

## PHILOSOPHICA

*Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat;  
idzie jednak o to, aby go zmienić.  
Karl Marx, Tezy o Feuerbachu*

STANISŁAW HANUSZEWICZ

### **Ludwiga Feuerbacha koncepcja religii jako formy alienacji człowieka**

#### WSTĘP

W *Istocie chrześcijaństwa*<sup>1</sup> Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) przedstawił koncepcję, wedle której religia, w szczególności chrześcijańska, ma dwa oblicza: negatywne i pozytywne. Pierwsze z nich przesądza jednak – zdaniem niemieckiego filozofa – o istocie religii. Okazuje się bowiem, że nie jest ona miejscem rozwoju człowieka, w którym dojrzałby on do pełni swego człowieczeństwa, lecz prowadzi do specyficznej formy alienacji – alienacji religijnej. Pozytywny aspekt religii przejawia się w tym, że może ona – z pewnym zastrzeżeniem – służyć rozwojowi człowieka. Aspekt ten ma jednak relatywny charakter, w przeciwieństwie do aspektu negatywnego, którego charakter jest absolutny.

Pojęcie alienacji Feuerbach przejął od Georga Friedricha Wilhelma Hegla (1770-1831). Zachowując zasadnicze znaczenie tego pojęcia Feuerbach mówił jednak nie o alienacji ducha, lecz o innym rodzaju alienacji. Będąc pod wpływem nauk przyrodniczych odrzucił Heglowski idealizm i przyjął materializm oraz naturalizm. Z tego powodu zjawisko alienacji lokował w innej sferze bytu. W swych rozważaniach filozof z Landshut skupił się na człowieku, rozwijając tym samym antropologię filozoficzną. W niniejszym artykule przedstawię Feuerbachowską teorię człowieka, istoty religii (chrześcijańskiej), alienacji religijnej oraz wyrastającą z jego antropologii wizję przeznaczenia człowieka, zaś na koniec przytoczę niektóre zarzuty stawiane takiemu pojmowaniu religii (zwłaszcza chrześcijańskiej).

Problematyka religii odgrywała w filozofii Feuerbacha szczególnie ważną rolę. Prowadził studia nad fenomenem religii, aby znaleźć odpowiedź na pytanie, na czym polega jej istota. Należy podkreślić, że – choć był ateistą – starał się traktować religię w sposób obiektywny i naukowy. Wydaje się, że darzył ją nawet pewną sympatią – ale jako obiekt swych badań – pragnąc przeniknąć jej naturę, Feuerbach traktował religię

---

<sup>1</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landman, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1959.

jako fenomen czysto ludzki. Jako ateista chciał dociec, dlaczego człowiek tworzy bogów. Odpowiedź na to pytanie miało mu wyjaśnić nie tylko to, czym jest religia, ale przede wszystkim – kim jest jej twórca. A zatem, badając religię, jako twór ludzki, Feuerbach ostatecznie pragnął odkryć istotę człowieka oraz jego przeznaczenie, ale nie te(le)ologicznie rozumiane<sup>2</sup>. Filozofia religii miała więc dla tego myśliciela charakter instrumentalny, będąc ściśle sprzężona z jego filozofią człowieka.

## 1. Teoria człowieka

Naczelnymi kategoriami teoretycznymi Feuerbachowskiej filozofii religii i filozofii człowieka są: *natura ludzka*, czyli istota rodzajowa człowieka, *świadomość*, czyli samowiedza podmiotu oraz *historia*.

Naturę człowieka Feuerbach pojmował ahistorycznie, jako stały komponent, obecny w każdej jednostce, jednak urzeczywistniony dopiero w całym rodzaju ludzkim (zgodne jest to z klasycznie pojmowanym umiarkowanym realizmem pojęciowym – czyli nieewolucjonistycznym). Punktem wyjścia rozważań poświęconych teorii człowieka była konstatacja, że człowiek nie tylko istnieje, ale także posiada świadomość swojej egzystencji. „Fakt posiadania świadomości wyraża się w tym, że człowiek uświadamia sobie siebie jako przynależnego do klasy indywiduów, do rodzaju”<sup>3</sup>. Ponieważ „u podstawy zróżnicowanych egzemplarzy ludzkich tkwi jednorodna, przekraczająca dyferencjację kulturową i etapy historycznego rozwoju ludzkości «natura ludzka» [...]”<sup>4</sup>, dlatego termin „człowiek”, dla Feuerbacha, oznaczał, przede wszystkim, rodzaj ludzki, czyli zbiorowość indywiduów wyposażonych w sposób naturalny w ten sam zespół cech istotnych.

Zdaniem Feuerbacha, człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, posiada zdolność do uprzedmiotawiania sobie swej własnej istoty (własnego rodzaju). Tym jednak, co najbardziej odróżnia człowieka od zwierząt, jest fakt posiadania religii; on to stanowi jego *differentia specifica* w świecie zwierząt. Ściśle rzecz ujmując, jest to tylko jedna z cech konstytutywnych człowieka. Istotę człowieka konstituują bowiem ponadto: rozum, miłość oraz wola. Feuerbach uważał, że istota człowieka jest doskonała, w tym sensie, że jest realizacją cech przypisywanych Bogu, takich jak: miłość, mądrość czy sprawiedliwość. Doskonałość ta nie jest jednak rozumiana jako pełna, jednostkowa aktualizacja owych cech, lecz raczej jako potencjalna doskonałość rodzaju ludzkiego – człowiek, jako gatunek, jest doskonały, ale możliwościami.

Wedle Feuerbacha, człowiek składa się z „ja” oraz „nie-ja”, czyli natury. Proces rozwoju świadomości religijnej polega na formowaniu się człowieka jako bytu świadomego siebie, świadomego swojej istoty. „Jednakże w owym akcie samopoznania człowiek, czyniąc treścią świadomości swoją własną istotę, nie uświadamia sobie bezpośrednio, że tak właśnie jest. Wydaje mu się – i to właśnie stanowi podstawową cechę świadomości religijnej – że jego własna istota jest w stosunku do niego, myślącego i czującego indy-

<sup>2</sup> Przekonanie o tym, że światem nie rządzi celowość, ale przyczynowość, uzasadniał Feuerbach m.in. w swych *Wykładach o istocie religii*, tł. E. Skowronowa i T. Witwicki, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1953, s. 144–146.

<sup>3</sup> R. Panasiuk, *Feuerbach*, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 1981, s. 40.

<sup>4</sup> Tamże, s. 59.

widuum, czymś zewnętrznym, obcym, pierwotnym, potężnym, czyli że jest Bogiem”<sup>5</sup>.

