

**Konrad Szocik**

**Nowoczesny ateizm humanistyczny a realizm  
tomistyczny**

**Praca magisterska napisana pod kierunkiem  
Pana Doktora habilitowanego Marcina Karasa  
w Zakładzie Ontologii  
Instytutu Filozofii  
Uniwersytetu Jagiellońskiego  
w Krakowie, w roku akademickim 2008-2009.**

**Panu Doktorowi habilitowanemu Marcinowi Karasowi  
składam serdeczne podziękowania za życzliwą pomoc  
i cenne wskazówki podczas pisania tej pracy.**

# Rozdział I

## 1. Wstęp

Przedmiotem niniejszej pracy jest zagadnienie relacji między filozofią tomistyczną a ateizmem rozumianym jako próba systemu filozoficznego. Koncepcjami filozoficznymi, które zamierzam przedstawić i zanalizować, będą wybrane projekty ateistyczne XIX i XX wieku, skonfrontowane z podstawowymi założeniami metafizyki tomistycznej. Stanowiskiem reprezentowanym przeze mnie będzie realizm tomistyczny i charakterystyczny dla niego, zgodny z metodą arystotelesowską, sposób metafizycznego analizowania rzeczywistości. Punktem wyjścia będzie możliwie rzetelne i obiektywne przedstawienie najważniejszych założeń koncepcji ateistycznych, ich genezy, itp., a następnie wskazanie na ich główne braki, sprzeczności, właśnie z perspektywy tomistycznej. Ateizm w dziejach filozofii występował pod wieloma postaciami, dlatego konieczne jest dokonanie okrojonego wyboru zaledwie kilku myślicieli ateistycznych. Zarys historii i genezy ateizmu przedstawię w kolejnych dwóch rozdziałach, wraz z najważniejszymi zagadnieniami ogólnymi, klasyfikacjami ateizmu, itp. W pracy stosuję dwa typy klasyfikacji. Jedno kryterium, zaproponowane przez Gilsonego, wyróżnia formy ateizmu ze względu na typ koncepcji (teoretyczny, praktyczny, filozoficzny, proletariacki, itp.)<sup>1</sup>. Drugie rozróżnienie zostało zaproponowane przez Arvona; jest wewnętrzną klasyfikacją poszczególnych filozoficznych teorii ateistycznych<sup>2</sup>. Arvon wyróżnia ateizm materialistyczny oraz ateizm humanistyczny<sup>3</sup>. Przedmiotem mojego zainteresowania będzie wyłącznie ateizm humanistyczny, powstały w XIX wieku. Wybranymi reprezentantami tego nurtu będą: L. Feuerbach, K. Marks oraz J. P. Sartre. Wprawdzie Ricoeur tylko jednego z nich określił mianem „mistrza podejrzeń”, Marksa, niemniej metoda stosowana przez Feuerbacha i Sartre’a także ich pozwala zaklasyfikować jako mistrzów podejrzeń<sup>4</sup>. Powyższe koncepcje uważam za rozwinięte, uzasadnione projekty ateistyczne, które, obok momentu negacji Boga, przedstawiają alterna-

---

<sup>1</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, przeł. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 116 - 117

<sup>2</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, Firenze 1973

<sup>3</sup> Tamże

<sup>4</sup> P. Ricoeur mianem mistrzów podejrzeń określił następujących filozofów: Marksa, Nietzschego i Freuda; por. P. Ricoeur, *O interpretacji: esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2008

tywną wobec tradycyjnej wizję człowieka. Ponadto czerpią z dotychczasowego dorobku filozofów ateistycznych, unikając przynajmniej niektórych, popełnianych przez nich błędów.

Opozycyjnym stanowiskiem filozoficznym, konfrontowanym z powyższymi myślicielami, będzie realizm tomistyczny. Sama metoda tego typu uprawiania metafizyki swoimi korzeniami sięga doktryny Arystotelesa i Tomasza. Natomiast podstawowe założenia decydujące o teistycznych konkluzjach realizmu tomistycznego, eksponowane przede wszystkim na drodze konfrontacji z ateizmem, zaczerpnę z prac E. Gilsona i C. Fabro. W mniejszym zakresie posłużę się uwagami C. Tresmontanta, który reprezentował zbliżone stanowisko filozoficzne. Obaj filozofowie byli XX – wiecznymi neotomistami, usiłującymi wykazać niemożliwość funkcjonowania ateizmu jako uzasadnionego i spójnego systemu filozoficznego. Stosunek obu myślicieli do fenomenu ateizmu filozoficznego wydaje się niezwykle interesujący, przemyślany i, co ma znaczenie fundamentalne, racjonalnie uzasadniony. Zwrócę uwagę na dwa aspekty. Jednym z nich będzie refleksja Gilsona i Fabro na temat konkretnych filozofów ateistycznych. Filozofowie bezpośrednio wymieniają niemal wszystkich ateistów humanistycznych. Drugim zagadnieniem będzie konfrontacja realistycznej, tomistycznej filozofii z rozwiązaniami ateistycznymi. Przyjmując za punkt wyjścia stanowisko realistyczne, będę chciał, w ślad za Gilsonem, Fabro i Tresmontantem, wykazać niemożliwość racjonalnego, przekonywującego i spójnego filozoficznie uzasadnienia poglądów ateistycznych. Ich podstawowym założeniem jest przekonanie o braku takiego uzasadnienia dla filozofii postulujących ateizm<sup>5</sup>.

W celu przedstawienia poglądów myślicieli ateistycznych będę korzystać ze sztandarowych prac ich autorstwa. Skorzystam z następujących dzieł: L. Feuerbacha: Wykłady o istocie religii (przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1953), O istocie chrześcijaństwa (przeł. A. Landman, Warszawa 1959), Zasady filozofii przyszłości ([w:] R. Panasiuk, Feuerbach, przeł. M. Skwieciński, Warszawa 1972); K. Marksa: Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody ([w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin, O religii, Warszawa 1984), Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa ([w:] K. Marks, F. Engels, Dzieła, Warszawa 1962, t. I), Tezy o Feuerbachu ([w:] F. Engels, Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej), W kwestii żydowskiej, Ideologia niemiecka; W. Lenina: Socjalizm a religia ([w:] O religii), O znaczeniu wojującego materializmu, O stosunku partii robotniczej do religii; J. P. Sartre'a: Egzystencjalizm jest humanizmem (przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998), Słowa (przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1965), Mdłości (przeł. J. Trznadel, Kra-

---

<sup>5</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 125

ków 2005), *Diabeł i Pan Bóg* (przeł. J. Kott [w:] *Dialog*, Warszawa 1959, nr 9), *Więźniowie z Altony* (przeł. J. Kott [w:] *Dialog*, Warszawa 1961, nr 5), *Muchy* (przeł. J. Lisowski [w:] *Dramaty*), *Przy drzwiach zamkniętych* (przeł. J. Lisowski [w:] *Dramaty*, Warszawa 1956), *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej* (przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007).

Podstawowymi pracami, stanowiącymi rzetelne i krytyczne opracowanie filozofii powyższych myślicieli, do których będę się odwoływać, są: C. Fabro: *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma 1964), *Le prove dell'esistenza di Dio* (Brescia 1990), *Dio. Introduzione al problema teologico* (Roma 2007); H. Arvona, *Teismo e ateismo* (Firenze 1973); G. Minoisa, *Storia dell'ateismo* (Roma 2000); M. Neuscha, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga* (przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980). Ponadto wskazać można na inne, bardzo cenne i niezbędne prace, które nie prezentują całościowych poglądów, ale koncentrują się wyłącznie na wynajdywaniu trudności i sprzeczności w obrębie teorii ateistycznych. Takimi są przede wszystkim: E. Gilsona, *Trudny ateizm* ([w:] *Bóg i ateizm*, przeł. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996) oraz C. Tresmontanta, *(Problem istnienia Boga, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970)*. Ten ostatni nie ma sobie równych w zakresie skrupulatnego i konsekwentnego analizowania systemów ateistycznych, przede wszystkim filozofii Marksa i Sartre'a. Konieczne jest uwzględnienie innych prac, dotyczących nie tyle samego ateizmu, co metody tomistycznej, tzw. realizmu tomistycznego, zaprezentowanego m. in. w takich dziełach, jak: „Tomizm”, „Realizm tomistyczny” czy „Elementy filozofii chrześcijańskiej” E. Gilsona.

Zagadnienie ateizmu uważam za niezwykle interesujący problem filozoficzny. Kluczową rolę odgrywa zastosowana metoda filozoficzna i sposób rozumienia filozofii. Zdaniem Gilsona, od przyjętych na wstępie założeń zależy charakter uzyskanych wniosków, teistycznych bądź ateistycznych<sup>6</sup>. Dlatego postaram się przedstawić konsekwencje wynikające z przyjęcia określonych stanowisk filozoficznych. Do innych rezultatów prowadzi filozofia realistyczna, np. tomistyczna, zaś inne wnioski wieńczą dociekania filozofii idealistycznej. Dlatego punktem wyjścia chcę uczynić refleksję nad znaczeniem przyjętej metody i systemu filozoficznego. Okazuje się bowiem, iż, w zależności od przyjętej opcji, zagadnienie istnienia bądź nieistnienia Boga może się w ogóle nie pojawić. Uważam, że zagadnienie teizmu jest jednym z głównych przedmiotów metafizyki. Bowiem, jeżeli metafizyka poszukuje przyczyny istnienia rzeczywistości, interesuje się racją istnienia bytu i, siłą rzeczy, podejmuje zagad-

---

<sup>6</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*

nienie istnienia Boga. Zatem, jeżeli uznamy istnienie metafizyki za niepotrzebne czy bezsensowne, ta kwestia w ogóle nie pojawi się w naszym dyskursie.

Wybranie przeze mnie systemu tomistycznego podyktowane jest jego metodą i charakterem. Otóż, jest to metoda naukowa. Podobnie, jak żaden naukowiec nie wątpi w realne istnienie otaczającej go rzeczywistości, lecz uważa je za oczywisty, zdroworozsądkowy fakt, tak też postępuje realizm tomistyczny. Jego podstawowym założeniem jest przekonanie o realnym istnieniu rzeczywistości. Gilson, Fabro czy Tresmontant na podstawie obserwacji otaczającego świata snują refleksję metafizyczną. Stosują metodę empiryczną, wywodzącą się od Arystotelesa i Tomasza. Świadomość istnienia rzeczywistości niezależnej od nas skłania ich do poszukiwania racji jej istnienia. Zatem, kwestia istnienia Boga jest jedną z podstawowych, którą na gruncie tak rozumianej filozofii należy rozpatrzyć.

Innym zagadnieniem, na które zwrócę uwagę, jest podkreślana przede wszystkim przez Gilsona powszechność i popularność idei Boga. Wprawdzie traktowanie faktu powszechnego występowania postaw religijnych jako dowodu na istnienie Boga może wydawać się dość naiwnym krokiem, niemniej daje do myślenia i wymaga zanalizowania. Gilson wskazuje na pierwotność istnienia pojęcia Boga. Ateizm zawsze jest zjawiskiem wtórnym, które funkcjonuje w opozycji do teizmu. Dlatego, to nie stanowisko teistyczne wymaga uzasadnienia, lecz postawa ateistyczna, która w dziejach myśli ludzkiej jest zjawiskiem stosunkowo niedawnym. Nie oznacza to, że dawniej nigdy nie było ateistów. Już bowiem w starożytności poddawano w wątpliwość istnienie Boga. Niemniej, ateizm jako próba systemu filozoficznego, pojawia się właściwie dopiero w XIX wieku. Wprawdzie myśliciele oświeceniowi, reprezentujący nastawienie naturalistyczne, głosili ateizm, w pełnej postaci rozwinął się jednak dopiero u dziewiętnastowiecznych „mistrzów podejrzeń”. Dlatego chcę poświęcić im sporo uwagi, usiłując rzetelnie przedstawić ich poglądy, a następnie wykazać braki, niekonsekwencje, błędy, które, jak uważam, czynią je niemożliwymi do zaakceptowania jako systemy filozoficzne. Historycznym potwierdzeniem gilsonowskiej intuicji dotyczącej powszechnego charakteru pojęcia Boga są badania Minoisa, który w swojej historii ateizmu zestawiał rozmaite obserwacje, głównie XIX – wiecznych badaczy, dotyczące obecności idei boskości wśród tzw. ludów pierwotnych<sup>7</sup>.

Motywy skłaniającym mnie do podjęcia tego tematu jest powierzchowna percepcja poglądów ateistycznych. Nie sposób odmówić im pozornej atrakcyjności i słuszności, które *prima facie* można im przypisać. Jednak uważna i wnikliwa analiza prac tych filozofów poka-

---

<sup>7</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, Roma 2000, s. 18 - 20

zuje braki czy błędy, które czynią je nie możliwymi do zaakceptowania. Także to zagadnienie chcę przedstawić. Problemem towarzyszącym jest postulowana przez ateistów wizja wszechświata. Jeżeli odrzucają oni istnienie bytu innego od wszechświata, wówczas winni zaprezentować uzasadnione wyjaśnienie samoistnego charakteru rzeczywistości. Uważam, że systemy ateistyczne nie są w stanie filozoficznie uzasadnić istnienia rzeczywistości. Często zatrzymują się jedynie na negacji i krytyce, nie oferując nic w zamian.

Będę chciał przedstawić podstawowe zarzuty kierowane pod adresem stanowisk teistycznych i związane z nimi błędy. Uważam, że filozoficzna dyskusja na temat pojęcia Boga nierzadko prowadzona jest w sposób powierzchowny i metodycznie wadliwy. Okazuje się, iż niemal każdy filozof ateistyczny przyjmuje jako założenie pewne pojęcie Boga, które następnie usiłuje zanegować, zredukować do absurdu, itp.<sup>8</sup>. Zatem posługuje się skarykaturyzowaną ideą Boga, koncentrując swoją uwagę na wybranym przymiocie, powszechnie przypisywanym Bogu. Ta częsta wśród oponentów teizmu procedura naznaczona jest zasadniczym błędem. Mianowicie, dla naszych rozważań, jak również w ogóle dla filozoficznej refleksji nad pojęciem Boga, istotne jest samo jego istnienie. Ewentualne przymioty są zagadnieniem wtórnym. Problemem podstawowym jest stwierdzenie istnienia bądź nieistnienia Boga. Tak postępował Tomasz z Akwinu, który najpierw zapytywał o rację istnienia rzeczywistości i na drodze empirycznej dostrzegał konieczność przyjęcia istnienia bytu odmiennego od wszechświata. Tomizm postrzega Boga przede wszystkim jako samoistnie istniejącego; tego, którego istotę stanowi istnienie. Jak widzimy, nie ma tu mowy o jakichkolwiek atrybutach. Dlatego należy zastanowić się nad możliwością istnienia Boga jako takiego, wolnego od religijnie uzasadnianych atrybutów. Aby poprawnie rozważyć ten temat, należy zastosować refleksję metafizyczną, uwzględniającą całość rzeczywistości i poszukującą racji istnienia bytu. Wydaje się, że zagadnieniem koniecznym do rozwiązania jest sposób bytowania wszechświata, racja jego istnienia. Metafizyk zainteresowany tym zagadnieniem ma do wyboru dwie opcje. Jedna z nich zakłada samowystarczalność wszechświata, który zasadę istnienia ma w samym sobie. Wówczas należy rzetelnie rozważyć tę możliwość, analizując wszystkie konsekwencje takiego stanowiska. Drugim rozwiązaniem jest przyjęcie istnienia bytu innego niż wszechświat, który, sam będąc koniecznym i samowystarczalnym, sankcjonowałby istnienie wszechświata. Także na tę kwestię, moim zdaniem kluczową dla problemu istnienia Boga, zwróć uwagę w niniejszej pracy.

---

<sup>8</sup> Tak postępuje m. in. Sartre, który neguje ideę wyobrażającą Boga jako wścibskiego „podglądacza”, ograniczającego ludzką wolność i pozbawiającego prywatności. (J. P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 81 - 82).

Uważam, iż konieczną uwagą metodologiczną jest wyłączenie z naszych rozważań religii i wiary. Te dwie kategorie należy ująć w nawias. Tak postępuje wspomniani myśliciele tomistyczni, którzy w ogóle nie odwołują się do objawienia, wykraczającego poza przedmiot dociekań filozoficznych. Także istnienie i charakter głównych religii monoteistycznych nie może być traktowane jako argument za bądź przeciw istnieniu Boga. Religia bowiem jest wtórna wobec istniejącego pierwotnie pojęcia Boga, zatem nie tłumaczy jego powstania w ludzkim umyśle. Podobnie jak Gilson, Fabro oraz Tresmontant, przyjmuję pierwotność i powszechność istnienia pojęcia Boga. To zjawisko domaga się wyjaśnienia. Dlatego będę chciał uważnie przyjrzeć się rozwiązaniom proponowanym przez czołowych współczesnych filozofów ateistycznych, zanalizować ich argumenty i zastanowić się nad skutecznością, spójnością i racjonalnością ich uzasadnień. Moim celem jest wykazanie – w ślad za wymienionymi badaczami ateizmu – iż stanowisko ateistyczne nie może zostać racjonalnie uzasadnione i w żadnej ze swoich odmian nie może funkcjonować jako system filozoficzny. Uważam, że nie dostarcza komplementarnego wyjaśnienia rzeczywistości i na tym polu ustępuje rozwiązaniu proponowanemu przez realizm tomistyczny. To także postaram się wykazać i uzasadnić.

Warto zauważyć, iż kwestia osobistej wiary nie odgrywa tu żadnej roli. Nie chodzi bowiem o uzasadnienie istnienia pojęcia Boga wyznawanej przez siebie religii, lecz o próbę filozoficznego wskazania racji przemawiających za możliwością jego istnienia; taką drogę preferuje realizm tomistyczny. Poszukuje on, podobnie jak Tomasz z Akwinu, filozoficznych racji pozwalających racjonalnie uzasadnić istnienie Boga, jednocześnie rozpatrując argumenty zwolenników rozwiązania ateistycznego. Na marginesie zauważę, iż sprowadzenie do niedorzeczności jakiegoś rozwiązania ateistycznego stanowi jednocześnie argument za przyjęciem hipotezy przeciwnej, teistycznej. To rozumowanie, stosowane z powodzeniem w logice i matematyce, daje się zastosować także tutaj<sup>9</sup>.

Zagadnieniem, na które zamierzam zwrócić uwagę, jest relacja między religią a nauką, czy raczej między metafizyką tomistyczną a charakterem współczesnej nauki. Bowiem jednym z podstawowych zarzutów kierowanych pod adresem teizmu jest jego empiryczna nieweryfikowalność. Zamierzam zanalizować podstawowe zarzuty dotyczące braku naukowości rozważań filozoficznych na temat istnienia Boga, które miałyby czynić je nonsensownymi. Przede wszystkim należy pamiętać o tym, że współczesna nauka często posługuje się hipotezami, których, jak na razie, nie potrafi uzasadnić. Operuje pewnymi modelami i teoriami, mającymi wyjaśniać rzeczywistość. Zresztą, stwierdzenia nauki na temat pochodzenia i przeszło-

---

<sup>9</sup> C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970, s. 135

ści wszechświata bardzo przypominają rozważania metafizyczne. Ponadto, twierdzenie o konflikcie między nauką a religią czy metafizyką jest bezpodstawne i po prostu błędne ze względu na odmienne zainteresowania obu dziedzin. Nauki pozytywne mają charakter empiryczny i są zredukowane tematycznie. A to oznacza, że interesują się jedynie wybranym fragmentem rzeczywistości. Badają sposób funkcjonowania danych bytów, ich charakter, prawa, itp. Natomiast metafizyka poszukuje racji istnienia bytu w ogóle, zasady bytu i jedności, itd. Nauka nie poszukuje podstaw istnienia – to zagadnienie wykracza poza jej przedmiot. Tym bardziej, że, jako metodycznie abstrakcyjna, posługuje się określoną, wypracowaną przez siebie metodą badania rzeczywistości. Oczywiście, można stwierdzić, że istnienie wszechświata nie stanowi problemu i przyjmowane jest jako coś oczywistego, nad czym nie warto się nawet zastanawiać<sup>10</sup>. Jednak uznaję ważność tego zagadnienia i przyjmuję, że udzielenie racjonalnie uzasadnionej odpowiedzi na metafizyczne pytania dotyczące problemu kosmogenezy, biogenezy i antropogenezy jest podstawowym zadaniem filozofii<sup>11</sup>.

Uważam, że tomizm nie jest teistyczny z założenia. Metoda tomistyczna za punkt wyjścia przyjmuje realnie istniejącą rzeczywistość. Zatem, jest to metoda znajdująca zastosowanie w nauce, która także nie poddaje w wątpliwość realnego istnienia bytów. Ten naukowy, realistyczny punkt wyjścia uważam za wielki atut filozofii Gilsona, Fabro i Tresmontanta, jak również tomizmu w ogóle. Oczywiście, poszukując racji istnienia owej rzeczywistości, filozofowie tomistyczni musieli wykroczyć poza empirię i wkroczyć na poziom meta – fizyczny. Wnioski uzyskane na podstawie obserwacji, poszukiwanie zasady istnienia wszechświata, czynią tomizm teistycznym. Nie jest on jednak teistycznym sam w sobie, z założenia, lecz staje się takim na podstawie rzetelnej analizy rzeczywistości. Zatem tomizm jest czymś odmiennym od religii chrześcijańskiej, jako że nie bazuje na objawieniu i poszukuje filozoficznego uzasadnienia istnienia rzeczywistości. To refleksja nad wszechświatem prowadzi tomistów do afirmacji istnienia Boga, który wcale nie musi być identyczny z Bogiem religii chrześcijańskiej. Niestety, duża część filozofów zdaje się nie dostrzegać wspomnianego już, w gruncie rzeczy banalnego rozróżnienia między religią, teologią i wiarą, a analizą metafizyczną. Czym innym jest przekonanie o istnieniu Boga obecne w osobistym akcie wiary, a czymś zupełnie odmiennym jest refleksja nad możliwością istnienia bytu nazywanego Bogiem. W ujęciu metafizycznym Bóg rozumiany jest jako fundament bytowy, pierwsza przyczyna, byt posiadający rację istnienia w samym sobie, i nic ponadto. Wszelkie określenia charakteryzujące boską naturę są domeną teologii, stanowiącej spekulatywną postać religii, i mogą być

---

<sup>10</sup> J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004

<sup>11</sup> C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 139

jedynie przedmiotem wierzeń. Bycie metafizykiem tomistycznym nie jest tożsame z byciem człowiekiem religijnym. Można uznawać istnienie koniecznego bytu, nie traktując go jako Boga religii monoteistycznej. Podobnie można być wierzącym, nie mając najmniejszego pojęcia o metafizyce. To religia utożsamia byt fundujący wszechświat z wyznawanym przez siebie Bogiem, przypisując mu rozmaite atrybuty. Natomiast metafizyka tomistyczna jedynie sugeruje możliwość istnienia takiego bytu, w związku z niemożliwością alternatywnego wyjaśnienia istnienia wszechświata i bytu w ogóle. Wreszcie, wskazywanie na istnienie bytu boskiego (czy słuszniej tego, co tak bywa nazywane przez religię) wieńczy skrupulatny i złożony proces analizowania struktury wszechświata drogą realizmu tomistycznego, podczas gdy religia przyjmuje istnienie Boga przede wszystkim na podstawie objawienia. Zatem warto podkreślić ponownie, że zagadnienia religijne, ani tym bardziej kwestie związane z wiarą, jako fenomeny poza – filozoficzne, nie wchodzą w zakres tej pracy.

