko i wyłącznie na przedmioty religijne. Zmysł religijny istnieje niezależnie od tego, czy jest nad nim nadbudowana jakaś forma religijna; są to pojęcia rozłączne względem siebie, aczkolwiek w większości przypadków współwystępujące. Feuerbach krytykuje osobliwy teistyczny charakter owego zmysłu religijnego – uczucia, jakie człowiek żywi do przedmiotów religijnych, występują również w stosunku do przedmiotów niereligijnych. Czym więc jest to przyrodzone i nieusuwalne uczucie, rozciągające się na sferę *sacrum*? To nic innego, jak poczucie zależności, które człowiek żywi względem wszystkiego, co go przerasta. Zmysł religijny, wrodzone poczucie zależności od czegoś, co przekracza ludzką istotę, jest pierwotnym źródłem religii dla Feuerbacha.

¹⁶ B. Constant, *O czuciu religijnym*, w: tenże, *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, Warszawa 2008, *passim*.

Centralnym punktem każdej znanej religii jest zagadnienie śmierci i związanych z nią nadziei eschatologicznych. Człowiek jest świadomy swoich ograniczeń i skończoności życia. Dla istoty śmiertelnej myśl, że kiedyś przestanie istnieć, jest niezwykle bolesna. Naturalne pragnienie przetrwania znajduje swoje ujście w religii. Feuerbach twierdzi, że „gdyby człowiek nie umierał, gdyby żył wiecznie, gdyby więc nie było śmierci, nie byłoby też religii”¹⁷. Teza ta może się wydawać oczywista, wręcz banalna – człowiek chce żyć i życia kurczowo się trzyma; nie chce umierać, mimo zapewnień o istnieniu życia pozagrobowego. Religia daje pocieszenie, daje nadzieję, która ma ulżyć człowiekowi – jest odpowiedzią na strach, jaki narasta w ludziach, kiedy uświadomią sobie skończoność swojego życia. Śmierć i wola trwania ściśle łączą się z pojęciem poczucia zależności – w niektórych kontekstach są w zasadzie synonimiczne. Świadomość skończoności życia jest więc szczególnie i zdecydowanie najbardziej dobitnym przypadkiem poczucia zależności.

U ludów żyjących w okresie archaicznym pierwotny podziw musiały budzić przyroda. Jednakże bez odpowiednio wykształconych narzędzi badawczych grupa zjawisk, których nie umiano wyjaśnić, była ogromna. Na każdym kroku człowiek spotykał zjawiska, które traktował jako „cuda”, gdyż nie potrafił ich wytłumaczyć, a zachodziły one bez jego udziału; zmienność i nieprzewidywalność przyrody musiały wzbudzać strach. Weźmy dla przykładu takie fenomeny jak zaćmienie słońca czy trzęsienie ziemi. Ich mitologizacja stanowiła pierwszy krok w stronę nadania światu charakteru religijnego. Był to po prostu pierwotny model wyjaśniania świata. W takim znaczeniu źródłem religii jest to samo, co stanowi źródło kultury: konieczność obrony przed supremacją i niebezpieczeństwem, jakie stwarza natura.

W jaki sposób dokonuje się to przeniesienie? Dla Feuerbacha „religia (...) czyni to, co jest niezależne od woli człowieka, (...) zależnym od woli Boga”¹⁸. Jakie wywołuje to konsekwencje? Zacząć należy od tego, że mitologizacja zjawisk dla człowieka niepojętych pozwala zachować względną nad nimi kontrolę. Dzieje się to poprzez modlitwy i składanie ofiar, a ma na celu przeblaganie Boga bądź bóstw i odsunięcie od nas tego, co napawa nas strachem. Sam strach nie wzbudza jednak jeszcze nastroju religijnego, dopiero nadprzyrodzona istota, która jest w stanie uwolnić nas od przedmiotu naszych obaw, staje się obiektem kultu. Ludzkie obawy zostają przeniesione z przyrody (wraz z jej własnościami) na bóstwo. W rozumieniu Feuerbacha „Bóg jest *tajemniczą, niepojętą* istotą, ale tylko dlatego, ponieważ *przyroda* jest dla człowieka, a zwłaszcza religijnego, istotą *tajemniczą* i *niepojętą*”¹⁹. Można powiedzieć,

¹⁷ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, dz. cyt., s. 43.