Jak to się jednak dzieje, że człowiek nie rozpoznaje siebie samego – w treści swoich własnych myśli i odczuć – lecz dopatruje się istnienia czegoś obcego, zewnętrznego? Wyjaśnienie ma charakter ontologiczny i psychologiczny, odwołujący się do triadycznego schematu, zaczerpniętego z filozofii Hegla. Feuerbach odrzucił jednak Hegłowski racjonalizm, wyrażający się w redukcji człowieka do jego sfery duchowej, tej zaś do rozumu. Zdaniem Feuerbacha duchowość człowieka ma swoje oparcie w sferze egzystencji fizycznej, nie redukuje się jednak do tej sfery. Oprócz rozumu, człowiek posiada jeszcze sferę emocjonalną, niesprowadzalną do rozumu, a tym bardziej do sfery fizycznej. Człowiek nie redukuje się do świadomej jaźni, bowiem poza nią obecna jest w człowieku natura, rozumiana jako jego własna, nieuświadomiona sfera, z której pochodzą impulsy ujawniające się pod postacią przymusów skłaniających do określonych zachowań<sup>6</sup>. Owa sfera nieświadomego „ja”, sfera jego natury, jest pierwotnym źródłem transcendencji. Dlatego człowiek transponuje swą istotę poza siebie, zanim odnajdzie ją w sobie. Religia wyrasta zatem na podłożu specyficznego dla bytu ludzkiego sprzężenia „ja” z „nie-ja”, przy czym owo „nie-ja” jest tym, co nie zostało jeszcze rozpoznane jako należące do istoty człowieka.

Religia jest wobec tego pojęta jako forma samowiedzy. Wedle Feuerbacha, rozwój człowieka przebiega zgodnie z Hegłowską triadą: teza – antyteza – synteza. Tezą jest człowiek, antytezą Bóg – wyalienowana, idealna istota człowieka – natomiast syntezą jest (a raczej będzie) człowiek, który powstanie w wyniku przewyciężenia alienacji religijnej. Będzie on (podobnie jak Hegłowski duch absolutny) doskonały, ponieważ zdobędzie pełną samowiedzę – poznanie swej istoty. Doskonałość człowieka, ma jednak, jak już zaznaczyłem, charakter potencjalny. Można też powiedzieć, że człowiek będzie panem samego siebie, i stanie wobec możliwości wolnego i nieograniczonego kreowania swego świata wartości, przekraczając (jak nietzscheański nadczłowiek) różne bariery, w tym samego siebie.

## 2. Istota religii (chrześcijańskiej) – alienacja religijna

Podstawą religii, ale też jej przedmiotem jest, wedle Feuerbacha, świadomość polegająca na uprzedmiotowieniu sobie przez istotę ludzką, swego własnego rodzaju. A zatem przedmiot religii istnieje w samym człowieku. Sens tego, na pierwszy rzut oka, paradoksalnie brzmiącego twierdzenia jest następujący: to, co człowiek uznaje za istotę Boga, jest *de facto* istotą jego samego; świadomość nakierowana na Boga to zafałszowana samowiedza człowieka. Przedmiotem i treścią aktu intencjonalnego jednostki ludzkiej nie jest Bóg, lecz sam człowiek; poznawanie Boga to w rzeczywistości poznawanie samego siebie; sytuacja, w której Bóg i człowiek stają się odrębnymi bytami, jest alienacją religijną.

Feuerbach był materialistą, naturalistą oraz ateistą. Twierdził, że Bóg, pojęty jako samoistny i samodzielny byt, nie istnieje. Pojęcie Boga, przyjmowane przez tradycyjną

<sup>5</sup> Tamże, s. 40-41.

<sup>6</sup> Feuerbach używa pojęcia natury w szerszym i węższym znaczeniu – jako natura rodzaju ludzkiego i jako nieuświadomiona sfera człowieka; w obu przypadkach jest to powszechnik, różniący się tylko zakresem.

metafizykę, poddał gruntownej krytyce. Posługując się współczesną terminologią semiotyczną można, rezultat tej krytyki, przedstawić w następujący sposób: nazwa „Bóg” jest pusta – nie posiada desygnatu; innymi słowy, skoro jej zakres jest pusty, niczego ona nie denotuje, jej denotacja jest zerowa. Co więcej, zerowa jest również *comprehension* tej nazwy<sup>7</sup>. Ponieważ o ile zgodzimy się, że pojęcie Boga nie jest sprzeczne i że nie posiada desygnatu, to z faktu, że na treść charakterystyczną nazwy „Bóg” składa się m.in. Jego odwieczność, wynika brak jakiegokolwiek możliwości zrealizowania tak pojętego bytu zarówno w teraźniejszości, jak też w przyszłości<sup>8</sup>. Warto przypomnieć tę zasadniczą dystynkcję: Bóg (chrześcijański) nie tylko jest wieczny, ale ponadto odwieczny. Wieczne są np. Platónskie idee – archetypy rzeczy trwających w czasie – skoro bowiem zostały wygenerowane przez pierwsze zasady (Jedno i Diada), to nie są odwieczne (absolutnie pierwotne bytowo), w przeciwieństwie do Boga, który w tradycji chrześcijańskiej powołał świat do bytu *ex nihilo*, tworząc jednocześnie czas<sup>9</sup>.

Ponieważ – zdaniem Feuerbacha – Bóg jest jedynie idealizacją atrybutów właściwych człowiekowi, dlatego powstanie pojęcia Boga jest wynikiem błędu poznawczego; w konsekwencji człowiek czci to, co nie istnieje. Mówiąc o błędzie poznawczym należy poczynić tu pewne zastrzeżenie. Powstanie religii, a w jej następstwie alienacji religijnej, jest, wedle Feuerbacha, czymś koniecznym. Oba zjawiska stanowią jednak przejaw rozwoju człowieka, także rozwoju poznawczego. Rozwój ten jest wszakże bardzo ograniczony, bowiem jakkolwiek religia wiąże się z poznaniem – człowiek czci to, co odkrył (poznał) jako wartość najwyższą – to jednak wniosek, jaki człowiek wyciąga z tego poznania – że owe wartości są transcendentne, istnieją samoistnie, samodzielnie, niezależnie i pierwotnie względem niego – jest błędny.