Cornelio Fabro żył w latach 1911 – 1995. Głównym przedmiotem jego filozoficznych zainteresowań był tomizm, który konfrontował z wybranymi koncepcjami współczesnymi, m. in. filozofią Hegla czy Heideggera. Jako realista tomistyczny, dużo uwagi poświęcił zjawisku ateizmu filozoficznego. Główną wykładnią poglądów Fabro na ten temat jest jego monumentalna praca pt. *Introduzione all'ateismo moderno*. Fabro do tego stopnia zaabsorbowany był analizą poglądów ateistycznych, że założył pierwszy w Europie Instytut Historii Ateizmu.

Etienne Gilson żył w latach 1885 – 1978. Jest czołowym reprezentantem neotomizmu egzystencjalnego. Podstawowymi wyznacznikami jego filozofii są realizm oraz metafizyka. Gilson bowiem, wierny Tomaszowi, za punkt wyjścia przyjmuje realne istnienie rzeczywistości<sup>12</sup>. Po zwrocie kartezjańskim i popularności idealizmu, jak również dominacji refleksji epistemologicznej, koncentrującej się nie tyle na istnieniu rzeczywistości, co na możliwościach i warunkach ludzkich procesów poznawczych, Gilson zdecydowanie opowiada się za stanowiskiem tomistycznym, usiłując udzielić racjonalnej odpowiedzi na podstawowe pytania metafizyczne. Zauważa pierwotność pojęcia Boga. Jego zdaniem, ateizm zawsze jest stanowiskiem wtórnym, które odwołuje się do już istniejącej w umyśle idei Boga<sup>13</sup>. Dlatego to ateizm, a nie teizm, winien przedstawić racje uzasadniające swoje postulaty. Bowiem w dziejach ludzkiej myśli stanowisko teistyczne niemal zawsze prezentowało się jako oczywiste, podstawowe, naturalne. Zatem rozwiązanie ateistyczne, jako względnie nowe, winno dostarczyć przekonujących racji.

---

<sup>12</sup> E. Gilson, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Milano 1986, s. 38 - 41

<sup>13</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 115

W tej pracy nie zwrócę uwagi na pozaintelektualne drogi wiodące rozmaitych myślicieli do afirmacji Boga. W literaturze dotyczącej problematyki filozofii Boga wiele miejsca poświęcono sferze emocjonalnej, wolitywnej, itp., przedstawiając je jako znaczące władze wskazujące na istnienie boskości. Taki nurt reprezentuje wśród współczesnych myślicieli Auguste – Alphonse Gratry. Jego zdaniem, istotnym dopełnieniem aspektu intelektualnego jest praktyczne, moralne życie, a podstawową rolę odgrywa miłość Boga wynikająca z wolnej woli<sup>14</sup>. Jako że powyższe uwagi należą raczej do teologii niż filozofii, i trudno wskazać na jakikolwiek przykład metafizycznego zweryfikowania bądź sfalsyfikowania tego typu wypowiedzi, nie będą one przedmiotem naszego zainteresowania.

Gilson początkowo nie zamierzał podejmować polemiki z ateizmem<sup>15</sup>. Prowadził badania dotyczące realizmu tomistycznego, który, zgodnie ze swoją metodą badawczą, w rezultacie stwierdza istnienie Boga jako racji bytu wszechświata i człowieka. Dopiero popularność myśli ateistycznej, niewłaściwe i powierzchowne rozumienie teizmu, skłoniło go do zabrania głosu w filozoficznej dyskusji na temat ateizmu i teizmu. Gilson zwraca uwagę na rolę pojęcia Boga w dziejach filozofii od starożytności aż do czasów współczesnych. Wskazuje na konsekwencje pewnych systemów filozoficznych, które, zapewne nieświadomie, w ujęciu Gilsona położyły podwaliny pod rozwój nowożytnego i współczesnego ateizmu. Takim systemem był przede wszystkim kartezjanizm<sup>16</sup>. Gilson podkreśla doniosłą wagę przyjmowanego punktu wyjścia dla rozważań filozoficznych. Tomizm swoje badania rozpoczyna od obserwacji istniejącej niezależnie od filozofa rzeczywistości. Natomiast np. Kartezjusz rozpoczyna od własnego umysłu. Dopiero na tej, dosyć okrężnej drodze, dochodzi do istnienia Boga, a następnie rzeczywistości. Gilson pokazuje, że uzyskane na drodze refleksji filozoficznej wnioski

---

<sup>14</sup> „Infatti, la dimostrazione dell'esistenza di Dio non è solamente l'atto e il procedimento fondamentale della vita ragionevole; essa è ancora l'atto e il procedimento fondamentale della vita morale e pratica. Cioè l'operazione dello spirito che dimostra Dio, risponde ad un atto morale della volontà libera che ama Dio e l'adora. Questi atti si corrispondono in tal modo che l'atto morale e la sorgente, il punto di appoggio, la causa dell'atto ragionevole così che se la volontà rifiuta il suo atto, la ragione non può consumare il suo. Lo spirito, quando il cuore non adora più Dio, non saprebbe operare da solo la vera dimostrazione dell'esistenza di Dio. [...] Così, fra gli uomini quelli che vanno a Dio col cuore, possono andare con la ragione; quelli che non vanno col cuore, non vanno con la ragione che in apparenza, o di fatto, rivolgono contro di lui la loro ragione; io non dico affatto ch'essi non rivolgano nello stesso tempo la ragione contro se stessa: ma alla fine rivolgono la loro ragione contro Dio, e lo negano nell'intelligenza perché l'hanno negato nel cuore. [...] E' qui che gli uomini si separano”. (A. A. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, t. II [w:] C. Fabro, *Le prove dell'esistenza di Dio*, Brescia 1990)

<sup>15</sup> „Często mnie proszono, czasami wzywano, niekiedy rzucano mi wręcz wyzwanie, bym przedstawił dowody na istnienie Boga. Nigdy jednak nie pasjonowała mnie ta kwestia. To, że słowo Bóg odpowiada jakaś rzeczywistość transcendentna względem świata i mnie samego, jest dla mnie pewne do tego stopnia, że perspektywa szukania dowodów tego, czego jestem tak bardzo pewien, wydawała mi się pozbawiona jakiegokolwiek sensu. Nie tylko te dowody nie nauczyłyby mnie niczego nowego, lecz ponadto miałbym poczucie, że przeprowadzam rozumowania względem jednej z tych nabytych pewności, które raczej stoją u podstaw argumentów na ich rzecz, niż z nich wynikają”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 115)

<sup>16</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 66 - 78

dotyczące rzeczywistości i istnienia bądź nieistnienia Boga są zależne od przyjętych na wstępie założeń i stosowanej metody.

Fabro określa ateizm humanistyczny mianem nowoczesnego<sup>17</sup>. Ten termin eksponuje radykalną nowość koncepcji ateistycznych prezentowanych przez XIX i XX – wiecznych filozofów ateistycznych. Jest bardziej adekwatny od przymiotnika „współczesny”, który wskazuje jedynie na następstwo historyczne. Dopiero ateści humanistyczni opracowali jakościowo nowe teorie ateistyczne. Stąd obecność tego właśnie terminu w tytule pracy.

---

<sup>17</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, s. 13

## 2. Realizm tomistyczny jako preferowana metoda filozofii

Każdy system filozoficzny charakteryzuje się właściwą sobie metodą. Być może wybór, a następnie opracowanie metody filozofowania jest najważniejszym aspektem systemu filozoficznego. Wydaje się bowiem, że uzyskany końcowy rezultat jest uzależniony od przyjętych na wstępie założeń i reguł. Dotyczy to przede wszystkim ambitnych koncepcji filozoficznych, które, w duchu starogreckim, a następnie średniowiecznym, pragną odpowiedzieć na podstawowe, nurtujące człowieka od początku jego istnienia, pytania egzystencjalne. Należy zaznaczyć, że problem ten nie dotyczy projektów filozoficznych, które przedmiotem swoich badań czynią jedynie pewien aspekt rzeczywistości, bądź wytworzonej przez człowieka kultury. Jeśli filozof interesuje się jedynie ludzką mową, bądź tworzeniem dzieł sztuki, albo jakimikolwiek pojedynczymi aspektami świadomej działalności człowieka<sup>18</sup>, z pewnością będzie traktować zagadnienie doboru metody i stosownych środków filozofowania zupełnie inaczej niż np. metafizyk. Metafizyka bowiem nurtuje sama podstawa istnienia, poszukiwanie racji bytu, natomiast sposób i właściwości istnienia są zagadnieniem wtórnym, możliwym dopiero na gruncie samego aktu istnienia. I właśnie ten akt istnienia, jego geneza, a następnie forma, stanowi ośrodek zainteresowania metafizyka. Dlatego wybór stosownej metody jest kwestią zasadniczą. Jeżeli bowiem przyjmujemy stanowisko idealistyczne, wątpiąc w istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości pozapodmiotowej, być może nigdy nie wykroczymy poza granice naszej świadomości. A pozostawanie wyłącznie w obrębie naszego rozumu bardzo utrudni nam refleksję nad możliwą genezą nie tylko wszechświata, ale nawet nas samych. Jeżeli zapagniemy posługiwać się redukcją fenomenologiczną, pozostaniemy wyłącznie na etapie refleksji nad sferą fenomenalną. Redukcja bowiem, z założenia, nie interesuje się kwestią istnienia, ujmując je w nawias. Zatem, obraz przedstawiający się naszej świadomości, poddawany analizie przez fenomenologa, może być zarówno wrażeniowym skutkiem bodźca zewnętrznego, jak i swobodnym wytworem naszej jaźni. Wydaje się, iż fenomenolog na gruncie swojej metody nie potrafi tego zweryfikować. Dlatego też nawet nie podejmuje tego problemu, koncentrując się jedynie na tym, co jawi się jego świadomości. Zatem, dla ambitnej refleksji metafizycznej, również ta metoda okazuje się być bezużyteczną. Wreszcie, od kilku-

---

<sup>18</sup> Przykładem takiego typu uprawiania filozofii może być niemiecki filozof kultury Georg Simmel. Z pewnością jego filozoficzne eseje, poświęcone m. in. analizie ucha wazy bądź przyczynom nabywania mebli stylizowanych na antyk przez Niemców, powstały bez odniesień do jakiegokolwiek metafizyki.

dziesięciu lat mamy do dyspozycji metodę analityczną wypracowaną przez filozofów Koła Wiedeńskiego. Zaproponowana przez Carnapa analiza języka nauki jako metoda filozofowania niewątpliwie stanowi interesującą propozycję badawczą. Niemniej, uniemożliwia interesującą nas refleksję metafizyczną. Podstawowymi założeniami dość minimalistycznego programu neopozytywistów są: empiryzm, pozytywizm oraz fizykalizm<sup>19</sup>. Empiryzm zakłada czerpanie wszelkiej wiedzy jedynie z doświadczenia; pozytywizm interesuje się wyłącznie faktami, odrzucając wszelkie hipotezy, założenia, itp.; natomiast fizykalizm za wzorzec uznaje schemat pojęciowy wypracowany przez fizykę. Co więcej, neopozytywizm wyróżnia trzy klasy twierdzeń: twierdzenia mające sens faktyczny, które poddają się empirycznej weryfikacji bądź falsyfikacji; twierdzenia mające sens formalny (analityczne i sprzeczne); oraz twierdzenia pozbawione dwóch wyżej wymienionych sensów, a zatem nonsensowne, które w żaden sposób nie odnoszą się do rzeczywistości. Właśnie za nonsensowne Wienerkreis uznaje propozycje metafizyczne, które z definicji sięgają poza sferę fizykalną (meta – fizyczną). Wprawdzie neopozytywiści odróżniali techniczną niemożliwość weryfikacji twierdzeń od niemożliwości zasadniczej, oczekując tym samym na rozwój nauki, która zapewne udzieli odpowiedzi na wiele nierozstrzygniętych dzisiaj pytań. Niemniej, należy odróżnić odpowiedź metafizyczną od odpowiedzi naukowej. Poza tym, jeżeli przyjmiemy regułę Wittgensteina, iż zasięg naszego języka określa granice naszego świata, to musimy przyjąć, że samo posiadanie pojęcia Boga automatycznie świadczy o jego rzeczywistym istnieniu, przynajmniej w naszym solipsystycznym świecie.

Wymieniłem tylko kilka przykładowych metod obecnych w filozofii. Za najbardziej interesującą i jednocześnie praktyczną dla naszych dociekań metafizycznych uważam realizm wypracowany przez Tomasza z Akwinu na bazie arystotelizmu. Jego zasadniczą ideą jest empiryczny punkt wyjścia i uznanie realnego, niezależnego od poznającego podmiotu, świata. Następnym etapem jest refleksja nad możliwymi przyczynami istnienia owej obserwowalnej rzeczywistości. Uważam, że niezwykle istotne mogą okazać się osiągnięcia współczesnej kognitywistyki i psychologii poznawczej. Otóż, jeżeli przyjmujemy realizm, uznając go za najlepszą metodę filozofowania i badania rzeczywistości, pierwszą rodzącą się wątpliwością jest pytanie o stopień zgodności naszego obrazu umysłowego z realnie istniejącym przedmiotem, którego reprezentację posiadamy. Psychologia poznawcza wyróżnia dwa podstawowe stanowiska dotyczące charakteru reprezentacji umysłowych – realizm oraz konstruktywizm<sup>20</sup>. Realizm w rozumieniu kognitywistyki zakłada, iż umysłowe reprezentacje rzeczywistych

<sup>19</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1998, t. III, s. 338

<sup>20</sup> E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, Warszawa 2006, s. 61

obiektów stanowią ich wierne kopie, w swojej formie nie odbiegając od rzeczywiście istniejących przedmiotów. Stanowisko odmienne – konstruktywizm – przyjmuje, iż wprawdzie punktem wyjścia są zawsze bodźce sensoryczne, niemniej umysłowy obraz jest tworzoną przez podmiot konstrukcją. Doświadczenie zdaje się potwierdzać tę prawidłowość, bowiem dysponujemy reprezentacjami umysłowymi także wówczas, gdy nie odbieramy żadnych bodźców zewnętrznych. Zresztą, nawet trudno wyobrazić sobie taką sytuację, abyśmy dysponowali w umyśle obrazami jedynie aktualnie spostrzeganymi, które zniknęłyby natychmiast wraz ze zniknięciem przedmiotu, który je wywołuje. Nasze potoczne doświadczenie ukazuje nam, iż posiadamy reprezentacje także wtedy, gdy w polu naszej percepcji nie dostrzegamy reprezentowanego w umyśle obiektu. Jest on wówczas wyobrażany, a nie spostrzegany.

Oczywiście, tę prawidłowość procesów ludzkiego poznania uświadamiał sobie także Gilson<sup>21</sup>. Realizm filozoficzny postrzega ludzkie poznanie jako syntezę pierwiastka zmysłowego i intelektualnego. Gilson nieco kolokwialnie zauważa, iż podobnie jak nie ma niczego w umyśle, co wcześniej nie byłoby obecne w zmysłach, tak też dane postrzegane zmysłowo znajdują się równocześnie w umyśle. Sensorycznie bowiem postrzegamy jedynie barwne plamy, natomiast obraz przedmiotu zawdzięczamy scaleniu posiadanego w umyśle pojęcia ze zmysłowym wrażeniem<sup>22</sup>. Pojęcie samo w sobie nie istnieje, podobnie jak nie istnieją poszczególne gatunki i klasy obiektów. Mimo tego, dysponując dostarczoną w postrzeżeniu zmysłowym materiałem, natychmiast tworzymy właściwe wyobrażenie i klasyfikujemy obiekt. Niemniej, konstruktywizm zakłada realizm. A stanowisko realistyczne – rozumiane filozoficznie, a nie psychologicznie – nie wyklucza pewnej dozy konstruktywizmu. Dla metafizyka stosującego realizm metodyczny wystarczy założenie realnego, niezależnego od niego, istnienia rzeczywistości. Natomiast specyfika tworzenia reprezentacji umysłowych postrzeganych, realnych obiektów, jawi się jako zagadnienie drugorzędne. Oczywiście, nie można wykluczyć, iż pomimo podobieństwa strukturalnego, wewnątrzgatunkowego ludzi, każdy z nas może w nieco inny sposób postrzegać rzeczywistość. Jednak wydaje się, że istnieje więcej podobieństw niż różnic między indywidualnym formowaniem się reprezentacji, inaczej bowiem brak intersubiektywności uniemożliwiłby nie tylko możliwość wspólnego dociekania prawdy o rzeczywistości, ale nawet jakiegokolwiek współistnienia społecznego.

---

<sup>21</sup> Wyczerpującą, przejrzystą i rzetelną wykładnią natury realizmu tomistycznego jest praca Gilsona pt. *Realizm tomistyczny*, dlatego przedstawię zarys tej metody przede wszystkim w nawiązaniu do tej pracy.

<sup>22</sup> E. Gilson Etienne, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 156

Uważam, iż charakter i cel metafizyki trafnie oddają słowa Maxa Schelera, który interpretuje metafizykę jako próbę poznania nastawioną na poznanie prawdy<sup>23</sup>. Powyższa uwaga jest niezwykle istotna przede wszystkim w kontekście krytyki m. in. neopozytywizmu, który na jednej płaszczyźnie umieścił utwory literackie i dzieła metafizyczne, oba klasyfikując jednakowo – jako prezentujące twierdzenia nonsensowne. Nie twierdzę, iż próby metafizyczne dostarczają prawdziwego obrazu świata, który jedynie może oczekiwać na potwierdzenie ze strony nauki. Uważam natomiast, iż są wyrazem ludzkiego pragnienia poznania prawdy o wszechświecie i na drodze empirycznej, indukcyjnej, usiłują najbardziej, jak to tylko możliwe, przybliżyć się do owej prawdy. Za trafną i adekwatną uważam propozycję tomistyczną, szczególnie prezentowaną przez Etienne Gilsona.

Gilson jest zagorzałym przeciwnikiem idealistycznego stanowiska w filozofii. Mówiąc o idealizmie, ma na myśli przede wszystkim Kartezjusza i dokonany przez niego zwrot, godny miana pierwszego kopernikańskiego przewrotu w dziejach filozofii<sup>24</sup>. Za główne zadanie filozofii neoscholastycznej uznaje stawienie czoła idealizmowi krytycznemu zapoczątkowanemu przez Kartezjusza, którego istotę stanowi założenie, iż refleksja filozoficzna winna przebiegać na drodze od myśli do bytu, a nie odwrotnie. Kartezjańskie *cogito, ergo sum* wyewoluowało w *cogito, ergo res sunt*. Przyjmując idealizm, niezwykle trudno jest dokonać przejścia z porządku podmiotu poznającego do sfery przedmiotu poznawanego. Można wątpić, czy jest to w ogóle możliwe. Kartezjusz był pierwszym filozofem, który potraktował sferę myśli jako gwarant istnienia materii<sup>25</sup>. Jednak jest rzeczą niemożliwą, aby, przyjmując za punkt wyjścia pojęcie bytu, który nie tylko istnieje w mojej myśli, ale także istnieje wyłącznie dzięki niej, dotrzeć do bytu istniejącego poza moją myślą. Metoda kartezjańska po prostu uniemożliwia zastosowanie takiego przejścia. Gilson zauważa, iż Tomasz nie był realistą jako takim – został zaklasyfikowany jako reprezentant realizmu przez historię filozofii. Raczej funkcjonował jako realista mimo woli. Tomasz interesował się istotą ludzkiego poznania oraz samą naturą pojęć. Dostrzegał, iż pojęcia obecne w ludzkim umyśle nie są wytworem samego, wyalienowanego umysłu. Wręcz przeciwnie, stwierdzał, iż treść pojęć czerpana jest z istniejących poza podmiotem i niezależnie od niego obiektów. Zatem, Tomasz był realistą *de facto*, ze względu na sposób postrzegania rzeczywistości. Nie musiał być realistą *de jure*, który cały swój wysiłek intelektualny wkładałby w udowadnianie prawdziwości czy wyższości realizmu nad idealizmem. Tomasz, podobnie jak wielu jemu współczesnych, nie

---

<sup>23</sup>M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie* [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987.

<sup>24</sup>E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1968, s. 7

<sup>25</sup>Tamże, s. 9

tylko nie wątpił, że pojęcia obecne w umyśle są czerpane na drodze poznania z przedmiotów. Przede wszystkim nie kwestionował realnego istnienia owych przedmiotów<sup>26</sup>. Trudno, rzecz jasna, przypisywać Tomaszowi istnienie takich czy innych stanów mentalnych. Niemniej, z perspektywy historycznej, można przyjąć za wielce mało prawdopodobne, aby myśl o możliwości wyprowadzania istnienia rzeczy z własnych myśli była przez Tomasza kiedykolwiek poważnie rozpatrywana. Co więcej, metoda realistyczna, polegająca na uznaniu przejścia od podmiotu do przedmiotu, który realnie istnieje, była dla niego czymś naturalnym. Tak samo naturalnym, jak dla przedstawicieli nauki wszystkich epok, którzy nigdy nie kwestionują realnego istnienia świata, a już na pewno nie czynią gwarantem jego istnienia własnych procesów myślowych.

Gilson dostrzega, iż trzy stulecia panowania idealizmu, przyjmującego za punkt wyjścia filozofowania sferę podmiotową, uczyniły przedmiotowy, scholastyczny punkt wyjścia wręcz archaicznym, zapomnianym<sup>27</sup>. Stąd jego troska o przypomnienie tej – skądinąd zdroworozsądkowej – metody. Gilson krytykuje czynienie epistemologii warunkiem ontologii. Jego zdaniem, żaden filozof nie ma uzasadnionych podstaw do apriorycznego uznania własnej myśli za warunek bytu, jak to czyni idealizm. Jakkolwiek nie sposób odmówić twierdzeniu *myślę, więc jestem* zgodności z rzeczywistością, to już o wiele trudniej uczynić go punktem wyjścia filozofii. Z tego stwierdzenia nic bowiem nie wynika. Pozostając wyłącznie w obrębie własnej myśli, nie możemy dokądkolwiek dotrzeć. Kartezjusz, uświadamiając sobie własne istnienie, z trudem, bardzo skomplikowaną i określną drogą, stwierdził istnienie Boga i świata. Można ten oczywisty, potwierdzany w codziennym, przednaukowym doświadczeniu miliardów ludzi fakt, stwierdzić znacznie prościej – rzeczy istnieją poza naszym umysłem, i istnieją niezależnie od nas, bez względu na to, czy tego chcemy, czy nie.