¹⁸ L. Feuerbach, *O istocie religii*, w: tenże, *Wybór pism*, t. II: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, Warszawa 1988, s. 220.

¹⁹ Tamże, s. 196.

że to właśnie strach jest przyczyną pierwotną wiary, jest on jednak uczuciem chwilowym, które przechodzi i odchodzi, natomiast wdzięczność i podziw są tym, co w wierze utrzymuje – przynajmniej do czasu wystąpienia następnej sytuacji, która wywoła w człowieku uczucie strachu.

Ambiwalentne uczucie strachu, jak widać, łączy się ściśle z takimi pojęciami religijnymi jak modlitwa, ofiara czy nawet cud („ręka boża”, która chroni nas, w nadnaturalny sposób, przed zmiennością przyrody i jej kaprysami). Wzajemny związek tych pojęć uprawnia, według Feuerbacha, do postawienia strachu w szeregu źródeł religijnych. Natomiast apogeum strachu objawia się właśnie w strachu przed śmiercią. To w naturalny sposób prowadzi do poczucia zależności.

Kolejnym czynnikiem, który wpływa na kształtowanie się „zmysłu” religijnego, jest popęd do szczęśliwości, wiążący się ściśle z przedstawionym wcześniej ambiwalentnym stanem strachu-radości. W duchu feuerbachowskim można zdefiniować szczęście jako urzeczywistnienie egoistycznego pragnienia jednostki, które jest dla niej dobre. Większość pragnień człowiek jest w stanie urzeczywistnić we własnym zakresie, o własnych siłach – tu jeszcze nie pojawia się religia, a Bóg nie jest do niczego potrzebny. Dopiero wówczas, kiedy nie ma możliwości, ale ludzki popęd do szczęśliwości staje się przedmiotem życzeń, tam rodzi się sfera religijna. To jednak nie oddaje jeszcze złożoności popędu do szczęśliwości jako źródła religii. Dla Feuerbacha religii nie tworzą jakiegokolwiek życzenia, ale dopiero te, które są wyrazem naszych najbardziej intymnych pragnień – czyli mające charakter moralny, uczuciowy oraz rozumny. Bóg, który nie spełnia takich życzeń, albo chociażby nie daje nadziei na ich spełnienie, nie może być, według Feuerbacha, obiektem kultu. Poczucie zależności bądź strach ukierunkowują nas na Boga, ale dopiero pragnienie szczęścia – oraz najwyższe pragnienie, wola wiecznego trwania – przyciąga nas do Niego i przy Nim utrzymuje.

Ostatnim stadium kształtowania się potrzeby religijnej jest, według Feuerbacha, *egoizm antropocentryczny*. Niemiecki filozof operuje jedynie terminem „egoizm”, określnik „antropocentryczny” wydaje się tu jednak konieczny, żeby nie pomylić go z egoizmem moralnym. Ten egoizm, o którym mowa, jest zasadą filozoficzną, wedle której człowiek dokonuje przeniesienia swoich własnych cech gatunkowych na przyrodę – nie chodzi tu o uczucie, ale o sposób postrzegania rzeczywistości.

Feuerbach przyjmuje założenie, że początkowo człowiek nie był w stanie odróżnić siebie od przyrody i postrzegał rzeczywistość jako jednorodną. Nie doświadczał opozycji człowiek–przyroda i traktował siebie jako integralną jej część. Dopiero później zaczął zdawać sobie sprawę z tego, że przyroda go przerasta i przytłacza – tu ujawnia się przyrodzone mu poczucie zależności. Co więcej, zjawiska, które obserwuje, dzieją się niezależnie od niego,