Zdaniem Feuerbacha, religia, choć w swej warstwie deskryptywnej jest jedynie ludzkim złudzeniem, stanowi konieczny rezultat ludzkiego sposobu istnienia w świecie. Człowiek nie może w swym rozwoju nie stworzyć religii (widoczna jest tu idea postępu ducha ludzkiego zaczerpnięta od Hegla). Narodziny religii świadczą zawsze o rozwoju człowieka; świadczy o nim także ewoluowanie samej religii. Jednakże zatrzymanie się na stadium religijnym (jakkolwiek byłoby ono rozwinięte) wiąże się, wedle filozofa, z pozostawaniem w świecie fikcji i urojeń. Człowiek rozwija się popełniając błędy, jednym z największych wśród nich nie jest religia jako taka, lecz zinstytucjonalizowanie błędu poznawczego w postaci religii dogmatycznej.

A zatem, jakkolwiek w procesie rozwoju człowieka ten jego etap, który owocuje powstaniem religii wiąże się z poznaniem, a nawet postępowaniem poznawczym (przymioty, które człowiek odkrywa w sobie uznaje za wartościowe), to jednak tak długo, jak człowiek będzie składnikiem swej immanentnej istoty przedstawiać w postaci transcendentnego Boga, tak długo będzie trwał w fundamentalnym błędzie poznawczym. Uświadomienie sobie faktu alienacji religijnej jest, zdaniem Feuerbacha, szansą na wkroczenie na

<sup>7</sup> W koncepcji Clarence’a Irvinga Lewisa (1883–1964) *comprehension* jakiejś nazwy to zbiór jej możliwych desygnatów (mogących dostąpić realizacji), w odróżnieniu od aktualnie istniejących. Zob. W. Marciszewski, *Denotacja* w: tenże, red. naukowy *Mała encyklopedia logiki*, wyd. 2 zmienione, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988, s. 46.

<sup>8</sup> Feuerbach nie pozostawił żadnego miejsca dla Boga, eliminując nie tylko Tego, który mówi o sobie: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14), lecz również Hegłowskiego Ducha, będącego Tym, który się staje.

<sup>9</sup> Zob. Św. Augustyn, *Wyznania* XI, 4; XII, 7 oraz XI, 30; XII, 15.

wyższy poziom rozwoju i samopoznania przez człowieka. Ale jest to jedynie szansa, a nie konieczność (Hegłowska idea postępu ducha ludzkiego zostaje przez Feuerbacha znaturalizowana i osłabiona). Rozpoznanie mechanizmu alienacji przypomina sytuację opisywaną przez współczesną psychologię, gdy oto stajemy wobec konieczności dezintegracji dotychczasowego stadium naszego rozwoju i pójścia w nowym kierunku. Od nas zależy, czy w rozwoju osobniczym zatrzymamy się w miejscu, cofniemy się, czy też zintegrujemy na wyższym poziomie. Feuerbachowski człowiek, wybierając dezintegrację pozytywną, może odtąd w sposób świadomy kreować siebie samego, bez konieczności przeciwstawiania sobie (na zasadzie alienacji) efektów swego rozwoju i samopoznania.

W ujęciu Feuerbacha, historia religii jest *de facto* historią rozwoju człowieka. U podłoża tej koncepcji tkwi sformułowany przez Hegla model rozwoju świadomości, która musi obiektywizować i wyobcowywać własne treści, by w nich następnie rozpoznać siebie i znieść tym samym ich quasi-obiektywną egzystencję. Bogowie w Feuerbachowskiej historii religii znaczą etapy przebytej przez ich twórcę drogi ku uświadomieniu sobie swojej własnej natury. Jednakże, zdaniem Feuerbacha, „postępująca samoafirmacja «pośrednia» istoty człowieka w religii jest jednocześnie postępującym jego odczłowieczeniem”<sup>10</sup>. Dzieje się tak, ponieważ „człowiek potwierdza to w Bogu, co neguje w sobie samym”<sup>11</sup>. Dlatego w religii człowiek żyje w podporządkowaniu i zniewoleniu, poczuciu własnej słabości i ograniczoności, bowiem wszystko, co dobre, „zabrał” Bóg.

Zdaniem Feuerbacha – jak pisze Ryszard Panasiuk – „religia nie jest w swojej treści rezultatem działania transcendentnego, w stosunku do człowieka, bytu – Boga, lecz jest produktem aktywności duchowej człowieka”<sup>12</sup>. Pragnąc tego dowieść filozof wykazywał, że twierdzenie głoszące, iż (np. zdaniem chrześcijan) Bóg jest mądrością, znaczy tylko tyle, że człowiek wielbi, afirmuje rozum – mądrość jako swoją cechę rodzajową. Podobnie, właściwy sens twierdzenia, że Bóg jest wszechmocny, wyraża się w tym, że człowiek ubóstwił swoją wszechmoc, tzn. aktywność człowieka jako rodzaju.

Ujawniając, czy może raczej demaskując, w tym i w podobnych przypadkach sposób, w jaki dochodzi do przypisania fikcyjnemu bytowi atrybutów człowieka, Feuerbach stosował zabieg odwrócenia zdania w taki sposób, że na miejsce orzecznika stawiał podmiot, na miejsce podmiotu – orzecznik. Gdy więc wierzący twierdzą, że „Bóg jest mądrością”, znaczy to tylko tyle, że „mądrość jest Bogiem”, że człowiek uwielbił mądrość jako świętość, czyli jako jedną z najwyższych wartości. „Inaczej mówiąc, sakralizacja jakiejś własności jest zabiegiem wtórnym w stosunku do oceny tej własności, bowiem gdyby człowiek nie dopatrywał się wartości pozytywnych w rozumie, nie deifikowałby go”<sup>13</sup>.

### 3. Teologia jako antropologia – personalizizm naturalistyczny

Źródłem alienacji jest przypisywanie Bogu ludzkich atrybutów (tak więc, zdaniem filozofa, wyrzekamy się np. miłości po to, aby umieścić ją jako idealną w Bogu). To, co uważamy za Boga, jest przejawem istoty samego człowieka, a religia jest tak naprawdę

<sup>10</sup> R. Panasiuk, *Feuerbach*, s. 61.

<sup>11</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 78.

<sup>12</sup> R. Panasiuk, *Feuerbach*, s. 39.

<sup>13</sup> Tamże, s. 47.



– co najwyżej – etapem rozwojowym świadomości ludzkiej, w którym człowiek czci, nie wiedząc o tym, swoją własną istotę – człowieczeństwo.