Aby uzasadnić słuszność metody realistycznej, Gilson pragnie wykazać, iż formy zmysłowe nie są jedynie samowolnym wytworem podmiotu, lecz że odpowiada im istniejąca realnie rzecz. W tym celu zwraca uwagę na dwa zjawiska. Jednym z nich jest wewnętrzna świadomość istnienia świata zewnętrznego. Nie chodzi tu jeszcze o stwierdzenie jego prawdziwego, obiektywnego istnienia, lecz o samo przekonanie. Taką świadomością dysponują zarówno realiści, jak i idealiści czy fenomenaliści. Tej świadomości towarzyszy poczucie bierności podmiotu, który funkcjonuje jedynie jako odbiorca rozmaitych wrażeń, a nie ich świadomy twórca – przynajmniej w potocznym doświadczeniu. Drugim zjawiskiem jest dostrzeżenie przypadkowego charakteru tych wrażeń, które nieustannie na przemian pojawiają

---

<sup>26</sup> E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 10

<sup>27</sup> Tamże, s. 7 - 8

się i znikają. Jeśli uznamy ich przypadkowość, winniśmy dążyć do odkrycia instancji będącej źródłem ich istnienia. Wydaje się, że dysponujemy dwiema możliwościami – źródłem wrażeń możemy być my sami, bądź jakieś przedmioty istniejące niezależnie od nas. Trudno jednak uznać nas samych za podmiot sprawczy wrażeń, mając świadomość własnej bierności poznawczej. Zatem, jedynie doznajemy wrażeń docierających do nas z zewnątrz<sup>28</sup>. Opisywane skrupulatnie przez Gilsona realistyczne koncepcje epistemologiczne proponowane z jednej strony przez Merciera, uznającego za konieczne dla udowodnienia realnego istnienia świata pozapodmiotowego powołanie się na związek przyczynowy, a z drugiej przez Noëla, który za wystarczające uznaje wewnętrzne poczucie biernego doznawania wrażeń<sup>29</sup>, nie jest konieczne dla niniejszej pracy. Oczywiście, w obrębie neoscholastyki istnieją różne kierunki teoriopoznawcze, prowadzące dyskusję na temat charakteru procesu poznania, możliwości realizmu bezpośredniego bądź pośredniego, itp. Niemniej, realizm metodyczny Gilsona nie jest realizmem naiwnym, lecz świadomie przyjętym stanowiskiem filozoficznym, wynikającym przede wszystkim z niepowodzenia filozofii idealistycznej zapoczątkowanej przez Kartezjusza. Gilson ten fakt traktuje jako swoisty dowód nie wprost na rzecz realizmu<sup>30</sup>.

Na gruncie powyżej przedstawionej metody przeprowadzę krytyczną refleksję nad wybranymi czterema stanowiskami ateistycznymi, sformułowanymi przez Feuerbacha, Marksa, Sartre’a i Freuda. Tę krytykę poprzedzę zaprezentowaniem podstawowych źródeł ateizmu, klasyfikacji jego głównych form, oraz innych, najczęściej pojawiających się zagadnień podczas dyskusji między ateizmem a teizmem.

---

<sup>28</sup> E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 17

<sup>29</sup> Tamże, s. 23

<sup>30</sup> Tamże, s. 14

## Rozdział II

### Geneza i źródła ateizmu

Zjawisko ateizmu jest zagadnieniem wymagającym interdyscyplinarnych badań. Jest przedmiotem refleksji filozoficznej jako pewien konstrukt myślowy, stanowiący wizję rzeczywistości posiadającą własny zestaw uzasadnień, rozumowań, itp. Ateizm jednak, podobnie jak różne systemy religijne, jest także zjawiskiem społecznym, historycznym, kulturowym, itp., stanowiąc tym samym przedmiot badań socjologii, religioznawstwa czy antropologii kulturowej.

Kwestią często podejmowaną w refleksji nad ateizmem jest czasowa chronologiczność ateizmu i teizmu, jego ewentualna uprzedniość bądź wtórność wobec systemów wierzeń. Próbę przynajmniej powierzchownego rozwiązania tego problemu stanowią badania ludów pierwotnych, ich zachowań kulturowych, organizacji życia społecznego, w celu odszukania znamion życia religijnego bądź stwierdzenia jego braku. Oczywiście, nie sposób wyników tych analiz, niezależnie od uzyskanej odpowiedzi, uznać za dowód przemawiający na „korzyść” teizmu bądź ateizmu, jako fenomenu pierwotnego człowiekowi. Z drugiej strony, tego typu poszukiwaniom nie można odmówić jakiegokolwiek wartości. Pierwotność fenomenu wiary bądź niewiary nie może stanowić żadnego „dowodu”, jest natomiast pewną sugestią czy wskazówką dotyczącą naturalnych skłonności istot ludzkich. Oczywiście, filozofowie ateistyczni mogą afirmować naturalną skłonność człowieka do posiadania przeświadczenia o istnieniu szeroko rozumianego bytu transcendentnego, interpretując to jako przejaw słabości, strachu, potrzeby wytłumaczenia tajemniczego i potężnego wszechświata, itp. Jan Damasceński twierdził, że każdy człowiek posiada wszczepione przez Boga przekonanie o jego istnieniu<sup>31</sup>. Jest to teza bardziej teologiczna niż filozoficzna. Nie wypływa natomiast z pobudek

---

<sup>31</sup> „Jan Damasceński stwierdza, że <wszyscy mamy wszczepione przez Niego [Boga] w naszą naturę poznanie Jego istnienia>. Toteż nie ma żadnego znaczenia okoliczność, że w tej samej pracy św. Jan Damasceński przeprowadził dowód, że Bóg istnieje, na podstawie zmienności i celowości; gdyby bowiem było prawdą, iż człowiek wie od urodzenia o istnieniu Boga, to – rzecz jasna – dowodzić go byłoby niepodobieństwem”. (Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* [w:] E. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 64)

teologicznych, lecz z obserwacji socjologiczno – kulturowych. Niekwestionowanym faktem jest powszechność wiary w Boga w kulturze europejskiej średniowiecza i nowożytności. Nie jest to jednak żaden dowód na istnienie Boga, tym bardziej, że istotną rolę w zjawisku religijności odgrywają czynniki pozasubiektywne – sposób wychowania, tradycja danej społeczności, panująca religia i typ władzy politycznej, itp. Ponadto, przedmiotem tej pracy nie jest koncentrowanie się na „dowodach” na istnienie czy nieistnienie Boga, lecz próba refleksji nad zagadnieniem ateizmu jako możliwością uzasadnionego systemu metafizycznego.

Uważam, że zjawiskiem wartym zwrócenia uwagi są historyczno – kulturowe analizy skłonności religijnych ludów pierwotnych. Jak wspomniałem, nie można wyników tych badań, pozbawionych jednomyślności, traktować w kategoriach przekonującego argumentu. Niemniej, powszechne od tysiącleci powszechne przekonanie raczej o istnieniu niż nie istnieniu Boga skłania do myślenia. Można ten fakt traktować jako wyraz masowego obłędu. Jeżeli jednak przyjmiemy założenie o racjonalności człowieka, jego skłonności do refleksji, dążeniu do analizowania rozmaitych zjawisk i wyprowadzania w miarę uzasadnionych wniosków, trudno będzie zgodzić się na wizję człowieka jako istoty determinowanej np. strachem przed przyrodą i w tym celu wymyślającą sobie bogów. Takie zjawisko oczywiście może mieć miejsce, niemniej nie wydaje się rozwiązywać zadowalająco zagadnienia genezy wiary.

Pytanie o mentalną kondycję człowieka pierwotnego sformułował m. in. Georges Minois. Właśnie zagadnienie pierwotności wiary bądź niewiary uznał za kwestię kluczową. Z pewnością jest kwestią niezwykle interesująca pytanie o początek, o niemalże naturalne skłonności człowieka pierwotnego – czy był on religijny, czy też był ateistą? Zdaniem Minois problem pochodzenia jawi się jako zasadniczy, ale jednocześnie trudny do rozstrzygnięcia<sup>32</sup>. Jest istotny, ponieważ jego rozwiązanie pozwoliłoby określić charakter religijności i ateizmu<sup>33</sup>. A stanowiska filozoficzne w tej kwestii wzajemnie się wykluczają, odwołując się właśnie do genezy tych fenomenów. Np. według Gilsa właśnie wiara w Boga jest zjawiskiem powszechnym i pierwotnym. Szczególnie przed wiekami istnienie Boga było twierdzeniem podstawowym, wyjściowym, a ewentualne przekonania o nieistnieniu – pomijając ich społeczną dezaprobatę oraz uznanie za ciężką herezję – czymś, co wymagało solidnego uzasadnienia. Natomiast Marks postrzega religię jako nadbudowę ideologiczną, a zatem jako sztucznie wykreowany epifenomen wobec naturalnego, materialistycznego, a – teistycznego

---

<sup>32</sup> „L’uomo primitivo era ateo o religioso? Il problema delle origini e allo stesso tempo capitale e insolubile”. (G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 17)

<sup>33</sup> „Capitale, perche permetterebbe di determinare il carattere naturale dell’ateismo o della religiosita, conferendo all’uno o all’altra una giustificazione inoppugnabile”. (Tamże, s. 17)

poglądu na świat<sup>34</sup>. Dlatego, chociażby ze względu na różnicę poglądów na temat genezy wiary i niewiary i nierzadkie odwoływanie się do niej jako swoistej przesłanki na rzecz preferowanych stanowisk filozoficznych warto zwrócić uwagę na analizę życia kultur pierwotnych. Niestety, zagadnienie pierwotności jest także problemem trudnym do rozwiązania<sup>35</sup>. Przede wszystkim dlatego, że mentalność ludów prehistorycznych wymyka się metodom badań naukowych. Problemem może być brak śladów historycznych, wielość plemion i różnorodnych wspólnot społecznych, utrudniająca miarodajne badania. Wprawdzie badacze koncentrowali się na obserwacji ludów żyjących współcześnie, niemniej aktualny stan zwyczajów, zachowań nie może być utożsamiony z pierwotną kondycją sprzed tysięcy lat. Nie można wykluczyć zmian kulturowych podyktowanych wpływem rozmaitych czynników zewnętrznych. Niemniej, podejmowano liczne próby analizy skłonności religijnych (bądź ich braku) w mentalności tzw. człowieka pierwotnego.

Pierwszym poważnym (zdaniem Minois) studium poświęconym temu zagadnieniu była praca Johna Lubocka z 1870 roku („The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man”), poświęcona pierwotnym ludom Australii i Ziemi Ognistej. Lubock stwierdza, iż społeczność zamieszkująca te ziemie jest w swoich początkach ateistyczna<sup>36</sup>. Tę konkluzję opiera na stwierdzeniu, iż mieszkańcy tego regionu nie posiadają żadnej idei boskości. Autor pokusił się o próbę zrekonstruowania etapów opracowywania poszczególnych typów wierzeń, takich jak m. in: fetyszyzm, szamanizm czy idolatria antropomorficzna. Niemniej Lubock stwierdza, iż w Ziemi Ognistej istnieją społeczności całkowicie ateistyczne<sup>37</sup>. Przeciw tej tezie zareagował Edward Taylor. Taylor przyznaje, że ludy pierwotne nie znają wprawdzie współczesnego, np. chrześcijańskiego wyobrażenia pojęcia Boga. Niemniej nie oznacza to, iż pozbawione są innej, własnej idei Boga<sup>38</sup>. Zauważa on tendencję do używania terminu „ateista” na określenie wszystkich tych, którzy posiadają inne wyobrażenie boskości. W tym (niewątpliwie błędnym) sensie, politeiści poganie i monoteiści chrześcijanie mogą wzajemnie uważać siebie za ateistów<sup>39</sup>. W tym przypadku problem stanowi kwestia termino-

---

<sup>34</sup> „Religia jest wytworem społeczeństwa, który tłumaczy się stanem tego społeczeństwa w danym momencie”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A Turowiczowa, Paris 1980, s. 95)

<sup>35</sup> „Insolubile, giacche la mentalita primitiva dei popoli preistorici e tuttora fuori dalla portata di uno studio scientifico”. (G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 17)

<sup>36</sup> „[...] l’umanita alle sue origini e atea, ovvero che non possiede alcuna idea di un qualsiasi mondo divino”. (Tamże, s. 18)

<sup>37</sup> Tamże, s. 18

<sup>38</sup> „Questi popoli, egli spiega, ignorano la nostra concezione di Dio, ma ciò non significa che non ne posseggano una propria”. (Tamże, s. 18)

<sup>39</sup> „E per questo che pagani politeisti e cristiani monoteisti si tratteranno reciprocamente da ateisti”. (G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 18)

logiczna, na którą wskazuje Taylor. Zauważa on, iż człowiek pierwotny kształtował pojęcie bytu nadprzyrodzonego w specyficzny sposób. Mianowicie, mentalną podstawą do tworzenia pojęcia bytu zewnętrznego wobec człowieka miały być przeżywane doświadczenia oniryczne, rozmaite wizje, ekstazy, wreszcie doświadczenie śmierci i przemijalności człowieka<sup>40</sup>. Zatem zarówno czynniki subiektywne, jak i poza podmiotowe. Jednak świadomość kruchości bytu ludzkiego nie generowała w tym przypadku idei bytu trwałego, ponadprzyrodzonego, ze względów psychoterapeutycznych, powodowanych lękiem czy pragnieniem nieśmiertelności. Prawdopodobną przyczyną było raczej metafizyczne przekonanie o potrzebie istnienia bytu koniecznego, fundującego całość bytu. Cztery lata później Herbert Spencer stwierdził, że na początku religia oparta była na kulcie przodków i właśnie z niego wyrasta<sup>41</sup>. Kult przodków (manizm), jakkolwiek dość odległy od idei Boga, wyrażał jednak przekonanie o istnieniu pewnej sfery ponadludzkiej, różniącej się jakościowo od świata materialnego. Do zaskakujących wniosków doprowadziły badania prowadzone przez Howitta i Andrew Landa. Ich zdaniem ludy pierwotne posiadają nie tylko uczucia religijne, ale także charakteryzują się pewnym załączkami monoteizmu<sup>42</sup>. Jest to o tyle zaskakujące, iż rozwój idei jednego Boga postrzegany jest jako późniejszy etap w rozwoju wierzeń, poprzedzony chociażby politeizmem. Na podobne zjawisko wskazuje Wilhelm Schmidt. Analizując życie kulturowe pigmejów, Schmidt dostrzega ich prymitywny monoteizm<sup>43</sup>.

Prawdopodobnie można by wystosować rozmaite zastrzeżenia pod adresem wyżej wymienionych badaczy, dotyczące np. metodyki badań, precyzji, wiarygodności, itp. Niemniej, dla potrzeb tej pracy, wystarczająca jest refleksja nad wnioskami uzyskanymi przez tych autorów. Nie są to wnioski jednomyślne. Trudno także uznać za bardziej reprezentatywne badanie poszczególnych społeczności. Mimo to, u większości cechą zwracającą uwagę jest obecność pewnej formy wierzeń, uznawanych współcześnie za mniej czy bardziej zaawansowane. Powyższe wyniki zdają się potwierdzać przekonanie Gilsona czy Fabro na temat pierwotnego, czy wręcz naturalnego charakteru postaw religijnych człowieka.

Interesująca wydaje się uwaga poczyniona przez Emile Durkheima. Durkheim, zgodnie z większością współczesnych etnologów i socjologów, nie dopuszcza możliwości istnienia lu-

---

<sup>40</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 18

<sup>41</sup> „Herbert Spencer [...] arriva a sostenere che la religione delle origini si fonda sul culto degli antenati”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 18)

<sup>42</sup> Tamże, s. 18

<sup>43</sup> „Wilhelm Schmidt [...] dimostra in una monumentale opera sui pigmei che l'Essere supremo, onnipotente, arbitro della vita e della morte, creatore e giudice sommo, venerato da questa popolazione ha i caratteri del dio unico. Più tardi, altri ricercatori hanno creduto di riconoscere le medesime tracce di monotesimo primitivo in Tira – wa presso i pawnee, Nzambi presso i bantu, [...], aggiungendo che, spesso, questo dio supremo non è oggetto di culto, poiché è intangibile e non si cura degli uomini”. (Tamże, s. 18)

dów pierwotnych pozbawionych jakiejkolwiek formy religijności<sup>44</sup>. Minois wskazuje na pojawienie się wśród dziewiętnastowiecznych filozofów i etnologów teorii uznających istnienie mocy określanej mianem mana<sup>45</sup>. Pojęcie mana wskazuje na niematerialną moc porządkującą życie ludzi pierwotnych. Na funkcjonowanie tego pojęcia, a właściwie praktycznego zjawiska skonceptualizowanego dopiero przez współczesnych badaczy, dobitnie wskazuje G. van der Leeuw<sup>46</sup>. Także w tej dziedzinie istnieją odmienne stanowiska. Zdaniem Georgesa Gusdorfa mana nie może być traktowana jako ponadnaturalna. Uważa on, iż mentalność prymitywna jest w rzeczywistości monistyczna. Według jego teorii człowiek pierwotny nie odróżnia natury od tego, co ponadnaturalne; tego, co fizyczne od metafizyki<sup>47</sup>. Tak rozumiany, człowiek w swoich początkach jest zespolony z własnym otoczeniem, i nie stosuje rozróżnienia na sacrum i profanum<sup>48</sup>. Mana nie jest rzeczą samą w sobie, lecz rozumiana jest jako struktura świadomości<sup>49</sup>. Ta forma świadomości może, zdaniem Minoisa, wygenerować dwie możliwe postawy: magię i religię. Zatem magia i religia zdają się posiadać to samo pochodzenie<sup>50</sup>.

Powyżej przytoczone opinie na temat przypuszczalnej pierwotności wiary bądź niewiary w odniesieniu do praktyki kulturowej tzw. ludów pierwotnych stanowią zaledwie niewielką część obfitej literatury poświęconej temu zagadnieniu. Wybrane przykłady są świadectwem próby odpowiedzi na powyższe pytanie. Uważam za słuszną uwagę Minoisa, iż określenie kultury mentalnej człowieka sprzed wieków na temat skłonności religijnych pozwoli określić – przynajmniej w ogólnym zarysie – charakter religijności (wiary) oraz ateizmu. Przyjmuję, w ślad za Minosem, Gilsonem oraz Fabro, pierwotny charakter wiary w stosunku do postaw a – religijnych. Nie oznacza to, że w czasach prehistorycznych nie istnieli niewierzący. Przytoczone przykłady, jak również powszechne przekonanie wskazują na uniwersalny

---

<sup>44</sup> „Durkheim non concede quindi alcuna possibilita all’esistenza di un ateisto originario. Su questo punto concorda con la maggior parte degli etnologi e dei sociologi suoi contemporanei, che non ammettono l’esistenza di popoli primitivi senza religione”. (G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 20)

<sup>45</sup> „A partire dai primi anni del Novecento, etnologi e filosofi hanno optato per l’uso di una nozione piu adeguata a definire le relazioni tra l’uomo preistorico e il suo ambiente naturale: quella di <mana>, ossia una forza im-materiale e attiva, diffusa in tutti gli enti”. (G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 20)

<sup>46</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997

<sup>47</sup> „[...] la mentalista primitiva e in realta monista: non distingue, cioe, il naturale dal soprannaturale, la fisica dalla metafisica”. (G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 20)

<sup>48</sup> Tamże, s. 20

<sup>49</sup> „L’uomo primitivo ha un unico orrizzonte, e la parola <mana> designa tale atteggiamento unificante dell’uomo di fronte all’universo, o piuttosto dentro l’universo [...]. Il mana e immanente all’esistenza nella sua spontaneita, ma puo ritrovarsi sia sul versante del soggetto sia dell’oggetto. Il mana consiste in una sorta di confronto tra l’uomo e la realta che lo circonda, intesa in origine come un essere vivente nel particolare con testo della vita primitiva. L’intenzione contenuta nel mana non denota in particolare una situazione propriamente <religiosa>: esse indica un certo indirizzo dell’esistenza nel suo insieme, al di fuori di ogni riferimento a <dei> o anche a <spiriti>, per quanto vaghi questi possano essere”. (Tamże, s. 21)

<sup>50</sup> „[...] questa forma della coscienza, di natura preanimista, puo produrre due atteggiamenti: la magia e la religione. [...] Magia e religione hanno percio la stessa origine”. (Tamże, s. 21)

charakter postaw religijnych i istnienie rozmaitego typu wyznań już w początkach ludzkości. Niemniej, postawy ateistyczne występowały na długo przed pojawieniem się kultury starożytnej Grecji. Keith Thomas („Religion and the Decline of Magic”) podkreśla, że także społeczności antyczne znały wątplenie wobec propozycji wierzeń religijnych<sup>51</sup>. Natomiast Finngeir Hiorth wspomina o dokumentach świadczących o istnieniu ateistów w Indiach około dwa tysiąclecia przed okresem starożytnej Grecji, czyli mniej więcej dwa tysiące pięćset lat przed nadejściem Chrystusa<sup>52</sup>. Jakkolwiek przedmiotem zainteresowania jest zagadnienie ateizmu i teizmu jedynie w europejskim obszarze kulturowym, warto wzmiankować o postaci Wang Ch’unga. Materializm sceptyczny reprezentowany przez Wang Ch’unga stanowi przykład religii bez Boga<sup>53</sup>. Zdaniem Wanga konfucjanizm jest religią radykalnie naturalistyczną, racjonalistyczną i humanistyczną. Nie zawiera żadnych mitów, nadprzyrodzonej boskości, irracjonalnych cudów<sup>54</sup>. Tym samym, jakkolwiek funkcjonuje w ramach struktur religijnych, odpowiada definicji ateizmu<sup>55</sup>.

