

Ryszard Panasiuk

## KONTEKST HISTORYCZNY I SENS FEUERBACHOWSKIEGO HUMANIZMU \*

W potocznej świadomości Feuerbach jest znany przede wszystkim jako myśliciel radykalnie laickiej, empirystyczno-materialistycznej orientacji. Przedstawia się go zazwyczaj jako nieprzejednanego krytyka chrześcijaństwa i filozoficznego idealizmu Hegla, jednocześnie zaś jako inspiratora materializmu filozoficznego Marksa. Miał on, po latach panowania rozpasanej spekulacji filozoficznej w duchu idealizmu, osadzić w Niemczech — jak mówi Engels — „znowu na tronie materializm”<sup>1</sup>.

Ujęcie to wydaje się nam nie tyle może fałszywe, co zbyt jednostronne. Spróbujemy je tu nieco skorygować, a może raczej dopełnić. Pragniemy to uczynić nie tylko dlatego, że sylwetka jego, pomieszczona między takimi geniuszami myśli jak Hegel i Marks, wypada dość blado<sup>2</sup>. Wydaje się, że przy rozważaniu myśli Feuerbacha ograniczanie się do tak zawężonego kontekstu, jaki stanowi z jednej strony myśl Hegla, z drugiej zaś myśl Marksa, utrudnia w poważnym stopniu zrozumienie zasadniczej intencji wysiłku intelektualnego tego autora, a nawet może prowadzić do jego zafałszowania.

Odtworzenie właściwej intencji myśli filozoficznej Feuerbacha nie jest możliwe bez szerokiego uwzględnienia złożonego kontekstu historycznego,

\* Poprawiony i uzupełniony tekst odczytu wygłoszonego w Warszawskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 23 października 1972 r. z okazji 100-lecia śmierci Feuerbacha.

<sup>1</sup> F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmięch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: Marks, Engels, *Dzieła*, t. 21, s. 305. Jest godne uwagi, że młody Engels w okresie fascynacji Feuerbachem nie szuka bynajmniej w *Istocie chrześcijaństwa* materializmu, lecz wydobywa antropologiczno-kosmologiczne wątki tekstu (por. *Schelling und die Offenbarung*, w: Marx, Engels, *Werke*, Ergänzungsband, 2. Teil, Berlin 1967, s. 219 i nn.

<sup>2</sup> Por. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, seria *Le Monde en 10/18*, s. 23; por. też Marks, *List do red. pisma „Sozialdemokrat”* z 24 stycznia 1865, w: *Nęcza filozofii*, Warszawa 1948, s. 45; F. Engels, *L. Feuerbach*, rozdz. III (konfrontacja z Heglem na niekorzyść Feuerbacha).

w którym ta myśl formowała się i funkcjonowała. Nie idzie nam przy tym o ustalenie bezpośrednich źródeł ideowych myśli autora *Istoty chrześcijaństwa* lecz o rekonstrukcję pewnej ogólnej atmosfery w myśli europejskiej jego epoki, atmosfery, w której Feuerbach rozwijał swoje własne poglądy, którą oddychał jako formujący się myśliciel. Rzetelne i drobiazgowo wykonanie takiego przedsięwzięcia nie jest w tym szkicu możliwe; ograniczymy się przeto do sygnalizacji zasadniczych idei i dążeń występujących powszechnie w europejskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej pierwszej połowy XIX wieku wskazując jednocześnie na daleko idące zbieżności z poglądami rozwijanymi przez Feuerbacha. Szczególnie ważne wydaje się tu odtworzenie nastrojów intelektualnych i idei funkcjonujących w okresie formowania się sylwetki duchowej naszego pisarza.

Jedne z tych idei będą przecież źródłem inspiracji przy rozwijaniu własnej myśli autora *Tymczasowych tez do reformy filozofii*, inne będą tworzyły dla niej zespół krytycznych odniesień, czy rodzaj tła negatywnego.

Epoka w sensie historycznym i duchowym, do której Feuerbach należy — przynajmniej w pierwszej połowie swojej intelektualnej aktywności — to wielki i ważny w dziejach Europy okres rozpoczynający się Rewolucją Francuską, kończący się zaś Wiosną Ludów. Jest to półwiecze, w którym bogactwu wydarzeń historycznych towarzyszy bogactwo i niezwykła różnorodność rozwijanych idei. To zrozumiałe. W ciągu niewielu lat, na oczach jednego pokolenia, w sposób gwałtowny i dramatyczny załamał się społeczno-polityczny porządek, który dotychczas uchodził za stabilny i trwały. Upadek starego świata nie doprowadził do szybkiego wyłonienia się — jak prorokowali pisarze Oświecenia — nowej racjonalnej rzeczywistości, lecz spowodował przedłużający się stan fermentu społecznego, wojen i rewolucji. Wraz z rozpadnięciem się w gruzu starych instytucji społecznych uległy zachwianiu i dyskredytacji zarówno tradycyjne wierzenia, jak też optymistyczne doktryny reformatorów oświeceniowych; świat wyłaniający się z chaosu był niezrozumiały, nieprzejrzysty; sytuacja wielu ludzi niepewna, bowiem dawne zasady i reguły postępowania przestały z dnia na dzień obowiązywać. Nic też dziwnego, że zewsząd podjęto gorączkowe próby wytłumaczenia i oceny natury zachodzących na oczach wszystkich społecznych przekształceń. Cała przebogata myśl filozoficzno-społeczna i religijna pierwszej połowy XIX wieku, mimo rozbieżnych, a nawet sprzecznych w wielu aspektach tendencji, jest jednym wielkim wysiłkiem zrozumienia porewolucyjnej rzeczywistości, jest próbą intelektualnego oswojenia nowego kształtu świata i znalezienia przez człowieka swojego miejsca w nowo powstałych układach.

Ze względu na charakter twórczości i główne dążenia myślowe interesującego nas tu autora *Istoty chrześcijaństwa* musimy zwrócić szczególną uwagę na te motywy i nurty spośród mnóstwa idei pierwszej połowy XIX wieku, które odnoszą się przede wszystkim do problematyki filozoficzno-religijnej, do koncepcji człowieka, w szczególności zaś do jego związku z universum, a także do programu reformy społecznej. Od razu możemy powiedzieć, że są to tematy, wokół których myśl tego czasu uporczywie krąży, proponując różne warianty rozwiązań.

Najbardziej może charakterystycznym motywem obiegowym myśli tego okresu jest różnorako wyrażane przekonanie, że epoka współczesna jest epoką głębokiego kryzysu, kryzysu sięgającego fundamentów zarówno metafizycznych, jak społecznych egzystencji ludzkiej<sup>3</sup>. W stanie kryzysu, czy wręcz rozpadu znajdują się dotychczas funkcjonujące instytucje polityczne, rodzina, moralność, obyczaje, religia<sup>4</sup>. Zwłaszcza religia — system instytucji i wierzeń tak mocno związanych z dawną formą życia.

