

Z b i g n i e w M i k o ł e j k o

Czy Bóg Feuerbacha umarł?

Miłość przewyższa Boga.

Feuerbach

Nie omylę się zapewne, gdy powiem, że dziś już nikt – poza profesjonalnymi historykami filozofii – nie czyta Ludwiga Andreeasa Feuerbacha. I że, co więcej, jeszcze pół lub nawet ćwierć wieku temu, gdy uznawano go za ważnego inspiratora wszechwładnego i dynamicznego wówczas marksizmu¹ czy, jak chciał chociażby Karl Löwith, za jednego z protoplastów filozofii egzystencjalnej, widziało w nim kogoś – wahając się jedynie co do wagi głównego dzieła, *O istocie chrześcijaństwa* – kto właśnie pogrąża się „w cień zapomnienia”, za „myśliciela drugiego planu”², za – wreszcie – „efemerycznego teologa, który, nawróciwszy się na ateizm, całe życie spędził na zbijaniu idei Boga”³.

Już wtedy nie był on zatem owym rwącym „strumieniem ognia” (jak chciało samo jego nazwisko i jak chciał Karol Marks), nie był owym blasfemicznym i „strasznym Feuerbachem” z młodzieńczej, heroikomicznej epopei Fryderyka Engelsa *Triumf wiary*⁴. I już wtedy ustał dawno, nawet jeśli weźmie się pod uwagę przejściowe znaczenie myśli Feuerbacha dla posoborowej teologii sekularyzacji⁵, „wyzwalający wpływ” jego najważniejszych książki, nie dlatego bynajmniej –

¹ Marcel Neusch (*U źródeł współczesnego ateizmu, Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. Anna Turowiczowa, Paris 1980, s. 45) pisze wręcz, że „Marks często zadowalał się powtarzaniem Feuerbacha”.

² Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou La transformation du sacré*, Paris 1957, s. 1

³ Neusch, dz. cyt., s. 45.

⁴ Zob. tamże, s. 77. Wymowne jest także zupełne pominięcie Feuerbacha w obszernych *Dziejach filozofii Zachodu* Bertranda Russella, gdzie pojawia się on wyłącznie jako inspirator młodzieńczych przekonań Marksa: „W czasach uniwersyteckich wpłynął na niego [tj. Marksa – Z.M.] ciągle jeszcze panujący heglizm, jak również Feuerbachowski bunt wobec Hegla w duchu materializmu” (Bertrand Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. Tadeusz Baszniak, Adam Lipszyc, Michał Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 885).

⁵ Zob. np. Marcel Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris 1970.

jak pisał butnie Engels – że dokonało się „zniesienie” właściwych jej idei przez „praktykę”, że „rewolucja 1848 r. usunęła całą filozofię na bok, tak samo jak Feuerbach swego Hegla” i że „w ten sposób odsunięty został na dalszy plan i sam Feuerbach”⁶.

Nie omylę się więc, gdy powiem, że prawdopodobnie Feuerbach umarł już dawno, bardzo dawno, choć nikt nie napisał tego na murach uniwersytetu w Berkeley. Umarł, a przynajmniej został pochowany, by tak rzec, z większą jeszcze pewnością niż bohater wspomnianego *sgraffiti*, Fryderyk Nietzsche. Pochowany na tyle, że nie potrafi go nawet dosięgnąć sztubacka ironia, która przecież – musimy to przyznać – pasożytuje zawsze na tkance żywej, nie martwej.

Duchowa śmierć Feuerbacha stała się więc, być może, faktem równie nieubłagany i ostateczny jak fizyczna śmierć Nietzschego. Smutny to los człowieka i dzieła, które ongiś, jak napisał Claudio Cesa, „spotykały krytyki ortodoksów wszystkich kierunków i w obliczu którego odczuwały potrzebę sprecyzowania swego stanowiska najżywsze umysły nowego pokolenia”⁷. Los tym smutniejszy, że od młodości Feuerbach był przekonany, iż „tym, co winno cechować epokę obecną, jest pogodzenie człowieka ze światem, z jego światem”, i że „owo pogodzenie musi być pełne”, co oznaczało, że „jeśli nastąpi oddzielenie człowieka od świata, musi nastąpić także oddzielenie człowieka od człowieka” (stąd brała się zresztą jego „uporczywa polemika przeciwko *Selbst*, osobie, i oczywiście przeciwko Bogu osobowemu, uznanemu za podporę «egoizmu»”)⁸.

