

Konrad Szocik

Ludwig Feuerbach – twórca nowoczesnego ateizmu

Słowa kluczowe: ateizm, projekcja, alienacja, samoświadomość, poczucie zależności, przyroda, istota gatunkowa

Ateizm filozoficzny jest obecny w historii filozofii od starożytności. Pod postacią materializmu antycznego reprezentowany był m.in. przez Demokryta, Epikura czy Lukrecjusza¹. Następnie rozwijał się w filozofii nowożytnej, skrajną, radykalną postać uzyskując w materializmie francuskim i przede wszystkim niemieckim. Jednak na największą uwagę zasługują teorie ateistyczne opracowane w XIX wieku przez tzw. mistrzów podejrzeń: Feuerbacha, Marksa, Nietzschego i Freuda. Można wskazać kilka powodów przemawiających za wyróżnieniem owych myślicieli. Mistrzowie podejrzeń odegrali największą rolę w historii myśli ateistycznej. Wywarli wpływ zarówno na innych filozofów, jak i na ludzi nieposiadających filozoficznego przygotowania. Szczególnie Marks odznaczył się silnym wpływem na życie społeczne. Na jego filozofię, występującą jako system marksistowsko-leninowski, powoływał się przez cały okres swojego siedemdziesięcioletniego trwania Związek Radziecki, państwo oficjalnie ateistyczne. Ponadto ci dziewiętnastowieczni filozofowie mogli zaznajomić się z dorobkiem poprzedzających ich filozofów ateistycznych, skorzystać z najlepszych rozwiązań swoich poprzedników, odrzucając bądź modyfikując najłabsze aspekty wcześniejszych doktryn. Stworzone przez mistrzów podejrzeń koncepcje wydają się najlepiej uzasadnione, spójne, przemyślane. Dlatego szczególnie zasługują na uwagę. Przede wszystkim interesująca może wydawać się motywacja przyświecająca opracowaniu takich właśnie form ateizmu.

Podobnie jak ateizm jako taki posiada swoją genezę i korzenie, także ateizm humanistyczny w obrębie szerokiego nurtu ateistycznego jest wynikiem określo-

¹ H. Arvon, *Teismo e ateismo*, Firenze 1973, s. 20–27.

nych zjawisk światopoglądowo-społecznych. Najogólniej definiując, ateizm humanistyczny to taki typ ateizmu, który eksponuje moment umieszczenia człowieka w miejscu dotychczas zajmowanym przez Boga². Poprzedzający ateizm humanistyczny ateizm materialistyczny mniej zwracał uwagę na człowieka, natomiast koncentrował się na samej negacji Boga, poszukiwaniu sprzeczności związanych z samą ideą Boga, za punkt wyjścia przyjmując istnienie wyłącznie materii. Ateizm humanistyczny zainteresował się metafizyczną sytuacją człowieka, zwracając uwagę na dwa aspekty. Jednym z nich było zainteresowanie samym człowiekiem. W XIX wieku nastąpił intensywny rozwój koncepcji filozoficznych koncentrujących się na osobie ludzkiej, podkreślających wartość jednostki itp. Ten zwrot miał miejsce zarówno wśród egzystencjalistów chrześcijańskich, jak i ateistycznych. Po drugie, ateizm humanistyczny wiązał zagadnienie wiary w Boga ze szczególną kondycją człowieka. Fenomen wiary przedstawiał jako specyficzny wytwór ludzkiej świadomości, zdeterminowany bądź przez szczególne warunki psychiczne, bądź sytuację społeczną. Zatem człowiek w dwojaki sposób stanowił ośrodek zainteresowania mistrzów podejrzeń. Stąd przymiotnik „humanistyczny”, określający ten typ myśli ateistycznej.

Wydaje się, że ateizm humanistyczny swoje źródło znajduje w idealizmie niemieckim³. Henri Arvon przytacza krytykę Nietzschego, który niemiecką filozofię określał mianem „zepsutej teologii” i „kontynuacji protestantyzmu”⁴. Istotną uwagę jest odniesienie do niemieckiego protestantyzmu i jego ideowa konfrontacja z religią katolicką. Filozofia katolicka utrzymuje jedność między światem naturalnym a ponadnaturalnym. Natomiast protestantyzm, szczególnie jego prekursor – Luter, silnie eksponował przepaść oddzielającą to, co naturalne, od tego, co nadprzyrodzone⁵. Oczywiście, nie należy zacierać granicy między filozofią a religią i do dyskusji nad ateizmem filozoficznym angażować jakichkolwiek argumentów religijnych. Dopuszczalna jest wyłącznie jak najbardziej rzetelna analiza filozoficzna. Niemniej, chcąc przyjrzeć się genezie nowoczesnego ateizmu humanistycznego, należy zwrócić uwagę na jego religijno-społeczne tło. Wskazywanie na odrębność sfery boskiej od rzeczywistości człowieka skrajną postać przybrało w filozofii Kierkegaarda⁶. Niewątpliwie dostrzec można obecność w filozofii tendencji mającej swoje korzenie w protestantyzmie oraz

² Tamże, s. 81

³ H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 81

⁴ Nietzsche niemiecką filozofię określa mianem „teologia perfida”. (H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 81)

⁵ Tamże, s. 81

⁶ „Zdaniem Kierkegaarda chrześcijaństwo należy albo przyjąć w jego pierwotnej postaci, zegzystencjalizować i zsubiektywizować, albo odrzucić, jako ciężkie i sprzeczne z hedonistycznie ukierunkowaną naturą człowieka. Formy pośrednie, wyrażające się w hasła „zarówno, jak też” czy „do pewnego stopnia”, będące próbą połączenia tego, co boskie, z tym, co ziemskie i doczesne, w chrześcijaństwie są niedopuszczalne. Możliwa jest tylko postawa *albo – albo*”. (K. Szocik, „Krytyka