są tajemnicze i niepojęte. W tym momencie, według Feuerbacha, uaktywnia się egoizm antropocentryczny i przychodzi człowiekowi z pomocą. Zjawiska niezrozumiałe człowiek próbuje sobie wytłumaczyć i pojąć tak, jak potrafi. Wówczas przyroda nabiera charakteru pseudo-osobowego i jak gdyby zaczyna zachowywać się jak człowiek, co prowadzi do antropopsychizmu. Konieczne związki pomiędzy zjawiskami jawią się człowiekowi jako celowe działanie, przyroda staje się kapryśna – wykazuje wolę. Tutaj właśnie, na gruncie egoizmu antropocentrycznego, rodzi się pojęcie bóstwa, zarządcy, opiekuna. Taka ekstrapolacja istoty ludzkiej na przyrodę ma nie tylko walory wyjaśniające. Człowiek podporządkowuje przyrodę swojej władzy, czyniąc ją zależną od Boga. Personifikacja kosmicznego rozumu w formie bóstwa lub bóstw pozwala na okiełznanie tego, co nie jest od nas bezpośrednio zależne. Objawia się to dalej w formie kultu, składania ofiar czy modlitw. Dla Feuerbacha jest to moment, w którym egoizm antropocentryczny podniesiony zostaje do rangi źródła religijnego.

Na konglomerat, który nazywamy źródłem religii, składają się współpracujące ze sobą czynniki, z których każdy możemy nazwać równie prawdziwie osobnym źródłem religii – czyli: (1) poczucie zależności, (2) świadomość skończoności życia, (3) strach przed tym, co nas przerasta, (4) popęd do szczęśliwości, (5) egoizm antropocentryczny. Te wszystkie źródła tworzą wspólnie potrzebę religijną, silnie zakorzenioną w ludzkiej naturze.

Naturalistyczny ateizm religijny

Głównym celem filozofii religii Feuerbacha jest zdemaskowanie religii jako nieuzasadnionego przeniesienia istoty człowieka na przyrodę oraz sprowadzenie religijności do jej podstaw empirycznych. Stąd jeżeli zgodzimy się, że potrzeba religii jest człowiekowi wrodzona, to warto zapytać, co jest przedmiotem tej potrzeby, skoro przedmiot religijny istnieje tylko w wyobraźni? Trzeba się odnieść do przedmiotów, które faktycznie istnieją, a co za tym idzie, należy je postrzegać takimi, jakie są, a nie takimi, jakimi pragnie się, żeby były. A zatem opierając się na założeniach Feuerbacha, skoro poznanie ma charakter zmysłowy, to nowa religijność również musi posiadać taki charakter. Jeżeli ludzkie czucie religijne, poczucie zależności, ma się odnosić do czegoś istniejącego, to musi odnosić się do natury; jeżeli mamy nazwać obiekt owego *czucia* przedmiotem religijnym, to jest on tożsamy w tym kontekście z przedmiotem realnym.

Naturalistyczna religijność ateistyczna jest pomysłem nowatorskim i dosyć tajemniczym. W jaki sposób jest w ogóle możliwe zestawienie tych terminów, które z pozoru się wykluczają? Religijność typu zachodniego ma zwykle postać

teizmu, w którym przedmiotem religii jest osobowy Bóg. Wydawałoby się więc, że krytyczna analiza pojęcia przedmiotu religijnego przekreśla również to, co nazywamy religijnością. Jednakże religijność jest dla Feuerbacha tożsama ze zmysłem religijnym, a ten z kolei z poczuciem zależności. Poczucie to natomiast jest czymś wrodzonym, jest częścią istoty człowieka. Konsekwentnie więc można powiedzieć, że religijność jest czymś wrodzonym i nieusuwalnym. Tak rozumiana, wcale nie musi mieć teistycznych konotacji i może być rozpatrywana z perspektywy ateistycznej. Religia jednak musi być skierowana ku czemuś. Poczucie zależności musi mieć swój konkretny przedmiot.