Zdaniem Feuerbacha, człowiek zawsze czci w swoich bogach wartości, które odkrywa w swojej naturze jako najcenniejsze i najbardziej godne posiadania oraz rozwoju. Najpierw jest to moc i siła fizyczna. Potem jednak, w miarę rozwoju i cywilizowania się człowieka, inne wartości zajmują naczelne miejsce w jego hierarchii. Dzięki temu bogowie – jako odbicie tej hierarchii – ewoluują razem z człowiekiem. Zniesienie określonej formy przedmiotu uwielbienia religijnego prowadzi do ukonstytuowania się jego kolejnej formy, lepiej dopasowanej do osiągniętego przez człowieka etapu postępu samowiedzy.

Hegel uważał chrześcijaństwo za religię ostatnią i najwyższą, sądził bowiem, że prawda ducha została wypowiedziana w tej religii w najpełniejszej postaci dostępnej religijnej samowiedzy. Zdaniem jednak Feuerbacha to, że człowiek uwielbił Boga pod postacią ducha, znaczy jedynie tyle, że sam doszedł do przekonania, iż jest duchem (uświadomił sobie duchowy aspekt swej istoty). W chrześcijaństwie, zdaniem tego filozofa, nie objawił się jakiś transcendentny Duch (Bóg), ale ujawniła się religijna świadomość człowieka. Świadomość rodzaju ludzkiego dotarła tu do swojej granicznej formy wyrazu. Feuerbach traktował dogmat wcielenia w ten sposób, że jeżeli Bóg pod postacią Chrystusa – syna Bożego – staje się człowiekiem, znaczy to, że człowiek, jako rodzaj, dostępuje zaszczytu deifikacji. Natomiast Jezus z Nazaretu, urodzony w Betlejem, był człowiekiem i tylko człowiekiem – inna kwalifikacja, dla bohatera czterech ewangelii, jest niemożliwa na gruncie naturalistycznej filozofii religii, uprawianej przez Feuerbacha.

A zatem, wedle filozofa, istotą świadomości religijnej jest to, że człowiek nie jest świadom mechanizmu alienacji, i nie zna swej własnej natury. Uświadomienie sobie faktu alienacji jest przejawem krytycyzmu i zdejmuje zasłonę mistyfikacji z dotychczasowego wyobrażenia człowieka o sobie samym; ustanawia zatem nową epokę w dziejach powszechnych. „Odtąd człowiek rozpoznaje w czczonych przez się bóstwach treści swojej własnej istoty. Odtąd w innym świetle jawi mu się zarówno przeszłość jako i przyszłość”<sup>14</sup>.

W swej filozofii Feuerbach przekonywał, że to wszystko, co lokujemy w Bogu, tkwi w nas samych (choć tylko potencjalnie). Jak pisze Carlos Valverde: „Zamiarem Feuerbacha było pokazanie, że to, co nazywamy teologią, jest w rzeczywistości antropologią, że wymyślonej i fikcyjnej istocie, nazywanej przez nas Bogiem, przypisujemy cechy i atrybuty, które są właściwe jedynie człowiekowi. Dlatego zakończył swą pracę stwierdzeniem: *Homo homini deus*, człowiek człowiekowi bogiem. Przez człowieka rozumiał nie pojedynczego człowieka, lecz cały rodzaj ludzki (*Gattung*), ludzkość. To ona odznacza się nieskończoną mądrością, sprawiedliwością, mocą, świętością, których odwzorowaniem był dotąd Bóg. To z nią winniśmy współdziałać, aby doprowadzić do samorealizacji i uniknąć wyobcowania w świecie iluzji. Kto chce być człowiekiem, powinien zanegować istnienie Boga transcendentnego. Tylko człowiek jest twórcą człowieka”<sup>15</sup>.

Jak podkreśla Valverde „Feuerbach zasługuje na miejsce w historii antropologii za odkrycie «ty» i uznanie relacji «ja-ty» za niezbędną dla realizacji osoby. Łączność,

<sup>14</sup> Tamże, s. 46.

<sup>15</sup> C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, tł. G. Ostrowski, seria: Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej, t. 16, Poznań 1998, s. 80–81.

wspólnotowość, relacja miłości to zasadnicze elementy bytu osobowego<sup>16</sup>. Przypisanie Feuerbachowi tego odkrycia jest nieco przesadzone, mimo to można przyjąć, że do najtrwalszych osiągnięć jego antropologii należy twierdzenie, iż: „Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w *jedności człowieka z człowiekiem*”<sup>17</sup>. Twierdzenie to uzasadniał filozof podkreślając, że „byt jest wspólnotą, natomiast bycie dla siebie jest izolacją, nieuspolecznieniem”<sup>18</sup>. A ponadto „*Prawdziwa dialektyka nie jest monologiem samotnego myśliciela z sobą samym, jest dialogiem między «Ja» i «Ty»*”<sup>19</sup>. Tak sformułowane stanowisko sprawiło, że „uważa się Feuerbacha za jednego z inicjatorów personalizmu”<sup>20</sup>. Ale należy dodać: personalizmu naturalistycznego.

#### 4. Przeznaczenie człowieka – ku wolności pozytywnej

Feuerbach określił cel człowieka w sposób następujący: „Człowiek istnieje, aby poznawać, aby kochać, aby pragnąć. [...] Boska trójjedność w człowieku, wznosząca się ponad indywidualnego człowieka – to jedność rozumu, miłości, woli”<sup>21</sup>. Zadaniem człowieka jest, poprzez krytykę, wyłonić się jako podmiot, w pełni samoafirmujący się dzięki osiągniętej wiedzy o sobie samym.

Człowiek zawsze i od początku swej historii czcił i wielbił siebie – siebie jako rodzaj – jednak przedmiot uwielbienia jawił mu się jako obcy, nie tylko oddzielony od niego, ale przeciwstawny mu jako jednostce. Zdaniem filozofa, nadszedł już czas, aby człowiek odrzucił tę błędną postawę. W swej filozofii Feuerbach starał się pokazać, że prawidłowy rozwój człowieka polega na rozwoju jego samowiedzy, że w procesie historycznym, poprzez ujawnienie swoich potencji, rozpoznaje siebie samego w swoich wytworach. Zdaniem Feuerbacha, człowiek powinien dostrzec, że religia jest jego i tylko jego wytworem. Pozwoli mu to na wkroczenie na nowy, wyższy etap rozwoju. Może się to dokonać tylko poprzez przezwyciężenie alienacji religijnej. Koniecznym warunkiem jest tu postęp poznawczy (ale też odwaga – można by rzec: męstwo bycia). Dzięki niemu możliwy będzie wzrost samoświadomości oraz odkrycie mechanizmu odpowiedzialnego za powstawanie alienacji religijnej<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, s. 81.