Kryzys świadomości religijnej był przeżywany szczególnie intensywnie i w sposób dojmujący. Uświadamiano sobie, że dotychczasowe instytucje religijne tworzyły podstawę integracji politycznej dawnej Europy, wierzenia zaś i prawdy nauki chrześcijańskiej orientowały nieomylnie ludzi ku określonym wartościom, nadawały sens ich życiu. Teraz zabrakło jednego i drugiego. Książd Lamennais, jeden z najciekawszych i najbardziej kontrowersyjnych pisarzy epoki, woła: „Czego dziś ludzie pragną? Pieniądzy. Czego jeszcze pragną? Pieniądzy. Pieniądz jest ich religią, ich Bogiem. Haniebne to i nędzne!”<sup>5</sup>. Działania antyspołeczne, szamotanina egoistycznych, goniących za własnym interesem indywiduów, brak skrupułów w eksploatacji bliźniego, który pozbawiony środków do życia i jakiegokolwiek opieki staje się nędzarzem lub przestępcą — oto, co charakteryzuje epokę kryzysu, czy, jak ją nazywali saint-simoniści, „epokę krytyczną”. Oto jak wygląda praktyczne ziszczenie marzeń reformatorów społecznych Oświecenia! Istnieje więc świadomość, że na gruzach starego świata rodzi się jakaś rzeczywistość nowa, ale pisarze różnych orientacji, zarówno tradycjonalisci, jak myśliciele radykalni, nie chcą wyrazić na nią zgody. Wyłaniającemu się żywiołowo porządkowi — jak sądzą — brakuje spoiwa, za-

<sup>3</sup> Por. np. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego przez dzieje*, Warszawa 1957, s. 30; St. Simon, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. 1, s. 183—184, 478, t. 2, s. 357; *Doktryna St. Simona*, Warszawa 1961, s. 116, 128, 133 i n.

<sup>4</sup> Por. np. Chateaubriand, *Agonie du monde actuel*, w: *Choix de textes* par G. Thibon, Monaco 1948, s. 35—36, „Il n'existe plus rien: autorité de l'expérience et de l'âge, naissance ou génie, talent ou vertu, tout est nie... Dans la vie de la cité tout est transitoire: la religion et la morale cessent d'être admises, ou chacun les interprète à sa façon”, por. też s. 40—41, 49—50.

<sup>5</sup> „Revue du progrès politique, social et littéraire”, 3<sup>e</sup> livraison, 15 luty 1839, s. 107.

sady integrującej, którą dla dawnego ładu była religia chrześcijańska. „Rozumne” i dążące do zaspokojenia własnych celów jednostki nie mogą utworzyć stabilnego porządku społecznego<sup>6</sup>.

Przekonanie, iż chrześcijaństwo w kształcie dotychczasowym przestało pełnić swoją funkcję przewodnika ku wartościom, odczucie pustki wywołanej załamaniem się systemu instytucji kościelnych, kryzysem nauki chrześcijańskiej ustępującej pod naporem zlaicyzowanej myśli naukowej, rodzi potrzebę poszukiwania nowego, trwałego i atrakcyjnego dla szerokich mas systemu wierzeń, będących w stanie scalić zdeintegrowaną społeczność i ukazać cele, ku którym ludzkość winna zmierzać.

Owo dążenie do poszukiwania nowej prawdy religijnej, którą jednostki ludzkie i narody mogłyby się przejąć równie głęboko jak ludy europejskiego średniowiecza zasadami wiary Chrystusowej jest charakterystyczną i powszechną właściwością większości występujących w epoce romantycznej nurtów myślowych. Poszukiwanie owej nowej prawdy wyraża się najczęściej w różnych, mniej lub bardziej radykalnych próbach reformy chrześcijaństwa, jego zasad dogmatycznych i metafizycznych oraz systemu organizacji, choć nie brakuje też usiłowań zmierzających do wykorzystania w tym celu tradycji filozoficznej i religijnej greckiej, indyjskiej a nawet chińskiej<sup>7</sup>. Trzeba jednakowoż pamiętać, że myśl pozachrześcijańska pełni w tym dziele reformy funkcję jedynie pomocniczą. Rodzi się przekonanie, że chrześcijaństwo w dotychczasowym swoim kształcie historycznym nie jest religią ostateczną, że ludzkość ma jeszcze przed sobą „przyszłość religijną”. Dotychczasowemu chrześcijaństwu stawia się zarzut, że jednostronnie wyeksponowało pozaziemski ideał nieba, pozostawiając ziemską egzystencję ludzką na pastwę zła<sup>8</sup>. Radykalny dualizm *sacrum* i *profanum*, Boga i człowieka, ziemi i nieba, duszy i ciała, tworzący fundament

<sup>6</sup> Jest charakterystyczne, że zarówno pisarze orientacji zachowawczej, jak różnego rodzaju reformatorzy społeczni przeciwstawiają się zgodnie — mimo zasadniczych między nimi różnic — oświeceniowemu racjonalizmowi i „atomizmowi społecznemu”. Występuje to nawet u autorów, którzy (jak np. Hegel i St. Simon) byli od tradycji oświeceniowej mocno zależni.

<sup>7</sup> Jako przykład mogą służyć romantycy niemieccy, w szczególności bracia Schleglowie, a także Leroux. Dopatrywano się w różnych systemach religijnych wspólnej metafizycznej podstawy, która miała stanowić fundament uniwersalnej religii ludzkości (por. np. P. Leroux, *Du cours de philosophie de Schelling*. „Revue indépendante” 1842, t. 3, s. 342 oraz *Du christianisme*, ibidem, s. 597 i nn., 628—681, przypis na s. 601. Jest to także idea masońska, por. Z. Stefanowska, *Historia i profecja*, Warszawa 1962, s. 25 i nn.

<sup>8</sup> Por. np. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, Poznań 1922, t. 1, s. 69; P. Leroux, *De l'humanité*, Paris 1840, t. 1, s. 221 (cyt. za A. Walicki, *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1970, nr 16, s. 164).

dogmatycznych założeń religii chrześcijańskiej wyraża jedynie rozdwojenie, rozdarcie istniejące w świecie współczesnym i nie może być traktowany jako prawda ostateczna.

Reformatorzy chrześcijaństwa i jednocześnie krytycy jego dotychczasowej, oficjalnej formy inspirują się nieortodoksyjnymi naukami średnio-wiecznych chiliastów prorokujących nastanie „epoki Ducha świętego” i „królestwa bożego na ziemi”, zgłębiają koncepcje mistyków i teozofów XVI/XVII wieku, którzy podejmowali wysiłki przewyciężenia separacji wzajemnej między Bogiem i człowiekiem, próbowali zjednoczyć materię z duchem. Różnorodne dążenia reformatorskie, w których wyrażały się tęsknoty za przyszłym stanem totalnego zjednoczenia i harmonizacji wszystkiego, co dotychczas pozostawało rozdzielone i skłócone, owe wszystkie wieszczona „królestwa bożego na ziemi” i pojednania człowieka z Bogiem są interesującym materiałem badawczym dla historyka ideologii i myśli społecznej<sup>9</sup>.

Pod zewnętrznymi objawami ożywienia religijnego charakterystycznego — w przeciwieństwie do Oświecenia — dla epoki romantycznej dostrzega się tu przede wszystkim postępujący i wielostronny proces korozji tradycyjnej świadomości religijnej związanej z ustalonym dogmatycznym *credo* i określonym systemem instytucji. Reformatorska myśl religijna zlewa się tu z polityką i ideologią społeczną, pisarze w szacie religijnej wyrażają problemy, które dotychczas leżały poza obszarem myśli teologicznej<sup>10</sup>. Najważniejsze jednak z naszego punktu widzenia — mamy bowiem ciągle na uwadze poszukiwanie kontekstu dla koncepcji antropologicznej Feuerbacha — jest to, że w wyniku owego ruchu reformatorskiego dokonuje się proces laicyzacji myśli religijnej, że myśl ta stara się asymilować ustalenia i prawdy wypracowane poza jej obszarem przez ówczesną naukę i filozofię, że wreszcie następuje daleko idąca modyfikacja fundamentalnych założeń doktrynalnych chrześcijaństwa, co prowadzi do istotnych przekształceń korpusu dogmatycznego nauki ewangelicznej<sup>11</sup>.

Wymieńmy niektóre z nich, najbardziej obiegowe i charakterystyczne; odnajdziemy je później, przeważnie w wersji skrajnej, u Feuerbacha.

Charakterystyczna dla wszystkich millenaryzujących nurtów myśli religijnej „terrestrializacja” ideału<sup>12</sup> prowadzi nie tylko do wspomnianej już koncepcji królestwa bożego na ziemi i sakralizacji porządku doczes-

<sup>9</sup> Por. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970; *Francuskie inspiracje...*, oraz *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, „Pamiętnik Literacki”, rocz. LXII, zes. 4; A. Sikora, *Posłannicy słowa*, Warszawa 1967.