Łatwo dojrzeć, że jedynym realnym przedmiotem, który zadowala ludzkie poczucie zależności, jest przyroda. Spełnia ona zarówno wszystkie założenia związane z istnieniem zmysłowym, jak i te, które charakteryzować mają wszystko, co przerasta człowieka i czemu zawdzięcza on swoje istnienie. Ludzie powstałi z przyrody i w przyrodzie trwają, nie ma więc potrzeby konstruowania żadnych nadprzyrodzonych bytów, które miałyby wyjaśniać to, co jest możliwe do wyjaśnienia na gruncie naturalizmu. Jak pokazuje analiza pojęcia Boga, jest On ubóstwioną przyrodą lub ubóstwionym człowiekiem; ale nawet tak zdefiniowany Bóg sprowadza się w ostateczności do przyrody. Warto przyjrzeć się niektórym własnościom religii i zobaczyć, jak sobie z nimi radzi religijny ateizm.

W teizmie występują bóstwa, które chronią ludzi przed przyrodą i jej kaprysami oraz dostarczają im „wiedzy” dotyczącej zjawisk zachodzących w świecie (termin „wiedza” jest w tym przypadku użyty w formie roboczej, gdyż może oznaczać takie przypadki, jak pojmowanie burzy jako gniewu bóstwa). W naturalizmie formą przewyciężenia strachu jest poznanie i akceptacja ograniczoności istoty ludzkiej. Człowiek zdaje sobie sprawę, że przyroda jest czymś, co go przerasta, a on sam może poznać i okiełznać tylko niektóre jej fragmenty w danym czasie, nie mając absolutnej nad nią władzy. Powoli stara się nad nią zapanować przy pomocy nauki i techniki. Istota ludzka jest bytem, który dąży do doskonałości i to pociąga za sobą odkrywanie coraz to nowych obszarów wiedzy, a co za tym idzie, pozwala na lepsze poznanie i podporządkowanie natury.

Jakie miejsce zajmuje człowiek w nowej formie religijności? W wyniku analizy religii tradycyjnych dla Feuerbacha stało się jasne, że przyroda jest podstawą religii ateistycznej, zaś jej celem jest właśnie człowiek. Według niego, wszystkie religie sprowadzają się do antropologii. Jaką jednak pozycję zajmuje człowiek w teizmie, a jaką w feuerbachowskim ateizmie? W pierwszym przypadku mamy do czynienia z ekstrapolacją własności ludzkich na przyrodę. W wyniku tego zabiegu tworzy się Boga, który jest doskonałością wszystkich pozytywnych cech (Feuerbach powiedziałby, że dana cecha, wzięta w stopniu doskonałym, staje się Bogiem). Jako taki, Bóg jest gwarantem

sprawiedliwości w świecie oraz prawodawcą moralności. Z perspektywy metafizycznej tworzy się obraz zarządcy, który sprawuje zwierzchnią władzę nad wszystkim, co istnieje, a w szczególności nad ludźmi. Jednakże nie robi tego bezinteresownie – umiłowana przez niego ludzkość ma go czcić i wielbić; sama świadomość Jego istnienia nie jest wystarczająca. Podobny model można spotkać poza chrześcijaństwem, w wielu innych religiach. Cześć, wiara i podrzędność człowieka względem bóstwa jest rdzeniem religii. Według Feuerbacha człowiek znajduje się wówczas w stanie niczym nieuzasadnionego upodlenia. Kaja się przed bogami i nie jest w stanie realizować swojej istoty, gdyż doskonałość jest własnością bóstw. Innymi słowy, w religiach tradycyjnych człowiek jest wyalienowany. Nadając Bogu swoje własności, istota ludzka sama się ich pozbawia; zatracą swoją twórczość, uzależniając siebie i swój dalszy rozwój od Absolutu. Feuerbach mówi: „Człowiek znika, jeżeli jest obok Boga”²⁰. Umieszczanie przez człowieka poza sobą tego, co faktycznie jest w nim, prowadzi do tego, że jedyną możliwością realizacji jego istoty jest droga wiodąca przez Boga i do Boga; ale ponieważ Absolut nie jest tutaj niczym innym, jak tylko ubóstwionym człowiekiem, to poznanie Boga prowadzi do poznania siebie. Czytamy: „Religia jest dialogiem, rozmową człowieka ze sobą samym”²¹. Problem polega tu jednak na monarchicznym charakterze bóstwa, a to pociąga za sobą niemożliwość dostrzeżenia i akceptacji tych samych cech w sobie. W teizmie człowiek staje się więźniem własnego egoizmu antropocentrycznego. Naturalizm natomiast stanowi jego przezwyciężenie.