<sup>17</sup> L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: tenże, *Wybór pism* t. 1–2, tł. K. Krzemieniowa i M. Skwieceński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, t. 2, Warszawa 1988, s. 88.

<sup>18</sup> L. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, w: tenże, *Wybór pism* t. 1–2, tł. K. Krzemieniowa i M. Skwieceński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, t. 1, Warszawa 1988, s. 158.

<sup>19</sup> L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, s. 89.

<sup>20</sup> C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, s. 81.

<sup>21</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 42.

<sup>22</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć, że załączek teorii alienacji religijnej pojawił się już w starożytności, choć jeszcze wówczas nie doczekał się rozwinięcia. Motyw taki można dostrzec w pismach Sekstusa Empiryka, relacjonującego poglądy krytyków teizmu: „Są też inni, którzy powiadają, że myśl bystra i ruchliwa przy zgłębianiu swej własnej natury doszła do przesadnego uwydatnienia wszystkiego – wyobraziwszy sobie jakąś niepomiarą siłę, podobną niby sobie samej, ale już boskiej natury. [...] to, że bóg jest odwieczny, niezniszczalny i doskonały w szczęśliwości, przyszło drogą «odskoku od ludzi» [...]. Bo jako powiększywszy w wyobraźni zwyczajnego człowieka, otrzymaliśmy pojęcie Cyklopa, [...] tako też pomyślawszy sobie człowieka szczęśliwego, zasobnego, napełnionego wszelkimi dobrami, a potem rozszerzywszy jeszcze owe zalety – pojęliśmy boga niby szczyt najwyższy pośród takowych. A znowu wyobraziwszy sobie takiego mnogoletniego człowieka, pradawni przedłużyli czas w nieskończoność,

Filozoficzna antropologia Feuerbacha odwołuje się do kategorii historii. Człowiek jest istotą czasową. Uświadamiając sobie swe przemijanie postuluje istnienie Wieczności, która nadałaby sens jego przygodnemu istnieniu. To jeszcze jeden z motywów prowadzących do alienacji religijnej. Przewycięzenie tej alienacji stawia człowieka w nowej – trudnej – sytuacji, sytuacji wyborów moralnych bez Boga. Nie ma jednak w filozofii Feuerbacha miejsca na pesymizm ateistycznego egzystencjalizmu XX wieku. Nie odwołuje się on do kategorii absurdu, nie ma w jego doktrynie motywu trwogi, nie eksponuje dramatu ludzkiej egzystencji. Jego ateizm jest pogodny, a nie tragiczny. Zdaniem Feuerbacha, człowiek w historii tworzy siebie przechodząc przez etap religijny. Pełny rozwój człowieka możliwy będzie w przejściu od wolności negatywnej do wolności pozytywnej: od *wolności od Boga* ku *wolności do urzeczywistnienia człowieczeństwa*, czyli pełnego urzeczywistnienia wartości, które możliwościowo tkwią w istocie człowieka – urzeczywistnienia nie jednorazowego, lecz w perspektywie historycznej.

Rozwijając ten wątek swej filozofii „Feuerbach [...] ze stanowiska opisowego przeszedł na grunt etyki normatywnej. Uznał on bowiem, iż dobrem jest to, co odpowiada egoizmowi wszystkich ludzi, złem natomiast to, co odpowiada egoizmowi partykularnemu”<sup>23</sup>. Antropologia filozoficzna Feuerbacha czyniąc relację „ja-ty” fundamentem ludzkiego bytowania postuluje wyjście ze świata egoizmu. Tylko wówczas będzie możliwe pełne osiągnięcie celu – przeznaczenia ludzkiej egzystencji. A celem działalności człowieka jest on sam. Realizuje on swoją istotę poprzez: poznanie (przewycięzenie alienacji), miłość (ku sobie i drugiemu człowiekowi) oraz wolność woli (pełne urzeczywistnienie własnej osobowości). W intencji Feuerbacha ostatecznym efektem tego procesu ma być swoisty raj na ziemi – społeczność osób darzących się nawzajem szacunkiem i miłością. Był to wyraz wiary w człowieka oraz głębokiego optymizmu tego filozofa, przejętego ideałami oświecenia.

## 5. Niekompletność Feuerbachowskiej relacji „ja-ty”

Sposób, w jaki człowiek kreuje samego siebie, w ujęciu Feuerbacha, wyznaczony jest przez takie wartości jak: prawda, sprawiedliwość i miłość. Warto w tym miejscu przypomnieć, że poglądy materialisty Feuerbacha „zostały odrzucone przez Marksa, który wierzył nie w miłość, lecz w rewolucyjną *praxis* i czynniki ekonomiczne”<sup>24</sup>. Również Friedrich Engels (1820–1895), pisząc o *Istocie chrześcijaństwa*, po wskazaniu roli, jaką odegrała myśl Feuerbacha, stwierdził: „Nawet braki książki Feuerbacha przyczyniały się do spotęgowania chwilowego jej wpływu. Beletrystyczny, tu i ówdzie nawet napuszony styl zapewniał jej większą poczytność, działał bądź co bądź ożywczo po długich latach abstrakcyjnego i zawilego heglizowania. To samo

dowiązując do teraźniejszości przeszłość i przyszłość, a potem, gdy już doszli tym sposobem do pojęcia wieczności – orzekli, że bóg jest odwieczny”. Sekstus Empiryk, *O Bogach*, tł. A. Bańkowski, w: A. Nowicki (red.), *Filozofowie o religii, Przekłady* t. 2, Polskie Towarzystwo Religioznawcze – Rozprawy i Materiały, nr 7, Warszawa, s. 12–16.

<sup>23</sup> H. Jankowski, *Etyka Ludwika Feuerbacha. U źródeł marksowskiego humanizmu*, seria: Biblioteka Studiów nad Marksizmem, t. 4, Warszawa 1963, s. 103.

<sup>24</sup> C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, s. 81.



da się powiedzieć o przesadnym kulcie miłości – co można było wybaczyć, choć nie usprawiedliwić (...)”<sup>25</sup>.

Dla materialistów dialektycznych materializm Feuerbacha grzeszył nie tylko nadmierną sympatią wobec fenomenu religii, ale również sentymentalizmem – nie wyzbył się jeszcze idealistycznego piętna filozofii przeddialektycznej, przyjmując utopijną wizję społeczeństwa, społeczeństwa *de facto* bezklasowego (i to osiągniętego bez rewolucji).