<sup>10</sup> Por. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, s. 15 i n.

<sup>11</sup> Por. Z. Stefanowska, *op.cit.*, s. 25 i nn.; A. Sikora, wstęp do F. Lamennais, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 108 i nn.

<sup>12</sup> Por. A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny...*, s. 43.

ności<sup>13</sup>; towarzyszy temu idea zespolenia człowieka z Bogiem, a więc zakwestionowanie tradycyjnego ujęcia transcendencji absolutu boskiego w stosunku do człowieka. Dalej pojawia się pogląd, że materia też jest „pierwiastkiem boskim” lub w Bogu zawartym, co z kolei prowadzi do jej uświęcenia, „rehabilitacji”<sup>14</sup>. Zmienia się też zasadniczo pogląd na człowieka. Odrzuceniu ulega fundamentalna dla nauki kościelnej idea grzesznej natury ludzkiej<sup>15</sup>, co pociąga za sobą negację odkupicielskiej funkcji Chrystusa; „naturalna” bezgrzeszność człowieka daje mu nowy wymiar wolności, usuwa bowiem potrzebę łaski dla dobrych uczynków i powoduje, że człowiek niejako z przyrodzenia staje się pokrewny Bogu. Bogoczłowieczeństwo, które w postaci Chrystusa było wyjątkiem, staje się normą dla całego rodzaju ludzkiego<sup>16</sup>. Chrystocentryzm zostaje w tej nowej religii przewyżniony; Chrystus staje się jednym z rzeczników prawdy bożej, której depozytariuszem jest cała ludzkość, prawdy, której objawianie się w ludzkości jeszcze się nie zakończyło<sup>17</sup>. Chrześcijaństwo zostało więc sprzężone z podstawową dla ówczesnej myśli ideą postępu i doskonalenia się ludzkości, objawienie włączone w proces historyczny, historia święta złączona z historią świecką.

Szkicując, jako tło wystąpienia Feuerbacha, zasadnicze tendencje myśli filozoficznej i społeczno-religijnej pierwszej połowy XIX wieku, w szczególności odnoszące się do reformy chrześcijaństwa, czy poszukiwania nowej religii, odwoływaliśmy się w większości do autorów francuskich. Ale nie tylko. Badacz ideologii społeczno-religijnych tamtego okresu łatwo dostrzeże różnice między myślą niemiecką i francuską, przy głębszym jednak wejrzeniu w przedmiot daje się dostrzec także dyfuzję idei przenikających poza Ren, wzajemne oddziaływanie zapoczątkowane jeszcze w wieku XVII, czy wręcz zbieżności wynikające z zasadniczo wspólnego trendu myśli tego czasu<sup>18</sup>. Zresztą zarówno różnic, jak i podobieństw między kulturą filozof-

<sup>13</sup> Szczególnie mocno występuje to w szkole saint-simonistycznej, a także u Feuerbacha (por. zakończenie *Istoty chrześcijaństwa*) i u M. Hessa w jego *Die heilige Geschichte der Menschheit*.

<sup>14</sup> Por. *Doktryna Saint Simona*, wstęp Bouglégo i Halévy'ego, s. 27, s. 555, przypis; *Doctrine Saint-Simonienne. Deuxième année*, wykłady 2 i 7, w: *Oeuvre de St. Simon et d'Enfantin*, Paris 1877, t. 42; H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, w: *Sämtliche Werke*, Hamburg 1889, Bd. 7, s. 13 oraz *Die Romantische Schule*, *op.cit.*, s. 120, 124; A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1972, s. 97.

<sup>15</sup> Por. F. Lammenais, *op.cit.*, s. 543 i nn., 549.

<sup>16</sup> Por. A. Sikora, wstęp do: F. Lamennais, *op.cit.*, s. 111 i n.; u nas koncepcję taką głosił m.in. Trentowski (por. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, s. 115 i nn.).

<sup>17</sup> Por. np. P. Leroux, *Du christianisme*, „Revue indépendante”, 1842, s. 608 i n.; D. F. Strauss w: R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969, s. 221 i nn.

<sup>18</sup> Związki między myślą francuską i niemiecką XVIII/XIX w. to problem niezmiernie złożony i nie do końca zbadany. Wpływ francuskiej myśli oświeceniowej na

ficzną francuską i niemiecką świadomości byli współcześni; na świadomości tej zasadzała się przecież tak aktualna ówczesnie idea aliansu duchowego obu narodów<sup>19</sup>.

Feuerbach należy niewątpliwie do kultury niemieckiej ze wszystkimi jej osobliwościami; uczył się u Hegla, choć nie u niego wyłącznie; właściwe uchwycenie jednak jego intencji reformatorskiej i krytycznej w odniesieniu do religii nie jest możliwe bez uchwycenia natury powszechnego w tym kierunku dążenia, dążenia, które animowało wiele umysłów ówczesnych zarówno w Niemczech, jak poza ich granicami. Pamiętajmy, że w czasach dojrzewania duchowego Feuerbacha i początków jego działalności filozoficznej zainteresowanie problematyką religijną było niezmiernie żywe. W ogóle jest to przecież epoka niezwyklej erupcji idei filozoficznych<sup>20</sup>, ściśle związanych przy tym zawsze z problematyką religijną. Żywy jeszcze w początku wieku XIX i rozpowszechniony nurt oświeceniowego racjonalizmu w teologii ulega z czasem naciskowi supranaturalizmu, głośne i dyskutowane są pomysły reformy religijnej rozwijane przez romantyków, rozpowszechnienie zyskuje subiektywistyczno-panteizująca, antyracjonalistyczna interpretacja religii przez Schleiermachera. Wśród spierających się na tematy teologiczne odbija się wreszcie żywym echem koncepcja Hegla, który podjął próbę dopasowania świadomości religijnej współczesnego protestantyzmu do rozwijającej się nauki włączając ją w proces historyczny samowiedzy ducha i utożsamiając esencję prawd wiary z formu-

---

klasyczną filozofię niemiecką nie ulega wątpliwości. Z kolei myśl francuska pierwszej połowy XIX w. czerpała od Niemców i była we Francji popularyzowana (Mme de Staël, Heine, Cousin, A. Weil i inni). Jules Lechevalier studiował w Niemczech, zanim zaczął aktywnie działać w kręgu st.-simonistów. St.-simonista E. Rodrigues tłumaczy na francuski Lessinga *Die Erziehung des Menschenschlechts* (1832) — tekst ważny dla zrozumienia historiozoficznej konstrukcji st.-simonistów. Leroux wprost oskarża St.-simonizm cieszył się w Niemczech lat trzydziestych ogromną popularnością, sześćst.-simonistów o zapożyczenia od Hegla, sam bardzo przejmując się myślą Schellinga. gólnie w kręgu Młodych Niemiec, Heine był przez pewien czas wyznawcą tego ruchu i zamierzał o nim napisać książkę (por. W. Dietze, *Junges Deutschland und deutsche Klassik*, Berlin 1957, s. 181 i nn.). Również hegliści interesowali się st.-simonizmem, w szczególności E. Gans (por. jego *Paris im Jahre 1830*, w: *Philosophische Schriften*, Berlin 1971, s. 214 i nn.), K. L. Michelet, który utrzymywał kontakty ze wspomnianym Lechevalierem (por. H. Stucke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart 1963, s. 60, przyp., s. 72 przyp.). Heglista i reformator religijny F. W. Carové wydał w 1831 pracę *Der Saint Simonismus und die neuere französische Philosophie*. Por. też na ten temat przypis Hallevy'ego i Bouglégo w: *Doktryna Saint-Simona*, s. 555—557. W tych warunkach trudno przypuścić, by Feuerbach nie znał francuskich idei religijno-społecznych, w szczególności zaś saint-simonizmu.