Jasne wydaje się więc to jedno: umarł Feuerbach, umarł człowiek i obumarło dzieło. Ale nie wynika stąd w oczywisty sposób – jak pytam w tytule – czy umarł także Bóg Feuerbacha. Czy ów „dramatyczny”⁹ twór, wyzuty już zupełnie z imienia twórcy, opuścił na zawsze świadomość Zachodu, jego kulturę i filozofię, i powędrował na wieczność do lamusa historii? Czy też stał się nowym *Dei absconditi*, wiodącym podskórny i tajemny żywot gdzieś poza naszą świadomą refleksją, w duchowym podglebiu naszej współczesności?

Nie omylę się chyba wreszcie, gdy stwierdzę, że skończył się też – duchowy zgon Feuerbacha to skromny i fragmentaryczny tylko tego przejaw – pewien doniosły dla człowieka Zachodu dramat. Dramat ateizmu w tym kształcie, jaki nadali mu pooświeceniowi „filozofowie podejrzenia” – Feuerbach właśnie i Nietzsche, Marks i Freud. Dramat ateizmu XIX stulecia i jego dwudziestowiecznych konty-

⁶ Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1948, s. 33.

⁷ Claudio Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Bari 1963, s. 6.

⁸ Tamże, s. 293, 294.

⁹ Używam tu oczywiście metafory, jaką Feuerbach odniósł do Boga chrześcijaństwa: „Religia jest w swej istocie dramatyczna. Sam Bóg jest dramatyczną, tzn. osobową istotą” – Ludwik Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. Adam Landman, Warszawa 1959, s. 7 (cyt. dalej jako: *O istocie*).

nucji, które skądinąd, mam wrażenie, stały się przede wszystkim umasowieniem i politycyzacją, szczególnie w trybach komunistycznych reżimów, dziewiętnastowiecznego ateizmu, ateizmu indywidualistycznego i „integralnego”.

Dziś ateizm nie jest już więc, jak powiedział Étienne Borne, „skandalem zarówno dla rozumu, jak i dla wiary”¹⁰. Dziś już nie myślimy również, jak chciał ten sam autor, by ateizm był czymś „koniecznym dla postępu rozumu i pogłębienia wiary”¹¹. Dziś, jak to opisał ćwierć wieku temu Marcel Neusch, wkroczyliśmy chyba w „erę postateistyczną”, w głąb „cywilizacji masowej, bez Boga, [...] cywilizacji, gdzie ateizm przestał już dziwić”¹².

Faktem jest, że coraz więcej ludzi żyje tak, jak gdyby Boga nie było. Ich pewność nie zawsze jest mocna. U wielu przetrwało pytanie: Może coś istnieje, któż to wie? Obojętności w sferze myśli towarzyszy często nie negacja Boga, ale brak opinii, pewien agnostycyzm. Charakterystyczną cechą naszej epoki jest słaba bojowość ateizmu i współistnienie wszystkich poglądów. Jest to zjawisko nowe, wynikające w pewnej mierze z braku oporu ze strony wierzących. Ateizm jest nie tylko tolerowany, ale życzliwie przyjmowany. [...] Dzisiaj zdziwienie wywołuje właśnie wiara, która ateistom przedstawia się czasem jako rodzaj zwariowanego istnienia. Nawet sami chrześcijanie przestali przeżywać swoją wiarę jako rzecz samą przez się rozumiałą czy jako sytuację raz na zawsze ustaloną i definitywną. [...] Wydaje się więc, że w obecnej sytuacji sprawy uległy odwróceniu: ateizm, dawniej problematyczny, stał się sam przez się zrozumiałym, podczas gdy wiara, dotąd sama przez się rozumiała, dzisiaj coraz bardziej podlega dyskusji¹³.