Uświadomiwszy sobie, że wszystkie przymioty, którymi obdarzone zostało bóstwo, są w istocie wpisane w ludzką naturę, człowiek może zacząć odbudowywać swoją pozycję. Cechy objawiające się w egoizmie antropocentrycznym zaczyna dostrzegać nie tylko w sobie, ale też u innych. Upodlenie zmienia się w wiarę we własne możliwości; alienacja – w afirmację, a dążenie do doskonałości abstrakcyjnej – w dążenie do doskonałości zmysłowej, ograniczonej. Sama akceptacja statusu człowieka w świecie przyrody przy świadomości granic jego możliwości pozwala na wytyczenie takich celów, jakie najlepiej mu się przysłużą (w znaczeniu gatunkowym). Przystawiając się na taki sposób myślenia, mówi Feuerbach, religijne *homo homini lupus est*, gdzie droga do dobra i doskonałości wiedzie przez Boga, zostanie zastąpione przez *homo homini Deus est* – człowiek człowiekowi Bogiem.

Często jednak to twierdzenie jest przejaskrawiane przy omawianiu filozofii Feuerbacha. Wynikać to może albo z niedokładnej analizy jego pism (szczególnie z późnego okresu), albo zdanie to zostaje po prostu wyrwane z kontekstu.

²⁰ L. Feuerbach, *O istocie religii*, dz. cyt., s. 232.

²¹ L. Feuerbach, *Uzupełnienia i objaśnienia do „Istoty religii”*, w: tenże, *Wybór pism*, t. II, dz. cyt., s. 278.

Niektórzy interpretatorzy (np. Leszek Kołakowski²²), twierdząc, że Feuerbach religie Boga zastąpił religią człowieka, sugerują, jakoby kult Absolutu miał się zmienić w kult człowieka – w znaczeniu ubóstwienia istoty ludzkiej. Sam zwrot „religia człowieka” jest czymś bardzo mylącym i prowadzącym do niesłusznych wniosków. Owszem, teologia tradycyjna sprowadza się u Feuerbacha do antropologii, analiza religii wskazuje na to, że nie tylko wywodzi się ona od człowieka, ale jej celem ostatecznie jest sam człowiek. Jest to jednakże tylko charakterystyka obecnych form religijnych i pokazanie, że w religii nie ma nic więcej, czego nie byłoby w człowieku. Natomiast w ateistycznej religijności poczucie zależności nie jest nakierowane na człowieka. Ludzie są podmiotami w tej relacji, ale to przyroda jest jej przedmiotem. I to właśnie religia przyrody, na gruncie rozważań Feuerbacha, zastępuje wierzenia teistyczne, a nie, jak powszechnie się przyjmuje, religia człowieka. W *Uzupełnieniach i objaśnieniach do „Istoty religii”* czytamy: „*Homo homini Deus est*, człowiek jest dla człowieka dobroczynną, boską istotą”²³. Co to dokładnie oznacza? Nie Bóg jest dobrocią, miłością, sprawiedliwością, ale dobroć, miłość, sprawiedliwość są Bogiem. Pojęcie bóstwa, czy raczej bycia bóstwem, odnosi się do uznawania niektórych wartości za najwyższe. Oznacza to, że tylko człowiek może dla innego człowieka być istotą najbardziej dobroczynną i troskliwą. Tak jak Bóg opiekuje się ludźmi na gruncie religii tradycyjnych, tak człowiek opiekuje się innymi na gruncie naturalistycznego ateizmu.

Pytaniem otwartym pozostaje wciąż to, jak feuerbachowski ateista powinien się ustosunkować do obiektu poczucia zależności. W religiach teistycznych sprawa wygląda prosto: istnieje Absolut, który wymaga czci oraz oddania. Na gruncie naturalizmu dokonuje się zabieg przemieszczenia poczucia zależności z Boga na przyrodę, ale trzeba się jeszcze uporać z kwestią kultu, albo raczej jednostronnej relacji, jaka zachodzi pomiędzy podmiotem a przedmiotem poczucia zależności.