<sup>19</sup> Głoszona przez A. Rugego, L. Feuerbacha, K. Marksa, M. Hessa i wielu innych. Na temat idei aliansu widzianego od strony przeciwnej por. np. art. L. Blanca w „Revue du progrès...” 6<sup>e</sup> livraison, 1841, s. 403—412.

<sup>20</sup> Por. B. Baczek, *Dostępność absolutu*, „Arch. Hist. Fil. i Myśli Społ.”, 16, s. 186.

łami racjonalnej myśli filozoficznej. Dokonana przez Hegla synteza racjonalizmu i supranaturalizmu teologicznego, synteza budząca początkowo tak wiele nadziei — stała się rychło punktem wyjścia zażartych sporów odnośnie do istoty religii i zrodziła nowe jej interpretacje. Należy mieć przy tym na uwadze, że owe spory, mimo ich w istocie akademickiego charakteru, dość mocno bulwersowały ówczesną oświeconą opinię publiczną i nie były pozbawione ukrytych bądź jawnych intencji reformatorskich w stosunku do istniejącej ortodoksji.

Tendencje programowo reformatorskie — od czego odżegnywał się stary Hegel — szczególnie mocno ujawniły się wśród jego uczniów pod koniec życia nauczyciela i rozwijały się w latach trzydziestych. Trzeba tu od razu powiedzieć, że Feuerbach był jednym z promotorów tych tendencji. Żywo w młodości przeżywający tajemnice prawd religijnych i zamierzający początkowo poświęcić się profesji duchownego szybko nabrał dystansu krytycznego wobec oficjalnego wyznania.

Usytuowawszy się początkowo na pozycjach skrajnego racjonalizmu o zabarwieniu panteistycznym<sup>21</sup> chce reformować istniejące chrześcijaństwo i świat w duchu nauki Hegla. W liście do swego nauczyciela 24-letni entuzjasta jego nauki wyraża przekonanie, że nauka Hegla, tworząca fundament nowego okresu w dziejach wyjdzie poza ramy szkoły i przeniknie świat, tworząc „królestwo Idei”, która „stanie się rzeczywistą i panującą”, w świecie rozdartym na królestwo Ormuzda i Arymana. Powstanie zjednoczenie rozumu z rzeczywistością, „całość jako całość ujęta i w formie całości (*das Ganze, das All*) się wyrażająca”<sup>22</sup>.

Już tu, w myśli inspirowanej heglowskim racjonalizmem — który w tak skrajnej formie wyraził się w załączonej do listu dysertacji doktorskiej — dostrzegamy sygnalizowane poprzednio motywy obiegowe: poczucie przełomowości epoki, w której żyje nasz autor, kryzys dotychczasowej formy życia, które cechuje rozdarcie (dualizm) i poszukiwanie jedności, zintegrowanej całości.

Młody Feuerbach imputował Heglowi idee, które wydawały mu się zbawienne i słuszne, poszukiwał u nauczyciela formuły, która mogła być punktem wyjścia do reformy chrześcijaństwa i świata. Rychło jednak powziął podejrzenie, że pisarza tego nie cechuje *élan* reformatorski ani też konsekwencja w ocenie współczesności. Niebawem wydało mu się, że Hegel nie tyle dąży do reformy istniejącego kościoła, ile raczej chce go zachować w dotychczasowym kształcie. Poszukując sposobu zjednoczenia religii

<sup>21</sup> Dysertacja doktorska *De ratione una universalis infinita* (1828).

<sup>22</sup> List Feuerbacha do Hegla z 22 listopada 1828 w: Feuerbach, *Briefwechsel*, Reclam, s. 56—57: „Es gilt jetzt einen neuen Grund der Dinge, eine neue Geschichte, eine zweite Schöpfung, wo nicht mehr die Zeit und drüber und draussen der Gedanke, sondern die Vernunft die allgemeine Anschauungsform der Dinge wird”.



z filozofią, wiary z rozumem (jeszcze jeden temat obiegowy owych czasów) Feuerbach nie chce usprawiedliwiać istniejących wierzeń, w których aż nadto też sprzeciwiających się rozumowi.

Propozycja reformy religii, z którą Feuerbach wystąpił w przełomowym dla owej epoki roku 1830 w anonimowo wydanym dziełku *Myśli o śmierci i nieśmiertelności* ujawnia w załączku — zarówno w aspekcie pozytywnym, jak krytycznym — podstawowe i trwałe intencje jego myśli filozoficzno-religijnej. Kierując swój główny atak przeciwko chrześcijańskiej nauce o indywidualnej nieśmiertelności Feuerbach podejmuje generalną rozprawę z daną historycznie postacią chrześcijaństwa oraz sprzężoną z nią formą życia. Przesadne — jego zdaniem — akcentowanie przez chrześcijan współczesnych znaczenia złudnej i sprzecznej z logiką wiary w trwanie pośmiertne jest cechą charakterystyczną nowych czasów. Jest to rezultat zaniku istniejącej dawniej — zarówno w świecie antycznym, jak też w średniowiecznym kościele uniwersalnym — wspólnoty integrującej jednostki. Odseparowane wzajem od siebie indywidua nie mając oparcia w swoim bycie ziemskim w porządku je przekraczającym, traktują swoją oddzielną od całości osobowość jako boską i nieskończoną<sup>23</sup>. „W człowieku żyje nie dający się przewyciężyć ani zniszczyć popęd do zjednoczenia z innymi, od których jest przez przyrodę oddzielony” — dowodzi Feuerbach już w dysertacji doktorskiej. Dążąc do tego zakorzenienia się w porządku, który go przekracza, człowiek znosi swoją ograniczoność i jednostkowość, przewycięża śmierć. Z tego punktu widzenia współczesna forma kultury, którą cechuje wiara w nieśmiertelność absolutyzujących siebie indywiduów, jest wyrazem tego pierwotnego dążenia do przewyciężenia śmierci. Droga jednak, którą tu człowiek wybrał, jest fałszywa; wiara w iluzoryczność śmierci prowadzi do abnegacji wobec warunków istnienia ziemskiego i wzajemnej obojętności indywiduów. Człowiek współczesny doszedł do punktu, w którym „jedność wszystkich rzeczy, powszechność, całość, to, co prawdziwe, rzeczywiste i istotne znikło z pola jego widzenia”<sup>24</sup>. Współczesność jest stanem kryzysowego napięcia i sprzeczności, z którego jednakże wyłoni się nowe życie, w którym zniesione zostaną stare iluzje i odbudowana będzie wspólnota. „Dla rozumiejących język, którym przemawia duch historii, nie jest tajne, że nasza współczesność jest zakończeniem pewnego wielkiego okresu dziejowego ludzkości i jednocześnie miejscem narodzin nowego życia”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* w: *Sämtliche Werke*, ed. Bolin i Jodl, t. 1, s. 6 (niżej: SW)

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 10. Owo poczucie przełomowości epoki, w której stary świat się kończy, zaczyna zaś nowy, jest powszechną i charakterystyczną cechą ówczesnej świadomości duchowej, por. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, ed. S. Fischer, 19—69, s. 40.

Odrzucając starą wiarę proponuje jednocześnie Feuerbach nową religię i związaną z nią nową formę życia. Odrzucenie wiary w nieśmiertelność osobniczą ma znieść podział na ten i tamten świat i doprowadzić do uznania wartości życia ziemskiego, gdzie jednostki zjednoczone we wspólnocie podejmą wysiłek przezwyciężenia separacji i śmierci. „Człowiek zdobędzie się na odwagę, by zacząć nowe życie”. Treścią duchowej działalności stanie się „to, co absolutnie prawdziwe i istotne, co prawdziwie nieskończone”<sup>26</sup>.