Jak zatem mieści się w duchowości tej „postateistycznej” epoki – epoki równej chyba słabości wiary i słabości niewiary Zachodu, czasu swoistego ich balansowania na granicy nieitożsamości – Feuerbachowski projekt Boga? Czy jest on, choćby jako terapia, jakoś potrzebny wierze i niewierze naszego czasu, które utraciły przecież w powszechnym wymiarze i wzajemną wrogość, i potrzebę monopolu, i – nawet – potrzebę jeśli już nie misji, to przynajmniej świadectwa? Które, tak myślę, niezależnie od doraźnych trudów reintegracji i prób odbudowy tradycji, podejmowanych z coraz większym wysiłkiem, poprzestają na czymś w rodzaju wymuszonego kompromisu historycznego, zwanego już to „niewidzialną” religią, już to religijnością *Saecular City*? Które mają w odwodzie nie nadzieję przyszłości, a pełen lęku fundamentalizm, przed którym mądrze przestrzega Jan Paweł II?

To zresztą nie koniec pytań, które można tu postawić.

Pytanie bowiem, które stawiam w tytule, jest z pozoru tylko proste i jednoznaczne. W istocie zbiera ono przynajmniej kilka innych kwestii, kilka wątpliwości. Nie wszystkie z nich zresztą dadzą się tutaj ujawnić, nie wszystkie, przynaj-

¹⁰ Étienne Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, przeł. Joanna Ritt, Paris 1968, s. 141.

¹¹ Tamże.

¹² Neusch, dz. cyt., s. 19.

¹³ Tamże, s. 18, 19.

mniej już teraz, dadzą się wydobyć na powierzchnię. Ale niektóre tak, choć dodatkową trudność sprawia tutaj konieczne ich skierowanie ku rozległym kontekstom, nie zawsze filozoficznym, w jakie muszą się wkleść.

Z tych zespolonych w tytule pytań jedno od razu, z racji samej językowej konstrukcji musi być oczywiste. Jest to pytanie, które wikła się w jakąś grę aluzji z nietzscheanizmem, które przenosi – mam nadzieję, że z odczuwalną ironią – apodyktyczność nietzscheańskiego stwierdzenia o śmierci Boga z teocentryzmu na wrogi mu antropocentryzm, ze sfery chrystianizmu w antychrystianizm, z obszaru religii w ateistyczną antyreligię. Jest to zatem pytanie, które – jeśli mu się przyjrzyć uważnie – kwestionuje możliwość, a przynajmniej jest wobec tej możliwości bardzo sceptyczne, ateizmu absolutnego, bezbożności absolutnej. Jest to tym samym pytanie, które wyraża z całą mocą wątpliwość, że ateizm Nietzschego i Feuerbacha, przy wszystkich ich radykalnych roszczeniach, prowadzi do zupełnej negacji boskości.

Istotną zaś cechą religii – pisał przecież Feuerbach – która różni ją od filozofii, jest jej forma obrazowa, obraz. [...] Jeśli zabierzemy religii jej obrazy, zabierzemy jej to, co jest jej przedmiotem, i pozostaniemy przy jej *caput mortuum*. Obraz jest jako obraz w religii przedmiotem¹⁴.

Bóg osobowy w tej perspektywie zostaje ujęty wyłącznie więc jako szczególny obraz, jako obraz dramatyczny, jako – najzwyczajniej – persona dramatu¹⁵. Taka interpretacja nie sięga więc, by odwołać się do siatki kategorialnej Rudolpha Otta, tego, co w religii jest numinotyczne, sięga jedynie – dokonując (jak zwrócił kiedyś uwagę Henri Arvon¹⁶) transformacji tej sfery – ku *sacrum*, ku świętości, a więc ku temu, co stanowi przeżycie czy odczucie *numinosum*. Wyjaśnia to zresztą brutalnie i sam Feuerbach, orzekając, że rozpatruje teologię „jako psychologiczną *patologię*”¹⁷.