Wprawdzie argumenty odwołujące się do opinii autorytetów należą zapewne do tych o najsłabszej mocy przekonywania i stopniu uzasadnienia, niemniej wydaje się wskazane przytoczenie dwóch opinii, których nie traktuję w kategoriach dowodu, lecz jako uwagi świadków epoki. Oba należą do mieszkańców starożytnej Grecji. Zdaniem jednego z nich, Artemidora, „wszyscy ludzie, bez względu na cywilizację i język, czczą i boją się bogów; zatem nikt nie jest ateistą”<sup>56</sup>. Inne świadectwo pochodzi z pism Arystotelesa. Według niego wszyscy ludzie posiadają naturalne przekonanie, że bogowie istnieją<sup>57</sup>. Mając na uwadze te dwie opinie, jak również wiele innych, zarówno pochodzących od osób żyjących w tamtej epoce, jak również od badaczy religii, należy, w ślad za Fabro, z dystansem i ostrożnością spojrzeć na niektóre współczesne teorie etnologiczne. Mianowicie, pretensje etnologii materialistycznej i ewolucyjnej, domagającej się uznania za udowodnioną tezę, iż początek historii ludzkości tworzy

---

<sup>51</sup> „Non si e tenuto sufficiente conto dell’importanza dell’apatia, dell’eterodossia e dell’agnosticismo che gia esistevano prima dell’avvento dell’industrializzazione. Anche le societa piu primitive hanno i loro scettici in campo religioso. Puo darsi che i mutamenti sociali abbiano accresciuto l’importanza dello scetticismo nell’Inghilterra dei secoli XVI e XVII. Ma e chiaro che l’ascendente della religione organizzata non e mai stato cosi assoluto da soffocare gli altri sistemi di credenze”. (G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 32)

<sup>52</sup> Tamże, s. 32

<sup>53</sup> „[...] ateismo pratico e presente con Yang Chu e con il materialismo scettico di Wang Ch’ung. Per quest’ultimo, il confucianesimo e un autentico caleidoscopio ateistico – religioso, costituente nelle sue diverse sfaccettature una sorta di religione senza dio”. (Tamże, s. 33)

<sup>54</sup> Tamże, s. 33

<sup>55</sup> Tamże, s. 33

<sup>56</sup> „[...] tutti gli uomini, senza distinzione di civiltà e lingua, onorano e temono gli dei; non c’è invero nessun popolo che sia ateo”. (Artemidoro, *Oneirokr.*, 9 [w:] C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, Roma 2007, s. 31)

<sup>57</sup> „[...] Tutti gli uomini hanno la convinzione ch’esistono gli dei”. (Aristotele, *De coelo et mundo*, I, 3, 270 b, 5, Guthrie, Londra 1945 [w:] C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, s. 31)

człowiek bez religii, a tym samym bez idei Boga, należy uznać po prostu za błędne<sup>58</sup>. Ostatnia opinia, potwierdzająca prezentowaną tezę o pierwotnym, uprzednim charakterze wierzeń pochodzi od cieszącego się uznaniem badacza fenomenu religii, Leeuwa. Jego zdaniem, nie istnieją narody bez religii. Na początku historii ludzkości nie występuje żadna forma ateizmu. Religia jest „zawsze i wszędzie”<sup>59</sup>. Wyniki skrupulatnych i wieloletnich badań doświadczeń religijnych, prowadzonych przez Leeuwa, pozostają w zgodzie z opiniami Artemidora i Arystotelesa.

Nie ulega wątpliwości, iż zjawisko ateizmu w czasach prehistorycznych i starożytnych różni się od ateizmu współczesnego. Zasadniczą cechą dystynktywną jest powszechny i masowy charakter ateizmu, począwszy od ok. XVIII wieku. Natomiast charakteru wyjątkowego w stosunku do ateizmu przeszłego nabrał ateizm współczesny w wieku XX. Właśnie w tamtym stuleciu, po raz pierwszy w dziejach ludzkości, wielka liczba ludności znalazła się pod panowaniem partii i rządów oficjalnie deklarujących ateizm i areligijność. Ateizm w przeszłości miał charakter ekskluzywny. Ateiści niewątpliwie istnieli „od zawsze”, niemniej ateizm był fenomenem elitarnym. Natomiast współcześnie przybrał charakter masowy<sup>60</sup>.

Ateizm klasyfikowano na wiele rozmaitych sposobów. Wydaje się, że historycznie wyróżnić można dwa zasadnicze typy ateizmu filozoficznego: ateizm materialistyczny oraz ateizm humanistyczny<sup>61</sup>. Ateizm materialistyczny obejmuje takie grupy koncepcji ateistycznych, jak: Materializm antyczny, nurt libertynów francuskich, materializm angielski, francuski oraz niemiecki. Natomiast ateizm humanistyczny, który historycznie nastąpił po ateizmie materialistycznym, zawiera następujące grupy idei: ateizm marksistowski, nietzscheański oraz egzystencjalny. Co interesujące, według Henri Arvona, który zaproponował powyższą dystynkcję, relacja między teizmem a ateizmem stanowi główną oś, wokół której toczą się dzieje filozofii<sup>62</sup>. Przedmiot tej pracy stanowi ateizm nowoczesny, humanistyczny, niemniej, zwracając uwagę na genezę myślenia ateistycznego, należy pokrótce przyjrzeć się charakterowi myśli poprzedzającej epokę dziewiętnastowiecznych mistrzów podejrzeń.

Materializm antyczny jest reinterpretowany przez europejską myśl nowożytną. Przytaczanie poglądów poszczególnych filozofów materialistycznych starożytności nie ma większe-

---

<sup>58</sup> C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, s. 31

<sup>59</sup> “[...] Non esistono popoli senza religione. All’inizio della storia non c’è alcuna forma di ateismo. La religione c’è sempre e dappertutto”. (G. van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, Lipsia 1935, s. 570, [w:] C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, s. 32)

<sup>60</sup> C. Fabro, *Introduzione all’ateismo moderno*, Roma 1964, s. 13

<sup>61</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*

<sup>62</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*

go znaczenia. Do najważniejszych z nich należą: Demokryt, Epikur i Lukrecjusz<sup>63</sup>. Natomiast znamienne jest, że ich poglądy zyskały dużą popularność począwszy od epoki odrodzenia. Francis Bacon wyraża swój podziw dla Demokryta. Gassendi natomiast afirmuje materialistyczną doktrynę Epikura i atomizm fizyczny Demokryta. Zjawiskiem na większą skalę jest praca Marksa pt. Różnica między filozofią przyrody Demokryta i Epikura. W tej pracy Marks dokonuje włączenia materializmu antycznego do historii myśli nowożytnej. Materializm mechanistyczny Demokryta jest, zdaniem Marksa, przekroczony przez Epikura. Epikur przedstawia związek dialektyczny między wolnością a koniecznością, który zostanie ponownie odkryty dopiero przez filozofię heglowską<sup>64</sup>.

Niewątpliwie kluczową rolę w swoistej ekspansji myśli ateistycznej odegrali tzw. francuscy libertyni XVII wieku. Zdaniem Minois'a właśnie sceptycyzm libertynów, poddających wątpliwość tradycyjnie uznawane wartości, przypadający na lata 1600 – 1640, był pierwszym poważnym kryzysem świadomości europejskiej<sup>65</sup>. Termin „libertyn” został wprowadzony w 1585 roku przez Verita na określenie tzw. wolnego myśliciela, pragnącego niezależności od religijnej ortodoksji<sup>66</sup>. Zasadniczą cechą tego nurtu było kwestionowanie nieśmiertelności ludzkiej duszy<sup>67</sup>. O ile w okresie średniowiecza zasady chrześcijańskie były konfrontowane z koncepcjami epikurejskimi, o tyle wśród libertynów francuskich te ostatnie zyskały niekwestionowany prymat nad tymi pierwszymi. Ten okres cechuje właśnie rozkwit epikureizmu. Jako reprezentantów – teoretyków tego nurtu wskazać można Francois'a de la Mothe Le Vayer, Pierre'a Gassendi i Pierre'a Bayle<sup>68</sup>. Libertyni stanowili zapewne przeważająca większość siedemnastowiecznych ateistów. Główną przyczyną pojawienia się tego typu światopoglądu jest rozłam w obrębie chrześcijaństwa, gdy z religii rzymskokatolickiej w pierwszej połowie XVI wieku wyodrębniły się nowe wyznania, powstał protestantyzm<sup>69</sup>. Ta sytuacja zakwestionowała wyłączność depozytu wiary i prawdy w Kościele Rzymskokatolickim, wprowadzając pluralizm do świata religii chrześcijańskiej. Był to stan, który w średniowieczu był wręcz nie do pomyślenia. Rozbicie dotychczas jednego życia religijnego wygenerowało wiele grup religijnych, światopoglądów, poszukujących własnych ideałów i wzor-

<sup>63</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 20 - 27

<sup>64</sup> Tamże, s. 20

<sup>65</sup> „L'inizio del XVII secolo segna l'avvento della piena modernità, che si traduce sul piano intellettuale in una costante revoca in dubbio dei valori tardizionali”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 183)

<sup>66</sup> „Intorno al 1600, il termine <libertino>, già usato da Viret nel 1585 come sinonimo di libero pensatore, designa comunemente chi rifiuta le credenze dominanti del proprio tempo e anela a liberarsene, ma vi è aggiunta connotazione di depravazione a causa delle maldicenze circolanti su questi spiriti indipendenti”. (Tamże, s. 184)

<sup>67</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 28

<sup>68</sup> Tamże, s. 28 - 40

<sup>69</sup> „Lo scetticismo degli anni 1600 – 1640 sarebbe, secondo Questo studioso (R. H. Popkin), una conseguenza della crisi religiosa aperta dalla Riforma”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 185)

ców<sup>70</sup>. Podobnie jak rywalizujące między sobą kościoły, tak też poszczególne grupy określały własny ideał, poszukując prawdy niezależnie od innych, często w opozycji. Bez wątpienia większość pozostała w ramach religii chrześcijańskiej. Grupy wyznające chrześcijaństwo, oddalające się jednak od doktryny Kościoła Rzymskokatolickiego, narażały się na uzyskanie miana heretyków. Niektórzy natomiast, w imię wolności myśli, postanowili opuścić ramy jakiegokolwiek religii, dystansując się od kwestii doktrynalnych<sup>71</sup>. Pragnienie myślenia uwolnionego od religii wydaje się być głównym motywem inspirującym intelektualistów tworzących ten nurt myślowy<sup>72</sup>. Jest to jedynie bardzo ogólny zarys kształtowania się nowego nurtu światopoglądowego w myśli nowożytnej, w dużej mierze podyktowany wydarzeniami polityczno – społecznymi.

Oczywiście, Kościół nie zamierzał biernie przyglądać się nowo powstającemu zjawisku. W tej epoce istniały dwie grupy opozycyjne wobec Kościoła, o odmiennym charakterze. Jedną z nich stanowili heretycy – chrześcijanie. Drugą – libertyni. Lessius dokonał podziału wrogów wiary na dwie grupy: kontestujących moralność oraz kontestujących dogmaty i odrzucających istnienie Boga<sup>73</sup>. W roku 1623 Mersenne z przerażeniem alarmował, że w Paryżu żyje już 50 000 ateistów<sup>74</sup>. Ta liczba jest bez wątpienia wyolbrzymiona, niemniej wyraża obawę i niepokój podzielane przez wielu. Z kolei Stowarzyszenie Najświętszego Sakramentu donosiło o Francji pełnej „ateistów, deistów, libertynów, heretyków, schizmatyków, bluźniących przeciw imieniu Boga, i innych bezbożników”<sup>75</sup>.

Apologeci wiary chrześcijańskiej stosowali kilka strategii polemiki z ruchem libertynów. Jedną z nich polegała na deprecjonowaniu walorów intelektualno – moralnych ateistów<sup>76</sup>. Tę metodę stosował m. in. Bossuet. Inna, niewątpliwie ciekawsza i merytoryczna strategia polegała na stosowaniu klasycznych argumentów odwołujących się do uniwersalności wiary w Boga. Tą metodą posługiwało się wielu apologetów wiary tamtego okresu<sup>77</sup>. Szczególną

---

<sup>70</sup> „W następstwie Reformacji życie religijne doznało rozbicia; dokonują się przesunięcia, szuka się nowej równowagi, organizują się rywalizujące ze sobą Kościoły. W tym rozbitym świecie religijnym każda grupa określa własną prawdę, a religia staje się czasami zwykłym kryterium socjologicznego odniesienia”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 20)

<sup>71</sup> Tamże, s. 20 - 21

<sup>72</sup> Takiego zdania jest wielu badaczy tego zjawiska, m. in. Gianni Paganini, który sceptycyzm początków XVII wieku interpretuje jako ruch inspirowany pragnieniem uwolnienia się od wierzeń i religii: „[...] lo scetticismo seicentesco e un movimento ispirato dal desiderio di liberazione dalle credenze”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 185)

<sup>73</sup> „Il gesuita Lessius divide i nemici della fede in due gruppi: d'un canto, quanti contestano la morale; dall'altro, quanti contestano i dogmi e rifiutano l'esistenza di Dio”. (Tamże, s. 192)

<sup>74</sup> Tamże, s. 190

<sup>75</sup> „La Francia e piena di <atei, deisti, libertini, eretici, scismatici, bestemmiatori del nome di Dio e altri empi>, deplora la Compagnia del Santissimo Sacramento”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 190)

<sup>76</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 21

<sup>77</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 192

rolę odgrywało odwoływanie się do pojawiających się wówczas odkryć geograficznych. Według Cotona Afrykańczyków, Indian i Hebrajczyków łączy uwielbienie dla stwórcy powszechnego i wiecznego<sup>78</sup>. Nie brakuje uwag podszytych ironią, próbujących nieco deprecjonować ateizujących libertynów. Mianowicie, Derodon i Rebreviettes wskazują, że także kani-  
bale posiadają zdolność rozpoznawania bytu najwyższego<sup>79</sup>. Jean Boucher stwierdza natomiast, że podczas odkryć geograficznych znaleziono narody pozbawione struktur politycznych, nauki, praw, ale nigdy nie odkryto narodów funkcjonujących bez religii<sup>80</sup>. Inna taktyka polegała na utożsamianiu posiadania poglądów religijnych z poprawnym funkcjonowaniem ludzkiego intelektu; wybór opcji ateistycznej traktowano jako świadectwo upadku i zbłądzenia intelektu<sup>81</sup>. Lacombe był przekonany, że uczciwy, kierujący się intelektem człowiek nigdy nie może zostać ateistą<sup>82</sup>. Tak, niestety, prezentował się klimat intelektualny epoki nowożytnej, niezdolnej do merytorycznej akceptacji i współlistnienia z nowym prądem myślowym.

Obok prekursorskiego nurtu libertynów francuskich swój wkład w rozwój nowożytnego ateizmu wnieśli inni przedstawiciele ateizmu materialistycznego – materialści angielscy. Materializm angielski wiąże się z powstaniem religii naturalnej. Istotną rolę w rozwoju tego nurtu odegrał Francis Bacon. Wydaje się, iż dzięki jego dziełu, *Novum Organum scientiarum*, opozycyjnym wobec metafizyki antycznej oraz jej logiki opartej na ideach a priori, a głoszącym logikę ufundowaną na doświadczeniu, racjonalizm zapuścił korzenie w Anglii XVII wieku<sup>83</sup>. Rozwój religii naturalnej przebiegał w postaci kształtowania się deizmu. W rozumieniu angielskich deistów Bóg jest jedynie stwórcą natury i prawodawcą. Funkcjonuje jako swoisty zegarmistrz, który wprowadził skonstruował wszechświat, lecz nie ma wpływu na swoje dzieło, odznaczające się zupełną autonomią. Do głównych przedstawicieli materializmu angielskiego należą: Thomas Hobbes, John Locke, John Toland, Anthony Collins, Anthony Shaftesbury, David Hume<sup>84</sup>.

Kolejnym etapem w rozwoju ateizmu materialistycznego jest materializm francuski, o metafizycznym charakterze. Głównymi reprezentantami tego kierunku są: Holbach, Julien de la Mettrie, Helvetius, Denis Diderot, Voltaire, Sylvain Marechal. Materializm pojawił się w połowie

---

<sup>78</sup> „Per il padle Coton, gli africani, gli indiani, gli ebrei concordano tutti <nell’adorare un artefice universale ed eterno>”. (G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 192)

<sup>79</sup> Tamże, s. 192

<sup>80</sup> “[...] Jean Boucher scrive: <Quanti da poco tempo hanno scoperto un mondo nuovo, vi hanno trovato uomini senza re, senza magistrati, senza scienza ne legge, ma mai senza religione>”. (Tamże, s. 192)

<sup>81</sup> Tamże, s. 192

<sup>82</sup> Lacombe: „[...] e impossibile <che un uomo probo, obbediente alla ragione, possa aderire al partito degli ateisti>”. (Tamże, s. 192)

<sup>83</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 41 - 42

<sup>84</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 43 - 51

XVIII wieku we Francji jako klasyczna forma filozofowania<sup>85</sup>. Podobnie jak sensualizm dla myślicieli angielskich czy odrodzenie epikureizmu dla libertynów francuskich, tak materializm stanowił wzorcowy model konstruowania systemów metafizycznych przez myślicieli francuskich. Cechą wyróżniającą filozofów francuskich jest polemiczny charakter ich twórczości. Mianowicie, materializm francuski nie poszukuje jakichkolwiek form integracji z religiami antycznymi, lecz deklaruje otwartą wojnę z religią<sup>86</sup>. Podobnie jak w przypadku materializmu angielskiego, także ten nurt interpretuje Boga jako genialnego geometrę i wspaniałego architekta wszechświata. Ten klasyczny materializm dokonał gwałtownego wręcz przejścia od deizmu do ateizmu. Wolter pozostał jednym z niewielu myślicieli, którzy zachowali w ogóle jakiekolwiek wyobrażenie Boga. W przypadku Woltera był to Bóg rozumiany jako zegarmistrz<sup>87</sup>. Czołowym orędownikiem tego kierunku, a zarazem rzecznikiem jego najbardziej radykalnych poglądów, jest Holbach. Koncepcję ateistyczną skonstruowaną przez Holbacha można określić mianem zarazem agresywnej i integralnej<sup>88</sup>. Zdaniem Holbacha przyczyną powstania idei Boga był strach i ignorancja. Jego pogląd na mechanizm powstawania religii i pojęcia Boga zwięźle wyrażają następujące słowa: „Człowiek jest przesądny, ponieważ jest lękliwy; a boi się, ponieważ jest ignorantem”<sup>89</sup>.

Upatrywanie genezy religii w strachu przed złem, nieznaną przyrodą, itp. urosło do rangi sloganu. Gilson wskazuje na paradoksalność związaną ze stosowaniem tego argumentu. Mianowicie, począwszy od czasów nowożytnych, istnienie zła w świecie zaczęto traktować jako argument przeciwko istnieniu Boga, który dopuszcza istnienie zła. Zatem, konkludowano, żaden Bóg nie istnieje. Ten sam fakt – istnienie zła w świecie – jest traktowany przez jednych jako geneza idei Boga, a przez innych jako argument przeciw jego istnieniu<sup>90</sup>. Można dodać, że Holbach nie był nowatorski stwierdzając, że strach generuje bogów. Identyczny pogląd wygłosił bowiem m. in. Lukrecjusz. Natomiast poglądy głoszone przez innego reprezentanta francuskiego ateizmu epoki oświecenia, Marechala, wyrażają tendencję, która dominuje w II połowie XVIII wieku – przechodzenie czy stopniowe oddalanie się od Boga do poziomu refleksji wyłącznie nad człowiekiem. Zdaniem Marechala człowiek postanowił naj-

---

<sup>85</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 52

<sup>86</sup> Tamże, s. 52

<sup>87</sup> Tamże, s. 53

<sup>88</sup> Tamże, s. 56

<sup>89</sup> Holbach, *Contagio sacro* [w:] H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 57

<sup>90</sup> „...Ten, na którego liczymy, iż wyciągnie nas z kłopotów, w żaden sposób nie może być kimś innym od Tego, który nas w nie wprowadził. Od czasu Lukrecjusza powszechna stała się opinia, że to strach jest pierwszą przyczyną wiary w bogów, choć przecież paradoksalne wydaje się twierdzenie, że strach przed złem jest głównym źródłem wiary w Boga i zarazem najsilniejszym argumentem przeciw Jego istnieniu”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 152 – 153)

pierw stworzyć Boga na swoje podobieństwo, a następnie wielbić go jako stworzone przez siebie dzieło<sup>91</sup>. Marechal był przede wszystkim rzecznikiem ateizmu praktycznego, przedstawiając własną wizję ateisty. Jego koncepcja jako ideał przedstawia fazę przed – filozoficzną i przed – mityczną, zarówno pre – religijną, jak i pre – ateistyczną, w której jednostka żyła w pełnej harmonii z naturą i pozbawiona była jakiegokolwiek wyobrażenia boskości<sup>92</sup>. Jest to niewątpliwie obraz wyidealizowany i utopijny, niemniej możliwy do zrealizowania w sferze psychicznej pojedynczych jednostek, natomiast nie jako powszechny światopogląd. Plasując się w tradycji Lukrecjusza, Marechal odwraca religijny porządek stworzenia, przedstawiając Boga jako wytwór człowieka<sup>93</sup>. Ponadto, daje wyraz wyznawanej przez siebie materialistycznej doktrynie wszechświata, nieco naiwnie stwierdzając, że wszechobecność materii po prostu nie pozostawia miejsca dla Boga<sup>94</sup>.

Ostatnim etapem rozwoju nowożytnej myśli ateistycznej bezpośrednio poprzedzającej ateizm humanistyczny jest materializm niemiecki. Ateizm myślicieli niemieckich cechuje ścisły związek z rozwojem nauki<sup>95</sup>. Zdaniem Arvona, materializm w XVII i XVIII wieku musiał liczyć się z innymi tendencjami filozoficznymi, niemniej żywiołowymi od niego, takimi jak racjonalizm, empiryzm czy idealizm. Ta sytuacja ograniczała ekspansję filozofii materialistycznej. Dopiero po upadku idealizmu niemieckiego, który nastąpił po śmierci Hegla w 1831 roku, materializm mógł zatriumfować jako główna filozofia epoki. Zwycięstwo materializmu związane jest z szybkim rozwojem nauk przyrodniczych. W tym okresie wiedzę naukową traktowano jako jedyną autentyczną<sup>96</sup>. Materializm niemiecki posiada zagorzałych orędowników, wręcz ubóstwiających materię i naukę. Wraz z nimi pojawia się nowy typ ateizmu, określany mianem psycho – fizjologicznego, którego filarem jest materialistyczna interpretacja wyników nauk, zwłaszcza medycyny i psychologii<sup>97</sup>. Jeden z nich, Karl Vogt, fi-

<sup>91</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 69 - 70

<sup>92</sup> „Marechal presenta questo ateismo di tutti i giorni come un ritorno al <tempo fortunato nel quale non si sospettava l'esistenza della divinita>; detto altrimenti [...] un ritorno alla coscienza mitica, pre – intellettuale, di completa armonia con la natura, alla fase pre – religiosa e quindi pre – atea”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 408)

<sup>93</sup> „L'uomo dice: facciamo Dio; che sia a nostra immagine; Dio fu; e il creatore adora la sua opera”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 406)

<sup>94</sup> „L'universo e la causa; nulla c'è al di fuori;  
 Porlo in altro vuol dire oscurarlo.  
 La materia e ovunque; dove potrebbe essere Dio?  
 Ahime! cercheremmo invano di conoscerlo;  
 [...]”