Wydaje się, że przedstawione tu w dużym skrócie wywody Feuerbacha leżą całkowicie na głównym szlaku religijno-społecznej myśli reformatorskiej okresu romantycznego. Mamy tu wizję przyszłości i tak charakterystyczny dla owego czasu trójczłonowy podział dziejów, krytykę współczesności, jej stanu dezintegracji i braku zespalającej zasady ogólnej. Mocno też podkreślona jest tak żywa ówczesnie idea wspólnoty. Co więcej, w ujęciu swojej koncepcji wspólnoty rozwiniętej w *Todesgedanken* Feuerbach odchodzi od radykalnie racjonalistycznych, „heglowskich” rozwiązań, zbliżając się wyraźnie do ujęć romantycznych. O ile w dysertacji doktorskiej zasadą integracji był panteistycznie pojmowany rozum, tu zasadą tą, jest miłość ujęta jako przenikający całość bytu pierwiastek kosmiczny. O ile tam jednostka ulegała annihilacji w absolicie, tu — zespolenie przez miłość umożliwia taki rodzaj wspólnoty, gdzie indywiduum jednoczy się z innymi, kosmosem, Bogiem, całością, zachowując jednocześnie swoją integralność i odrębność. Mamy tu również tak charakterystyczną dla ówczesnych ideologii millenaryzujących ideę „królestwa bożego na ziemi” — choć Feuerbach nie używa tego określenia. Afirmacja życia ziemskiego — w przemienionym jego kształcie — jest tu wyrażona w kategoriach religijno-filozoficznych, ma być to bowiem bytowanie w prawdzie i zjednoczeniu z boskim *universum*.

Tak więc uważnie wczytując się w wywody młodzieńczych publikacji Feuerbacha (*Todesgedanken*, *Satirisch-theologische Distichen*, *Der Schriftsteller und der Mensch*, odnosi się to też do pewnych partii wywodów zawartych w jego opracowaniach historycznofilozoficznych) dostrzegamy wyraźnie tendencję krytyczną i reformatorską w stosunku do współczesności, w szczególności zaś do współczesnej formy życia religijnego, które wydaje się mu nieautentyczne, zakłamane, pozbawione prawdy wewnętrznej<sup>27</sup>. Nie przeciwstawia się on tu jeszcze chrześcijaństwu generalnie; jego opozycja wobec ortodoksyjnego wyznania ma jednakowoż radykalny charakter; dalszy jego rozwój duchowy będzie wiódł ku całkowitemu zakwe-

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>27</sup> *Satirisch-theologische Distichen*, SW, t. 1, s. 369: „Was ist das Christentum jetzt? nur der Pass ins Land der Philister. Um polizeigemäss sicher zu essen sein Brot”. Analogiczne akcenty spotykamy później u Kierkegaarda, por. K. Löwith, *op.cit.*, s. 386 i nn.

stionowaniu prawdy chrześcijańskiej i zaproponowaniu na jej miejsce prawdy nowej. Na miejsce dawnej świętości, którą był transcendentny wobec człowieka Bóg, Feuerbach postawi świętość nową: rodzaj ludzki.

Idzie teraz o to, by pokazać, przynajmniej w najogólniejszym ujęciu, jak dokonuje się ten zabieg transformacji świętości.

Jest ważne przede wszystkim, by uświadomić sobie, że dążeniem Feuerbacha nie jest po prostu przeciwstawienie konkurencyjnego *sacrum* chrześcijańskiej doktrynie, propozycja nowej religii. Poddaje on wysoce wyrażonej krytyce filozoficznej współczesną świadomość religijną, teologiczną i filozoficzną z zamiarem ujawnienia jej ukrytego sensu, wyłuskania i wydobywania na światło dzienne ezoterycznej prawdy tam zawartej. Podstawą teoretyczną tej krytyki jest pewna koncepcja człowieka i historii, którą w myśli Feuerbacha łatwo odnaleźć.

Genezę świadomości religijnej, której cechą charakterystyczną jest transcendencja absolutu względem człowieka, tłumaczy Feuerbach obecnością w bycie ludzkim dwu pierwiastków: samowiedzy i natury<sup>28</sup>. Samowiedzę ujmuje historycznie. Początkowo świadomość siebie samego jest u człowieka bardzo elementarna i zmystyfikowana; nie ujmuje on ani siebie, ani otaczającego go świata w sposób prawdziwy. W szczególności wszelkie stany i przeżycia, których źródłem jest jego własna natura, wydają się mu — ze względu na ich przemożną siłę, z jaką przejawiają się — mocami zewnętrznymi. Nawet zdolność myślenia jest przeżywana początkowo przez samowiedzę jako coś, co płynie z zewnątrz. Swoje własne cechy, prawdę o sobie samym człowiek umieszcza poza sobą, zanim odnajdzie je w sobie jako właściwości swojej natury. „Bóg jest Bogiem człowieka” — do prawdy tej człowiek dochodzi stopniowo w procesie historycznym; najgłębszą treścią tego procesu jest samopoznanie człowieka. Antropomorficzny charakter orzeczników istoty boskiej jest tego najlepszym potwierdzeniem. Następujące w historii po sobie religie tę prawdę stopniowo przybliżają, chrześcijaństwo zaś w swojej nauce o Bogu-Człowieku doprowadza ją do punktu granicznego, który przekracza właśnie sam Feuerbach w swojej filozofii religii.

Gdybyśmy porównali te myśli Feuerbacha z poglądami pisarzy romantycznych, którzy krytykowali i reformowali chrześcijaństwo, od razu rzuci się w oczy następująca różnica: O ile pisarze ci, nawet gdy próbowali zastąpić chrześcijaństwo nową religią (np. St. Simon i jego uczniowie, Leroux) zachowywali koncepcję bóstwa jako pewnego bytu rzeczywistego, choć nie tak odseparowanego od człowieka jak w tradycyjnej chrześcijańskiej doktrynie, to Feuerbach radykalnie odrzucił możliwość istnienia po-

<sup>28</sup> Por. L. Feuerbach, *Istota chrześcijaństwa w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*, w: R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1972, s. 225; L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 322—323.

zaludzkiego absolutu w jakiegokolwiek postaci i formie, absolutu istniejącego poza wyobrażeniem ludzkim.

Do współczesnych prób reformy chrześcijaństwa, zarówno proweniencji oświeceniowej i romantycznej, czy wywodzących się z ducha Hegla, Feuerbach odnosił się negatywnie, wskazując, że wyrażają one dążenia do uzgodnienia prawd martwych, przeżytych, z obcymi im treściami współczesnego życia<sup>29</sup>. W zabiegach tego typu widział pełen sprzeczności, niekonsekwentny, połowiczny charakter świadomości epoki „krytycznej”<sup>30</sup>, w której wykształconym już nowym formom życia przeciwstawia się pochodząca z zupełnie innej epoki historycznej samowiedza. Autentyczną formą chrześcijaństwa nie jest dlań zreformowana przez współczesnych teologów i filozofów doktryna ewangeliczna, ale ten jej kształt, który daje się odnaleźć w wierzeniach i zasadach życia członków pierwotnej gminy chrześcijańskiej, kościoła średniowiecznego, czy gminy luterańskiej.

Chrześcijaństwo — w jego przekonaniu — wypełniło już ostatecznie i całkowicie swoją misję w rozwoju historycznym ludzkości i nie idzie wcale o to, by zaproponować na jego miejsce jakiś inny rodzaj transcendentnego bóstwa, lecz o odsłonięcie prawdy w chrześcijaństwie zawsze obecnej, jedynej w nim prawdy żywej, największej tajemnicy wszelkiej religii — że człowiek jest Bogiem<sup>31</sup>. Nie jest bynajmniej kokieterią Feuerbacha, że swój ideał, swoją nową świętość wyprowadza z chrześcijaństwa. Proces narodzin nowej samowiedzy człowieka śledzi on skrupulatnie, badając postępy przyrodoznawstwa i filozofii w nowożytnych czasach. Ruch świadomości od transcendentnego teizmu, poprzez koncepcje deistyczne i panteistyczne ku humanizmowi jest ruchem determinowanym prawidłowościami procesu historycznego<sup>32</sup>.