tendencję do niej przeciwną, wywodzącą się z katolicyzmu. Jednak samo podkreślanie odrębności płaszczyzny boskiej od rzeczywistości ludzkiej jeszcze nie rodzi ateizmu. Jeżeli, w myśl wykładni protestanckiej, każda forma połączenia aspektu przyrodzonego z nadprzyrodzonym jest wykluczona, wówczas znajdujemy się przed następującą alternatywą: chcąc zachować autentyczność i konsekwencję, możemy wybrać albo płaszczyznę wiary, albo pozostać wyłącznie w rzeczywistości ludzkiej. Wybór tej drugiej opcji, w tym kontekście, otwiera drogę dla ateizmu. Dlatego teologia protestancka odeszła od zawsze podkreślanego prymatu wiary w tajemnicę wcielenia, boskość Chrystusa, a skoncentrowała się przede wszystkim na estetycznej, moralnej i rozumowej stronie ludzkiej egzystencji⁷. Bóg tym samym zaczął być określany przez pryzmat specyfiki egzystencji człowieka, wyłącznie na poziomie bytu ludzkiego. W ten sposób pojawiła się tendencja antropocentryczna w protestantyzmie. Dlatego ateizm humanistyczny należy traktować jako swoiste przedłużenie teologii protestanckiej. Zwrócenie baczniejszej uwagi na główne motywy przyświecające poszczególnym przedstawicielom ateizmu humanistycznego pozwolą dostrzec ich związek z religijnym, protestanckim zakorzenieniem myśli ateistycznej. Mianowicie, niemalże cały wysiłek ateizmu humanistycznego polega na usprawiedliwianiu afirmacji człowieka za pomocą negowania zawsze potężniejszego od niego Boga⁸. Zauważyć można pewną ewolucję w rozwoju poglądów negujących istnienie Boga, demaskujących pojęcie Boga jedynie jako wytwór świadomości człowieka. Poszczególne koncepcje zdają się wzajemnie z siebie wyływać. Cechą charakterystyczną jest traktowanie Boga jako prostego refleksu człowieka. Takie ujęcie wyjaśnia i wręcz domaga się usunięcia Boga w imię afirmacji autonomicznego człowieka. Zamiana Boga na człowieka jest traktowana jako zamiana echa na głos, kopii na oryginał, jako zastąpienie iluzji tym, co wreszcie jest autentyczne i jedynie rzeczywiste⁹. To ujęcie stanowi zaledwie pierwszy krok strategii ateizmu humanistycznego, swoisty punkt wyjścia dla wszystkich nowoczesnych filozofów ateistycznych. Następnie Bóg postrzegany jest jako wróg człowieka. Przede wszystkim dlatego, że ogranicza możliwość pełnej samorealizacji bytu ludzkiego. W końcu ateizm ogłasza śmierć Boga, będąc przekonanym o swoim definitywnym triumfie¹⁰. Ateizm śmierci Boga posiada pewne konsekwencje etyczne. Początkowo „śmierć” Boga zaowocowała zakwestionowaniem wszystkich wartości moralnych i metafizycznych, które zespalała w sobie egzystencja Boga. Następnie od prostego zanegowania tych wartości ateizm przeszedł do ich eliminacji. Te war-

instytucji kościoła i relacji kościół–państwo w filozofii Kierkegaarda”, w: „Przegląd Filozoficzny” nr 1 (65), Warszawa 2008, s. 104).

⁷ H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 82.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

tości, w postaci zdesakralizowanej, ponownie połączyć próbował przez pewien okres ateizm humanistyczny¹¹.

Bezpośrednimi poprzednikami Feuerbacha, a jednocześnie pierwszymi filozofami tzw. ateizmu marksistowskiego, należącego do ateizmu humanistycznego, byli David Strauss i Bruno Bauer. Strauss podaje w wątpliwość możliwość pojednania wiary i wiedzy, które Hegel proklamował w swojej koncepcji metafizycznej¹². Główną wykładnię poglądów Straussa stanowi jego praca *Życie Jezusa*. Zdaniem Straussa dogmaty religijne nie mogą zostać zasymilowane przez idee filozoficzne. Prawda logiki nigdy nie będzie stanowić jedności z tzw. prawdą religii¹³. Istotę myśli Straussa stanowi demaskacja religii jako mitologii. Mitologiczna interpretacja doktryny chrześcijańskiej prowadzi filozofa do konstatacji, iż pod ideą Boga – człowieka kryje się ludzkość. Odkrycie owej prawdy pozwala Straussowi usunąć Chrystusa z miejsca, które dotychczas w religii niesłusznie zajmował, wskutek błędnych, mitycznych wyobrażeń. To utracone miejsce Strauss przywraca ludzkości, która jako jedyna zasługuje na miano boskości¹⁴. Identyczny pogląd głosił Feuerbach, uważający, iż człowiek w idei Boga czci potęgę własnego gatunku, którą hipostazuje w zewnętrzne, złudne wyobrażenie.

Podobną koncepcję głosił Bruno Bauer. Niemniej, ten filozof akcentował przede wszystkim kontekst historyczno-społeczny rozwoju chrześcijaństwa. Jego zdaniem boskość przypisywaną Jezusowi należy traktować wyłącznie jako wytwór św. Jana, autora czwartej ewangelii¹⁵. Dzieje chrześcijaństwa odpowiadają dzieciom ludzkości, kondycji człowieka w historii. Narodziny chrześcijaństwa w świecie antycznym nie są przypadkowe. Właśnie wówczas społeczeństwa potrzebowały doktryny pozwalającej na konfrontację z doświadczeniem cierpienia, śmierci itp. Chrześcijaństwo natomiast posiadało ambicję odkrycia charakteru i istoty ludzkiego cierpienia. Dlatego powstało w upadającym świecie antycznym. Natomiast obecnie człowiek dysponuje wolnością, rozwiniętą świadomością siebie samego i potrafi stawić czoło złu i cierpieniu jako autonomiczna, wolna jednostka¹⁶. Dlatego chrześcijaństwo staje się po prostu niepotrzebne, nie spełnia już swojej pierwotnej, psychologiczno-wyjaśniającej funkcji.

Kluczową postacią dla nowoczesnej myśli ateistycznej jest Ludwig Feuerbach. Jego poglądy na temat religii wywarły wpływ na rozwój filozofii religii i Boga u Marksa, Nietzschego i Freuda. Dlatego bywa określany mianem ojca współczesnego ateizmu¹⁷. Arvon, parafrazując słowa ewangelii, Feuerbachowską for-

¹¹ Tamże.

¹² H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 84.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, s. 612–613.

¹⁵ H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 85.

¹⁶ Tamże, s. 86.

¹⁷ „Nazwano go ojcem nowożytnego ateizmu i rzeczywiście, łatwo spostrzec, że to on stoi u źródła całej nowożytnej krytyki religii. To on wywarł bezpośredni wpływ na Marksa, Freuda, Nietzschego

mułę „homo homini Deus est” określa jako skałę, na której ateizm humanistyczny czasów nowoczesnych buduje swój kościół¹⁸. Poglądy Feuerbacha, podobnie jak wielu innych myślicieli, podlegały ewolucji. W jego twórczości wyróżnić można następując trzy okresy: teologiczny, idealistyczny oraz antropologiczny¹⁹. Ta nieco biograficzna uwaga jest o tyle istotna, że ateizm zaproponowany przez Feuerbacha nie polega wyłącznie na samej negacji Boga. W zamierzeniu autora ateizm jest jedynie punktem wyjścia dla opracowania nowej antropologii przedstawiającej wyzwolonego, świadomego siebie człowieka²⁰. Podobnie rzecz przedstawia się z ateizmem sformułowanym przez Nietzschego. Jego hasło „Bóg umarł” stanowi zaledwie pierwszy element jego teorii, której kluczowym, docelowym punktem jest idea nadczłowieka. Także w przypadku Nietzschego koncentracja wyłącznie na samej negacji Boga jest ubogim i niepełnym odczytaniem jego przesłania²¹.

Istotę filozofii religii Feuerbacha stanowi przekonanie, iż teologia jest w rzeczywistości ukrytą antropologią²². Uwagi Feuerbacha dotyczące charakteru poszczególnych religii można uznać za niezwykle interesujące. Jego zdaniem, różnicę między religiami można zredukować do naturalnych różnic występujących zarówno między pojedynczymi ludźmi, jak i całymi narodami, z uwzględnieniem specyfiki aktualnych epok historycznych²³. Zatem religia, wraz ze stanowiącą jej

itd. Wzbudził też zainteresowanie wielu teologów, urażonych lub pobudzonych przez jego myśl” (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 45).

¹⁸ H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 89.