O Dio non esiste; o forse la sua esistenza  
 e un frutto proibito per il nostro intelletto”. (S. Marechal, *Poeme moral sur Dieu* [w:] G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 406)

<sup>95</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 71

<sup>96</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 71

<sup>97</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 528

zjolog, włącza się w działalność wymierzona przeciwko „bajkom o Adamie i Ewie” oraz przeciwko wierze w nieśmiertelność<sup>98</sup>. Typowy biologizm cechuje myśl Jakoba Moleschotta. Ten chemik zasłynął przede wszystkim dzięki swojemu motto: „bez fosforu nie ma myśli”<sup>99</sup>. Moleschott, jako reprezentant nauki przyrodniczej, stwierdza, iż nasze ciało, które włada naszą myślą i wolą, zależy od spożywanego przez nas pokarmu. Jego formułę „Der Mensch ist, was Er isst” („Człowiek jest tym, co zje”) w okresie tzw. materializmu wulgarnego zaczerpnął Ludwig Feuerbach. Zdaniem Moleschotta materia może być interpretowana zarazem w sensie materialistycznym, jak i spirytualistycznym. Jego zdaniem, mówiąc o materii, mówimy o sile. Stąd wyprowadza równoważność materii i siły<sup>100</sup>. Natomiast Ludwig Büchner w dziele *Sila i materia* demaskuje ukryty ateizm epoki, wraz z jego brakami i słabościami<sup>101</sup>. Büchner przypisuje materii wraz z jej wszelkimi aktywnościami cechę wieczności, przyznając fizycznemu podłożu funkcje psychiczne<sup>102</sup>. Taki pogląd Tresmontant określa mianem fetyszystycznego animizmu, poglądu poddawanego w wątpliwość już w starożytnej Grecji<sup>103</sup>. Büchner, stwierdzając wieczność materii uważa, iż afirmacja istnienia ducha oddzielonego od ciała jest nonsensowna, ponieważ wszelka moc jest związana z materią. Stwierdzenie, że nasza fizykalność determinuje sferę psychiczną, implikuje określone konsekwencje zarówno etyczne, jak i teologiczne. Zdaniem naukowca człowiek na próżno chwyta się iluzji wolności i wiary w istnienie duszy<sup>104</sup>. Ostatnim przedstawicielem materializmu niemieckiego jest Ernst Haeckel, specjalista z zakresu zoologii morfologicznej. Określenie Boga użyte przez Haeckla jest adekwatne do charakteru jego specjalizacji. Mianowicie, Boga klasyfikuje jako „ssaka o formie gazowej”<sup>105</sup>. Haeckel znajduje się pod wpływem ewolucjonizmu Darwina<sup>106</sup>. Dokonuje transformacji materializmu mechanistycznego w materializm dynamiczny, który, jak mniema, udzieli odpowiedzi na wszystkie nierozwiązane problemy<sup>107</sup>.

Podsumowując, ateizm materialistów niemieckich odznacza się silnym związkiem postulatów filozoficznych z naukami przyrodniczymi, wiarą w moc odkrywczą i wyjaśniającą

<sup>98</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 74

<sup>99</sup> „Il chimico Jakob Moleschott [...] fa poggare il processo del pensiero sul fosforo: <Senza fosforo, niente pensiero>. Scoprire la percentuale di materia organica nell'uomo intelligente risorvela il problema delle capacita cerebrali e permettera di migliorare il livello intellettuale”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 528)

<sup>100</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 74 - 75

<sup>101</sup> Tamże, s. 75

<sup>102</sup> „Per Ludwig Buchner [...] e ugualmente l'elemento fisico che determina quello psichico. Bisogna smetterla con il sovrannaturale, con le entita astratte. E vero solo cio che si puovedere, pesare, immaginare. La liberta non e che un'illusione”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 528)

<sup>103</sup> C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*

<sup>104</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 76

<sup>105</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 76

<sup>106</sup> „Ernst Haeckel [...] pone in una prospettiva materialista dinamica ripresa da Darwin. Secondo lui, l'evoluzionismo e la chiave degli *Enigmi dell'universo*”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 528)

<sup>107</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 76

nauki oraz hołdowaniem materii graniczącym z ubóstwieniem. Vogt, Moleschott, Büchner oraz Haeckel reprezentują tzw. materializm wulgarny, którego pozbawiona jest myśl filozofów francuskich i angielskich.

Przedmiotem tej pracy są nowoczesne koncepcje humanizmu ateistycznego, które chronologicznie pojawiły się po epoce materializmu niemieckiego. Dlatego powyższe koncepcje zostały przedstawione jedynie pobieżnie, jako poprzedzające główne doktryny ateistyczne XIX i XX wieku.

## **Rozdział III**

### **Klasyfikacja ateizmu oraz podstawowe zagadnienia dotyczące ateizmu filozoficznego**

Pojęcie ateizmu funkcjonuje w opozycji do pierwotniejszego pojęcia teizmu. Zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i różnych społeczności posługiwanie się tym terminem zakłada, czy wręcz wymaga, uprzedniej obecności jakiejś postaci teizmu. Zatem, ateizm występuje w relacji do wcześniejszego systemu religijnego, zespołu wierzeń, wskazujących na istnienie szeroko rozumianego bytu boskiego. Przedmiotem naszego zainteresowania będzie wyłącznie ateizm filozoficzny, opracowany przez filozofów pragnących uczynić go koherentnym, racjonalnie uzasadnionym systemem. Uważam jednak, że ateizm jako spójny, przekonująco uzasadniony system filozoficzny nie ma racji bytu. Ta uwaga dotyczy koncepcji metafizycznych alternatywnych wobec rozwiązania arystotelesowsko – tomistycznego, sugerującego istnienie bytu koniecznego, rozumianego jako pierwsza zasada, itp. Nie chodzi o Boga w rozumieniu religijnym, lecz o pierwszą przyczynę, określaną terminem Bóg. Zagadnienia religii i wiary w ogóle nie stanowią przedmiotu tej pracy, ponieważ pozostają kwestią indywidualnego zaangażowania jednostki i nie posiadają filozoficznego uzasadnienia. Przekonanie o trudności funkcjonowania ateizmu jako systemu filozoficznego nie wyklucza możliwości istnienia ateistów głęboko przekonanych o słuszności swoich racji. Co więcej, można konstruować dość złożone teorie wskazujące na niemożliwość istnienia Boga (m. in. Sartre<sup>108</sup>) czy intensywnie starające się wyrugować ideę Boga z filozoficznego myślenia, traktując ją jako fałszywy wytwór naszej fantazji (m. in. Feuerbach i Freud). Charakter teorii poszczególnych reprezentantów ateizmu humanistycznego postaram się zaprezentować w następnych rozdziałach.

Obecnie wskażę na problem o charakterze ogólnym, dotyczący być może wszystkich filozofów ateistycznych. Mianowicie, pierwszym i niezbędnym warunkiem jest określenie

---

<sup>108</sup> Sartre w tzw. argumentie ontologicznym wskazuje na niemożliwość istnienia Boga, który na gruncie jego ontologii miałby być syntezą bytu – w – sobie – dla – siebie, co stanowi niedopuszczalną sprzeczność.

treści oznaczanej przez pojęcie Bóg. Gilson sugeruje następujące rozumienie tego terminu: Bóg winien oznaczać byt transcendentny, istniejący niezależnie od człowieka i świata, również od ludzkiej świadomości; musi być bytem koniecznym. W ontologii tomistycznej oznacza to przeciwieństwo wobec wszelkich bytów przygodnych, których istnienie uzależnione jest od istnienia innych bytów. Wreszcie, Bóg musi być rozumiany jako przyczyna całej rzeczywistości, sama nieposiadająca żadnej innej przyczyny<sup>109</sup>. Gilson, posługując się metodą arystotelesowsko – tomistyczną, nie broni istnienia Boga religii, lecz Boga rozumianego jako metafizyczna zasada. Ta uwaga jest o tyle istotna, że stanowi odpowiedź na częste zarzuty kierowane pod adresem metafizyki uzyskującej wnioski teistyczne o reprezentowanie stanowiska teologiczno – religijnego. Idea Boga religii posiada odmienną genezę i naturę od idei Boga uzyskanej na gruncie spekulacji metafizycznej. Postulaty Gilsona dotyczące sposobu rozumienia metafizycznego pojęcia Boga (jako bytu transcendentnego, koniecznego i przyczyny bytu) posiada fundamentalne znaczenie, bowiem zdarza się, iż myśliciel ateistyczny neguje ideę Boga, rozumiejąc ją odmiennie niż jego teistyczni interlokutorzy. Nierzadko ateizujący myśliciel za punkt wyjścia przyjmuje swoiście rozumianą ideę Boga. Co więcej, ten punkt widzenia bywa determinowany przez osobiste wyobrażenia, mniemania, nastroje, itp.<sup>110</sup> Zatem ujęcie subiektywne już w obszarze założeń może budzić zastrzeżenia. Wątpliwości nie jest pozbawiony także obiektywny punkt wyjścia. Mianowicie, teorie ateistyczne bywają generowane przez obserwację infantylnych, naiwnych zachowań religijnych praktykowanych przez wierzących. Przykładem takiego stanowiska jest Nietzsche, który wskazywał na słabą kondycję psychiczną chrześcijan i nieustanne roszczenia kierowane pod adresem Boga. Nie ulega wątpliwości, że zarzuty kierowane przez Feuerbacha czy Nietzschego pod adresem genezy religii czy praktyk i motywacji kierujących wierzącymi w wielu przypadkach są uzasadnione i słuszne. Niemniej, nie zawsze dotyczą metafizycznego zagadnienia możliwości istnienia samego bytu boskiego, rozumianego jako arystotelesowska pierwsza zasada. Natomiast warunkiem wstępnym każdej rzetelnej krytyki jest zrozumienie poddawanych krytyce poglądów. Należy pamiętać, że metafizyczna koncepcja Boga nie jest tożsama z potocznym, przedfilozoficznym mniemaniem czy doświadczeniem wierzących. Przystępując do krytyki idei teistycznej, filozof ateistyczny powinien zrozumieć istotę kwestionowanej metafizyki. Przede

---

<sup>109</sup> „1. Bóg musi być bytem transcendentnym, to znaczy bytem, który istnieje niezależnie ode mnie i od świata; 2. musi być on również bytem koniecznym, takim, dla którego – znalazłszy ów byt – bezcelowe byłoby szukanie jego przyczyny; 3. musi on być przyczyną całej pozostałej rzeczywistości”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 116)

<sup>110</sup> Tamże

wszystkim przedstawiciele ateizmu humanistycznego nierzadko nie potrafią wyzbyć się własnych wyobrażeń, którym nadają status apriorycznych założeń.

Innym podstawowym błędem jest konstruowanie schematu negacji możliwości istnienia nie tyle idei Boga jako takiego, co specyficznego rozumianego pojęcia boskości, zazwyczaj mając na uwadze wyobrażenia Boga obecne w określonych tradycjach religijnych. Takie ujęcie problemu wiedzie do kwestionowania istnienia bytu boskiego wskutek analizy przypisywanych Bogu przymiotów. Zatem, te koncepcje sprowadzają się do refleksji nad domniemaną naturą Boga. Argument za zakwestionowaniem możliwości istnienia Boga polega wówczas na wykazaniu logicznej sprzeczności posiadanych przymiotów, bądź ich niemożliwości ze względu na porządek czy strukturę wszechświata. Jednak istnienie Boga jest zagadnieniem odmiennym od przypisywanych mu przymiotów. Dlatego propozycje ateistyczne przyjmujące za punkt wyjścia negację natury Boga są o tyle błędne, że nie rozważają możliwości istnienia samego bytu boskiego. Bowiem kategoriami metafizycznie różnymi od siebie są zagadnienie możliwości realnego istnienia Boga i posiadanie przez tego, już istniejącego Boga, określonych cech. To drugie zagadnienie stanowi raczej przedmiot teologii i wyobrażeń religijnych.

Sam ateizm nie jest zjawiskiem jednorodnym. Wyróżnić można różne typy ateizmu, przyjmując za kryterium rozróżnienia formę oddziaływania na jednostkę czy stopień złożoności. Do najbardziej znanych należą m. in.: ateizm filozoficzny, proletariacki, praktyczny, roz-targnienia, naukowy, itp.<sup>111</sup>. Przedmiotem naszego zainteresowania jest wyłącznie ateizm filozoficzny. Pod tym mianem należy rozumieć względnie złożone i spójne teorie filozoficzne, których zadaniem jest albo zakwestionowanie możliwości istnienia Boga, albo negacja określonej koncepcji teistycznej, czy skonstruowanie takiej wizji rzeczywistości, w której idea Boga nie znajdzie żadnego zastosowania. Zasadniczą cechą tego typu ateizmu jest teoretyczny i metafizyczny charakter. Założeniem jego twórcy jest skonstruowanie przekonujących uzasadnień, skutecznie odpierających każdy zarzut i kontrargument. Filozofowie pracujący nad stworzeniem takiego systemu pragną uczynić go racjonalnie uzasadnionym systemem teoretycznym. Ateizm filozoficzny jest różny od pozostałych typów ateizmu, także od naukowego, pozornie pozostającego z nim w największej bliskości. Wyjaśnienia wymaga charakter i funkcja samej nauki. Nierzadko wskazuje się na występowanie opozycji czy wręcz ostrej sprzeczności między nauką a religią (wiarą)<sup>112</sup>. Otóż, taki konflikt nie istnieje. Jeżeli

---

<sup>111</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 116 - 117

<sup>112</sup> Obecnie przekonanie o istnieniu takiego konfliktu należy do rzadkości, niemniej w przeszłości, zarówno ze strony Kościoła, jak i reprezentantów nauki, wskazywano na wzajemne wykluczanie się religijnej i naukowej wizji świata.

nauka ma charakter empiryczny, jest zredukowana tematycznie oraz abstrakcyjna metodycznie, to obszar jej zainteresowania jest zredukowany przez nią samą, jej metody i możliwości badawcze, do materialnej, dostrzegalnej rzeczywistości. Natomiast wiara, i religia w ogóle, związana jest z zagadnieniem istnienia Boga, który nie jest traktowany jako materialny fragment ziemskiej rzeczywistości. Niemniej, wyobrażenie religijne istotnie różni się od refleksji metafizycznej. Poza tym, nauka nie rości pretensji do konstruowania metafizycznej wizji świata, poszukiwania odpowiedzi na wielowiekowe, tradycyjne pytania dotyczące sensu, celu, przyczyny, istnienia Boga, itp. Formułowanie tych pytań oraz poszukiwanie na nie odpowiedzi jest domeną zupełnie innej dziedziny – filozofii. Także religia, chociaż w innym sensie, zajmuje się tym zagadnieniem. Zatem przekonanie o istnieniu jakiejkolwiek opozycji między nauką a religią i filozofią jest najzwyczajniej błędne. Także odkrycia naukowe nie stanowią argumentu ani dla zwolenników teizmu, ani ateizmu. Problem istnienia Boga jest kategorią metafizyczną i jako taki wykracza poza kompetencje i granice nauki. Zatem ateizm naukowy oznacza przekonanie o nieistnieniu żadnego bytu określanego mianem Bóg, głoszonym przez ludzi nauki<sup>113</sup>.

Przedmiotem naszego zainteresowania będzie wyłącznie tzw. ateizm humanistyczny, w obrębie którego wyróżnić można następujące trzy grupy myślicieli: ateizm nietzscheański, reprezentowany przez Maxa Stirnera i Friedricha Nietzschego<sup>114</sup>; ateizm marksistowski, tworzony przez m. in. Davida Straussa, Bruno Bauera, Ludwiga Feuerbacha, Karola Marksa, Friedricha Engelsa czy Włodzimierza Lenina<sup>115</sup>; ateizm egzystencjalny, reprezentowany przez Alberta Camusa czy Jeana Sartre'a<sup>116</sup>. Inny typ ateizmu stanowi teoria Freuda, także należąca do ateizmu humanistycznego.

W najogólniejszym rozumieniu ateizm oznacza teorię, która neguje istnienie Boga osobowego. Tak rozumiany był już w starożytności. Klemens z Aleksandrii ateistą określa tego, kto twierdzi, że Bóg nie istnieje<sup>117</sup>. W renesansie ten termin zazwyczaj oznaczał postawę negującą istnienie jakiejkolwiek boskości<sup>118</sup>. Jakkolwiek można wskazać wiele odmian ateizmu, w zasadzie tę różnorodność można zredukować do przyjęcia dwóch podstawowych form: ateizmu teoretycznego oraz praktycznego. Ateizm teoretyczny oznacza własny, pośred-

---

<sup>113</sup> „Nie ma – ściśle mówiąc – ateizmu naukowego, nauka bowiem nie ma kompetencji wypowiedzania się o pojęciu Boga. Istnieje natomiast ateizm właściwy umysłom zajmującym się wyłącznie problemami naukowymi, rozpatrywanymi za pomocą naukowych metod”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 116)

<sup>114</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 101 - 113

<sup>115</sup> Tamże, s. 84 - 96

<sup>116</sup> Tamże, s. 117 - 119

<sup>117</sup> „<L'ateo e chi afferma che non esiste Dio>”, (Clemente Alessandrino, *Strom.*, VII, 1, 4, 3 [w:] C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, s. 29)

<sup>118</sup> C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, s. 29,

ni bądź bezpośredni sąd o nieistnieniu boskości<sup>119</sup>. Natomiast ateizm praktyczny określa pewien typ egzystencji. Ateista praktyczny żyje bez rozpoznania czy stwierdzenia istnienia Boga, tak, jakby on nie istniał. Ponadto, egzystuje bez troski o własną egzystencję, organizację własnego życia prywatnego i społecznego w odniesieniu do wymiaru transcendentnego<sup>120</sup>. Ateizm nie stanowi jedynej alternatywy dla teizmu. Inną, najbardziej znaną, jest agnostycyzm. Wydaje się, iż prawdziwy, radykalny ateizm jest zjawiskiem niezwykle rzadkim. Natomiast ten typ światopoglądu, występujący pod nazwą ateizmu, jest prawdopodobnie agnostycyzmem. Ateizm praktyczny funkcjonuje w kontekście religijnym. Natomiast zagadnieniem metafizycznym jest ateizm filozoficzny, rozumiany jako koncepcja przedstawiająca wizerunek świata pozbawionego istnienia Boga rozumianego jako pierwsza zasada.

Interesującym zjawiskiem może być wzajemna relacja i wynikanie z siebie poszczególnych form wiary i ateizmu. Na antypodach wiary w Boga umieścić można dwa typy niewiary: niewiarę racjonalną oraz irracjonalną<sup>121</sup>. W klasyfikacji zaproponowanej przez Minois pojawia się pojęcie świadomości mitycznej. Tzw. świadomość mityczna, przypisywana człowiekowi prymitywnemu, postrzegana jest jako pierwsza forma jego refleksyjnego bycia w świecie<sup>122</sup>. Zdaniem Minois, człowiek pierwotny zanurzony jest w rzeczywistości mitycznej, która nie jest ani religijna, ani ateistyczna. Ten brak jednoznacznego charakteru związany jest z dystansem człowieka znajdującego się w fazie mitycznej wobec ewentualnej boskiej rzeczywistości. Człowiek pierwotny, dysponując mityczną teorią wyjaśniającą tajemnicę wszechświata może, na drodze racjonalnej refleksji, zaakceptować bądź odrzucić ideę boskiego świata<sup>123</sup>. Myślenie mityczne, spełniające istotną metafizycznie funkcję w egzystencji człowieka pierwotnego, może generować jedną z dwóch postaw: religijną bądź zabobonną<sup>124</sup>. Postawę religijną należy rozumieć jako mit skonceptualizowany. Natomiast przesąd jest postawą zabobonną, o charakterze magicznym. Każda z nich stanowi zarówno sposób interpretacji, jak i typ osobistego ustosunkowania się do przedstawianych przez mit treści. Niemniej, religia, przesąd ani magia nie są kategoriami hermetycznymi, odizolowanymi od pozostałych.

---

<sup>119</sup> Tamże, s. 29

<sup>120</sup> Tamże, s. 29

<sup>121</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 29

<sup>122</sup> „Il mito e in origine un modo di essere al. mondo, il modo in cui l'uomo vive nell'ambiente dove viene a trovarsi, che agisce su di lui e sul quale egli agisce a propria volta. [...] L'uomo primitivo e immerso in una realtà mitica”. (Tamże, s. 23)

<sup>123</sup> „In questa fase l'uomo può perciò reagire di fronte al sacro in modo negativo con repulsione, rifiuto, odio, sarcasmo o indifferenza. Questi atteggiamenti si manifesteranno anche rispetto alle religioni positive. Ma, nella fase mitica, l'uomo non è né religioso né ateo. Perché sia credenze o ateo, deve prendere le distanze dal mondo divino, che accetta o rifiuta, mediante la religione”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 23)

<sup>124</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 28

Prawdopodobnie każda religia posiada aspekty magiczne i zabobonne, podobnie jak przesąd zawiera pewien wymiar religijny<sup>125</sup>.

Zatem, u podstaw rozwoju świadomości religijnej znajduje się tzw. świadomość mityczna, będąca źródłem postawy religijnej oraz zabobonnej. Z kolei wynikające z tej świadomości opcje same stanowią podłoże dla rozwoju innych stanowisk światopoglądowych. Z postawy religijnej mogą wykształcić się: ateizm teoretyczny, panteizm, deizm. Natomiast postawa przesądu może generować: ateizm praktyczny, ezoteryzm i okultyzm, sekty<sup>126</sup>. Koncepcje generowane przez postawę religijną odznaczają się charakterem teoretycznym, spekulatywnym. Nie oznaczają to braku pierwiastków praktycznych, gdy ateizm teoretyczny z czasem przekształci się w ateizm praktyczny, bądź gdy wyznawca panteizmu czy deizmu zanosi modlitwy i sprawuje kult wobec Boga rozumianego zgodnie ze skonstruowaną teorią. Niemniej istotę tych stanowisk stanowi teoretyczne opracowanie problemu istnienia (panteizm i deizm) bądź nieistnienia (ateizm teoretyczny) Boga. Natomiast druga grupa postaw, u podstaw których znajduje się przesąd, posiada wymiar praktyczny. Element teoretyczny stanowi jedynie tło, natomiast znaczenie podstawowe posiada bądź wykonywanie specyficznych praktyk i rytuałów (ezoteryzm), bądź po prostu życie tak, jakby Bóg nie istniał (ateizm praktyczny). Wydaje się, że rozwój wielkich religii dogmatycznych wynika właśnie z tych dwóch postaw<sup>127</sup>. Można uporządkować główne koncepcje religijne w porządku od najbardziej teoretycznych do najsilniej akcentujących aktywność człowieka. Do stanowisk najbardziej teoretycznych należą: materializm teoretyczny (niebędący religią, lecz stanowiący punkt wyjścia dla ateizmu), monizm (głoszący koncepcję Boga immanentnego), dualizm (reprezentujący ideę Boga transcendentnego), koncepcja Boga transcendentnego objawionego (zawierająca aspekt praktyczny i publiczny w postaci zestawu dogmatów podawanych oficjalnie do wierzenia, kleru, itp.), Boskość objawiona<sup>128</sup>. Dwa ostatnie stanowiska są postawami ściśle praktycznymi: siły okultystyczne oraz materializm praktyczny<sup>129</sup>.