Zabieg redukcyjny, który zastosował Feuerbach wobec bóstwa — co umożliwiło mu intronizację nowej świętości — dowodzi radykalizmu jego postawy, wskazuje, że idąc drogą, którą w jego czasach wybrało wielu, poszedł dalej niż inni, był bardziej od nich konsekwentny<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Zasady filozofii przyszłości*, w: R. Panasiuk, *op.cit.*, s. 215.

<sup>30</sup> *Zasady filozofii przyszłości*, § 16, *loco cit.*, s. 171, *ibidem* § 21, s. 179: „Wielokrotnie chwalona, spekulatywna identyczność ducha i materii, nieskończonego i skończonego, boskiego i ludzkiego, nie jest niczym innym, jak niesławną sprzecznością naszych czasów — wyrażającą się w utożsamieniu wiary i niewiary, teologii filozofii, religii i ateizmu, chrześcijaństwa i pogaństwa na najwyższym szczycie, na szczycie metafizyki”.

<sup>31</sup> *Ibidem*, § 1, s. 150: „Zadaniem czasów nowożytnych było urzeczywistnienie i uciłowienie Boga — przekształcenie i roztopienie teologii w antropologii”.

<sup>32</sup> Por. *ibidem*, §§ 14, 15; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Getynga 1967, s. 9—10.

<sup>33</sup> Jest godne uwagi, że pisarze tak, zdawałoby się, różni i tak w swoich wywodach pozytywnych odlegli od Feuerbacha jak Kierkegaard i Cieszkowski akceptowali

Objawienie się w historii nowego *sacrum* tworzy w jej biegu wyraźną *cezurę*, znamionuje nadejście nowej ery dziejów powszechnych. Przypomnijmy, że za świętość został tu uznany nie człowiek jako jednostka, ale ludzkość, rodzaj ludzki. Jest to nowy rodzaj absolutu, bytu intelligibilnego i rzeczywistego jednocześnie, bowiem nie istnieje ludzkość poza jednostkami, ale jako realność bytu wszystkich ludzi, ich wspólna natura, jest ona jednocześnie czymś rzeczywistym<sup>34</sup>. Imaginacyjny absolut boski separował jednostki, oddalał od nich ich wspólną naturę; teraz powstaje możliwość zespolenia bezpośredniego we wspólnocie miłości, gdzie obowiązuje formuła: *homo homini Deus*.

Owa redukcja boskiego absolutu do istoty człowieka, likwidacja opiekuńczego „oka opatrności” i pozostawienie człowieka samemu sobie nie jest — pamiętać o tym należy — źródłem przeżycia lęku i osamotnienia. Wręcz przeciwnie, dopiero teraz człowiek wyzwolony spod kurateli czuje się w pełni dojrzały i wolny, jest panem swego losu. Prometejski optymizm feuerbachowskiego humanizmu, tak charakterystyczny dla maksymalistycznych programów totalnego odrodzenia ludzkości snutych w owym czasie, bazuje na idei jedności indywiduum i rodzaju, człowieka i przyrody<sup>35</sup>. Będące źródłem egzystencjalnego napięcia odczucie separacji świadomego siebie podmiotu od przyrody<sup>36</sup> zostaje tu przewyciężone w globalnej wizji, w której kultura staje się dalszym ciągiem natury, człowiek zaś heroicznie, bez protestu uznaje przyrodnicze determinanty swego bytu jako zgodzające się z rozumem<sup>37</sup>. Feuerbach zdaje sobie sprawę, że człowiek, który uświadomił sobie, na czym polegają prawdziwe uwarunkowania jego egzystencji, musi zrezygnować z ujmowania świata według własnych fantazji i pragnień. Można by rzec, że w przeciwieństwie do myśli religijnej, w której człowiek stara się nadać determinantom przyrodniczym swojej egzystencji, w szczególności zaś cierpieniu i śmierci sens i wartość przez umieszczenie ich „w ramach racjonalnie pomyślanego ładu”<sup>38</sup> ukonstytuowanego mocą odwołania się do egzystencji osobowo pojętego absolutu, Feuerbach chce, by rozum godził się z nimi jako koniecznościami, którym zaprzeczać nie ma sensu. Człowiek rozumny swoją energią twórczą kieruje

---

feuerbachowską krytykę współczesnego chrześcijaństwa. Por. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, s. 386—387; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, s. 65—66; wstęp do: A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. XXII.

<sup>34</sup> L. Feuerbach, *Istota chrześcijaństwa w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*, s. 227 i nn. O feuerbachowskiej koncepcji „rodzaju ludzkiego” ciekawie choć kontrowersyjnie pisze M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris 1970.

<sup>35</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 134, 229.

<sup>36</sup> Por. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 255.

<sup>37</sup> L. Feuerbach, *op.cit.*, s. 299.

<sup>38</sup> L. Kołakowski, *op.cit.*

tam, gdzie może ona przynieść rzeczywiste owoce, nie zużywa jej na bezpłodny bunt przeciwko prawom przyrody.

W przeciwieństwie do poglądów reformatorów społecznych i religijnych, o których wspominaliśmy uprzednio, feuerbachowski ideał samoafirmacji człowieka we wspólnocie nie zawiera właściwie treści socjalnych. Cała ta refleksja odnosząca się do krytyki religii i antropologii usytuowana jest jakby poniżej planu socjalnego. Feuerbachowi chodzi cały czas o komponenty bytu ludzkiego bardziej podstawowe niż życie społeczne, idzie mu o fundamentalne ramy egzystencji człowieka, które się dlań wyrażają w takich pojęciach filozoficznych jak wolność, autonomia, rozum, wola, miłość, itd. Wiarę w transcendentnego Boga uważa on za zło zasadnicze i pierwotne, dlatego też zniesienie jej musi — w jego mniemaniu — przynieść radykalną odmianę losu ludzkiego. Trzeba też przy tym pamiętać — gdy rozważamy wymienione wyżej osobliwości feuerbachowskiej metafizyki człowieka — że w myśli owego czasu nie istnieje separacja radykalna sfery tzw. egzystencjalnej od sfery historyczno-społecznej bytu ludzkiego. Dlatego wyzwolenie w planie egzystencjalnym jest jednocześnie wyzwoleniem w planie społecznym, zaś wszelki program zmiany stosunków socjalnych ma zawsze swoją komponentę metafizyczną<sup>39</sup>, ma być przemianą totalną człowieka, a czasem nawet — jak to jest np. u Fouriera — przemianą kosmosu.

Treści socjalne dają się, rzecz oczywista, odnaleźć w myśli Feuerbacha, choć nie są tak wyeksponowane jak np. u francuskich romantyków społecznych. Nie jest tu też Feuerbach zbyt radykalny. Bowiem gdy wielu romantyków społecznych socjalistycznej orientacji krytykowało gwałtownie zasady organizacji nowo powstałego społeczeństwa przemysłowego opartego na własności prywatnej i konkurencji, Feuerbach zdawał się odnosić krytycznie jedynie do instytucji społecznych i politycznych wywodzących się z feudalizmu, akceptując zasadnicze tendencje współczesności. Było to wynikiem, jak można sądzić, zapóźnienia rozwoju gospodarczego Niemiec. W tym czasie przemysł i związane z nim stosunki społeczne w ojczyźnie Feuerbacha dopiero zaczynały się rozwijać, gdy we Francji i Anglii był to już utrwalony system. „Celem kultury — powiada on, a kulturę utożsamia z nowożytną cywilizacją industrialną — jest nic innego, jak urzeczywistnienie nieba ziemskiego (*einen irdischen Himmel*)”<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Por. Dyskusję nad książką A. Schaffa, *Marksizm a jednostka ludzka* (moje wystąpienie), „Studia Filozoficzne” 1966, nr 1, s. 29—32. Wyjątkiem jest tu niewątpliwie Kierkegaard, który odseparował *sacrum* od historii.