Zatrzymanie się na granicy *numinosum* wynika tu, zdaje się, z pewnego mitologicznego dyktatu, mianowicie z dyktatu rozumu poświeceniowego¹⁸, który ostatecznie ugiąć się musi przed tym, że *numinosum* jest właśnie takie, jakie jest: niepoznawalne, niedyskursywne, nieuchwytnie racjonalnie i empirycznie, niepodające się żadnym definicjom. Ale to pozór, a może raczej niekonsekwencja, gdyż i Feuerbach niekiedy zdaje sobie najwyraźniej sprawę z ograniczeń i nieadekwatności rozumu, z jego – mitologicznych właśnie – usurpacji wobec wiary:

¹⁴ *O istocie*, s. 7. Wyróżnienie kursywą pochodzi od Feuerbacha.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Arvon, dz. cyt., *passim*.

¹⁷ *O istocie*, s. 7. Wyróżnienie kursywą pochodzi od Feuerbacha.

¹⁸ Na temat mitologii rozumu zob. Zbigniew Mikołajko, *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, Warszawa 1998, s. 13–18; na temat dialektyki rozumu i mitu zob. Siegfried Kracauer, *Ornament z ludzkiej masy*, w: *Wobec faszyzmu*, wstęp, wybór i oprac. Hubert Orłowski, Warszawa 1987, s. 15–19.

Istota wiary zawarta jest jednak nie w tym, w czym wiara zgodna jest z rozumem ogólnym, lecz w tym, w czym się ona odeń różni.

I dalej:

Utożsamiać wiarę z rozumem znaczy niszczyć, unicestwiać jej odrębność¹⁹.

Mimo to poświeceniowy rozum czyni tu swoje, racjonalizuje i umyka ku uniwersalnemu, nieodróżnicowanemu i abstrakcyjnemu rozumieniu natury ludzkiej, z czego zresztą już Engels czynił Feuerbachowi zarzut²⁰. Przywołuję tu więc pojęcie mitologii nie bez racji, aby – nie uchylając się od tego rozumienia mitu, jakim, przy wszystkich niejasnościach i różnicach, w rozmaitych znaczeniach posługują się teolodzy, teoretycy i historycy religii²¹ – wskazać przede wszystkim na mit pojęciowy, tak jak definiuje go w swojej krytyce Hegla włoski filozof Vittorio Mathieu²².

Mathieu wyraża zatem przekonanie, zbieżne zresztą w jakimś zakresie z teologicznym ujęciem Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera²³, że „istnieje [...] mit pojęciowy”, właściwy pewnym koncepcjom filozoficznym, np. heglizmowi, który jest „opowieścią nie mniej metaforyczną niż mit lub opowieść we właściwym znaczeniu tego słowa”. Następnie Mathieu zauważa, że pomimo odmienności pomiędzy oboma mitami (należy do nich m.in. posługiwanie się w jednym wypadku pojęciami, a w drugim – obrazami rzeczy; dla mitu pojęciowego charakterystyczne jest również nierozwijanie się w czasie historycznym albo *quasi*-historycznym i przybieranie postaci argumentacji, a nie postaci opowieści) mają one wspólny charakter: ujawnia się on wówczas, gdy pewien rodzaj rozumowania filozoficznego rości pretensje do ujmowania absolutu.

Zdaniem Mathieu istnieje bowiem nieusuwalna odmienność (*difformità*), niezależna od stopnia udatności filozoficznej ekspresji, pomiędzy absolutem a tym

¹⁹ *O istocie*, s. 6.

²⁰ Engels, dz. cyt., s. 41 i *passim*.