Szeroko rozumiana historia ateizmu nie jest tylko historią epikureizmu, sceptycyzmu liberyńskiego, materializmu iluministycznego, marksizmu, nihilizmu czy innych teorii filozoficznych<sup>130</sup>. Jest przede wszystkim historią milionów osób skonfrontowanych każdego dnia z problemem Boga. Właśnie skonfrontowanych, bowiem ateista zazwyczaj posiada ideę Boga,

<sup>125</sup> „Certo, religione, superstizione e magia non sono categorie ermeticamente isolate tra loro. Ogni religione possiede aspetti superstiziosi e magici, e ogni superstizione ha una dimensione religiosa”. (Tamże, s. 28)

<sup>126</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 29

<sup>127</sup> Tamże, s. 29

<sup>128</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 29

<sup>129</sup> Tamże, s. 29

<sup>130</sup> „La Storia dell'ateismo [...] e pure la storia di milioni di persone di umile condizione, schiacciate dalla fatica di ogni giorno, troppo prese dal bisogno di sopravvivere per porsi il problema di dio”. (Tamże, s. 31)

którą usiłuje zanegować. Niemniej, rzadko czyni to w sposób skuteczny i jednorazowo. Negacja idei Boga przybiera formę procesu, trwającego nawet całe życie. Twórczość najwybitniejszych przedstawicieli ateizmu humanistycznego jest tego dowodem. Wydaje się, że posiadanie całkowicie pewnego przekonania o nieistnieniu jakiegoś bytu nie wymaga i nie wiąże się z intensywnym zwalczaniem jego idei. Np. prowadzenie intensywnej „kampanii” filozoficznej mającej na celu wykazanie nieistnienia bogów politeizmu greckiego, nieustanne, wręcz obsesyjne podejmowanie tego tematu jest po pierwsze zjawiskiem niesłychanie rzadko spotykanym, a po wtóre mało uzasadnionym, mogącym spotkać się z niezrozumieniem, ignorancją, itp. Po prostu idea bogów greckich nie jest ideą powszechnie podzielaną przez ludzkość. Jeżeli jesteśmy przekonani o nieistnieniu czegoś, nie zajmujemy się – ponieważ ani nie chcemy, ani nie musimy – konstruowaniem odpowiednich argumentów mających wykazać słuszność naszych racji. Uważam, że autentyczny, wzorcowy ateista w ogóle nie podejmowałby zagadnienia nieistnienia Boga, ponieważ ta kategoria bytu w ogóle nie jest uwzględniana w jego sposobie myślenia, postrzegania rzeczywistości, itp. Jest jednak inaczej. Nierzadko problem istnienia Boga podejmowany jest częściej przez ateistów niż wierzących. A wydaje się, że świadectwem rzeczywistej pewności nieistnienia Boga byłoby nie podejmowanie tego problemu, uważając ideę Boga za zupełnie niezrozumiałą i nonsensowną. Zatem, konstruowanie dowodów na rzecz wykazania nieistnienia czegoś, co uważa się a priori za nieistniejące, jest co najmniej zdumiewającym zjawiskiem.

Motywacje kierujące filozofami ateistycznymi są rozmaite. Podobnie, jak stosowane przez nich strategie negowania pojęcia Boga. Zazwyczaj intelektualna aktywność ateistów ogranicza się do kwestionowania istniejących dowodów na istnienie Boga. Nie ulega wątpliwości, że dowody inne niż matematyczne, ściśle naukowe, mogą być słusznie poddawane w wątpliwość. Znalezienie kontrargumentu na jakikolwiek metafizyczny dowód nie stanowi poważniejszej trudności. Myśliciel ateistyczny konstruujący ateizm pozytywny, wolny od odniesień do ewentualnych wad i niedostatków argumentów stwierdzających istnienie Boga, jest zjawiskiem rzadko spotykanym. Jednym z filozofów, który zarysował koncepcję ateizmu nieodwołującą się do kwestionowania już istniejących dowodów, był Sartre. Sartre zaproponował dwa typy ateizmu: ontologiczny i postulowany. Tylko ten pierwszy nie polega na negowaniu dowodów na istnienie Boga, bowiem ateizm postulowany odnosi się do istniejących przekonań na temat wszechmocy Boga, relacji między Bogiem a ludzką wolnością, itp.<sup>131</sup>. Natomiast koncepcja ateizmu ontologicznego jest logicznie konkluzywna wyłącznie na grun-

---

<sup>131</sup> W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969, s. 258

cie ontologii opracowanej przez Sartre'a. Jej istotę stanowi odniesienie do wyróżnionych przez Sartre'a dwóch instancji ontologicznych: bytu – w – sobie (*l'être – en – soi*) oraz bytu – dla – siebie (*l'être – pour – soi*). Bytem – w – sobie jest świat materialny, pozytywny, przedmiotowy, posiadający tożsamość i znajdujący się w stanie równowagi. To po prostu byt jako taki. Byt – w – sobie jest tym, czym jest. Natomiast byt – dla – siebie jest określeniem ludzkiej egzystencji, związanej z posiadaniem świadomości. Oznacza świadomość pozbawioną fundamentu bytowego w postaci bytu – w – sobie, znajdującą się w stanie ciągłej zmienności<sup>132</sup>. Ateizm ontologiczny zakłada, że Bóg, rozumiany jako synteza bytu – w – sobie i bytu – dla – siebie, nie może istnieć<sup>133</sup>. Jednak nie każdy podziela stosowane przez Sartre'a rozróżnienie na te dwa typy bytów. Zatem ta propozycja ateistyczna może funkcjonować jedynie na płaszczyźnie dosyć wątpliwego i niejasnego założenia ontologicznego Sartre'a. Przytoczyłem Sartre'a jako przykład trudności związanych ze zbudowaniem teorii ateistycznej pragnącej funkcjonować jako coś więcej niż prosta negacja argumentów teistycznych. Sartre jest przykładem myśliciela, który w celu stworzenia alternatywy dla koncepcji teistycznej konstruuje własny, odmienny model wszechświata.

Większość doktryn ateistycznych stanowią koncepcje materialistyczne. W zaproponowanej przez Arvona dystynkcji<sup>134</sup> od czasów antycznych aż do XIX wieku funkcjonował przede wszystkim tzw. ateizm materialistyczny, wyrastający przede wszystkim z przyrodniczego, biologicznego nastawienia. Wprawdzie trudno wskazać jedną wspólną tendencję dla teorii ateistycznych wyrastających z materializmu, niemniej dostrzec można mechanizm podobny dla myślicieli odmiennych epok. Mianowicie, ateizm wyrastający z materializmu motywuje swoją kontestację istnienia Boga niemożliwością wykroczenia człowieka poza granice naturalnego poznania zmysłowego<sup>135</sup>. Ten typ ateizmu bliski jest agnostycyzmowi. Natomiast formą bardziej radykalną są teorie, które eliminację Boga traktują jako konieczny warunek zbawienia człowieka<sup>136</sup>. Taki charakter cechuje ateizm egzystencjalny, marksistowski czy socjologiczny. Wreszcie, konfrontacja ze zjawiskiem zła w świecie może rodzić tzw. ateizm pesymistyczny, reprezentowany m. in. przez Schopenhauera<sup>137</sup>. Jednak problematyka zła traktowana jako argument przeciw istnieniu Boga chybia celu m. in. dlatego, że odnosi się nie tyle do samej możliwości istnienia Boga, lecz neguje przypisywana Bogu naturę. Klasycznym

---

<sup>132</sup> J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 24 - 29

<sup>133</sup> Tamże, s. 135 - 136

<sup>134</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*

<sup>135</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 13

<sup>136</sup> Tamże, s. 15

<sup>137</sup> Tamże, s. 24

przykładem jest niemożliwość współistnienia zła z przypisywaną Bogu wszechmocą, wszechwiedzą oraz nieograniczoną miłością. Zatem, te argumenty dotyczą boskiej natury, a nie istnienia. Ponadto, określanie przymiotów boskich jest raczej domeną teologii i religii niż filozofii.

Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie pewnych struktur ontologicznych generuje zjawisko ateizmu. Wydaje się, że taką koncepcją jest stanowisko monistyczne<sup>138</sup>. Monizm stwierdza jedność rzeczywistości, tym samym znosząc realną wszechstronność i różnorodność. Monizm jawi się zatem jako spekulatywna formuła ateizmu. Także monizm spinozjański, wszystko wypełniając Bogiem, staje się ateizmem<sup>139</sup>.

Innym, niemalże klasycznym zagadnieniem stanowiącym stały punkt odniesienia dla filozofów ateistycznych, jest kategoria wolności. Szczególnie w XX wieku miało miejsce, popularne wśród myślicieli egzystencjalistycznych, eksponowanie ludzkiej wolności przeciwstawiane ograniczającemu człowieka Bogu. Jednak błędem być może wszystkich form ateizmu jest ograniczone pojmowanie wolności. Ograniczone, bowiem w ostateczności wiedzie do wyboru jedynej alternatywy – konieczności, czyli nicości<sup>140</sup>.

Ateizm zasadniczo oznacza światopogląd osoby wykluczającej istnienie Boga, afirmującej jedynie świat i człowieka. Niemniej, ateistą wydaje się być także ten, kto afirmuje tylko Boga. Negacja rzeczywistości świata i człowieka, traktowanych jedynie jako momenty i fenomeny Absolutu, także może zostać zaklasyfikowana jako stanowisko ateistyczne<sup>141</sup>. Podobną koncepcją jest idea Boga pojmowanego jako akt świata, byt zanurzony w świecie, czy jako wyłaniający się ze stale zmieniającego się świata. Taki punkt widzenia, interpretujący Boga jako zawsze immanentny cel ewolucji uniwersalnej, także nie odpowiada metafizycznym wymaganiom, dyktowanym przez realizm tomistyczny<sup>142</sup>.

Jakkolwiek przedmiotem naszego zainteresowania jest wyłącznie ateizm filozoficzny, także ateizm praktyczny, występujący jako zjawisko społeczne pozbawione struktury filozoficznej, posiada swoją bogatą historię. Jednak jest to kontekst pozafilozoficzny i pozanaukowy, determinowany przez tradycję, wychowanie, obyczaje, itp. Przede wszystkim chodzi o wzajemne postrzeganie i stosunek ateistów do teistów i odwrotnie. Otóż, w takim potocznym rozumieniu, dla teisty ateizm jawi się zazwyczaj jako błąd. Przez wierzących zjawisko nie-

---

<sup>138</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 25

<sup>139</sup> Tamże, s. 25

<sup>140</sup> Tamże, s. 25

<sup>141</sup> Tamże, s. 29

<sup>142</sup> „Un Dio ch'è concepito come atto del mondo e immerso nel mondo o che <emerge> nel divenire del mondo come scopo inesauribile e sempre immanente dell'evoluzione universale, e un <evento> del mondo”. (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 30)

wiary jest redukowane do konsekwencji procesu dewiacji sfery intelektualnej bądź emocjonalnej<sup>143</sup>. Taka opinia była powszechnie obowiązującą jeszcze w XVIII stuleciu, bez skrzepowania głoszoną przez intelektualistów i duchownych. Obecnie nikt o zdrowych zmysłach zapewne nie odważy się na wydanie takiego sądu. Jednak, w pewnych kręgach społecznych można spotkać się z tą błędną opinią. Natomiast ateista postrzega człowieka religijnego jako ofiarę swoistej iluzji psychologicznej, pewnego złudzenia, podyktowanego bądź lękiem, bądź pragnieniem wyjaśnienia tajemnicy wszechświata, itp.<sup>144</sup>. Co interesujące, jakkolwiek psychologicznie zrozumiałe, zarówno jedni, jak i drudzy uważają siebie za osoby posiadające prawdę bądź zbliżające się do jej uchwycenia. W historii nie tylko współistnienie wyznawców różnych religii, ale także wierzących i ateistów czasem manifestowało się w postaci antypatii, dezaprobaty, itp. Cześć swojej pracy na temat ateizmu Michel Verret poświęcił właśnie zagadnieniu tolerancji i wzajemnej akceptacji wierzących i ateistów<sup>145</sup>. Verret podkreśla konieczność zaniechania historycznych waśni między teistami a ateistami, wskazując na to, że pod pojęciem chrześcijańskiej miłości skrywa się marksistowskie braterstwo<sup>146</sup>.

Także filozofowie konstruujący systemy metafizyczne uznające bądź stwierdzające istnienie Boga stosują pewne założenia, zazwyczaj związane z przyjętą metodą filozofowania. Gdyśmy przyjęli, inspirując się powszechnym i masowym występowaniem zjawiska wiary w Boga we wszystkich wyznaniach świata, że człowiek posiada naturalną skłonność do poszukiwania Boga tak samo, jak odznacza się skłonnością do życia w społeczeństwie czy poszukiwania szczęścia, itp., to ateizm stałby się fenomenem wręcz niemożliwym<sup>147</sup>. Tylko wyznając taką tezę, możemy uznać ateizm za przypadek patologicznego psychologicznie zbłądzenia<sup>148</sup>. Ta uwaga pozostaje jednak w sprzeczności z istnieniem ateistów. Niemniej posiada znaczenie w świetle spostrzeżeń dotyczących powszechności występowania przekonania o istnieniu jakiejś formy bytu boskiego. Ponadto, kwestią dyskusyjną pozostaje możliwość ate-

<sup>143</sup> „Per il teista, l'ateismo e semplicemente un errore, il massimo degli errori, e si riduce quindi ad un processo di deviazione della ragione o del sentimento”. (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 31)

<sup>144</sup> „Per l'ateo pero si tratta esattamente dell'opposto: e l'uomo religioso ch'è vittima di un'estrapolazione o illusione psicologica, ed è l'ateo che ha raggiunto la verità”. (Tamże, s. 31)

<sup>145</sup> M. Verret, *L'ateismo moderno*, Roma 1963, s. 203 - 285

<sup>146</sup> „I marxisti trovano nella loro concezione comprensiva della religione tutte le ragioni teoriche di tolleranza e di rispetto verso i credenti. L'azione comune può aggiungervi la stima *vivente* e sviluppare nella pratica i lineamenti di una fraternità reale, più forte delle differenze di idee. Che importa se il credente chiama carità ciò che il marxista denomina fraternità? Conta solo vittoria dell'uomo”. (Tamże, s. 285)

„E la dolce legge dell'uomo  
di cambiare l'acqua in luce  
il sogno in realtà

e i nemici in fratelli”. (P. Eluard, *Poemes choisis*, s. 207 [w:] M. Verret, *L'ateismo moderno*, s. 285)

<sup>147</sup> „Inest homini inclinatio secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat” (San Tommaso, I – II, q. 94, a. 2 [w:] C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 33)

<sup>148</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 33

izmu absolutnego, który w ogóle nie podejmuje problematyki istnienia Boga, uważając go rzeczywiście za nieistniejący byt, puste pojęcie.

Ateizm jako taki może funkcjonować jedynie w relacji do teizmu, twierdzeń afirmujących istnienie boskości. Jednak poszczególne koncepcje ateistyczne wykraczają poza te ramy, rozszerzając pole swoich poszukiwań. Nierzadko ateści stwierdzają nie tylko nieistnienie Boga, ale także usiłują wskazać i wyjaśnić wewnętrzne sprzeczności tego pojęcia<sup>149</sup>. Wyróżnić można przynajmniej dwa sposoby jawnego negowania istnienia Boga. Jeden z nich polega na wskazywaniu „defektów”, „wad” związanych z tym pojęciem. Inna metoda to tzw. metoda „przez nadmiar”, wskazująca na sprzeczność boskich atrybutów i natury<sup>150</sup>.

Naturalna reakcją obrońców metafizyki teistycznej było wskazywanie na sprzeczności w obrębie samego ateizmu. Tak postąpili m. in. Wolff oraz Rosmini. Te dwa przykłady wydają się godne zwrócenia uwagi właśnie dlatego, że przywołani myśliciele nie usiłowali odpierać argumentów ateistycznych posługując się rozwiązaniem teistycznym, lecz wskazywali na absurdalność, sprzeczność bądź niekonsekwentność ateizmu. Wolff w „*Teologia naturalis*” ośrodkiem swojej argumentacji uczynił przypadkowość świata<sup>151</sup>. Jego zdaniem, świat nie może być rozważany jako ens a se, ponieważ jest bytem przygodnym i jako taki nie może istnieć samoistnie. Natomiast negacja istnienia Boga powoduje natychmiastowe uznanie świata niestworzonego. Nawet, jeśli poszczególne myśliciele ateistyczni nie zwrócili uwagi na ten wniosek i związany z nim szereg trudności, lecz koncentrował się jedynie na samym usunięciu Boga z wszechświata. Tę tezę ateistyczną Wolff uznaje za absurdalną, dlatego też dyskusja z ateistami wydaje mu się zbędna i daremna<sup>152</sup>.

Podobnie Rosmini w pracy „*Logica*” wskazuje na sprzeczność w obrębie ateizmu. Dostrzega, iż ateści pretendują do wyjaśnienia istoty Boga. Jednak Bóg nie pozwala się rozpoznać, bądź też z innych powodów znajduje się poza naszymi możliwościami poznawczymi, dlatego ateści negują jego istnienie. W tym przypadku niemożliwość rozpoznania istoty Boga pozwala na negację jego istnienia, traktowana jest jako argument przemawiający za uznaniem nieistnienia Boga<sup>153</sup>.

Po krótkim, wstępnym zaprezentowaniu podstawowych rozróżnień i zagadnień związanych z ateizmem zwrócę uwagę na najważniejsze współczesne koncepcje reprezentantów ateizmu humanistycznego.

---

<sup>149</sup> Tamże, s. 53

<sup>150</sup> Tamże, s. 53

<sup>151</sup> Tamże, s. 64

<sup>152</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 64

<sup>153</sup> Tamże, s. 65

## Rozdział IV

### Ludwig Feuerbach – twórca nowoczesnego ateizmu

Ateizm filozoficzny jest obecny w historii filozofii od starożytności. Pod postacią materializmu antycznego reprezentowany był m. in. przez Demokryta, Epikura czy Lukrecjusza<sup>154</sup>. Następnie rozwijał się w filozofii nowożytnej, skrajną, radykalną postać uzyskując w materializmie francuskim i przede wszystkim niemieckim. Jednak na największą uwagę zasługują teorie ateistyczne opracowane w XIX wieku przez tzw. mistrzów podejrzeń: Feuerbacha, Marksa, Nietzschego i Freuda<sup>155</sup>. Można wskazać kilka powodów przemawiających za wyróżnieniem owych myślicieli. Mistrzowie podejrzeń odegrali największą rolę w historii myśli ateistycznej. Wywarli wpływ zarówno na innych filozofów, jak i na ludzi nieposiadających filozoficznego przygotowania. Szczególnie Marks odznaczył się silnym wpływem na życie społeczne. Na jego filozofię, występującą jako system marksistowsko – leninowski, powoływał się przez cały okres swojego siedemdziesięcioletniego trwania Związek Radziecki, państwo oficjalnie ateistyczne. Ponadto, ci dziewiętnastowieczni filozofowie mogli zaznać się z dorobkiem poprzedzających ich filozofów ateistycznych, skorzystać z najlepszych rozwiązań swoich poprzedników, odrzucając bądź modyfikując najsłabsze aspekty wcześniejszych doktryn. Stworzone przez mistrzów podejrzeń koncepcje wydają się najlepiej uzasadnione, spójne, przemyślane. Dlatego szczególnie zasługują na uwagę. Przede wszystkim interesująca może wydawać się motywacja przyświecająca opracowaniu takich właśnie form ateizmu.

Podobnie jak ateizm jako taki posiada swoją genezę i korzenie, także ateizm humanistyczny w obrębie szerokiego nurtu ateistycznego jest wynikiem określonych zjawisk światopoglądowo – społecznych. Najogólniej definiując, ateizm humanistyczny to taki typ ateizmu, który eksponuje moment umieszczenia człowieka w miejscu dotychczas zajmowanym przez

---

<sup>154</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, Firenze 1973, s. 20 - 27

<sup>155</sup> Z. Freud zasłynął w historii przede wszystkim jako psycholog i twórca psychoanalizy. Niemniej, jego uwagi posiadają także doniosłą filozoficzną wartość. W swojej korespondencji z Fliessem Freud wyjawia swój zamiar dotarcia do filozofii za pomocą psychologii i medycyny. W tej metodzie przypomina psychofizjologów niemieckich: Molleschotta, Vogta, Haeckla i Büchnera; por. S. Freud, *The complete Letters to Wilhelm Fliess 1887 – 1904*, translated and edited by T. M. Masson, London 1986

Boga<sup>156</sup>. Poprzedzający ateizm humanistyczny ateizm materialistyczny mniej zwracał uwagę na człowieka, natomiast koncentrował się na samej negacji Boga, poszukiwaniu sprzeczności związanych z samą ideą Boga, za punkt wyjścia przyjmując istnienie wyłącznie materii. Ateizm humanistyczny zainteresował się metafizyczną sytuacją człowieka, zwracając uwagę na dwa aspekty. Jednym z nich było zainteresowanie samym człowiekiem. W XIX wieku nastąpił intensywny rozwój koncepcji filozoficznych koncentrujących się na osobie ludzkiej, podkreślających wartość jednostki, itp. Ten zwrot miał miejsce zarówno wśród egzystencjalistów chrześcijańskich, jak i ateistycznych. Po drugie, ateizm humanistyczny wiązał zagadnienie wiary w Boga ze szczególną kondycją człowieka. Fenomen wiary przedstawiał jako specyficzny wytwór ludzkiej świadomości, zdeterminowany bądź przez szczególne warunki psychiczne, bądź sytuację społeczną. Zatem człowiek w dwojaki sposób stanowił ośrodek zainteresowania mistrzów podejrzeń. Stąd przymiotnik „humanistyczny”, określający ten typ myśli ateistycznej.