Wedle Feuerbacha jednak – filozofa o personalistycznym podejściu – ateistą jest ten, dla którego przymioty istoty Boskiej są niczym. Taki bowiem stosunek do nich jest przekreśleniem nie tylko tych przymiotów, lecz przede wszystkim wartości i godności osoby ludzkiej, która jako indywidualium jest skończona, ale świadomość sytuuje ją w porządku nieskończoności. Feuerbach nie zgodziłby się na taką filozofię religii, która deprecjonując pojęcie Boga, degradowałaby ostatecznie człowieka – jak to miało miejsce w tradycji marksistowskiej – do bycia częścią kolektywu. Człowiek może się rozwinąć tylko w relacji „ja-ty”, a ta niemożliwa jest bez miłości.

Okazuje się jednak, że zjednoczenie „ja” z „ty” – opisywane, czy raczej postulowane przez Feuerbacha – jest niekompletne. Naznaczone jest brakiem. Aby to unaocznic, trzeba zwrócić uwagę, że Feuerbachowska filozofia religii grzeszy pewną jednostronnością. Jak już wcześniej pisałem, zdaniem Feuerbacha, „postępująca samoafirmacja «pośrednia» istoty człowieka w religii jest jednocześnie postępującym jego odczłowieczeniem”<sup>26</sup>. Dzieje się tak, ponieważ „człowiek potwierdza to w Bogu, co neguje w sobie samym”<sup>27</sup>. Dlatego w religii człowiek żyje w podporządkowaniu i zniewoleniu, poczuciu własnej słabości i ograniczoności, bowiem wszystko, co dobre, „zabrał” Bóg – jest to całkowicie negatywne pojmowanie Boga. Mimo pewnych sympatii w stosunku do fenomenu religii Feuerbach miał jednostronny obraz osoby wierzącej w Boga jako tej, która samą siebie umniejsza i *de facto* poniża. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z pomieszaniem pojęć. Stosunek do Boga przedstawiany jest jako pogardzanie samym sobą, a pokora mylona jest z poniżaniem<sup>28</sup>. Ten wciąż obecny – w dyskursie dotyczącym istoty religii – błąd, nie pozwala dostrzec dialogicznego i personalistycznego aspektu spotkania między „ja” – człowieka – i „Ty” – Boga. Spotkania z Bogiem, który jest Miłością – i spotkania w miłości, w której człowiek – pomimo swej niedoskonałości – zostaje ubogacony. We właściwie opisywanej relacji „ja-Ty” człowiek nie kreuje, lecz odkrywa w sobie Boski pierwiastek i staje przed szansą rozwinięcia go.

Feuerbach opisywał relację dialogiczną tylko na płaszczyźnie ludzkiej. Wydaje się, że innej perspektywy nie mógł zaakceptować. Przyjmując, jako przesłankę, naturalizm i materializm bez trudu mógł zakwestionować argumentację kosmologiczną – „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu (ok. 1224–1374). Oprócz tych argumentów, i im podobnych, są jeszcze argumenty formułowane na gruncie rozumu praktycznego<sup>29</sup>. Te jednak bywają

<sup>25</sup> F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, seria: Biblioteka Klasyków Marksizmu-Leninizmu, Warszawa 1949, s. 16.

<sup>26</sup> R. Panasiuk, *Feuerbach*, s. 61.

<sup>27</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 78.

<sup>28</sup> Pokora oznacza, m.in. zdolność wejrzenia w siebie, i uczciwego zaakceptowania tego, co tam dostrzegamy – łączy zatem w sobie aspekt negatywny i pozytywny.

<sup>29</sup> Zob. J. Maritain, *Drogi rozumu praktycznego do Boga*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 197–211.

traktowane jako jedna z odmian argumentów antropologicznych<sup>30</sup>. I tak np. argument Jacquesa Maritaina (1882–1973), nazwany przez niego „szóstą drogą”<sup>31</sup>, jest do nich zaliczany<sup>32</sup>. Sam Maritain jednak zdawał się odróżniać szóstą drogę od „dróg rozumu praktycznego”, mówiących „o szczególnym poznaniu Boga, które jest zawarte w samym doświadczeniu moralnym lub w samym prowadzeniu życia moralnego [...]”<sup>33</sup>. Dystynkcje klasyfikacyjno-typologiczne nie są jednak w tym momencie najważniejsze, chodzi tu tylko o odpowiedź na pytanie, jaki był stosunek Feuerbacha do tego rodzaju argumentów. Czy, podobnie jak w przypadku argumentów kosmologicznych, wystarczającą przesłanką do odrzucenia takich argumentów była unia naturalizmu z materializmem? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak. Co więcej, można przypuszczać, że podobny los spotkałby sformułowany przez Charlesa Sandersa Peirce’a (1839–1914) *Zaniedbany Argument za Rzeczywistością Boga*<sup>34</sup>, który łączy w sobie wątki kosmologiczne i antropologiczne.

Wśród argumentów antropologicznych interesującą klasę stanowią argumenty z doświadczenia religijnego<sup>35</sup>. Warto na nich się skupić. Wszystkie je – dla uproszczenia – można zbiorczo określić jako argument na istnienie Boga z życia wewnętrznego. Otóż, wykazując niekompletność Feuerbachowskiej relacji „ja-ty”, należy zwrócić uwagę na redukcjonistyczne myślenie niemieckiego filozofa. Objawia się ono nie tylko w wyeliminowaniu Boskiego „Ty” w relacji do ludzkiego „ja”, ale również w pominięciu owego „Ty” na bardziej pierwotnym poziomie – niejako w obrębie samego „ja”. Nacechowane naturalizmem myślenie Feuerbacha redukuje sferę duchową człowieka do „ja”, gdzie wszelkie przejawy aktywności Ducha są interpretowane jako pochodne ducha ludzkiego. Linia takiej argumentacji narażona jest na zarzut kontrfaktyczności – trudno uznać doświadczenie całych pokoleń osób wierzących (nie tylko mistyków) za przejaw własnej, nieuświadomionej w pełni, natury. Specyfika doświadczenia życia wewnętrznego polega m.in. na tym, że ma ono wymiar dialogiczny – poczucie pozostawania w relacji do „Ty” może być nieustannie umacniane przez zdarzenia, które, odczytywane we właściwy sposób, układają się w logiczny ciąg przyczyn i skutków, nie będących efektem przypadku, lecz mających swe źródło w Boskim „Ty” (co, jak twierdzą zwolennicy tego argumentu, widać jeszcze wyraźniej z perspektywy czasu). Szczególnie ważnym źródłem takich zdarzeń jest sumienie, które na gruncie naturalizmu zostaje zdesakralizowane (a także znaturalizowane). Opisywana przez Feuerbacha relacja „ja-ty”, w której ma się urzeczywistnić pełnia ludzkich możliwości poprzez spotkanie osób, jest niekompletna. Jest to *de facto* relacja „ja” – „ty”, bez elementu spajającego ją – Boskiego „Ty”. Dlatego nie może być komunią, lecz – jakby powiedział Erich Fromm (1900–1980) – zespoleniem – brak w nim Boga-Miłości.