²¹ Zob. na ten temat np. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, Warszawa 1987, szp. 244, 245 [gdzie stwierdza się, że „każda wypowiedź metafizyczna albo religijna ma charakter mityczny lub podlega interpretacji w terminach mitu”, ale że jednocześnie „tam, gdzie nie ma krytycznej świadomości koniecznego, zmiennego, ale nieuniknionego obrazowego charakteru takich wypowiedzi, albo gdzie wręcz wyklucza się taką świadomość (w przypadku rzeczywistej absolutnej identyfikacji wyobrażenia z pojęciem), mamy do czynienia z mitem we właściwym albo pejoratywnym (formalnym) sensie tego słowa. W tym sensie każdy mit może oczywiście wskazywać na prawdę, ale też może się z nią rozmiąć”]; Marguerite-Marie Thiollier, *Dictionnaire des religions*, Paris 1966, s. 184 (gdzie mit ujmuje się jako „wypowiedź fikcyjną o różnych formach, która przynosi objaśnienie świata, jego początków, człowieka, jak również tego, co go otacza w naturze”).

²² Vittorio Mathieu, *Mito e concetto*, „Archivio di Filosofia”, 1962, nr 1–2, s. 307–310. Dalsze cytaty pochodzą również z tego tekstu.

²³ Zob. przyp. 21.

wszystkim, co można pojęciowo wykreować. Hipoteza zupełnej demityzacji, właściwa filozoficznym mitom pojęciowym, zakładająca, że potrafi się wydobyć treści, które w obrębie religii są dane „w postaci wyobrazeniowej, niewłaściwej i niekoniecznej”, i „podać absolut bezpośrednio”, jest w istocie mistyfikacją. Często bowiem pojęcie – mówi Mathieu za Bergsonem – jest jedynie obrazem, „w którym został zagubiony pierwotny jego sens”. Paradoksalnie zatem fałsz tkwi nie w miecie *sensu stricto*, lecz w filozoficznym miecie pojęciowym, który zapomina o konieczności ujmowania prawdy *per speculum et in aenigmate*, jak mówił św. Paweł (1 Kor 13, 12).

Dlatego nie do spełnienia – powtarza Mathieu – jest przekonanie, że filozofia może uobecnić absolut „w każdym przypadku, bezpośrednio i we właściwej mu formie”, ponieważ możliwe jest to jedynie w owych Pawłowych „odzwierciedleniach i zagadkach”²⁴. Co więcej, taka wiara filozofii staje się „niebezpieczna”, gdyż nie ujawnia się ona i jest czymś nieświadomym; jest zmystyfikowaną i mityczną wiarą, że daje się pojęcie, podczas gdy daje się obraz, „formę niewłaściwą i metaforyczną” (a ta metaforyczność, nie przypadłościowa, lecz wewnętrzna, jest cechą charakterystyczną mitu).

Mitologia pojęciowa przekłada się tym samym z miejsca na pojęciową idolatrię, którą rozpoznawał już dobrze Grzegorz z Nyssy, pisząc m.in., że „wszelkie pojęcie, skoro wytwarza się stosownie do zrozumienia wyobrażenia w pojmowaniu, które ogranicza, i dążeniu, które pragnie osiągnąć boskiej Natury, formuje jedynie idola Boga (*eidolon theou*), nie obwieszczając wcale samego Boga”²⁵.

Pojęcie bowiem – pisze dziś Jean-Luc Marion, jeden z tych nielicznych współczesnych chrześcijańskich filozofów religii, którzy wyciągnęli wnioski zarówno z antyantropocentrycznego projektu Feuerbacha, jak i uwag Grzegorza z Nyssy (i, co ważne, także Nietzschego²⁶) na temat idolatrii pojęciowej – widząc boskość w swoim zasięgu i nadając jej miano „Boga”, definiuje ją. Definiuje ją, a więc również mierzy rozmiarem swego zasięgu. [...] Szczególnie „śmierć Boga” zakłada określenie Boga, które wyraża Go w ścisłym pojęciu: wiąże się więc ona [...] z ograniczonym i dlatego właśnie wyraźnym zrozumieniem boskości. [...] „śmierć Boga” zakłada przede wszystkim pojęcie równoważne z tym, co rozumie ona pod mianem „Boga”. Właśnie na gruncie tego pojęcia trzeba przeprowadzić polemikę z taką negatywną oceną – jeżeli „Bóg” obejmuje swoim pojęciem alienację (Feuerbach, Stirner, Marks) albo pewną subtelną postać woli mocy (Nie-