Feuerbach próbował sformułować pewne pozytywne tezy odnośnie tego problemu, ale niestety, są to fragmenty dosyć ubogie i nigdzie dalej nierozwinięte. W *Wykładach o istocie religii* można przeczytać: „Przecież tak jak mogę szanować i kochać jednostkę ludzką, choć jej przez to nie ubóstwiam (...), tak samo mogę uznać przyrodę za istotę, bez której jestem niczym”²⁴. Filozof mówi też: „Naszym zadaniem jest (...) uważać przyrodę za to, czym jest, traktować ją jako to, czym jest – a więc jako naszą matkę. Przecież i swoją ludzką matkę otaczamy należytym szacunkiem i żeby ją czcić, nie musimy zapominać o granicach jej indywidualności”²⁵. Widać zatem, że Feuerbach

²² Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. I, Warszawa 2009.

²³ L. Feuerbach, *Uzupełnienia...*, dz. cyt., s. 296.

²⁴ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, dz. cyt., s. 48.

²⁵ Tamże.

chce się odciąć od możliwej interpretacji jego teorii jako kultu przyrody. Analizując te fragmenty, można wysnuć dwa wnioski: 1) przyroda jest naszą matką w tym sensie, że jest istotą, której zawdzięczamy nasze istnienie i bez której nie moglibyśmy żyć; 2) religijność naturalistycznego ateisty opiera się nie na kulcie, ale na szacunku, który żywi wobec przyrody. Punkt pierwszy nie powinien budzić żadnych zastrzeżeń – jest konsekwencją materialistycznej wizji świata. Natomiast punkt drugi jest problematyczny.

Należy się zastanowić, jaki charakter miałby mieć ten szacunek oraz do czego dokładnie ma się odnosić. Oczywiście jest, że przedmiotem szacunku jest przyroda, ale w którym znaczeniu: lokalnym czy globalnym? Sensowne wydaje się w tej sytuacji ujęcie przyrody jako całości, bez wyróżniania jej poszczególnych elementów. Ma się wówczas do czynienia z szacunkiem do przyrody rozumianej jako zbiór wszystkiego, co istnieje. Obrona tej koncepcji staje się możliwa, jeżeli termin „szacunek” zostanie utożsamiony z „byciem godnym uznania”. Według Feuerbacha, człowiek jest świadomy swojego przyrodniczego pochodzenia oraz własnej zależności od przyrody; godnym uznania i podziwu są wszystkie te siły, które pozwoliły ludziom zaistnieć i trwać. Szacunkiem może być w tym przypadku uświadomienie sobie swoich ograniczeń i akceptacja praw przyrody, które są konieczne i niezmiennie – wiem, czym jestem, i wiem, na ile pozwala mi moja zmysłowa natura.

Koncepcja Feuerbacha napotyka w tym punkcie pewne trudności, jednakże autor wytycza jasny kierunek, który ma prowadzić do zmiany ludzkiego stosunku do przyrody, do pozbawienia jej jakiegokolwiek osobowego charakteru. Szacunek natomiast, z braku lepszego terminu, wydaje się jednak nie najgorszym słowem oddającym istotę poczucia zależności.

Kolejnym ważnym punktem, któremu naturalistyczny ateizm religijny musi sprostać, żeby móc uchodzić za zadowalającą odpowiedź na potrzebę religijną człowieka, jest zagadnienie śmierci i pragnienie nieśmiertelności (wypływające z popędu do szczęśliwości).

Swoje stanowisko Feuerbach przedstawia dosyć klarownie w *Wykładach o istocie religii*: „Wiem również, że jestem istotą skończoną, śmiertelną, że kiedyś mnie nie będzie. Ale uważam to za rzecz zupełnie naturalną i dlatego jestem z tą myślą zupełnie pogodzony”²⁶. Nie ma wątpliwości co do tego, że dla takiego naturalistycznego ateisty całe życie człowieka kończy się nieodwracalnie i stanowczo w momencie śmierci. Co jednak z pragnieniem nieśmiertelności?