¹⁹ Feuerbach tę zmianę swoich filozoficznych zapatrywań opisuje następująco: „Bóg był moją pierwszą myślą, Rozum drugą, a trzecią i ostatnią człowiek. Podmiotem bóstwa jest rozum, a podmiotem rozumu człowiek” (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 48).

²⁰ „Zadaniem czasów nowożytnych było urzeczywistnienie i uczłowieczenie Boga – przekształcenie i przetopienie teologii w antropologię” (L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: R. Panasiuk, *Feuerbach*, tłum. M. Skwieciński, Warszawa 1972, s. 150).

²¹ „Zdanie Nietzschego: »Bóg umarł«, stało się tak pospolitym frazesem, że aż wstyd o nim mówić. Niemniej jednak, gdy Nietzsche zapisywał te słowa, stanowiły one tylko połowę jego przekazu, gdyż w jego myśli nierozdzielnie towarzyszy im to oto zdanie: »Zwiastuję wam Nadczłowieka«. Pierwsza część nie miała dla niego żadnego sensu bez drugiej części, gdyż właśnie narodziny Nadczłowieka były przyczyną śmierci Boga. [...] Wszelkiego rodzaju gazety, przeglądy, książki czy też broszury w znacznie większym stopniu głoszą śmierć Boga, niż oznajmiają nadejście Nadczłowieka. Być może dlatego, iż w rzeczywistości nic nie zachęca, by wierzyć w to nadejście” (E. Gilson, „Trudny ateizm”, w: *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 118).

²² „Il segreto della *teologia* e l'*antropologia*, ma la *teologia* e il segreto della *filosofia speculativa* cioè la *teologia speculativa*, la quale si distingue dalla *teologia comune* per questo che l'essenza divina che da questa per timore o per incomprensione e posta lontano, nell'aldilà, essa la pone nell'aldilà, cioè la fa *presente, determinata, realizzata*” (L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, s. 222; w: C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 624).

²³ „Krótko mówiąc, doktryna moja głosi: teologia jest antropologią, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku bogiem, nie wyraża się nic innego, jak tylko

spekulatywny wyraz teologią, jest zdeterminowana wyłącznie przez rzeczywistość ludzką, a wszelkie różnice między poszczególnymi koncepcjami teologicznymi wynikają z analogicznych różnic międzyludzkich. Feuerbach przedstawia różnicę między antropologią a religią wyłącznie jako różnicę dotyczącą formy, a nie materii. Zarówno religia, jak i antropologia przedmiotem swojej refleksji czynią człowieka. Lecz religia przedstawia sytuację wyimaginowaną, nieistniejącą realnie, podczas gdy antropologia zwraca uwagę na konkretną, prawdziwą kondycję człowieka żyjącego w materialnym świecie²⁴.

Proces powstawania idei Boga i religii związany jest z pewnym ograniczeniem samoświadomości człowieka oraz świadomości całego gatunku ludzkiego, który, rozpatrywany całościowo, posiada swoistą nieskończoność. Feuerbach szkicuje mechanizm tworzenia pojęcia Boga. Człowiek posiada pewne przymioty związane z jego aspektem intelektualnym i moralnym, takie jak zdolność do miłości, miłosierdzia, litości, a także umiejętność zdobywania i posiadania wiedzy itp. Te własności są wyposażeniem wyłącznie ludzkim i nie są nigdzie indziej spotykane w przyrodzie. Człowiek religijny posiada skłonność do przypisywania powyższych cech Bogu. Zatem swoje własne zdolności uznaje za atrybuty wyimaginowanej, istniejącej wyłącznie w sposób intencjonalny, istoty – Boga. Człowiek dokonuje personifikacji tych oderwanych od własnej istoty przymiotów, nadając im niezależne od siebie istnienie w postaci hipostazy Boga. Ta Feuerbachowska hipoteza dotycząca genezy religii wyjaśnia jedynie atrybuty osobowe, cechujące przede wszystkim Boga religii chrześcijańskiej. Niemniej, oprócz przymiotów o charakterze osobowym, moralnym, człowiek religijny jest przekonany o istnieniu boskich cech zupełnie odmiennego typu, odnoszących się do nieskończoności, wieczno-

istota człowieka, albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką, a zatem historia religii albo – co na jedno wychodzi – historia boga jest tylko historią człowieka; jak bowiem różne są religie, tak różni są bogowie, a religie są tak różne, jak różni są ludzie. Wyjaśnijmy sobie i unaocznijmy to twierdzenie na przykładzie, który będzie jednak czymś więcej niż przykładem. Bóg grecki, rzymski i w ogóle każdy bóg pogański jest przedmiotem tylko pogańskiej religii, jest istotą, która ma swoje istnienie tylko w wierze i wyobraźni poganina, a nie chrześcijanina lub ludu chrześcijańskiego, jest więc wyrazem tylko pogańskiego ducha i pogańskiej istoty. Przyznają to nawet nasi teologowie i filozofowie. Tak samo bóg chrześcijański jest przedmiotem tylko chrześcijańskiej religii, a zatem jest charakterystycznym wyrazem tylko chrześcijańskiego ducha ludzkiego i chrześcijańskiej istoty. Różnica między bogiem pogańskim a bogiem chrześcijańskim jest tylko różnicą między człowiekiem czy ludem pogańskim i chrześcijańskim. Poganin jest patriotą, chrześcijanin jest kosmopolitą, stąd również bóg pogański jest bogiem patriotycznym, a bóg chrześcijański bogiem kosmopolitycznym; tzn. poganin czcił boga narodowego, ograniczonego, gdyż nie wznosił się poza granice swej narodowości i wyżej cenił naród niż człowieka; natomiast chrześcijanin ma uniwersalnego, powszechnego boga, który obejmuje cały świat, bo sam chrześcijanin sięga poza granice narodowości i przyznaje godność ludzką i człowieczeństwo nie tylko jakiemuś określone-
mu narodowi. Różnica między politeizmem i monoteizmem jest tylko różnicą między gatunkiem i rodzajem” (L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1953, s. 25–26).

²⁴ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 50.

ści, nieograniczonej potęgi itp. Zdaniem Feuerbacha, ten drugi zestaw cech człowiek czerpie z obserwacji przyrody, która zazwyczaj przedstawia się jako potężna i w pewnym sensie nieskończona²⁵.

Interesujące jest źródło powstawania religii i powyżej przedstawionej koncepcji Boga. Według Feuerbacha człowiek tworzy bogów, ponieważ nie jest w pełni świadomy własnej mocy i potęgi, przede wszystkim jako gatunku. Zatem brak świadomości samego siebie czy ograniczenie tej świadomości skłania człowieka do przypisywania własnej mocy i przymiotów wymaginowanemu, „zewnętrznemu” bytowi. To wyjaśnienie różni się od zaproponowanego przez Holbacha, który genezy religii dopatrywał się w dwóch faktach: lęku przed cierpieniem, śmiercią i tym samym pragnieniu szczęścia, oraz w nieznanomości zjawisk przyrodniczych. Zdaniem Holbacha, te dwie słabości ludzi pierwotnych zrodziły bogów²⁶.