²⁴ Przekład tego miejsca (1 Kor 13, 12) brzmi w *Biblii Tysiąclecia* następująco: „jakby w zwierciadle, niejasno”, natomiast tekst grecki mówi dosłownie: „przez lustro, w zagadce” (zob. *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przeł. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 815); tekst Wulgaty bliższy jest więc w tym wypadku tekstowi oryginału.

²⁵ *Vita Maysis*, II, par. 166, P.G., 44, 337b.

²⁶ Chodzi m.in. o te fragmenty *Zmierzchu bożyszcz*, w których Nietzsche dostrzega największe niebezpieczeństwo „wiecznych idoli”, czyli pojęć (takich choćby jak wolność, przyczyna, skutek), w tym, że trwają one już po śmierci idoli religijnych oraz „śmierci Boga”.

tzsche), to wówczas ponosi on całkowicie prowadzące aż do jego zaniku konsekwencje tego pojęcia. Zakłada to oczywiście równoznaczność Boga z pojęciem w ogóle. Bo tylko taka równoznaczność pozwala operować „Bogiem” jako pojęciem²⁷.

Krótko mówiąc, samo pojęcie, z racji swej ścisłości i wycinkowości zarazem, dostarcza „śmierci Boga” jej „bałwochwalczego oparcia” – czyli, jak chociażby w przypadku Feuerbacha, pozwala trwać w obrębie antropocentrycznej teogonii, pozwala trwać w obrębie mitologicznego, genezyjskiego przeświadczenia, iż to „człowiek pozostaje miejscem narodzin swojego bałwochwalczego pojęcia boskości”²⁸. Trwać:

ponieważ pojęcie oznacza najbardziej wysunięty przyczółek, a następnie odbity refleks myśli, która nie chce zaryzykować wyjścia poza samą siebie w celowej dążności ku niewidzialnemu²⁹.

U Feuerbacha mamy zatem ten szczególny przypadek mitologii pojęciowej, w której za swój cel – jak już o tym mówiłem – bierze ona rzekomą demityzację pojęć teologii przez ujawnienie ich jako obrazów i, ostatecznie, demityzację teologii przez ujawnienie jej jako antropologii:

Tajemnicę teologii stanowi antropologia. [...] Teologia już dawno stała się antropologią. To historia zrealizowała, uczyniła przedmiotem świadomości to, co *samo w sobie* (i w tym względzie metoda Hegla jest zupełnie słuszna, historycznie uzasadniona) było istotą teologii³⁰.

Jednak Engels – w ślad za Marksem, nie przejmując się wyrażoną tu prostą formułą postępowego dochodzenia człowieka Zachodu do samoświadomości – tropił w tym myśleniu właśnie ahistoryczną mitologiczność, konstatując m.in. że:

ograniczoność tego materializmu [tj. materializmu Feuerbacha – Z.M.] polegała na jego niezdolności pojmowania świata jako procesu, jako materii podlegającej rozwojowi historycznemu³¹.

Co więcej, nawet Leonardo Casini w swej błyskotliwej interpretacji, która miała uwypuklić właśnie historyczny charakter przedstawionego przez Feuerbacha procesu „humanizacji Boga”, ujawniał również jej zakorzenie w swoistych mito-ob-

²⁷ Jean-Luc Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, wprowadzenie: Karol Tar-nowski, Kraków 1996, s. 54, 55.

²⁸ Tamże, s. 55.

²⁹ Tamże.