Zubożenie opisu tej relacji, dokonane przez Feuerbacha, ma wśród swych przyczyn i tę, że argumentacja filozofa naznaczona jest aprioryzmem. Nosi znamię spekulacji, nie

<sup>30</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, wyd. 5, Lublin 2001.

<sup>31</sup> J. Maritain, *Szosta droga*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, s. 189–196.

<sup>32</sup> S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 217–229.

<sup>33</sup> J. Maritain, *Drogi rozumu praktycznego do Boga*, s. 197–202.

<sup>34</sup> Ch. S. Peirce, *Zaniedbany Argument za Rzeczywistością Boga*, w: tenże, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, wstęp i tł. S. Wszolek, Kraków 2005, s. 81–118.

<sup>35</sup> Są one znane od dawna, zaś współcześnie analizowane były m.in. przez Henri-Louisa Bergsona (1859–1941) i Maxa Ferdinanda Schelera (1874–1928).

tyle całkiem prowadzonej w oderwaniu od faktów, co opartej na nie w pełni reprezentatywnej próbie badawczej. Nie uwzględnia aspektu egzystencjalnego ludzkiego bytowania w całej jego rozciągłości. A „*odpowiedź na pytanie: «An Deus sit?»*» jest nie tylko sprawą intelektu, lecz równocześnie sprawą całej ludzkiej egzystencji”<sup>36</sup>. Egzystencji, w której człowiek może spotkać Boga.

Podobna sytuacja miała miejsce w filozofii religii Sigmunda Freuda (1856–1939). Jego wnikliwe analizy – prowadzące m.in. do wniosku, że religia jest zjawiskiem nerwicogennym – cechuje skupienie się na aspektach negatywnych. A przecież zadowalająca teoria, na gruncie filozofii religii, powinna wyjaśnić zarówno zjawiska patologiczne, jak też uwzględnić analizę życia wewnętrznego osób „zdrowych”, a wśród nich szczególnie osób wybitnych, będących autorytetami nawet dla następnych pokoleń<sup>37</sup>. Tego nie ma ani w rozważaniach Feuerbacha, ani w dociekaniach Freuda.

W związku z tym przypominają się słowa dezaprobaty wobec idealistycznej filozofii, sformułowane przez Romana Ingardena (1893–1970), który postulował, aby ontologiczne badania prowadzone były zgodnie z wymogiem empiryzmu: „Nie ma mylniejszego poglądu na poznawanie przedmiotu i jego istoty niż ten, wedle którego można poznać istotę przedmiotu badania w beczynnym gapieniu się, w nieruchomym „zapatrzeniu się” w przedmiot, zamiast go „chwycić na gorącym uczynku” «przy obcowaniu jego z innymi przedmiotami»”<sup>38</sup>.

Mysł Feuerbacha należy też widzieć jako kolejne ogniwo w łańcuchu idei filozoficznych, mających swe źródło w przewrocie Kartezjańskim, którego dopełnieniem był kopernikański przewrót Immanuela Kanta (1724–1804), czyli zwrot ku filozofii podmiotu i subiektywności. „W logice *cogito, ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*”<sup>39</sup>. Feuerbach jest kontynuatorem tej tradycji, choć zdecydowanie odchodzi od Kantowskiego idealizmu transcendentального ku realizmowi ontologicznemu. W jego filozofii ma również miejsce ścisłe połączenie monizmu materialistycznego z naturalizmem. To drugie stanowisko posiada, obok składowej ontologicznej, składową metodologiczną o normatywnym charakterze. Dopuszcza ona wyjaśnienia naturalistyczne i jest redukcjonizmem metodologicznym ufundowanym na redukcjonizmie ontologicznym. Jest to wyraźna zapowiedź ery pozytywizmu. Taka perspektywa badawcza przekreśla możliwość uchwycenia w pełni fenomenu relacji „ja-ty”. Może nawet uniemożliwić ujęcie „ja”, czego ilustracją jest monizm immanentny Davida Hume’a (1711–1776). Dystansując się do tej tradycji filozoficznej Jan Paweł II mówił tak: „Mam pełne uznanie i podziw dla wszystkich nauk «pozytywnych» oraz ich osiągnięć, natomiast nie zgadzam się z pozytywistyczną epistemologią. *Nie zgadzam się zaś dlatego, ponieważ*

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 43.

<sup>37</sup> Wśród wielu zjawisk zwłaszcza dwa domagają się wyjaśnienia na gruncie naturalizmu – doświadczenie ciemnej nocy wiary oraz uświęcenie cierpienia (w teologii cierpienia). Chodzi przy tym, każdorazowo, o analizę tych przypadków, gdy osoba przechodząc przez takie doświadczenia rozwija się w imponujący sposób.

<sup>38</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1–2, przygotowała i partie tekstu z j. niemieckiego przetłumaczyła D. Gierulanka, wyd. 3. zmienione, t. 2/1, Warszawa 1987, s. 74.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 18.

operuje ona zawężonym, przez to błędnym, pojęciem doświadczenia – i w konsekwencji odcina człowieka od całych sfer i wymiarów rzeczywistości poznawalnej. Myślę, że kolejnym następstwem takiej epistemologii musi być również «śmierć człowieka» [...]»<sup>40</sup>. Trudno się oprzeć wrażeniu, że dopełnieniem personalizmu naturalistycznego Feuerbacha jest przewartościowanie wszystkich wartości, którego dokonał Friedrich Nietzsche (1844–1900). Wbrew jednak intencjom myśliciela z Röcken, śmierć Boga okazała się w istocie śmiercią człowieka. Dlatego złowrogo pobrzmiwia przepowiednia Feuerbacha, że ateizm jest religią przyszłości. Wydaje się bowiem, że w postnietzscheańskiej epoce, w której przyszło nam żyć, przepowiednia ta bliska jest spełnienia.