Według Feuerbacha człowiek nieświadomie projektuje poza siebie własną potęgę oraz swoje cechy moralne, traktując je jako obcą, zewnętrzną w stosunku do siebie samego moc. Zatem człowiek bezpodstawnie tworzy fałszywą hipostazę, określając własną istotę mianem transcendentnej boskości. Filozof nie zatrzymuje się na tym stwierdzeniu, lecz wskazuje na negatywne dla jednostki konsekwencje takiego stanu rzeczy. Sztucznie wykreowana idea Boga uzyskuje samodzielność i pełnię niezależności od tworzącej ją jednostki. W ostateczności Bóg powoduje alienację człowieka religijnego, który nie potrafi egzystować inaczej, jak tylko w stałym, raczej poddańczym odniesieniu do boskości. Zatem istotę każdej religii stanowi stosunek człowieka do swojej własnej istoty. Jednak jest to stosunek pośredni, zawoławany, w którym człowiek nie rozpoznaje siebie jako siebie, ale hipostazuje istotę ludzkości w postaci idei Boga. Jest to prawdziwy mechanizm powstawania religii chrześcijańskiej, który prowadzi do niebezpiecznych skutków w postaci alienacji człowieka i podporządkowania go własnemu wytworowi²⁷. W tym ujęciu Bóg jawi się jako rezultat wadliwie przeprowadzonego rozumowania, niewłaściwej interpretacji rzeczywistości i ograniczonej samoświadomości. Filozof stwierdza, że religia jest wyjątkowym pod względem teoriopoznawczym fenomenem. Każde zjawisko postrzegane zmysło-

²⁵ „Ale jest On również wszechmocny, wieczny, jeden, silny itd., a te właściwości bierze On z przyrody” (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 59).

²⁶ Zob. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 402–403.

²⁷ „Religia jest stosunkiem człowieka do swej własnej istoty – w tym zawarta jest jej prawda i moralna siła uzdrawiająca – ale stosunkiem do tej istoty nie jako do swej własnej, lecz jako do innej, od niego różnej, a nawet mu przeciwstawnej – i w tym zawarta jest jej nieprawda, jej ograniczoność, jej sprzeczność z rozumem i moralnością, w tym tkwi źródło brzemienne w nieszczęściu fanatyzmu religijnego, w tym najwyższa metafizyczna zasada krwawych ofiar ludzkich, krótko mówiąc, tu podstawowa przyczyna wszelkich okropności, wszelkich grozą przejmujących scen i tragedii w dziejach religii” (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 327).

wo jest samoistne bytowo w stosunku do naszej świadomości. Natomiast religia, i tym samym idea Boga, mogą funkcjonować wyłącznie jako wytwory świadomości, jako projekcje ludzkich cech. Dlatego przedmiot religii jest wyłącznie prywatną, wewnętrzną sferą człowieka. W formie uzewnętrznionej, przybierającej kształt religii, której centralnym elementem jest pewna idea boskości, człowiek przedstawia wyłącznie siebie. Zatem świadomość boskości jest w rzeczywistości świadomością samego siebie²⁸. Feuerbach, podobnie jak Comte, wyróżnił etapy rozwoju świadomości i samoświadomości gatunku ludzkiego. W tym różnieniu religia traktowana jest jako pierwotny, naiwny etap, w którym człowiek samego siebie przedstawia pod postacią Boga. Dlatego, mimo iluzyjnego charakteru, posiada ona element prawdy, jakim jest przedstawianie ludzkiego gatunku, jakkolwiek pod postacią nieistniejącego realnie bytu boskiego. Etap religijny oznacza przedfilozoficzną, pośrednią wiedzę człowieka o samym sobie i o swoim własnym gatunku²⁹.

Feuerbach proponuje wyjaśnienie fenomenu powstawania religii przez odniesienie się do kształtowania się ludzkiej jaźni i przede wszystkim zdolności postrzegania własnego gatunku. Człowiek religijny ma tendencję do rzutowania w sferę transcendentną swojej istoty, skupiającej w sobie wszystkie jego najistotniejsze właściwości. Tę doskonałą istotę nazywa bogiem. Feuerbach podstawowy błąd religii widzi w nieuzasadnionym oddzielaniu od pojedynczego człowieka, skończonego i śmiertelnego, nieskończoności cechującej ludzkość rozumianą jako gatunek. Religia wprowadza podział między człowiekiem a jego istotą, tę drugą przedstawiając jako Boga. Feuerbach, niezwykle krytyczny wobec tej alienacyjnej funkcji religii, za wszelką cenę starał się upowszechnić dokonaną przez siebie demystyfikację religii i zamienić ją na antropologię³⁰.

²⁸ „Toteż ważna bez jakichkolwiek ograniczeń jest tu teza, że przedmiot, z którym ma tu do czynienia człowiek, nie jest niczym innym, jak tylko jego własną *uprzedmiotowioną istotą*. Jak człowiek myśli, jaki jest jego charakter – takim jest jego Bóg. Jaką wartość ma człowiek, taką, a nie większą, ma jego Bóg. *Świadomość Boga jest samowiedzą człowieka, poznanie Boga – samopoznaniem człowieka*” (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 56).

²⁹ „Jeżeli jednak religię, naszą świadomość Boga, określamy jako samowiedzę człowieka, to nie należy tego rozumieć w ten sposób, by człowiek religijny uświadamiał sobie bezpośrednio, że jego świadomość Boga jest samowiedzą jego własnej istoty, gdyż właśnie nieuświadomienie sobie tego faktu warunkuje swoistą istotę religii. W celu usunięcia tego nieporozumienia lepiej będzie mówić, że religia jest *pierwszą*, mianowicie *pośrednią samowiedzą* człowieka. Religia przeto poprzedza wszędzie filozofię, zarówno w historii ludzkości, jak i w historii jednostki. Człowiek transponuje swą istotę najpierw *poza siebie*, zanim ją odnajdzie w sobie. Własną istotę uprzedmiotawia sobie najpierw w postaci innej istoty. Religia jest *dziecięcą istotą* ludzkości. Ale dziecko widzi swą istotę, człowieka, poza sobą; człowiek w okresie dziecięcym jest dla siebie przedmiotem tylko w postaci innego człowieka” (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 56–57).

³⁰ „Naszym zaś właśnie zadaniem jest wykazać, że przeciwieństwo pierwiastka boskiego i ludzkiego jest przeciwieństwem iluzorycznym, to znaczy, że nie jest ono niczym innym, jak tylko przeciwieństwem między istotą człowieka a ludzkim indywiduum i że wobec tego przedmiot i treść

Feuerbach sformułował dwie koncepcje filozoficzne wyjaśniające genezę i istotę religii³¹. Jedna z nich dotyczy przede wszystkim religii chrześcijańskiej, w której idea Boga posiada ewidentnie ludzkie, osobowe atrybuty. Druga koncepcja wyjaśnia schemat powstawania religii naturalnych, tych, których źródło Holbach znajdował w lęku przed cierpieniem i nieznanymi siłami przyrody. Jednak wydaje się, że nie należy oddzielać od siebie tych dwóch teorii. W odniesieniu do pewnych religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, obie koncepcje funkcjonują komplementarnie.