³⁰ *O istocie*, s. 9. Wyróżnienia kursywą pochodzą od Feuerbacha. Zob. też: Ludwik Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: Ryszard Panasiuk, *Feuerbach*, przeł. M. Skwieciński, Warszawa 1972, s. 150, gdzie idea przybiera wręcz postać programową: „Zadaniem czasów nowożytnych było urzeczywistnienie i uczłowieczenie Boga – przekształcenie i przetopienie teologii w antropologię”.

³¹ Engels, dz. cyt., s. 41.

razach i mitycznej, kolistej formule czasu, typowych dla dziewiętnastowiecznej „filozofii podejrzenia”, gdzie:

często [...] stosunek do przeszłości staje się stosunkiem „rewolucyjnym”, stosunkiem opozycji i negacji, i przyjmuje w ten sposób niemal postać mesjańskiego oczekiwania nowego porządku rzeczy, „przyszłości”³².

Jest tak również [...] w przypadku Feuerbacha, według którego historia ofiaruje temu, kto rozumie jej język, spektakl schyłku pewnego świata i narodzin nowego świata, którego znaki są już widoczne w teraźniejszości³³.

U podstaw owej nadziei wielkiej cywilizacyjnej przemiany decydującą rolę odgrywa wedle Feuerbacha wyeliminowanie wiary w transcendencję: ta ostatnia, powodując rozdział między ciałem a duchem i zdezwauowanie materii [...] w świadomości ludzkiej, tworzy prawdziwe „zło radykalne” cywilizacji. Historia epoki nowoczesnej jest tym samym historią wyzwolenia od tego zła radykalnego: od epoki humanizmu i odrodzenia ludzkość posunęła się stopniowo, odzyskując harmonię wewnętrzną i jedność z naturą, które cechowały, również według rozpowszechnionej hermeneutycznej wykładni romantycznej, świat klasyczny³⁴.

Pozornie jednak łatwo jest ośmieszyć Feuerbacha i zredukować jego myślenie, co zdarzało mi się również niejednokrotnie, orzekając pospiesznie, że był to „człowiek jednej idei”, ktoś „w rodzaju ateistycznego mnicha, który całe życie poświęca na odpieranie Boga i na wymyślanie człowieka ateisty”, ktoś, kto wytoczył Bogu wielki życiowy proces, aby dowieść – co robili już wcześniej, wprawdzie z odmiennych powodów, Euhemer czy Ksenofanes – że jest on najzwyczajniej „wytworem człowieka”³⁵. Że jest ludzkim „snem”, ludzkim złudzeniem, projekcją własnych najlepszych cech na pozaczłowieczy innobyty.

Ale nawet w tych prostych formułkach tkwi ważne przekonanie, niedające się zamknąć w wąskich granicach antropoteizmu, że „tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka”³⁶. Istota – oczywiście – zmistyfikowana. Taka, która nie wie, że „religia jest snem ludzkiego ducha”, która żyje „w fantastycznym świetle ułudy i dowolności”³⁷. Taka, której trzeba – boleśnie – wyjawić, że „religia jest *dziecięcą istotą* ludzkości”³⁸, której trzeba – boleśnie – otworzyć oczy lub, raczej, „oczy jej, zwrócone tylko na *wewnątrz*”, skierować „na *zewnątrz*, to znaczy przedmiot wyobraźni czy fantazji” przemienić „na przedmiot istniejący w rzeczywistości”³⁹. To znaczy, dalej, uzmysłowić człowiekowi, że Bóg nie jest jego przeciwieństwem, ale właśnie istotą człowieczeństwa, która wymknęła się do urojonego nieba, pod-

³² Leonardo Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Bologna 1974, s. 315.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 315, 316.

³⁵ Neusch, dz. cyt., s. 46, 47.

³⁶ *O istocie*, s. 433.

³⁷ Tamże, s. 27.

³⁸ Tamże, s. 57. Wyróżnienia kursywą pochodzą od Feuerbacha.