## ZAKOŃCZENIE

Ateizm Feuerbacha to, oprócz warstwy teoretycznej, również łagodna wersja ateizmu praktycznego, który poprzez edukację człowieka zmierza do stałego usunięcia religii z dziejów ludzkości. Można jednak zapytać o dalsze losy człowieka, który wyzwoli się z alienacji religijnej. Co będzie z nowymi pokoleniami? Czy przewyciężenie alienacji religijnej przez rodziców zagwarantuje areligijny rozwój ich dzieci? Czy nie jest raczej tak, że każdy człowiek musi w swym osobniczym rozwoju przechodzić przez etap alienacji religijnej? Skoro Feuerbach w swej teorii człowieka mówił o rodzaju ludzkim, to co zapewni stałość przewyciężenia alienacji religijnej w naturze ludzkiej? Czy nie będzie już możliwości odrodzenia się religii, a tym samym regresu człowieka?

Wiek XX przyniósł, nieoczekiwane dla wielu osób, odrodzenie religii (zwłaszcza katolickiej). Fenomen Jana Pawła II to tylko jeden z przejawów tego zjawiska. Czy jest to regres człowieka, który zaprzepaścił zdobycze filozofii nowożytnej dającej mu wolność od Boga, czy raczej powrót do miejsca, w którym próbowano zubożyć prawdę o człowieku? Klasyk marksizmu miał rację, chodzi o to, aby zmieniać świat, ale zmiany te powinny ubogacać człowieka i ujawniać jego głębię. Feuerbach należy do tych myślicieli, którzy w swej filozofii człowieka zatrzymują się na jednej z jego warstw, nie dostrzegając konsekwencji takiego redukcjonizmu. Rzecz w tym, by przeniknąć „tę skorupę i zstąpić do głębi” – albo mówiąc inaczej: *duc in altum*.

Argumenty krytyczne pod adresem doktryny Feuerbacha nie powinny jednak przysłonić nam walorów tej filozofii. Należy też pamiętać, że „bardzo trudno jest spotkać ateizm pozytywny, wyrozumowany i pogłębiony filozoficznie”<sup>41</sup>. Jakkolwiek byśmy zatem zapatrywali się na wartość doktryny tego filozofa, należy przyznać mu rację, gdy zdaje się do nas mówić: „powiedz mi, jaki jest twój Bóg, a powiem ci, kim jesteś”.

## ZUSAMMENFASSUNG

Atheismus von Feuerbach verbindet zwei Dimensionen, einerseits eine theoretische Ebene, andererseits eine praktische Ebene, um durch die menschliche Bildung die ständige Beseitigung der Religion aus der menschliche Geschichte zu verursachen. Es stellen sich

<sup>40</sup> A. Frossard, „*Nie lekajcie się!*” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, z francuskiego tł. A. Turowicz, Liberia Editrice Vaticana 1982, s. 62–63.

<sup>41</sup> J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 150.

jedoch einige Fragen, wie z. B. wer oder was die Festigkeit der Beseitigung der religiösen Entfremdung garantiert? Wenn aber die Religion zurückkehrt, wird es nicht der Regress der menschlichen Entwicklung sein? Feuerbach vollzieht mit seinen Ideen eine Reduktion in der Philosophie des Menschen, weil er sich nur auf eine seiner vielen Ebenen konzentriert. Damit wird sein Menschenbild ärmer. Deshalb entwickeln sich neben diesem Denken die Ideen, die dieses Bild wieder bereichern. Insgesamt soll man jedoch unterstreichen, dass Feuerbachs Philosophie des Menschen auch positive Seiten hat, die in der Feststellung: „Sag mir, wie ist dein Gott, so sage ich Dir, wer Du bist“ involviert sind.

### BIBLIOGRAFIA

- Augustyn Aureliusz św. – *Wyznania*, tł. wstęp i kalendarium Zygmunt Kubiak, Kraków: Wydaw. Znak 1999, wyd. 2.
- Engels Friedrich – *Ludwik Feuerbach i zmiierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, autora przekładu nie podano, seria: Biblioteka Klasyków Marksizmu-Leninizmu, Warszawa: Książka i Wiedza 1949.
- Feuerbach Ludwig Andreas – „Myśli o śmierci i nieśmiertelności” w: *Wybór pism*, t. 1–2, tł. Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN 1988, t. 1.
- *O istocie chrześcijaństwa*, – tł. Adam Landman, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN 1959.
- *Wykłady o istocie religii*, – tł. Eryka Skowronowa i Tadeusz Witwicki, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN 1953.
- „Zasady filozofii przyszłości”, – w: *Wybór pism*, t. 1–2, tł. Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN 1988, t. 2.
- Frossard André – „*Nie lękajcie się!*” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tł. Anna Turowicz, Libreria Editrice Vaticana 1982.
- Ingarden Roman – *Spór o istnienie świata* wyd. 3. zmienione, Warszawa: PWN 1987, t. 1–2, przygotowała i partie tekstu tł. Danuta Gierulanka.
- Jan Paweł II – *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków: Wydaw. Znak 2005.
- *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, autora przekładu nie podano, Lublin: Red. Wydawnictw KUL 1994.



- Jankowski Henryk – *Etyka Ludwika Feuerbacha. U źródeł marksowskiego humanizmu*, seria: Biblioteka Studiów nad Marksizmem, t. 4, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.
- Kowalczyk Stanisław ks. – *Filozofia Boga*, Lublin: Red. Wydawnictw KUL 2001, wyd. 5.
- Marciszewski Witold – „Denotacja”, w: *Mala encyklopedia logiki*, wyd. 2 zmienione, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo 1988.
- Maritain Jacques – „Drogi rozumu praktycznego do Boga”, w: *Pisma filozoficzne*, tł. Janina Fenrychowa, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1988.
- „Szósta droga”, w: *Pisma filozoficzne*, tł. Janina Fenrychowa, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1988.
- Peirce Charles Anders – „Zaniedbany Argument za Rzeczywistością Boga”, w: *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, wstęp i tł. Stanisław Wszolek, Kraków: Wydaw. Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 2005.
- Panasiuk Ryszard – *Feuerbach*, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa: Wiedza Powszechna 1981; wyd. 2.
- Valverde Carlos SJ – *Antropologia filozoficzna*, tł. Grzegorz Ostrowski, seria: Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej, t. 16, Poznań: Pallottinum 1998.
- Sekstus Empiryk – „O Bogach”, tł. Andrzej Bańkowski w: Andrzej Nowicki wybór, wstępy i przypisy *Filozofowie o religii. Przekłady t. 2*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze – Rozprawy i materiały, nr 7, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.
- Sochoń Jan ks. – *Ateizm*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2003.