Pierwsza teoria Feuerbacha, przedstawiona powyżej, akcentuje relację między świadomością człowieka a jego istotą zawierającą w sobie najdoskonalsze ludzkie cechy. W tym ujęciu religia jawi się jako swoisty błąd myślowy, poznawczy, i polega na projekcji własnych cech poza rzeczywistość ludzką. Tak przedstawia się geneza religii uznających istnienie Boga osobowego, posiadającego przymioty typowo ludzkie (Feuerbach miał na myśli przede wszystkim chrześcijaństwo) – miłość, sprawiedliwość, miłosierdzie itp. Feuerbach wyróżnia dwie zasady konstituujące religię chrześcijańską. Zasadą subiektywną jest świadomość siebie. Natomiast zasadę obiektywną stanowi istota człowieka³². Zrozumienie syntezy tych dwóch zasad pozwala na zrozumienie powstania chrześcijaństwa. Natomiast drugie wyjaśnienie fenomenu religii dotyczy przede wszystkim powstawania wszystkich religii naturalnych oraz tego aspektu chrześcijaństwa, który wskazuje na cechy posiadane przez przyrodę. Istotą religii naturalnej stanowią dwie dostrzeżone przez Feuerbacha zasady. Zasadą subiektywną jest poczucie zależności, a zasada obiektywną przyroda³³. Zatem poczucie zależności człowieka od potężnej przyrody skłania go do przypisywania jej innego niż materialne istnienia, do przypisywania jej cech boskich. Pierwsze wyjaśnienie demaskowało religię jako „boga w człowieku”, wyjaśnienie drugie przedstawia religie naturalne jako „boga w przyrodzie”³⁴.

Celem wyjaśnienia zaprezentowanego w *Wykładach o istocie religii* jest przedstawienie genezy idei Boga pozbawionego ludzkich cech. W odniesieniu do tego typu religii Feuerbach wskazuje na hipostazowanie samej przyrody i wyodrębnianie z niej takich własności, jak wieczność, jedność, siła itp. Te cechy, tym

religii chrześcijańskiej jest czymś na wskroś ludzkim” (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 57–58).

³¹ Główną wykładnię poglądów filozofa stanowią dwie prace: *O istocie chrześcijaństwa* oraz *Wykłady o istocie religii*.

³² M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 58.

³³ Tamże, s. 59.

³⁴ Feuerbach następująco pisał o temacie przewodnim *Wykładów o istocie religii*: „Jej temat, a w każdym razie jej punkt wyjścia stanowi religia o tyle, o ile jej przedmiotem jest przyroda; przyroda, której w *Chrześcijaństwie* i w *Lutrze* nie brałem pod uwagę i ze względu na temat tych pism brać nie mogłem, ponieważ jądrem chrześcijaństwa nie jest bóg w przyrodzie, ale bóg w człowieku” (L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 28).

razem fizyczne, człowiek religijny (podobnie jak w przypadku cech moralnych odnoszonych do Boga chrześcijańskiego) przypisuje nieistniejącemu realnie Bogu. W przypadku religii naturalnych człowiek, istota niedoskonała i słaba, znajduje się pod panowaniem sił przyrody. Odczuwa swoją bezradność i absolutną zależność od sił naturalnych. Punktem kulminacyjnym tego poczucia zależności ma być właśnie powstanie religii naturalnej, w której człowiek oddaje cześć przyrodzie, zazwyczaj konkretnym jej fragmentom, wyobrażanym jako istoty boskie³⁵.

Powyższy schemat tworzenia pojęcia Boga znajduje zastosowanie także w chrześcijaństwie. Koncepcja dotycząca powstawania chrześcijaństwa wskazuje na relację między świadomością siebie a istotą człowieka. Jednak dotyczy wyłącznie przypisywanych Bogu cech o charakterze moralnym, typowo ludzkich. Natomiast Bóg chrześcijański obok przymiotów moralnych odznacza się także właściwościami fizycznymi, które dzieli z bóstwami religii naturalnych. Jako że nie wszystkie cechy wchodzące w skład idei Boga pochodzą od człowieka, Feuerbach wskazuje na wyjątkową syntezę cech moralnych i fizycznych, jaką stanowi pojęcie Boga religii chrześcijańskiej.

Feuerbach zdemaskował mechanizmy kierujące powstawaniem pojęcia boskości zarówno w religiach naturalnych, jak i w chrześcijaństwie. Te koncepcje wydają się niezwykle do siebie podobnie. Właściwie brakuje istotowych różnic między procesami kształtowania różnych form boskości. Także w podobny sposób Feuerbach wyjaśnia skłonność człowieka do tworzenia bogów. Wynika ona przede wszystkim z podziwu i uznania dla tego, co wspaniałe, potężne, w istotny sposób wpływające na życie człowieka. Zarówno w przypadku chrześcijaństwa, jak i religii natury, człowiek religijny hipostazuje najdoskonalsze właściwości fizyczne

³⁵ „Moje poczucie zależności nie jest jakimś uczuciem teologicznym, schleiermacherowskim, mglistym, nieokreślonym, abstrakcyjnym. Moje poczucie zależności ma oczy i uszy, ręce i nogi, moje poczucie zależności to tylko człowiek, który swą zależność czuje i widzi, krótko mówiąc: uświadamia ją sobie na wszelki sposób i wszystkimi zmysłami. Tym, od czego człowiek jest zależny, od czego czuje się zależny, od czego wie, że zależy, jest przyroda, przedmiot zmysłów. Jest więc rzeczą naturalną, że każde wrażenie, jakie przyroda wywiera na człowieku za pośrednictwem zmysłów, nawet choćby to wrażenie było tylko wrażeniem idiosynkrazji, może stać się motywem czci religijnej i rzeczywiście takim się staje; że przedmiotem religii mogą też być takie przedmioty, które oddziałują tylko na teoretyczne zmysły człowieka, a nie mają dla niego bezpośredniego znaczenia praktycznego, stanowiącego właściwy powód bojaźni i miłości. Jak widzieliśmy, niektóre stworzenia doznają czci religijnej z racji swej straszliwości lub szkodliwości, przy czym chodzi o to, aby je unieszkodliwić. Niektóre zaś czci się ze względu na ich dobroczynność lub pożyteczność, aby im podziękować” (L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 55–56).

bądź moralne. Różnica dotyczy tylko źródła, w którym człowiek je dostrzega. Tym źródłem może być bądź sam człowiek³⁶, bądź przyroda³⁷.

W ujęciu Feuerbacha pojęcie Boga zawdzięcza swoją realność wyłącznie wyabstrahowaniu zarówno właściwości natury ludzkiej, jak i cech fizycznych ze świata przyrody³⁸. Dwie koncepcje dotyczące genezy religii filozof wzbogacił o trzecią, która nie jest samodzielną propozycją, ale raczej stanowi wzbogacenie poprzednich. Mianowicie, zdaniem Feuerbacha, głównym czynnikiem skłaniającym człowieka do kreowania nieistniejących realnie bogów jest pragnienie szczęścia³⁹. Różne ludzkie pragnienia, z dominującym pragnieniem szczęścia, stwarzają iluzję religii. Główne religie monoteistyczne zawierają obietnicę przyszłego szczęścia i oferują pomoc w jego osiągnięciu. Ponadto Bóg przez wierzących miałby być postrzegany jako pragnienie zrealizowane, wzorzec doskonałości oraz doskonały byt pozwalający osiągnąć zamierzone, ziemskie i nadprzyrodzone cele. Bóg wyraża najbardziej skryte ludzkie pragnienia i dążenia. Pełni także funkcję terapeutyczną, przynosząc ulgę w cierpieniu. Te wszystkie funkcje, które wierzący przypisują Bogu, swój fundament znajdują w pragnieniu szczęścia, spokoju i wolności od cierpień⁴⁰. Wprowadzona przez filozofa kate-