Wydaje się, że ateizm humanistyczny swoje źródło znajduje w idealizmie niemieckim<sup>157</sup>. Henri Arvon przytacza krytykę Nietzschego, który niemiecką filozofię określał mianem „zepsutej teologii” i „kontynuacji protestantyzmu”<sup>158</sup>. Istotną uwagę jest odniesienie do niemieckiego protestantyzmu i jego ideowa konfrontacja z religią katolicką. Filozofia katolicka utrzymuje jedność między światem naturalnym a ponadnaturalnym. Natomiast protestantyzm, szczególnie jego prekursor – Luter, silnie eksponował przepaść oddzielającą to, co naturalne, od tego, co nadprzyrodzone<sup>159</sup>. Oczywiście, nie należy zacierać granicy między filozofią a religią i do dyskusji nad ateizmem filozoficznym angażować jakichkolwiek argumentów religijnych. Dopuszczalna jest wyłącznie jak najbardziej rzetelna analiza filozoficzna. Niemniej, chcąc przyjrzeć się genezie nowoczesnego ateizmu humanistycznego, należy zwrócić uwagę na jego religijno – społeczne tło. Wskazywanie na odrębność sfery boskiej od rzeczywistości człowieka skrajną postać przybrało w filozofii Kierkegaarda<sup>160</sup>. Niewątpliwie dostrzec można obecność tendencji w filozofii mającej swoje korzenie w protestantyzmie oraz tendencję do niej przeciwną, wywodzącą się z katolicyzmu. Jednak samo podkreślanie odręb-

---

<sup>156</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 81

<sup>157</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 81

<sup>158</sup> Nietzsche niemiecką filozofię określa mianem „teologia perfida”. (H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 81)

<sup>159</sup> Tamże, s. 81

<sup>160</sup> „Zdaniem Kierkegaarda chrześcijaństwo należy albo przyjąć w jego pierwotnej postaci, zegzystencjalizować i zsubiektywizować, albo odrzucić, jako ciężkie i sprzeczne z hedonistycznie ukierunkowaną naturą człowieka. Formy pośrednie, wyrażające się w hasle „zarówno, jak też” czy „do pewnego stopnia”, będące próbą połączenia tego, co boskie z tym, co ziemskie i doczesne, w chrześcijaństwie są niedopuszczalne. Możliwa jest tylko postawa albo – albo”. (K. Szocik, *Krytyka instytucji Kościoła i relacji kościół – państwo w filozofii Kierkegaarda* [w:] *Przegląd filozoficzny*, nr 1 (65), Warszawa 2008, s. 104)

ności płaszczyzny boskiej od rzeczywistości ludzkiej jeszcze nie rodzi ateizmu. Jeżeli, w myśl wykładni protestanckiej, każda forma połączenia aspektu przyrodzonego z nadprzyrodzonym jest wykluczona, wówczas znajdujemy się przed następującą alternatywą: chcąc zachować autentyczność i konsekwencję, możemy wybrać albo płaszczyznę wiary, albo pozostać wyłącznie w rzeczywistości ludzkiej. Wybór tej drugiej opcji, w tym kontekście, otwiera drogę dla ateizmu. Dlatego teologia protestancka odeszła od zawsze podkreślanego prymatu wiary w tajemnicę wcielenia, boskość Chrystusa, a skoncentrowała się przede wszystkim na estetycznej, moralnej i rozumowej stronie ludzkiej egzystencji<sup>161</sup>. Bóg tym samym zaczął być określany przez pryzmat specyfiki egzystencji człowieka, wyłącznie na poziomie bytu ludzkiego. W ten sposób pojawiła się tendencja antropocentryczna w protestantyzmie. Dlatego ateizm humanistyczny należy traktować jako swoiste przedłużenie teologii protestanckiej. Zwrócenie baczniejszej uwagi na główne motywy przyświecające poszczególnym przedstawicielom ateizmu humanistycznego pozwoli dostrzec ich związek z religijnym, protestanckim zakorzenieniem myśli ateistycznej. Mianowicie, niemalże cały wysiłek ateizmu humanistycznego polega na usprawiedliwianiu afirmacji człowieka za pomocą negowania zawsze potężniejszego od niego Boga<sup>162</sup>. Zauważyć można pewną ewolucję w rozwoju poglądów negujących istnienie Boga, demaskujących pojęcie Boga jedynie jako wytwór świadomości człowieka. Poszczególne koncepcje zdają się wzajemnie z siebie wpływać. Cechą charakterystyczną jest traktowanie Boga jako prostego refleksu człowieka. Takie ujęcie wyjaśnia i wręcz domaga się usunięcia Boga w imię afirmacji autonomicznego człowieka. Zamiana Boga na człowieka jest traktowana jako zamiana echa na głos, kopii na oryginał, jako zastąpienie iluzji tym, co wreszcie jest autentyczne i jedynie rzeczywiste<sup>163</sup>. To ujęcie stanowi zaledwie pierwszy krok strategii ateizmu humanistycznego, swoisty punkt wyjścia dla wszystkich nowoczesnych filozofów ateistycznych. Następnie Bóg postrzegany jest jako wróg człowieka. Przede wszystkim dlatego, że ogranicza możliwość pełnej samorealizacji bytu ludzkiego. W końcu ateizm ogłasza śmierć Boga, będąc przekonanym o swoim definitywnym triumfie<sup>164</sup>. Ateizm śmierci Boga posiada pewne konsekwencje etyczne. Początkowo „śmierć” Boga zaowocowała zakwestionowaniem wszystkich wartości moralnych i metafizycznych, które zespałała w sobie egzystencja Boga. Następnie od prostego zanegowania tych wartości ateizm

---

<sup>161</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 82

<sup>162</sup> Tamże, s. 82

<sup>163</sup> Tamże, s. 82

<sup>164</sup> Tamże, s. 82

przeszedł do ich eliminacji. Te wartości, w postaci zdesakralizowanej, ponownie połączyć próbował przez pewien okres ateizm humanistyczny<sup>165</sup>.

Bezpośrednimi poprzednikami Feuerbacha, a jednocześnie pierwszymi filozofami tzw. ateizmu marksistowskiego, należącego do ateizmu humanistycznego, byli David Strauss i Bruno Bauer. Strauss poddaje w wątpliwość możliwość pojednania wiary i wiedzy, które Hegel proklamował w swojej koncepcji metafizycznej<sup>166</sup>. Główną wykładnię poglądów Straussa stanowi jego praca „Życie Jezusa”. Zdaniem Straussa dogmaty religijne nie mogą zostać zasympilowane przez idee filozoficzne. Prawda logiki nigdy nie będzie stanowić jedności z tzw. prawdą religii<sup>167</sup>. Istotę myśli Straussa stanowi demaskacja religii jako mitologii. Mitologiczna interpretacja doktryny chrześcijańskiej prowadzi filozofa do konstatacji, iż pod ideą Boga – człowieka kryje się ludzkość. Odkrycie owej prawdy pozwala Straussowi usunąć Chrystusa z miejsca, które dotychczas w religii niesłusznie zajmował, wskutek błędnych, mitycznych wyobrażeń. To utracone miejsce Strauss przywraca ludzkości, która jako jedyna zasługuje na miano boskości<sup>168</sup>. Identyczny pogląd głosił Feuerbach, uważający, iż człowiek w idei Boga czci potęgę własnego gatunku, którą hipostazuje w zewnętrzne, złudne wyobrażenie.

Podobną koncepcję głosił Bruno Bauer. Niemniej, ten filozof akcentował przede wszystkim kontekst historyczno – społeczny rozwoju chrześcijaństwa. Jego zdaniem boskość przypisywaną Jezusowi należy traktować wyłącznie jako wytwór Świętego Jana, autora czwartej ewangelii<sup>169</sup>. Dzieje chrześcijaństwa odpowiadają dziejom ludzkości, kondycji człowieka w historii. Narodziny chrześcijaństwa właśnie w świecie antycznym nie są przypadko-

---

<sup>165</sup> Tamże, s. 82

<sup>166</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 84

<sup>167</sup> Tamże, s. 84

<sup>168</sup> „(...) l'uomo per ottenere la sua felicità deve compiere la sua essenza eterna, cioè deve applicarsi a sviluppare le forze che gli sono insite e non attaccarsi a fatti contingenti. Così non si tratta tanto di conoscere il <Cristianesimo storico>, ma ogni uomo deve cercare di realizzare in se il <Cristianesimo ideale> ch'è l'umanità in generale nella sua compiuta e infinita perfezione: e il passaggio dalla religione del Cristianesimo alla religione dell'umanità. L'idea della perfezione umana, secondo Strauss, è come le altre idee date allo Spirito umano come un germe che ottiene il suo sviluppo un po' alla volta mediante l'esperienza... secondo le attitudini dei vari popoli e civiltà e secondo la propria ricchezza spirituale delle varie personalità della storia. Cisto è certamente con la sua vita e la sua dottrina una delle figure più notevoli, ma anche gli ha le sue lacune: la vita familiare e la partecipazione dell'uomo alla vita pubblica così come l'arte e il godimento artistico sono assenti dalla sua vita e dottrina – e si tratta di <lacune essenziali> (wesentliche *Lucken*) che esigono un'integrazione. Gesù non può perciò essere concepito come L'uomo – Dio, come ciò che Dio ha introdotto nell'umanità; non può perciò essere indicato come il modello (*Muster*) etico in cui l'uomo debba specchiarsi e credere come condizione della propria felicità. Non è possibile ammettere che tutta la perfezione della specie si espanda in un solo individuo e si mostri in esso contro tutti gli altri: soltanto il <genere> intero corrisponde all'Idea. Perciò solo il genere (*Gattung*) è il portatore della pienezza dell'umanità. L'uomo e Dio stanno fra loro in una comunione essenziale: e l'umanità il Figlio di Dio, la divinità stessa opera nell'uomo la coscienza di quest'unità essenziale ossia giunge alla conoscenza di se stessa. Nella morte l'individuo perde la sua personalità autonoma e ritorna nell'Assoluto ch'è l'Uno – Tutto. Questo il nucleo della nova teologia <atea>„ (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, s. 612 – 613)

<sup>169</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 85

we. Właśnie wówczas społeczeństwa potrzebowały doktryny pozwalającej na konfrontację z doświadczeniem cierpienia, śmierci, itp. Chrześcijaństwo natomiast posiadało ambicję odkrycia charakteru i istoty ludzkiego cierpienia. Dlatego powstało w upadającym świecie antycznym. Natomiast obecnie człowiek dysponuje wolnością, rozwiniętą świadomością siebie samego, i potrafi stawić czoła złu i cierpieniu jako autonomiczna, wolna jednostka<sup>170</sup>. Dlatego chrześcijaństwo staje się po prostu niepotrzebne, nie spełnia już swojej pierwotnej, psychologiczno – wyjaśniającej funkcji.

Kluczową postacią dla nowoczesnej myśli ateistycznej jest Ludwig Feuerbach<sup>171</sup>. Jego poglądy na temat religii wywarły wpływ na rozwój filozofii religii i Boga u Marksa, Nietzschego i Freuda. Dlatego bywa określany mianem ojca współczesnego ateizmu<sup>172</sup>. Arvon, parafrazując słowa ewangelii, feuerbachowską formułę „homo homini Deus est” określa jako skałę, na której ateizm humanistyczny czasów nowoczesnych buduje swój kościół<sup>173</sup>. Poglądy Feuerbacha, podobnie jak wielu innych myślicieli, podlegały ewolucji. W jego twórczości wyróżnić można następując trzy okresy: teologiczny, idealistyczny oraz antropologiczny<sup>174</sup>. Ta nieco biograficzna uwaga jest o tyle istotna, że ateizm zaproponowany przez Feuerbacha nie polega wyłącznie na samej negacji Boga. W zamierzeniu autora ateizm jest jedynie punktem wyjścia dla opracowania nowej antropologii przedstawiającej wyzwolonego, świadomego siebie człowieka<sup>175</sup>. Podobnie rzecz przedstawia się z ateizmem sformułowanym przez Nietzschego. Jego hasło „Bóg umarł” stanowi zaledwie pierwszy element jego teorii, której kluczowym, docelowym punktem jest idea nadczłowieka. Także w przypadku Nietzschego koncentracja wyłącznie na samej negacji Boga jest ubogim i niepełnym odczytaniem jego przesłania<sup>176</sup>.

---

<sup>170</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 86

<sup>171</sup> Zarys filozofii Feuerbacha zawierają następujące opracowania: F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2006, s. 255 – 261, t. VII; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 40 – 44, t. III; E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 48 - 58

<sup>172</sup> „Nazwano go ojcem nowożytnego ateizmu i rzeczywiście, łatwo spostrzec, że to on stoi u źródła całej nowożytnej krytyki religii. To on wywarł bezpośredni wpływ na Marksa, Freuda, Nietzschego itd. Wzbudził też zainteresowanie wielu teologów, urażonych lub pobudzonych przez jego myśl”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 45)

<sup>173</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 89

<sup>174</sup> Feuerbach tę zmianę swoich filozoficznych zapatrywań opisuje następująco: „Bóg był moją pierwszą myślą, Rozum drugą, a trzecią i ostatnią człowiek. Podmiotem bóstwa jest rozum, a podmiotem rozumu człowiek”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 48)

<sup>175</sup> „Zadaniem czasów nowożytnych było urzeczywistnienie i uczłowieczenie Boga – przekształcenie i przetopienie teologii w antropologię”. (L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości* [w:] R. Panasiuk, *Feuerbach*, przeł. M. Skwieceński, Warszawa 1972, s. 150)

<sup>176</sup> „Zdanie Nietzschego: <Bóg umarł>, stało się tak pospolitym frazesem, że aż wstyd o nim mówić. Niemniej jednak, gdy Nietzsche zapisywał te słowa, stanowiły one tylko połowę jego przekazu, gdyż w jego myśli nierozdzielnie towarzyszy im to oto zdanie: <Zwiastuję wam Nadczłowieka>. Pierwsza część nie miała dla niego żadnego sensu bez drugiej części, gdyż właśnie narodziny Nadczłowieka były przyczyną śmierci Boga. (...) Wszel-

Istotę filozofii religii Feuerbacha stanowi przekonanie, iż teologia jest w rzeczywistości ukrytą antropologią<sup>177</sup>. Uwagi Feuerbacha dotyczące charakteru poszczególnych religii można uznać za niezwykle interesujące. Jego zdaniem, różnicę między religiami można zredukować do naturalnych różnic występujących zarówno między pojedynczymi ludźmi, jak i całymi narodami, z uwzględnieniem specyfiki aktualnych epok historycznych<sup>178</sup>. Zatem religia, wraz ze stanowiącą jej spekulatywny wyraz teologią, jest zdeterminowana wyłącznie przez rzeczywistość ludzką, a wszelkie różnice między poszczególnymi koncepcjami teologicznymi wynikają z analogicznych różnic międzyludzkich. Feuerbach przedstawia różnicę między antropologią a religią wyłącznie jako różnicę dotyczącą formy, a nie materii. Zarówno religia, jak i antropologia przedmiotem swojej refleksji czynią człowieka. Lecz religia przedstawia sytuację wyimaginowaną, nieistniejącą realnie, podczas gdy antropologia zwraca uwagę na konkretną, prawdziwą kondycję człowieka żyjącego w materialnym świecie<sup>179</sup>.

Proces powstawania idei Boga i religii związany jest z pewnym ograniczeniem samoświadomości człowieka oraz świadomości całego gatunku ludzkiego, który, rozpatrywany całościowo, posiada swoistą nieskończoność. Feuerbach szkicuje mechanizm tworzenia pojęcia Boga. Człowiek posiada pewne przymioty związane z jego aspektem intelektualnym i moralnym, takie jak zdolność do miłości, miłosierdzia, litości, a także umiejętność zdobywa-

---

kiego rodzaju gazety, przeglądy, książki czy też broszury w znacznie większym stopniu głoszą śmierć Boga, niż oznajmniają nadejście Naczelni. Być może dlatego, iż w rzeczywistości nic nie zachęca, by wierzyć w to nadejście". (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, przeł. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 118)

<sup>177</sup> „Il segreto della teologia e l'antropologia, ma la teologia e il segreto della filosofia speculativa cioè la teologia speculativa, la quale si distingue dalla teologia comune per questo che l'essenza divina che da questa per timore o per incomprendimento è posta lontano, nell'aldilà, essa la pone nell'aldiqua, cioè la fa presente, determinata, realizzata". (L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, s. 222 [w:] C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 624)

<sup>178</sup> „Krótko mówiąc, doktryna moja głosi: teologia jest antropologią, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku bogiem, nie wyraża się nic innego, jak tylko istota człowieka, albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką, a zatem historia religii albo – co na jedno wychodzi – historia boga jest tylko historią człowieka; jak bowiem różne są religie, tak różni są bogowie, a religie są tak różne, jak różni są ludzie. Wyjaśnijmy sobie i unaocznijmy to twierdzenie na przykładzie, który będzie jednak czymś więcej niż przykładem. Bóg grecki, rzymski i w ogóle każdy bóg pogański jest przedmiotem tylko pogańskiej religii, jest istotą, która ma swoje istnienie tylko w wierze i wyobraźni poganina, a nie chrześcijanina lub ludu chrześcijańskiego, jest więc wyrazem tylko pogańskiego ducha i pogańskiej istoty. Przyznają to nawet nasi teologowie i filozofowie. Tak samo bóg chrześcijański jest przedmiotem tylko chrześcijańskiej religii, a zatem jest charakterystycznym wyrazem tylko chrześcijańskiego ducha ludzkiego i chrześcijańskiej istoty. Różnica między bogiem pogańskim a bogiem chrześcijańskim jest tylko różnicą między człowiekiem czy ludem pogańskim i chrześcijańskim. Poganin jest patriotą, poganin jest kosmopolitą, stąd również bóg pogański jest również bogiem patriotycznym, a bóg chrześcijański bogiem kosmopolitycznym; tzn. poganin cenił boga narodowego, ograniczonego, gdyż nie znosił się poza granice swej narodowości i wyżej cenił naród niż człowieka; natomiast chrześcijanin ma uniwersalnego, powszechnego boga, który obejmuje cały świat, bo sam chrześcijanin sięga poza granice narodowości i przyznaje godność ludzką i człowieczeństwo nie tylko jakiemuś określonym narodowi. Różnica między politeizmem i monoteizmem jest tylko różnicą między gatunkiem i rodzajem". (L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1953, s. 25 – 26)

<sup>179</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 50

nia i posiadania wiedzy, itp. Te własności są wyposażeniem wyłącznie ludzkim i nie są nigdzie indziej spotykane w przyrodzie. Człowiek religijny posiada skłonność do przypisywania powyższych cech Bogu. Zatem swoje własne zdolności uznaje za atrybuty wyimaginowanej, istniejącej wyłącznie w sposób intencjonalny, istoty – Boga. Człowiek dokonuje personifikacji tych oderwanych od własnej istoty przymiotów, nadając im niezależne od siebie istnienie w postaci hipostazy Boga. Ta feuerbachowska hipoteza dotycząca genezy religii wyjaśnia jedynie atrybuty osobowe, cechujące przede wszystkim Boga religii chrześcijańskiej. Niemniej, oprócz przymiotów o charakterze osobowym, moralnym, człowiek religijny jest przekonany o istnieniu boskich cech zupełnie odmiennego typu, odnoszących się do nieskończoności, wieczności, nieograniczonej potęgi, itp. Zdaniem Feuerbacha, ten drugi zestaw cech człowiek czerpie z obserwacji przyrody, która zazwyczaj przedstawia się człowiekowi jako potężna i w pewnym sensie nieskończona<sup>180</sup>.

Interesujące jest źródło powstawania religii i powyżej przedstawionej koncepcji Boga. Według Feuerbacha człowiek tworzy bogów, ponieważ nie jest w pełni świadomy własnej mocy i potęgi, przede wszystkim jako gatunku. Zatem brak świadomości samego siebie, czy ograniczenie tej świadomości skłania człowieka do przypisywania własnej mocy i przymiotów wyimaginowanemu, „zewnątrznemu” bytowi. To wyjaśnienie różni się od zaproponowanego przez Holbacha, który genezy religii dopatrywał się w dwóch faktach: lęku przed cierpieniem, śmiercią i tym samym pragnieniu szczęścia, oraz w nieznajomości zjawisk przyrodniczych. Zdaniem Holbacha, te dwie słabości ludzi pierwotnych zrodziły bogów<sup>181</sup>.

Według Feuerbacha człowiek nieświadomie projektuje poza siebie własną potęgę oraz swoje cechy moralne, traktując je jako obcą, zewnętrzną w stosunku do siebie samego moc. Zatem człowiek bezpodstawnie tworzy fałszywą hipostazę, określając własną istotę mianem transcendentnej boskości. Filozof nie zatrzymuje się na tym stwierdzeniu, lecz wskazuje na negatywne dla jednostki konsekwencje takiego stanu rzeczy. Sztucznie wykreowana idea Boga uzyskuje samodzielność i pełnię niezależności od tworzącej ją jednostki. W ostateczności Bóg powoduje alienację człowieka religijnego, który nie potrafi egzystować inaczej, jak tylko w stałym, raczej poddańczym odniesieniu do boskości. Zatem, istotę każdej religii stanowi

---

<sup>180</sup> „Ale jest On również wszechmocny, wieczny, jeden, silny itd., a te właściwości bierze On z przyrody”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 59)

<sup>181</sup> „Sono le grandi catastrofi naturali, le distruzioni e gli orrori delle guerre, i continui mali fisici e lo spavento di fronte alla morte che portano l'uomo a concepire una forza nascosta e sconosciuta che gli sfugge e lo domina: d'Holbach ammette che quest'idea di Dio si trova in tutti i popoli e sotto tutti i climi da un punto all'altro del globo e in tutti i tempi della storia, poiché le condizioni di vita degli uomini pressapoco si equivalgono e comune sono perciò le angustie e i dolori. All posto delle cause fisiche che non conosce, l'uomo ha posto Dio come causa universale: l'uomo che si crede infelice ha quindi scambiato il fantasmacreato dalla propria felicità con Dio”. (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 402 – 403)

stosunek człowieka do swojej własnej istoty. Jednak jest to stosunek pośredni, zawoalowany, w którym człowiek nie rozpoznaje siebie jako siebie, ale hipostazuje istotę ludzkości w postaci idei Boga. Jest to prawdziwy mechanizm powstawania religii chrześcijańskiej, który prowadzi do niebezpiecznych skutków w postaci alienacji człowieka i podporządkowania go własnemu wytworowi<sup>182</sup>. W tym ujęciu Bóg jawi się jako rezultat wadliwie przeprowadzonego rozumowania, niewłaściwej interpretacji rzeczywistości i ograniczonej samoświadomości. Filozof stwierdza, że religia jest wyjątkowym pod względem teoriopoznawczym fenomenem. Każde zjawisko postrzegane zmysłowo jest samoistne bytowo w stosunku do naszej świadomości. Natomiast religia, i tym samym idea Boga, mogą funkcjonować wyłącznie jako wytwory świadomości, jako projekcje ludzkich cech. Dlatego przedmiot religii jest wyłącznie prywatną, wewnętrzną sferą człowieka. W formie uzewnętrznionej, przybierającej kształt religii, której centralnym elementem jest pewna idea boskości, człowiek przedstawia wyłącznie siebie. Zatem, świadomość boskości jest w rzeczywistości świadomością samego siebie<sup>183</sup>. Feuerbach, podobnie jak Comte, wyróżnił etapy rozwoju świadomości i samoświadomości gatunku ludzkiego. W tym rozróżnieniu religia traktowana jest jako pierwotny, naiwny etap, w którym człowiek samego siebie przedstawia pod postacią Boga. Dlatego religia, mimo iluzyjnego charakteru, posiada element prawdy, jakim jest przedstawianie ludzkiego gatunku, jakkolwiek pod postacią nieistniejącego realnie bytu boskiego. Etap religijny oznacza przedfilozoficzną, pośrednią wiedzę człowieka o samym sobie i o swoim własnym gatunku<sup>184</sup>.