<sup>40</sup> *O istocie chrześcijaństwa*, s. 356 (*Das Wesen des Christentums*, Berlin 1956, t. 2, s. 334).

Wypada jeszcze powrócić do fundamentalnej wartości w filozofii Feuerbacha, do człowieka. Mówiliśmy już, że pisarz ten poszedł najdalej w porównaniu z myślicielami swego czasu osadzając na tronie człowieka jako nową świętość. Szedł jednak drogą bardzo szeroką. W myśli tego czasu podejmowany jest w najróżnorodniejszych ujęciach problem, czym jest człowiek, na czym polega jego esencja i powołanie, jak konstytuuje się jego autonomia wobec absolutu metafizycznego i społecznej całości, jak możliwe jest zespolenie indywiduów, itd. Wydaje się, że najbardziej charakterystyczną cechą romantycznych koncepcji człowieka jest krytyka mieszczańskiego indywidualizmu i oświeceniowego racjonalizmu w ujęciu człowieka oraz próby podważenia chrześcijańskiej tradycyjnej antropologii. Wyrażało się to w negowaniu „upadłej natury ludzkiej” i co za tym idzie — rehabilitacji zmysłowości, cielesności i w ogóle materii jako pierwiastka pozytywnego, boskiego. Kładziono nacisk na wolność podmiotu ludzkiego, która wyrażała się nie tylko w autonomii woli, ale w swobodnym formowaniu świata ziemskiego bytowania przez pracę i kreacji wartości.

Opozycja wobec redukcji człowieka do rozumu jedynie — co tak skrajnie ujawniło się w heglowskiej antropologii — jest u Feuerbacha jednym z najmocniej zaakcentowanych wątków. Jego „człowiek” jest totalnością, w której jednoczą się ze sobą uczucie i myśl, zmysły i rozum, ciało i duch. Cielesność osobników jest jednym z istotnych warunków je konstytuujących — co więcej, stanowi podstawę zespolenia indywiduów we wspólnocie, której, jak już mówiliśmy, przysługuje atrybut boskości. Zasada miłości jednocząca mnie z innym, mówiąc językiem Feuerbacha — Ja z Ty, jest tą zasadą, dzięki której indywiduum znosi pochodzący od natury stan swej separacji i utożsamia się z rodzajem.

Mimo „personalistycznej” orientacji myśli Feuerbacha, mimo akcentu położonego w jego filozofii człowieka na wartościach osobowych odnoszących się do jednostki, trzeba zdawać sobie sprawę, że jednostka jako byt odrębny, oddzielony od całości nie jest dlań wartością samoistną, absolutną. Wartością samoistną jest całość, którą stanowi nieskończony rodzaj ludzki<sup>41</sup>. Trudnym problemem tej antropologii jest problem stosunku wzajem-

<sup>41</sup> Koncepcja ta konsekwentnie do końca domyślana prowadzi do annihilacji podmiotu i jego urzeczowienia. Tak silny, wywodzący się z romantycznej *Naturphilosophie* motyw bezpośredniego zespolenia indywiduów prowadzi do zatraty subiektywności podmiotów, która rozplywa się w metafizycznej całości i znosi porządek kultury jako medium obcowania (komunikacji) jednostek ze sobą. Motyw przyciągania biegunowych ładunków, mężczyzna i kobieta jako jedność, jako „pełny człowiek” — to echo reaktywowanego w romantyzmie mitu androgynicznego (por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 222 i nn.). Skosmizowana idea wspólnoty bezpośredniej podmiotów zjednoczonych z universum przez miłość ma swoje dobre źródło w romantycznej filozofii przyrody, w szczególności u Schellinga (por. jego *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, w: Schelling, *Frühschriften*, Berlin 1971, Bd. 1). Marks znako-

nego jednostki i społeczności rozumianej jako całość. W modelu idealnym społeczności, która ma się ukonstytuować po zniknięciu religii, poszczególne indywidua nie będą mogły wejść w konflikt z universum, które powstanie, bowiem zarówno poszczególnych ludzi jak całą społeczność będzie przenikać jedna i ta sama zasada rozumu i miłości<sup>42</sup>. Autonomia, czyli wolność poszczególnego bytu ludzkiego będzie tu polegała na tym, że obiektywny, przekraczający jednostkę porządek wartości i wzorów społecznego istnienia nie będzie wobec niej czymś zewnętrznym i represjonującym. Wytwarzająca się przez obcowanie podmiotów quasi-transcendencja będzie dynamicznym obszarem ich autoekspresji. Używam określenia quasi-transcendencja w odniesieniu do feuerbachowskiego absolutu, gdyż nie jest to absolut prawdziwy, przede wszystkim w tym sensie, że mimo iż — jak to Feuerbach niejednokrotnie podkreśla — jest „nieskończony”, istnieje on w czasie i przeżycie „nieskończoności” może się tu zrodzić jedynie przez odczucie niewspółmierności długości życia jednostki i trwania ludzkości jako rodzaju. Poza tym nie jest to byt zasadniczo obcy człowiekowi, różnej od niego natury, absolut ten — to przecież sam człowiek jako wspólnota ludzka, wspólnota budowana przezeń świadomie i podległa jego kontroli.

Chcąc zachować ową wspomnianą quasi-transcendencję, by uchronić od śmierci wartości, bez których byt ludzki, jego trwanie i rozwój wydawał mu się niemożliwy, Feuerbach posunął się rzeczywiście ku granicy, której przekroczenie bez zanegowania tych wartości nie jest możliwe. Ujawnił to zresztą dalszy rozwój myśli na tej drodze.

Max Stirner, który odrzucił Feuerbachowskiego „Człowieka” jako teologiczną zjawę, zgodnie z logiką własnej myśli kreować musiał unikaną jednostkę, „Jedynego”, Ja — jako wartość wyłączną<sup>43</sup>. Zanegowaniu uległy w ten sposób wszystkie wartości życia społecznego i kultury, które przekraczały sferę pożądań i celów jednostki, zakwestionowany został sens historii, w której uprzednio chciano się dopatrzeć postępującej realizacji wartości humanistycznych, odrzucona została wspólnota — jako medium egzystencji prawdziwie ludzkiej.

Myśl Feuerbacha oceniana ze stanowiska chrześcijańskiego transcendentalizmu wydaje się — na co dobitnie zwraca uwagę współczesny teolog katolicki, Henri de Lubac — próbą wydzwignięcia konkurencyjnej wobec

---

micie dostrzegł ten związek Feuerbacha z wczesnymi pismami Schellinga pisząc do autora *Zasad filozofii przyszłości*: „Szczera... myśl młodego Schellinga ... pozostała u niego fantastycznym snem młodości, u pana zaś stała się prawdą, rzeczywistością, czymś po męsku poważnym” (list z 3 paźdz. 1843, w: Marks, Engels, *Dzieła* t. 27, s. 492).

<sup>42</sup> Por. *O istocie chrześcijaństwa*, s. 415, 426 przyp., 481 i nn.

<sup>43</sup> Por. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1845, *Filozofia egzystencjalna*, wybrane teksty pod red. L. Kołakowskiego i K. Pomiana, Warszawa 1965, s. 74—90; J. Trębicki, *Max Stirner czyli fiasko wolności absolutnej*, w: *Antynomie wolności*, Warszawa 1966.



chryścianizmu świętości<sup>44</sup>. Widziany z tej perspektywy jest on apostołem nowej religii zagrażającej panującemu dotąd w Europie Bogu chrześcijan. Nie jest to w pełni prawdą.