³⁶ Feuerbach następująco opisuje motywację kierującą człowiekiem tworzącym ideę Boga osobowo: „Tylko to, co posiada dla człowieka wartość istotną, to, co uważa za znakomite i doskonałe, w czym znajduje prawdziwe upodobanie – *tylko to uważa za boskie*. Jeśli widzisz w uczuciu coś wspaniałego, widzisz w nim tym samym właściwość boską. Dlatego człowiek wrażliwy i uczuciowy wierzy tylko w Boga wrażliwego i uczuciowego, to znaczy wierzy tylko w *prawdę* własnego istnienia i własnej istoty, *nie może bowiem wierzyć w nic innego, jak tylko w to, czym sam jest w swej istocie*. Wiara człowieka jest świadomością tego, co jest dlań święte; święte zaś jest dlań tylko to, co stanowi *najbardziej wewnętrzną, najbardziej intymną, ostateczną podstawę, istotę jego indywidualności*. Dla człowieka uczuciowego nieuczuciowy Bóg jest Bogiem pustym, abstrakcyjnym, negatywnym, to znaczy niczym, gdyż *brak* mu tego, co dla człowieka jest wartościowe i święte. Bóg jest *księgą pamiątkową* najwyższych uczuć i myśli człowieka, sztambuchem, do którego wpisuje on imiona najdroższych dlań, najświętszych istot” (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 131–132).

³⁷ Analogiczne czynniki skłaniają człowieka pierwotnego do kształtowania pojęcia Boga naturalnego: „[...] że zaś człowiek oddaje cześć boską tylko temu, od czego zależy jego istnienie, zatem w przedmiocie swego kultu, a więc i w zwierzętach, obiektywizuje tylko tę wartość, którą przywiązuje do siebie i do swego życia” (L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 51).

³⁸ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 60.

³⁹ „Pragnienie szczęścia jest czymś najgłębszym w człowieku. Religie zawdzięczają swoje powodzenie właśnie zawartej w nich obietnicy szczęścia. [...] To pragnienie szczęścia pozwala nam zrozumieć narodzenie się wszystkich bogów” (tamże, s. 61).

⁴⁰ „Bóg jest miłością, która zaspokaja nasze życzenia, potrzeby naszego uczucia – jest urzeczywistnionym pragnieniem naszego serca, pragnieniem doprowadzonym do pewności jego spełnienia, jego ważności, do niezachwianej pewności, wobec której nie może się ostać żaden sprzeciw rozumowi, żaden sprzeciw doświadczenia czy świata zewnętrznego” (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 212).

„Bóg jest uprzedmiotowioną istotą uczucia, *uczuciem czystym, wolnym od wszelkich ograniczeń*, Bóg – to *optativus* serca ludzkiego przemieniony w *tempu finitum*, w pewne i szczęśliwe »jest«; Bóg jest bezwzględną wszechmocą uczucia, modlitwą, która sama siebie wysłuchuje, uczuciem, które przysłuchuje się samemu sobie, echem naszego głosu boleści. [...] Przyroda nie słucha skarg człowieka – jest nieczuła na jego cierpienia. Człowiek odwraca się więc od przyrody, od przedmiotów

goria pragnienia jest komplementarna z wymienionymi we wcześniejszych teoriach zasadami obiektywnymi i subiektywnymi religii. Pragnienie związane jest z poczuciem zależności⁴¹ (wskazywanym jako zasada subiektywna religii naturalnej), bowiem rodzi się wskutek uzależnienia człowieka od pewnych czynników zewnętrznych wobec niego. Pragnienie odnosi się także do zasad obiektywnych⁴² – istoty człowieka w przypadku chrześcijaństwa oraz przyrody w przypadku religii naturalnych. Człowiek religijny odwołuje się zarówno do przyrody, jak i gatunku ludzkiego. Niemniej, pragnienie może wykraczać poza te dwa obszary, zwracając się ku dowolnym obiektom. Wydaje się, że ludzkie pragnienie jest nieograniczone i może zwrócić się ku jakiegokolwiek sferze rzeczywistości, podając ją hipostazowaniu i tym samym tworzeniu nowych bogów.

Podsumowując, dla Feuerbacha Bóg nie jest niczym innym jak tylko psychologiczną projekcją ludzkiej świadomości⁴³. Nie jest zatem jakimkolwiek bytem fizycznym czy kosmicznym, lecz jedynie psychologicznym. To człowiek, poszukując samego siebie, przedstawia siebie w religii jako cel wyimaginowanego Boga⁴⁴. Na zakończenie prezentacji poglądów Feuerbacha na temat genezy religii i pojęcia Boga warto przedstawić jego uwagi dotyczące genezy poszczególnych dogmatów chrześcijańskich. Oprócz zaprezentowania wyjaśnienia powstawania pojęcia boskości w ogóle filozof nie omieszkął wyjaśnić specyfiki poszczególnych prawd wiary. To wyjaśnienie wydaje się dość interesujące i ma charakter społeczno-antropologiczny.

Według Feuerbacha tajemnica wcielenia obecna w chrześcijaństwie jest przedstawiana jako wyraz miłości Boga do człowieka. Jednak w rzeczywistości dogmat ten wyraża tajemnicę miłości człowieka do siebie samego, wyrażoną jedynie w postaci religijnej metafory podanej do wierzenia⁴⁵. Tajemnica Trójcy Świętej jest dla Feuerbacha tajemnicą życia społecznego, ludzkiej wspólnoty. Filozof redukuje ją do tajemnicy związanej z relacją ja–ty. Na marginesie można zauwa-

widzialnych w ogóle – zwraca się ku wnętrzu, by tutaj, ukryty i bezpieczny przed nieczułymi potęgami, znaleźć współczucie dla swoich cierpień. Tutaj wypowiada gnębiące go tajemnice, tutaj daje wytchnąć zmęczonemu sercu. *Ta ulga dla serca*, ta *wypowiedziana* tajemnica, to wyrażone cierpienie duszy jest *Bogiem*. Bóg jest łąką miłości w najgłębszej skrytości wylaną nad nędzą ludzką. »*Bóg jest niedającym się wypowiedzieć westchnieniem tkwiącym w głębiach duszy*« – oto najbardziej godna uwagi, najgłębsza, najprawdziwsza wypowiedź mistyki chrześcijańskiej” (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 213–214).

⁴¹ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 62.

⁴² Tamże.

⁴³ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 634.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże. Feuerbach w pracy *O istocie chrześcijaństwa* przedstawił swoją interpretację genezy i funkcji głównych dogmatów religijnych, osoby i roli spełnianej przez Matkę Boską itp. Dla nas nie jest to interesujące, jako że jest ściśle związane z koncepcją teologiczną i wykracza poza domenę filozofii. Przedstawiam pokrótce jego uwagi na te kwestie jako przykład praktycznego zastosowania antropoteizmu Feuerbacha w odniesieniu do konkretnych elementów chrześcijaństwa.

żyć, że to Feuerbach, a nie tzw. filozofowie dialogu XX wieku, zwrócił uwagę na konieczność eksponowania relacji ja–ty zamiast uprzedmiotawiającej relacji ja–to. Także teza o stworzeniu świata z niczego nie posiada żadnego sensu poza tym, że wyraża nieboski charakter świata, jego czystą materialność⁴⁶. W podobny sposób Feuerbach usiłował wyjaśnić każdy inny element religii chrześcijańskiej.