Mimo że na gruncie naturalizmu nie ma nieśmiertelności rozumianej jako osobowe trwanie po śmierci, to Feuerbach uważa, że możliwa jest realizacja pragnienia nieśmiertelności, które jest ściśle związane z realizacją popędu

²⁶ Tamże, s. 46.

do szczęśliwości. Realizować można to pragnienie na dwa sposoby: fizycznie oraz duchowo. Realizacja na gruncie fizycznym polega na woli przetrwania gatunku. W miejsce jednego indywiduum pojawia się nowe, o podobnej do poprzednika strukturze, tego samego, co poprzednik, rodzaju oraz gatunku. Jest to więc nieśmiertelność o charakterze rodzajowym; chociaż wciąż ograniczona, jej kres następuje dopiero z wyginięciem gatunku. Natomiast jeżeli mowa o nieśmiertelności duchowej, to sprowadza się ona do trwania wytworów czynności duchowych (rozumowych). Ta nieśmiertelność objawia się w dziełach człowieka i istnieje w nich jako wytwór jego duszy. Pisarz będzie nieśmiertelny w swoich książkach, artysta w obrazach, filozof w swoich ideach. Nieśmiertelność ta trwa o tyle, o ile ludzkie dzieła istnieją lub są pamiętane przez innych ludzi. I znowu jest to nieśmiertelność ograniczona, ale stanowi dla istot ludzkich sposób na realizację ich potrzeby nieśmiertelności, którą Feuerbach uważa za naturalną. Widać więc, że dla naturalistycznego ateisty nieśmiertelność objawia się w jego relacjach z innymi ludźmi i w niczym ponad to – jako ludzie jesteśmy śmiertelni, ale konsekwencje naszego działania, wytwory naszego ducha, są w pewnym ograniczonym sensie nieśmiertelne.

Uwagi końcowe

W filozofii można wyróżnić dwa podstawowe podejścia do zagadnienia religii. Z jednej strony spotykamy filozoficzną krytykę religii, z drugiej – jej filozoficzną apologetykę. System Feuerbacha można niejako zaliczyć do obu tych grup. Krytyce podlegają tu jedynie formy religijne zastanych tradycyjnych religii Zachodu, natomiast sama religia jako wewnętrzne pojęcie religijności jest przyrodzona człowiekowi i jest nieusuwalną jego częścią. Celem filozofii Feuerbacha nie jest negacja religii, ale raczej jej wytłumaczenie, wyjaśnienie, czym ona jest w rzeczywistości. Jest to rys, który wyraźnie odróżnia go od innych ateistów, którzy stawiają sobie za cel negację Boga i wykazanie, że religia jest błędem rozumu. Ateizm Feuerbacha natomiast wskazuje jedynie na to, że stare formy, nadbudowane nad religijnością wewnętrzną, są nieadekwatne. Naturalistyczny ateizm religijny jest więc paradoksalnie formą obrony religii, próbą jej uzasadnienia na gruncie materializmu. Sensualizm, który przyjmuje Feuerbach, odnosi się zarówno do zmysłów, jak również uczuć, jako podstawowych form poznawczych. Pozwala na wyjaśnienie istnienia duszy, którą filozof utożsamia z rozumem, ale mimo to dusza wciąż pozostaje u niego duszą i spełnia typowe dla niej funkcje psychiczne. Popęd do szczęśliwości oraz pragnienie nieśmiertelności również znajdują realizację w materialistycznej etyce. Naturalistyczny ateizm religijny jest formą religijną, z tym tylko, że jest systemem bez Boga.

Wbrew temu, co piszą różni komentatorzy Feuerbacha, nie zastępuje on kultu Boga kultem człowieka. Owszem, uważa teologię za zamaskowaną antropologię, ale ludzka wewnętrzna religijność, czyli poczucie zależności, skierowana jest ku przyrodzie. Religia teistyczna, zdaniem niemieckiego filozofa, jest religią ubóstwiającą człowieka, natomiast jego własny naturalistyczny ateizm jest religią opartą na szacunku wobec przyrody. To właśnie ta teza – obok tezy o wrodzonej potrzebie religijnej – wyróżnia Feuerbacha spośród innych ateistów i to właśnie ona świadczy o oryginalności jego filozofii.