³⁹ Tamże, s. 28. Wyróżnienia kursywą pochodzą od Feuerbacha.

czas gdy tak naprawdę mieszka na rzeczywistej ziemi, tej ziemi. Słowem, że Bóg jest transpozycją natury ludzkiej, że „Bóg jest sumą wszelkiej doskonałości ludzkiej”, zaś „Bóg jako Chrystus – sumą wszelkiej ludzkiej nędzy”⁴⁰. Że – dalej – „Bóg jest miłością”⁴¹, ale miłością człowieka do człowieka, miłością spełniającą się w relacji „Ja–Ty”, która została wyzuta z cielesności i zawisła w obłokach iluzji.

W takiej perspektywie religia okazuje się zawsze „bałwochwalstwem”, polegającym na tym, że człowiek czci swą własną istotę uprzedmiotowaną w postaci innej istoty⁴². Samowiedza człowieka polegałaby zatem na rozpoznaniu tego bałwochwalstwa. Polegałaby na odejściu od czynienia sobie Boga na własny swój obraz i podobieństwo, na „pozbyciu się tych wypaczeń”, tych antropologicznych i zmitologizowanych wyobrażeń, „jakie nakładamy na pojęcie Boga”⁴³.

Bóg Feuerbacha byłby w tym ujęciu nie Bogiem ateizmu, co podejrzewał już Engels, wietrząc tutaj jedynie udoskonalenie religii⁴⁴, ale Bogiem wielkiej *katharsis*, Bogiem oczyszczenia, Bogiem bardziej radykalnego i konsekwentnego teizmu. Tak postrzegał go zresztą Karl Barth, sądząc, że krytyka Feuerbacha nie dotyczy chrześcijaństwa, obejmuje wszak „religię”, nie „wiarę” – Bóg chrystianizmu bowiem nie jest bożkiem uczynionym przez ludzi, a Bogiem, który sam siebie objawia: poza wszelkimi ludzkimi hipostazami, które próbują Nim zawładnąć, a które są w istocie marnymi ludzkimi cieniami.

Tak widziany Bóg Feuerbacha wcale zatem nie umarł – umarł tylko złudny antropoteizm, który przywdział boskie szaty, przemykając się bezczelnie z obszaru demityzacji w krainę pojęciowych mitów i stając się, choćby w praktyce komunizmu, polityczną i brutalną religią abstrakcyjnej „ludzkości”. Co więcej, Bóg Feuerbacha – jeśli pojąć go właśnie poza siecią antropomorfizmów, poza strategiami bałwochwalstwa – jako Boga radykalnego i oczyszczonego z ludzkich wyobrażeń teizmu, nie ateizmu – stawia teraz w jasnym, krytycznym świetle „nową duchowość”, duchowość New Age, z jej prywatnymi antropocentrycznymi mitologiami, z neognostycznymi projektami szczęścia i samozbawienia, które mówią, że zbyt łatwo, na każde życzenie i w każdej chwili, można stać się „jako bogowie”.

⁴⁰ Tamże, s. 124.

⁴¹ Tamże, s. 113.

⁴² Zob. tamże, s. 57.

⁴³ Neusch, dz. cyt., s. 46.

⁴⁴ „Nie chce on [Feuerbach – Z.M.] bynajmniej znieść religii – pragnie ją udoskonalić. Sama filozofia ma się rozplynąć w religii” (Engels, dz. cyt. s. 47).

Is Feurebach's God Dead?

For some time Feuerbach was a neglected philosopher and his radical atheism seemed a thing of the past. But recently his God has been revived. If Feuerbach's God is conceived apart from the conceptual structure of anthropomorphism, idolatry and mythology, he becomes a universal and radical God of theism, stripped of human imagery, confronted with the „new spirituality”, the spirituality of New Age. If God is defined in such terms, his conception is helpful in coping with certain trends in Christian theology and with the anthropocentric myths of new spirituality which promise an easy salvation and foster the illusion that in every moment in our lives, we will be as gods, if we only wish.