Istotną, a jednocześnie interesującą kwestią są główne zarzuty formułowane pod adresem koncepcji ateistycznej sformułowanej przez Feuerbacha. Nie chodzi oczywiście o pseudoargumenty nieudolnie formułowane przez ludzi religijnych, którzy z powodów sentymentalnych mogli poczuć się urażeni. Mam na myśli wyłącznie rzetelną, uzasadnioną krytykę filozoficzną, która obiektywnie stara się przedstawić braki i słabości tej teorii.

Feuerbach wskazuje na ważność pojęcia nieskończoności w religii i konstruowaniu pojęcia Boga. Jednak pojęcie nieskończoności jest używane w jego pracach w co najmniej dwóch różnych znaczeniach. Mianowicie, cecha nieskończoności przypisywana Bogu jest odmienna od nieskończoności cechującej przyrodę czy gatunek ludzki⁴⁷. Ta druga ciągle pozostaje w ramach skończoności i wskazuje raczej na pewną postulowaną nieograniczoność. Dotyczy przemijających, przygodnych bytów, które racji istnienia nie posiadają w samych sobie. Uznanie nieskończoności rodzaju ludzkiego nie rozwiązuje zatem problemu. Według Feuerbacha nieskończoność przypisywana Bogu jest w rzeczywistości nieskończonością rodzaju ludzkiego. Jednak filozof w nieuprawniony sposób popełnia błąd przesunięcia kategoryjnego, utożsamiając ze sobą dwa różne znaczenia nieskończoności. Ponadto wyjaśnienia wymaga samo istnienie ludzkości czy w ogóle przyrody (świata), które bez wątpienia są bytami przygodnymi i racji istnienia nie posiadają w samych sobie.

Filozof w wyczerpujący, rzetelny i spójny sposób wyjaśnia mechanizm powstawania religii i pojęcia Boga. Niemniej koncepcja Feuerbacha nadal pozostaje jedynie opisem mechanizmu, a nie genezy. Jest to kierunek w filozofii religii obecny już od starożytności, reprezentowany wówczas m.in. przez euhemeryzm, który wyjaśnia istotę religii jako ukrytą czy zafałszowaną antropologię⁴⁸. Ta uwaga dotyczy zarówno Euhemerosa, jak i Feuerbacha. Przedstawiając proces powstawania bogów, nie potrafią wskazać na źródła jego zachodzenia. Możemy zgodzić się z Feuerbachem i przyznać mu rację, gdy stwierdza, że człowiek tworzy bogów na swoje podobieństwo, projektując w postaci transcendentnej idei własne przymioty bądź fizyczne cechy dostrzegane w przyrodzie. Nie ulega wątpliwości, że

⁴⁶ Zob. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 634.

⁴⁷ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 63.

⁴⁸ „Euhemeryzm mówi, że pierwsi bogowie byli ludźmi ubóstwionymi przez innych ludzi, trudność jednak nie jest przez to rozwiązana, gdyż kwestię stanowi właśnie to, w jaki sposób ludzie mogli pojąć innych ludzi pod postacią bytów, nazywanych bogami, tak różnych od postaci ludzkich” (E. Gilson, „Trudny ateizm”, w: *Bóg i ateizm*, s. 149).

często człowiek kreuje własną wizję Boga, związaną z osobistymi pragnieniami, potrzebami itp. Ale nadal nie pozostaje wyjaśniona fundamentalna kwestia. W jaki sposób człowiek tworzy ideę bytu najdoskonalszego pod każdym względem, odmiennego jakościowo od niego samego? Jak to możliwe, że człowiek, szczególnie pierwotny, potrafił ukształtować pojęcie bytu o takiej treści, której nic w rzeczywistości nie odpowiada? Byt boski nie jest dostępny w żadnym zmysłowym doświadczeniu, mimo to ludzie posiadają jego pojęcie. Jest to kluczowe pytanie o pochodzenie w naszym umyśle idei, której desygnatu nie znajdujemy w doświadczeniu⁴⁹. Co więcej, raczej nikt nie uważa siebie za twórcę tego pojęcia. Wydaje się, że pojęcie Boga raczej odkrywamy, odnajdujemy i następnie przyswajamy. Raz poznane (odkryte), pozostaje na zawsze w naszym umyśle. I nie posiada najmniejszego znaczenia fakt bycia ateistą bądź teistą. Chodzi o obecność tego pojęcia w umyśle, istniejącego zarówno u osób wierzących, jak i najbardziej zaciętych ateistów. Żeby bowiem móc zanegować to pojęcie, ci myśliciele muszą je wpięrowo posiadać. A nie wydaje się, żeby sami byli jego świadomymi twórcami. Teoria Feuerbacha nie podaje zatem przyczyny, dla której ludzie tworzą pojęcie bytu tak odmiennego od ludzkiego doświadczenia. Stwierdzenie Feuerbacha, iż to pragnienia rodzą bogów, nie jest wyjaśnieniem genezy. To jedynie wskazanie na mechanizm psychologiczny, który rzeczywiście ma miejsce. Natomiast pytanie – dlaczego ludzie właśnie w ten sposób mieliby wyobrażać sobie Boga, przy całej odmienności tego pojęcia od ludzkiej rzeczywistości – nadal pozostaje bez odpowiedzi.

Ta uwaga dotyczy koncepcji demaskujących religie jako antropologię. W jednakowym stopniu odnosi się zarówno do Feuerbacha, jak i innych przedstawicieli antropoteizmu. Natomiast powyższy zarzut posiada jeszcze inny aspekt, dotyczący wyłącznie systemu Feuerbacha. Jego zdaniem człowiek religijny projektuje bądź własne przymioty, bądź walory świata przyrody. Rezultatem tej projekcji jest pojęcie Boga. Natomiast zadaniem Feuerbacha jest zdemaskowanie tego procederu i przywrócenie człowieka sobie samemu, uświadomienie, że pod pojęciem wyimaginowanego Boga czci siebie samego bądź potęgę przyrody. Feuerbach uważał, że ludzkość, a przynajmniej pojedyncze jednostki z czasem uzyskują tę samoświadomość i porzucają religię na rzecz antropologii. To założenie rodzi uzasadnione pytanie o sens tej pośredniej drogi rozwoju świadomości⁵⁰. Dlaczego człowiek miałby czcić siebie samego pod postacią fałszywego, zmyślnego bytu? Dlaczego nie miałby wprost afirmować swoich szlachetnych, doskonałych bądź użytecznych cech? Po co człowiekowi stwarzanie takiej iluzji i samo-

⁴⁹ E. Gilson, „Trudny ateizm”, w: *Bóg i ateizm*, s. 150.