Postulując nową świętość — której ustanowienie ma stanowić punkt zwrotny dziejów powszechnych — Feuerbach nie podejmuje próby wymyślenia nowej religii. Jego humanistyczna doktryna nie jest religią dlatego, że nie ma tu prawdy irracjonalnej, jakiejś tajemnicy usytuowanej *supra rationem*, nie ma dogmatów, kultu, transcendencji pozaludzkiego absolutu. Nie ma tu przede wszystkim właściwej myśleniu religijnemu separacji porządku *sacrum* i porządku *profanum*. Separacja ta zostaje zniesiona, przezwyciężona jako fałsz, uświęcone zostaje życie ludzkie, człowiek tworzący swój świat. Świętością jest życie codzienne jako pole realizacji ludzkiego powołania<sup>45</sup>. Jest to jedynie ujawnienie pewnej prawdy, która jako treść ezoteryczna całej dotychczasowej historii rodzaju ludzkiego była w niej zawarta. Prawda ta jest tylko światłem, które — dzięki wysiłkowi własnemu człowieka — rozjaśnia mu tajemnicę tajemnic, tajemnicę jego własnej istoty. Jest to prawda konkurencyjna wobec chrześcijaństwa nie jako nowa religia po prostu, ale jako propozycja nowego porządku wartości<sup>46</sup>. Nie jest to jednakowoż prawda radykalnie antychrześcijańska. Feuerbach neguje jedynie egzystencję Boga, nie zaś jego orzeczników. Ezoteryczną prawdę chrześcijaństwa chce on uczynić prawdą jawną i chce ją zachować<sup>47</sup>. Treści moralnych wypracowanych w tradycji kultury chrześcijańskiej, treści sięgających zresztą antyku, Feuerbach nie odrzuca, ale czyni jedynym przedmiotem *sacrum*.

Prawdziwie antychrześcijańską będzie natomiast myśl Nietzschego, który w swojej walce z chrześcijaństwem poszedł zdecydowanie dalej od Feuerbacha. Zanegował nie tylko istnienie absolutu boskiego, ale też zakwestio-

<sup>44</sup> H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, s. 5—6, 19—20.

<sup>45</sup> Por. końcowe wywody z *Istoty chrześcijaństwa*. Analogiczne motywy sakralizacji życia społecznego występują u saint-simonistów, Cieszkowskiego, Leroux (por. A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*).

<sup>46</sup> *Vorläufige Thesen...*, SW, t. 2, s. 241, 243, 244; *Fragmente zur Charakteristik meiner philosophischen Entwicklung*, *ibidem*, s. 391. Engels słusznie krytykujący Feuerbacha za jego naiwny sentymentalizm i abstrakcyjne ujęcie człowieka oraz niedostrzeganie przezeń problematyki socjalnej nadmiernie rozszerza pojęcie religii, gdy twierdzi, że Feuerbach wprowadza „nową religię” (por. *Ludwik Feuerbach...*, w: Marks, Engels, *Dziela*, t. 21, s. 381 i nn.).

<sup>47</sup> *Vorläufige Thesen...*, SW, t. 2, s. 244: „Die christliche Religion hat den Namen des Menschen also zu einem Attribut des höchsten Wesens erhoben. Die neue Philosophie hat der Wahrheit gemäss dieses Attribut zur Substanz, das Prädikat zum Subjekt gemacht — die neue Philosophie ist die realisierte Idee — die Wahrheit des Christentums. Aber eben weil sie das Wesen des Christentums in sich hat, giebt sie den Namen des Christentums auf. Das Christentum hat die Wahrheit nur im Widerspruche mit der Wahrheit ausgesprochen.”

nowa! wartości zawarte w jego orzecznikach. Nietzsche podjął walkę z podstawowymi normami moralności głoszonymi w chrześcijańskiej kulturze, które skazał na śmierć wraz z Bogiem christianizmu. Gdybyśmy rozpatrywali myśl Nietzschego jako kolejny etap postępującego w kulturze zachodniej (w szczególności zaś niemieckiej) procesu laicyzacji refleksji odnoszącej się do problematyki wartości, to musielibyśmy dostrzec postępujący jednocześnie proces destrukcji wydzwigniętego w tej myśli ideału humanistycznego<sup>48</sup>. Aktowi destrukcji „Człowieka” jako wartości towarzyszy destrukcja najważniejszego atrybutu ludzkiego: rozumu. Odrzucona zostaje też inna wartość humanizmu: wspólnota wzajem uznających się osób zjednoczonych w miłości.

Mając świadomość zmierzchu starej epoki i narodzin nowej, postulując zastąpienie starego systemu wartości nowym Feuerbach żywił złudzenie, że odkrywany przezeń ideał humanistyczny odpowiada duchowi rodzącej się cywilizacji industrialnej. Żyjąc w kraju zacofanym nie mógł jeszcze wtedy dostrzec, że nowa ta cywilizacja czyni obiektem kultu nie człowieka, ale wytworzone przezeń bogactwo materialne. Miejsce dawnego bóstwa poczęli zajmować bogowie uosobieni przez martwe przedmioty. Najwyższe miejsce w nowym panteonie zajął na nowo biblijny złoty cielec.

Gdy Karol Marks wypowiedział wojnę temu światu cywilizacji industrialnej, odwołał się do zasad Feuerbachowskiego humanizmu. Różnica między dwoma tymi myślicielami polega na tym, że gdy dla Feuerbacha wrogiem człowieka jako bytu autonomicznego i wolnego był wytworzony mocą jego wyobraźni i myśli Bóg, dla Marksa wolności człowieka zagraża i deprecjonuje go jako wartość autoteliczną Bóg cywilizacji burżuazyjnej — wytworzony wysiłkiem mięśni i mózgu ludzkiego przedmiot jego życiowej potrzeby.

*Ryszard Panasiuk*

#### GESCHICHTLICHER KONTEXT DES FEUERBACH'SCHEN HUMANISMUS UND SEIN SINN

##### Zusammenfassung

Der Verfasser ist der Meinung, eine gebührende Einschätzung des Sinns und der historischen Bedeutung der Gedanken Feuerbachs, insbesondere seines Atheismus, sei durch die Berücksichtigung eines breiteren geschichtlichen Kontextes bedingt.

<sup>48</sup> Por. H. de Lubac, *op.cit.*, s. 50—51; K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, s. 348 i nn.

Demzufolge werden die Feuerbach'schen Ideen auf ein weites Bild der religiös-sozialen Reformbestrebungen bezogen, welche zur Zeit der Romantik im Zusammenhang mit der Krise des herkömmlichen religiösen Bewusstseins einerseits, der Weltanschauung der Aufklärung andererseits, in Frankreich und Deutschland auftauchten. Diese Bestrebungen, mit verschiedenen sozialreformatoryschen Programmen aufs engste verknüpft, zielten auf die Ablehnung mehrerer christlichen Grundwahrheiten: auf die Überwindung des Dualismus von Himmel und Erde, auf die Abschaffung der Kluft zwischen dem transzendenten Gott und dem, seiner Natur nach, sündigen Menschen, usw. Dies führte zu einer Verweltlichung der christlichen Lehre, zu ihrer Fassung in soziale Begriffe, wobei auch die Bestrebung sich äusserte, den Menschen als ein selbständiges, freies, für die von ihm selbst zu gestaltende Zukunft verantwortliches Sein zu bejahen.

Feuerbach, indem er einige Hegelschen und romantischen Ideen benutzte, überbot alle sonstigen Denker in seiner Kritik der christlichen Orthodoxie und im Bestreben, eine neue Weltordnung zu begründen. Tendenzen, die seiner Zeit eigen gewesen, verspitzte er auf äusserste: er verneinte nämlich die Transzendenz gänzlich und setzte anstelle des abgesetzten Gottes die Menschheit als einen absoluten Wert.