Feuerbach próbuje wyjaśnić możliwość istnienia religii na gruncie materializmu i w tym tkwi wartość jego dzieła, nie zaś we wpływie, jaki wywarł na Marksa i Engelsa bądź w krytyce systemu Hegłowskiego. Nawet odwołując się do jego związków z materializmem dialektycznym Marksa, należy zdać sobie sprawę z kilku zasadniczych różnic. Materializm Feuerbacha, podobnie jak materializm starożytny, ma charakter kontemplacyjny i jego celem jest przedstawienie określonej wizji świata. Postulat zastąpienia religii tradycyjnej religią opartą na rozumie ma umożliwić człowiekowi inne postrzeganie rzeczywistości, a nie skonstruowanie nowego ruchu społeczno-religijnego. Marks w swoich słynnych *Tezach o Feuerbachu* pisze: „Filozofowie rozmaicie interpretowali świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić”²⁷. Feuerbach kładł nacisk właśnie na rozumienie świata. Świadczy o tym chociażby fakt, że uważał, iż bardziej przysłuży się ludzkości głosząc wykłady z filozofii religii, aniżeli biorąc czynny udział w ruchu rewolucyjnym roku 1848. Był za to zresztą surowo krytykowany przez Lenina, który uznał to niezaangażowanie za miarę dystansu, dzielącego Feuerbacha od Marksa i Engelsa.

Tym, co wyróżnia Feuerbacha i za co powinien zajmować zasłużone miejsce w podręcznikach filozofii, jest jego własny naturalistyczny ateizm religijny. Jest to, moim zdaniem, koncepcja oryginalna i unikatowa (sądzę, że na próżno szukać drugiej podobnej w historii myśli filozoficznej), a co więcej – spójna. Dlatego też zdziwienie budzi fakt, że opisując filozofię Feuerbacha, zwykle pomija się jego pozytywną koncepcję religii. A to właśnie ona, wraz z wyjaśnieniem antropologicznego charakteru religii tradycyjnych, stanowi o prawdziwej wielkości tego filozofa.

²⁷ F. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, dz. cyt., s. 83.

Bibliografia

- Constant B., *O czuciu religijnym*, w: tenże, *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, Warszawa 2008.
- Engles F., *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, Warszawa 1982.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959.
- Feuerbach L., *Wybór pism*, t. I: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, t. II: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, Warszawa 1988.
- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. I, Warszawa 2009.
- Kossowska A., *Feuerbach – filozof nieznany (w Polsce)*, „Edukacja Filozoficzna” 37, Warszawa 2004.
- Kozłowski W., *Historia filozofii w XIX w.*, Warszawa 1909.
- Panasiuk R., *Feuerbach*, Warszawa 1963.
- Szocik K., *Ludwig Feuerbach – twórca nowoczesnego ateizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2 (74).

Streszczenie

Ludwig Feuerbach, mimo że jego poglądy bywają omawiane na zajęciach kursowych z historii filozofii, wydaje się myślicielem niedocenianym. Najczęściej postrzega się go jako teoretyka premarksistowskiego i przesadnie eksponuje tylko te idee, które przejął od niego Marks i jego zwolennicy – zostaje tym samym zredukowany do zaledwie ogniwa pośredniego między filozofią Hegla i Marksa. Niemal jedynym wątkiem, za który się Feuerbacha ceni, jest jego filozofia negatywna, czyli krytyczna analiza religii tradycyjnych i koncepcja alienacji religijnej. Istotą mojego artykułu jest ekspozycja jego filozofii religii, wyjątkowej, jak na materialistę, czyli tych tez pozytywnych, które zwykle się przy charakterystyce Feuerbacha pomija, a które w moim odczuciu świadczą o jego oryginalności i wielkości. Na uwagę zasługuje przede wszystkim projekt naturalistycznego ateizmu religijnego oraz wskazanie na stałe źródło religii tkwiące w ludzkiej naturze. Uważam, że za te właśnie tezy należy się Feuerbachowi zasłużone miejsce w podręcznikach historii filozofii.