⁵⁰ „Dlaczego człowiek zaczyna od rzutowania poza siebie własnej istoty lub poza przyrodę tych właściwości, jakie do niej należą? [...] Dlaczego – zamiast bezpośredniego uchwycenia – owa okrężna droga poprzez to, co wyobrażeniowe?” (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 64).

oszukiwanie siebie? Wydaje się, że rozwiązaniem bez porównania prostszym i bardziej naturalnym jest bezpośrednie uznanie istniejącego stanu rzeczy, tzn. zaakceptowanie przymiotów ludzkich jako własnych oraz specyfiki świata przyrody właśnie jako naturalnego, wpisanego w porządek bytu. Wręcz trudno wyobrazić sobie jakąkolwiek zaletę wynikającą z tak zawoalowanego i pośredniego przedstawiania swoich własnych cech, wyobrażeniowego projektowania ich w zmyśloną istotę. Wyjaśnienie Feuerbacha zapewne znajduje potwierdzenie w odniesieniu do procesu powstawania bogów naturalnych, których wyobrażenia rzeczywiście odzwierciedlają cechy bądź potrzeby danej wspólnoty wyznawców. Jednak nawet w tym przypadku jest rzeczą nader wątpliwą, aby człowiek, nawet nieświadomie, ekstrapolował i cził swój własny wizerunek pod formą nieistniejącego realnie bytu boskiego. Adekwatne może być wskazanie na pragnienie jako przyczynę powstawania tego mechanizmu. Natomiast przypisywanie Bogu swoich własnych walorów bądź cech przyrody jest po prostu pozbawione sensu i jakichkolwiek korzyści. Zatem ta diagnoza Feuerbacha jest prawdopodobnie błędnym wyjaśnieniem zjawiska religii.

Ostatni zarzut związany jest z przyjętym przez Feuerbacha punktem wyjścia. Filozof w dziedzinie ludzkiego poznania głosi wyłącznie sensualizm. W związku z tym identyfikuje *homo religiosus* jako *homo sentimentalis*, którego egzystencja jest determinowana przez aspekt zmysłowy i emocjonalny⁵¹. To ujęcie przedstawia religię jako domenę przeżyć i doznań podmiotu, jako jedynie wyraz osobistego stosunku do rzeczywistości. Jest to jednak zbyt upraszczające rozumienie fenomenu religii. Religia spełnia liczne, bardziej złożone funkcje. Nie ulega wątpliwości, że spełnia rolę światopoglądu, nadaje sens, próbuje wyjaśnić istotę ludzkiej egzystencji itp. Aby móc realizować funkcję światopoglądową, musi wykroczyć poza sferę emocjonalną i sensualną, wymagając wzbogacenia o inne, tradycyjnie przypisywane człowiekowi władze – sferę rozumową i wolitywną. Religia jest bowiem konstrukcją określaną przez wszystkie powyższe władze człowieka, być może element sensualistyczny odgrywa rolę najmniej znaczącą. Zatem jednostronne ujęcie zagadnienia przez Feuerbacha, uwzględnienie jedynie aspektu emocjonalnego, znacznie osłabia jego argumentację przede wszystkim dlatego, że w niesłusznie zredukowany sposób postrzega człowieka i jego sposób percypowania rzeczywistości. Sensualizm jest poglądem jak najbardziej uzasadnionym w stosunku do pierwszego etapu ludzkiego poznania. Natomiast refleksja rozumowa nad otrzymanym materiałem zmysłowym nie wydaje się interesować Feuerbacha i nie zostaje przez niego uwzględniona w procesie kształtowania się religii⁵².

⁵¹ J. Kłoczowski, *Człowiek człowiekowi Bogiem. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979, s. 180.

⁵² Tamże, s. 181.

Podsumowując, teoria ateistyczna sformułowana przez Feuerbacha jest pierwszym znaczącym systemem filozoficznym, który w solidny i rzetelny sposób opracowuje negację Boga. Jednak dla Feuerbacha stanowi to zaledwie wstępny i konieczny etap w procesie przywracania utraconej świadomości. Jego celem jest zastąpienie teologii antropologią, przywrócenie człowiekowi miejsca utraconego na rzecz Boga. Także ta teza jest dość wątpliwa. Posiadanie religii może wynikać z zupełnie innych pobudek niż te zaprezentowane przez Feuerbacha. Ponadto posiadanie religii nie koliduje z samoświadomością, nie oznacza automatycznego zastąpienia człowieka Bogiem. Podobnie ateizm nie może zostać utożsamiony z wyemancypowaniem się osoby ludzkiej. Na tę oczywistą trudność wskazuje m.in. Marks, który religię traktował jedynie jako jedną z form alienujących człowieka, na równi z państwem, prawem itp.⁵³ Feuerbach nie udziela odpowiedzi na pytanie o przyczynę powstania pojęcia Boga, prezentując w zamian jedynie wyjaśnienie mechanizmu, ale nie jego genezę. Także on popełnił błąd, zarzucany przez Gilsona być może wszystkim myślicielom ateistycznym. Mianowicie, zdaniem Gilsona, filozofowie negujący istnienie Boga za punkt wyjścia przyjmują pewne założenia, wynikające zazwyczaj z ich osobistych doświadczeń, przeżyć czy wyobrażeń⁵⁴. Tak też jest w przypadku omawianego filozofa. Feuerbach postrzega Boga jako transcendentny, obcy człowiekowi byt, który powoduje jego alienację i izolację świata. Innym założeniem jest sensualizm niepozostawiający miejsca dla innych aspektów ludzkiej osoby. Interesująca jest reakcja jednego z myślicieli chrześcijańskich na krytykę chrześcijaństwa zaprezentowaną przez Feuerbacha. Według Karla Bartha istotna zasługa Feuerbacha polega na wykazaniu złudnego, iluzyjnego charakteru bóstw naturalnych, tworzonych przez ludzi od wieków⁵⁵. Z pewnością krytyka Feuerbacha trafnie dotyczy genezy rozmaitych bóstw, w tworzeniu których zachodziły prawdopodobnie mechanizmy opisane przez filozofa. Jednak, kontynuuje Barth, zarzutom Feuerbacha wymyka się chrześcijaństwo, które jest religią objawioną i jako takie nie mogło zostać stworzone przez żadnego człowieka⁵⁶. Jest to wprawdzie twierdzenie o charakterze raczej teologicznym niż filozoficznym, niemniej zwraca uwagę na pewien fakt, podkreślany nieustannie przez Gilsona i Fabro. Chodzi o powszechność i swoją oczywistość występowania pojęcia Boga w ludzkim umyśle, którego genezy żaden z czołowych filozofów ateistycznych w zadowalający sposób nie wyjaśnił.

⁵³ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 88.

⁵⁴ E. Gilson, „Trudny ateizm”, w: *Bóg i ateizm*.

⁵⁵ „Karl Barth oddaje mu hołd za to, iż ustalił raz na zawsze, że bogowie wymyśleni przez ludzi byli bożkami” (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 68).

⁵⁶ „Ale sądzi także, iż Feuerbach nie dotyka chrześcijaństwa, ponieważ Bóg chrześcijański nie jest projekcją ludzką: to Bóg, który sam siebie objawia” (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 68).

Ludwig Feuerbach – An Architect of Modern Atheism

Key words: *atheism, projection, alienation, self-consciousness, the sense of dependence, nature, species, the essence of species*

Ludwig Feuerbach was a forerunner of modern atheism. He demonstrated that religion was a transformed version of anthropology, and he interpreted Christianity as a projection of social ideas into an imaginary supernatural universe while natural religions as idealization of physical aspects of the world. One way of the other, this naturalistic approach identified divine qualities with exaggerated human characteristics which had been both intensified and purified of specifically human limitations or with physical powers and processes which had been additionally equipped with miraculous faculties or purposeful traits.