Feuerbach proponuje wyjaśnienie fenomenu powstawania religii przez odniesienie się do kształtowania się ludzkiej jaźni i przede wszystkim zdolności postrzegania własnego ga-

---

<sup>182</sup> „Religia jest stosunkiem człowieka do swej własnej istoty – w tym zawarta jest jej prawda i moralna siła uzdrawiająca – ale stosunkiem do tej istoty nie jako do swej własnej, lecz *jako do innej, od niego różnej, a nawet mu przeciwstawnej* – i w tym zawarta jest jej nieprawda, jej ograniczoność, jej sprzeczność z rozumem i moralnością, w tym tkwi źródło brzemienne w nieszczęścia fanatyzmu religijnego, w tym najwyższa metafizyczna zasada krwawych ofiar ludzkich, krótko mówiąc, tu podstawowa przyczyna wszelkich okropności, wszelkich groź przejmujących scen i tragedii w dziejach religii”. (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 327)

<sup>183</sup> „Toteż ważna bez jakichkolwiek ograniczeń jest tu teza, że przedmiot, z którym ma tu do czynienia człowiek, nie jest niczym innym, jak tylko jego własną *uprzedmiotowioną istotą*. Jak człowiek myśli, jaki jest jego charakter – takim jest jego Bóg. Jaką wartość ma człowiek, taką, a nie większą, ma jego Bóg. *Świadomość Boga jest samowiedzą człowieka, poznanie Boga – samopoznaniem człowieka*”. (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 56)

<sup>184</sup> „Jeżeli jednak religię, naszą świadomość Boga, określamy jako samowiedzę człowieka, to nie należy tego rozumieć w ten sposób, by człowiek religijny uświadamiał sobie bezpośrednio, że jego świadomość Boga jest samowiedzą jego własnej istoty, gdyż właśnie nieuświadomienie sobie tego faktu warunkuje swoistą istotę religii. W celu usunięcia tego nieporozumienia lepiej będzie mówić, że religia jest *pierwszą*, mianowicie *pośrednią samowiedzą* człowieka. Religia przeto poprzedza wszędzie filozofię, zarówno w historii ludzkości, jak i w historii jednostki. Człowiek transponuje swą istotę najpierw *poza siebie*, zanim ją odnajdzie w sobie. Własną istotę uprzedmiotawia sobie najpierw w postaci innej istoty. Religia jest *dziecięcą istotą* ludzkości. Ale dziecko widzi swą istotę, człowieka, poza sobą; człowiek w okresie dziecięcym jest dla siebie przedmiotem tylko w postaci innego człowieka”. (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 56 – 57)

tunku. Człowiek religijny ma tendencję do rzutowania w sferę transcendentną istoty człowieka, skupiającej w sobie wszystkie najistotniejsze właściwości człowieka. Tę doskonałą istotę nazywa bogiem. Feuerbach podstawowego błędu religii upatruje w nieuzasadnionym oddzielaniu od pojedynczego człowieka, skończonego i śmiertelnego, nieskończoności cechującej ludzkość rozumianą jako gatunek. Religia wprowadza podział między człowiekiem a jego istotą, tę drugą przedstawiając jako Boga. Feuerbach, niezwykle krytyczny wobec tej alienacyjnej funkcji religii, za wszelką cenę starał się upowszechnić dokonaną przez siebie demistyfikację religii i zamienić ją na antropologię<sup>185</sup>.

Feuerbach sformułował dwie koncepcje filozoficzne wyjaśniające genezę i istotę religii<sup>186</sup>. Jedna z nich dotyczy przede wszystkim religii chrześcijańskiej, w której idea Boga posiada ewidentnie ludzkie, osobowe atrybuty. Druga koncepcja wyjaśnia schemat powstawania religii naturalnych, tych, których źródło Holbach znajdował w lęku przed cierpieniem i nieznanymi siłami przyrody. Jednak wydaje się, że nie należy oddzielać od siebie tych dwóch teorii. W odniesieniu do pewnych religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, obie koncepcje funkcjonują komplementarnie.

Pierwsza teoria Feuerbacha, przedstawiona powyżej, akcentuje relację między świadomością człowieka a istotą człowieka zawierającą w sobie najdoskonalsze ludzkie cechy. W tym ujęciu religia jawi się jako swoisty błąd myślowy, poznawczy, i polega na projekcji własnych cech poza rzeczywistość ludzką. Tak przedstawia się geneza religii uznających istnienie Boga osobowego, posiadającego przymioty typowo ludzkie (Feuerbach miał na myśli przede wszystkim chrześcijaństwo) – miłość, sprawiedliwość, miłosierdzie, itp. Feuerbach wyróżnia dwie zasady konstytuujące religię chrześcijańską. Zasada subiektywną jest świadomość siebie. Natomiast zasadę obiektywną stanowi istota człowieka<sup>187</sup>. Zrozumienie syntezy tych dwóch zasad pozwala na zrozumienie powstania chrześcijaństwa. Natomiast drugie wyjaśnienie fenomenu religii dotyczy przede wszystkim powstawania wszystkich religii naturalnych oraz tego aspektu chrześcijaństwa, który wskazuje na cechy posiadane przez przyrodę. Istotę religii naturalnej stanowią dwie dostrzeżone przez Feuerbacha zasady. Zasadą subiektywną jest poczucie zależności, a zasada obiektywną przyroda<sup>188</sup>. Zatem, poczucie zależności człowieka od potężnej przyrody skłania go do przypisywania jej innego niż materialne istnie-

---

<sup>185</sup> „Naszym zaś właśnie zadaniem jest wykazać, że przeciwieństwo pierwiastka boskiego i ludzkiego jest przeciwieństwem iluzorycznym, to znaczy, że nie jest ono niczym innym, jak tylko przeciwieństwem między istotą człowieka a ludzkim indywiduum i że wobec tego przedmiot i treść religii chrześcijańskiej jest czymś na wskroś ludzkim”. (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 57 – 58)

<sup>186</sup> Główną wykładnię poglądów filozofa stanowią dwie prace: „O istocie chrześcijaństwa” oraz „Wykłady o istocie religii”.

<sup>187</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 58

<sup>188</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 59

nia, do przypisywania jej cech boskich. Pierwsze wyjaśnienie demaskowało religię jako „boga w człowieku”, wyjaśnienie drugie przedstawia religie naturalne jako „boga w przyrodzie”<sup>189</sup>.

Celem wyjaśnienia zaprezentowanego w *Wykładach o istocie religii* jest przedstawienie genezy idei Boga pozbawionego ludzkich cech. W odniesieniu do tego typu religii Feuerbach wskazuje na hipostazowanie samej przyrody i wyodrębnianie z niej takich własności, jak wieczność, jedność, siła, itp. Te cechy, tym razem fizyczne, człowiek religijny (podobnie jak w przypadku cech moralnych odnoszonych do Boga chrześcijańskiego) przypisuje nieistniejącemu realnie Bogu. W przypadku religii naturalnych człowiek, istota niedoskonała i słaba, znajduje się pod panowaniem sił przyrody. Odczuwa swoją bezradność i absolutną zależność od sił naturalnych. Punktem kulminacyjnym tego poczucia zależności ma być właśnie powstanie religii naturalnej, w której człowiek oddaje cześć przyrodzie, zazwyczaj konkretnym jej fragmentom, wyobrażanym jako istoty boskie<sup>190</sup>.

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

Feuerbach zdemaskował mechanizmy kierujące powstawaniem pojęcia boskości zarówno w religiach naturalnych, jak i w chrześcijaństwie. Te koncepcje wydają się niezwykle do siebie podobne. Właściwie, brakuje istotowych różnic między procesami kształtowania różnych form boskości. Także w podobny sposób Feuerbach wyjaśnia skłonność człowieka

---

<sup>189</sup> Feuerbach następująco pisał o temacie przewodnim „Wykładów o istocie religii”: „Jego temat, a w każdym razie jej punkt wyjścia stanowi religia o tyle, o ile jej przedmiotem jest przyroda; przyroda, której w *Chrześcijaństwie* i w *Lutrze* nie brałem pod uwagę i ze względu na temat tych pism brać nie mogłem, ponieważ jądrem chrześcijaństwa nie jest bóg w przyrodzie, ale bóg w człowieku”. (L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 28)

<sup>190</sup> „Moje poczucie zależności nie jest jakimś uczuciem teologicznym, schleiermacherowskim, mglistym, nieokreślonym, abstrakcyjnym. Moje poczucie zależności ma oczy i uszy, ręce i nogi, moje poczucie zależności to tylko człowiek, który swą zależność czuje i widzi, krótko mówiąc: uświadamia ją sobie na wszelki sposób i wszystkimi zmysłami. Tym, od czego człowiek jest zależny, od czego czuje się zależny, od czego wie, że zależy, jest przyroda, przedmiot zmysłów. Jest więc rzeczą naturalną, że każde wrażenie, jakie przyroda wywiera na człowieku za pośrednictwem zmysłów, nawet choćby to wrażenie było tylko wrażeniem idiosynkrazji, może stać się motywem czci religijnej i rzeczywiście takim się staje; że przedmiotem religii mogą też być takie przedmioty, które oddziałują tylko na teoretyczne zmysły człowieka, a nie mają dla niego bezpośredniego znaczenia praktycznego, stanowiącego właściwy powód bojaźni i miłości. Jak widzieliśmy, niektóre stworzenia doznają czci religijnej z racji swej straszliwości lub szkodliwości, przy czym chodzi o to, aby je unieszkodliwić. Niektóre zaś czci się ze względu na ich dobroczynność lub pożyteczność, aby im podziękować”. (L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 55 - 56)

do tworzenia bogów. Wynika ona przede wszystkim z podziwu i uznania dla tego, co wspaniałe, potężne, w istotny sposób wpływające na życie człowieka. Zarówno w przypadku chrześcijaństwa, jak i religii natury, człowiek religijny hipostazuje najdoskonalsze właściwości fizyczne bądź moralne. Różnica dotyczy tylko źródła, w którym człowiek je dostrzega. Tym źródłem może być bądź sam człowiek<sup>191</sup>, bądź przyroda<sup>192</sup>.

W ujęciu Feuerbacha pojęcie Boga zawdzięcza swoją realność wyłącznie wyabstrahowaniu zarówno właściwości natury ludzkiej, jak i cech fizycznych ze świata przyrody<sup>193</sup>. Dwie koncepcje dotyczące genezy religii filozof wzbogacił o trzecią, która nie jest samodzielną propozycją, ale raczej stanowi wzbogacenie poprzednich. Mianowicie, zdaniem Feuerbacha, głównym czynnikiem skłaniającym człowieka do kreowania nieistniejących realnie bogów jest pragnienie szczęścia<sup>194</sup>. Różne ludzkie pragnienia, z dominującym pragnieniem szczęścia, stwarzają iluzję religii. Główne religie monoteistyczne zawierają obietnicę przyszłego szczęścia i oferują pomoc w jego osiągnięciu. Ponadto, Bóg przez wierzących miałby być postrzegany jako pragnienie zrealizowane, wzorzec doskonałości oraz doskonały byt pozwalający osiągnąć zamierzone, ziemskie i nadprzyrodzone cele. Bóg wyraża najbardziej skryte ludzkie pragnienia i dążenia. Pełni także funkcję terapeutyczną, przynosząc ulgę w cierpieniu. Te wszystkie funkcje, które wierzący przypisują Bogu, swój fundament znajdują w pragnieniu szczęścia, spokoju i wolności od cierpień<sup>195</sup>. Wprowadzona przez filozofa katego-

---

<sup>191</sup> Feuerbach następująco opisuje motywację kierującą człowiekiem tworzącym ideę Boga osobowego: „Tylko to, co posiada dla człowieka wartość istotną, to, co uważa za znakomite i doskonałe, w czym znajduje prawdziwe upodobanie – *tylko to uważa za boskie*. Jeśli widzisz w uczuciu coś wspaniałego, widzisz w nim tym samym właściwość boską. Dlatego człowiek wrażliwy i uczuciowy wierzy tylko w Boga wrażliwego i uczuciowego, to znaczy wierzy tylko w *prawdę* własnego istnienia i własnej istoty, *nie może bowiem wierzyć w nic innego, jak tylko w to, czym sam jest w swej istocie*. Wiara człowieka jest świadomością tego, co jest dlań święte; święte zaś jest dlań tylko to, co stanowi *najbardziej wewnętrzną, najbardziej intymną, ostateczną podstawę, istotę jego indywidualności*. Dla człowieka uczuciowego nieuczuciowy Bóg jest Bogiem pustym, abstrakcyjnym, negatywnym, to znaczy niczym, gdyż *brak* mu tego, co dla człowieka jest wartościowe i święte. Bóg jest *księgą pamiątkową* najwyższych uczuć i myśli człowieka, sztambuchem, do którego wpisuje on imiona najdroższych dlań, najświętszych istot”. (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 131 – 132)

<sup>192</sup> Analogiczne czynniki skłaniają człowieka pierwotnego do kształtowania pojęcia Boga naturalnego: „(...) że zaś człowiek oddaje cześć boską tylko temu, od czego zależy jego istnienie, zatem w przedmiocie swego kultu, a więc i w zwierzętach, obiektywizuje tylko tę wartość, którą przywiązuje do siebie i do swego życia” (L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, s. 51)

<sup>193</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 60

<sup>194</sup> „Pragnienie szczęścia jest czymś najgłębszym w człowieku. Religie zawdzięczają swoje powodzenie właśnie zawartej w nich obietnicy szczęścia. (...) To pragnienie szczęścia pozwala nam zrozumieć narodzenie się wszystkich bogów”. (Tamże, s. 61)

<sup>195</sup> „Bóg jest miłością, która zaspokaja nasze życzenia, potrzeby naszego uczucia – jest urzeczywistnionym pragnieniem naszego serca, pragnieniem doprowadzonym do pewności jego spełnienia, jego ważności, do niezachwianej pewności, wobec której nie może się ostać żaden sprzeciw rozumu, żaden sprzeciw doświadczenia czy świata zewnętrznego”. (L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 212)

„Bóg jest uprzedmiotowioną istotą uczucia, *uczuciem czystym, wolnym od wszelkich ograniczeń*, Bóg – to *optativus* serca ludzkiego przemieniony w *tempu finitum*, w pewne i szczęśliwe <jest>; Bóg jest bezwzględna wszechmocą uczucia, modlitwą, która sama siebie wysłuchuje, uczuciem, które przysłuchuje się samemu sobie, echem naszego głosu boleści. (...) Przyroda nie słucha skarg człowieka – jest nieczuła na jego cierpienia. Czło-

ria pragnienia jest komplementarna z wymienionymi we wcześniejszych teoriach zasadami obiektywnymi i subiektywnymi religii. Pragnienie związane jest z poczuciem zależności<sup>196</sup> (wskazywanym jako zasada subiektywna religii naturalnej), bowiem rodzi się skutek uzależnienia człowieka od pewnych czynników zewnętrznych wobec niego. Pragnienie odnosi się także do zasad obiektywnych<sup>197</sup> – istoty człowieka w przypadku chrześcijaństwa oraz przyrody w przypadku religii naturalnych. Człowiek religijny odwołuje się zarówno do przyrody, jak i gatunku ludzkiego. Niemniej, pragnienie może wykraczać poza te dwa obszary, zwracając się ku dowolnym obiektom. Wydaje się, że ludzkie pragnienie jest nieograniczone i może zwrócić się ku jakiegokolwiek sferze rzeczywistości, poddając ją hipostazowaniu i tym samym tworzeniu nowych bogów.

Podsumowując, dla Feuerbacha Bóg nie jest niczym innym jak tylko psychologiczną projekcją ludzkiej świadomości<sup>198</sup>. Bóg zatem nie jest jakimkolwiek bytem fizycznym czy kosmicznym, lecz jedynie psychologicznym. To człowiek, poszukując samego siebie, przedstawia siebie w religii jako cel wyimaginowanego Boga<sup>199</sup>. Na zakończenie prezentacji poglądów Feuerbacha na temat genezy religii i pojęcia Boga warto przedstawić jego uwagi dotyczące genezy poszczególnych dogmatów chrześcijańskich. Oprócz zaprezentowania wyjaśnienia powstawania pojęcia boskości w ogóle, filozof nie omieszkał wyjaśnić specyfiki poszczególnych prawd wiary. To wyjaśnienie wydaje się dość interesujące i ma charakter społeczno – antropologiczny.

Według Feuerbacha tajemnica wcielenia obecna w chrześcijaństwie jest przedstawiana jako wyraz miłości Boga do człowieka. Jednak w rzeczywistości dogmat ten wyraża tajemnicę miłości człowieka do siebie samego, wyrażoną jedynie w postaci religijnej metafory podanej do wierzenia<sup>200</sup>. Tajemnica Trójcy Świętej jest dla Feuerbacha tajemnicą życia społecznego, ludzkiej wspólnoty. Filozof redukuje ją do tajemnicy związanej z relacją ja – ty. Na mar-

---

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

<sup>196</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 62

<sup>197</sup> Tamże, s. 62

<sup>198</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 634

<sup>199</sup> Tamże, s. 634

<sup>200</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 634. Feuerbach w pracy „O istocie chrześcijaństwa” przedstawił swoją interpretację genezy i funkcji głównych dogmatów religijnych, osoby i roli spełnianej przez Matkę Boską, itp. Dla nas nie jest to interesujące, jako że jest ściśle związane z koncepcją teologiczną i wykracza poza domenę filozofii. Przedstawiam pokrótce jego uwagi na te kwestie jako przykład praktycznego zastosowania antropoteizmu Feuerbacha w odniesieniu do konkretnych elementów chrześcijaństwa.

ginesie można zauważyć, że to Feuerbach, a nie tzw. filozofowie dialogu XX wieku zwrócił uwagę na konieczność eksponowania relacji ja – ty zamiast uprzedmiotawiającej relacji ja – to. Także teza o stworzeniu świata z niczego nie posiada żadnego sensu poza tym, że wyraża nieboski charakter świata, jego czystą materialność<sup>201</sup>. W podobny sposób Feuerbach usiłował wyjaśnić każdy inny element religii chrześcijańskiej.

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

Feuerbach wskazuje na ważność pojęcia nieskończoności w religii i konstruowaniu pojęcia Boga. Jednak pojęcie nieskończoności jest używane w jego pracach w co najmniej dwóch różnych znaczeniach. Mianowicie, cecha nieskończoności przypisywana Bogu jest odmienna od nieskończoności cechującej przyrodę czy gatunek ludzki<sup>202</sup>. Ta druga ciągle pozostaje w ramach skończoności i wskazuje raczej na pewną postulowaną nieograniczoność. Dotyczy przemijających, przygodnych bytów, które racji istnienia nie posiadają w samych sobie. Zatem, uznanie nieskończoności rodzaju ludzkiego nie rozwiązuje problemu. Według Feuerbacha nieskończoność przypisywana Bogu jest w rzeczywistości nieskończonością rodzaju ludzkiego. Jednak filozof w nieuprawniony sposób popełnia błąd przesunięcia kategorycznego, utożsamiając ze sobą dwa różne znaczenia nieskończoności. Ponadto, wyjaśnienia wymaga samo istnienie ludzkości czy w ogóle przyrody (świata), które bez wątpienia są bytami przygodnymi i racji istnienia nie posiadają w samych sobie.

Filozof w wyczerpujący, rzetelny i spójny sposób wyjaśnia mechanizm powstawania religii i pojęcia Boga. Niemniej, koncepcja Feuerbacha nadal pozostaje jedynie opisem mechanizmu, a nie genezy. Jest to kierunek w filozofii religii obecny już od starożytności, reprezentowany wówczas m. in. przez euhemeryzm, który wyjaśnia istotę religii jako ukrytą czy zafałszowaną antropologię<sup>203</sup>. Ta uwaga dotyczy zarówno Euhemerosa, jak i Feuerbacha.

---

<sup>201</sup> „Il mistero dell’Incarnazione e il mistero dell’amore di Dio per l’uomo, il mistero dell’amore di Dio ma in realta e il mistero dell’amore che l’uomo porta a se stesso... *Il mistero della Trinita* e il mistero della vita sociale, comunitaria, il mistero di Io e tu. *La creazione dal Nulla* esprime la non – divinita (*Ungottlichkeit*), la non essenzialita del mondo. Il nulla da cui e creato il mondo, e il suo proprio nulla”. (C. Fabro, *Introduzione all’ateismo moderno*, s. 634 )

<sup>202</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 63

<sup>203</sup> „Euhemeryzm mówi, że pierwsi bogowie byli ludźmi ubóstwionymi przez innych ludzi, trudność jednak nie jest przez to rozwiązana, gdyż kwestię stanowi właśnie to, w jaki sposób ludzie mogli pojąć innych ludzi pod postacią bytów, nazywanych bogami, tak różnych od postaci ludzkich”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 149)

Przedstawiając proces powstawania bogów, nie potrafia wskazać na źródła jego zachodzenia. Możemy zgodzić się z Feuerbachem i przyznać mu rację, gdy stwierdza, że człowiek tworzy bogów na swoje podobieństwo, projektując w postaci transcendentnej idei własne przymioty bądź fizyczne cechy dostrzegane w przyrodzie. Nie ulega wątpliwości, że często człowiek kreuje własną wizję Boga, związaną z osobistymi pragnieniami, potrzebami, itp. Ale nadal nie pozostaje wyjaśniona fundamentalna kwestia. W jaki sposób człowiek tworzy ideę bytu najdoskonalszego pod każdym względem, odmiennego jakościowo od niego samego? Jak to możliwe, że człowiek, szczególnie pierwotny, potrafił ukształtować pojęcie bytu o takiej treści, której nic w rzeczywistości nie odpowiada? Byt boski nie jest dostępny w żadnym zmysłowym doświadczeniu, mimo to ludzie posiadają jego pojęcie. Jest to kluczowe pytanie o pochodzenie w naszym umyśle idei, której desygnatu nie znajdujemy w doświadczeniu<sup>204</sup>. Co więcej, raczej nikt nie uważa siebie za twórcę tego pojęcia. Wydaje się, że pojęcie Boga raczej odkrywamy, odnajdujemy i następnie przyswajamy. Raz poznane (odkryte), pozostaje na zawsze w naszym umyśle. I nie posiada najmniejszego znaczenia fakt bycia ateistą bądź teistą. Chodzi o obecność tego pojęcia w umyśle, istniejącego zarówno u osób wierzących, jak i najbardziej zaciętych ateistów. Żeby bowiem móc zanegować to pojęcie, ci myśliciele muszą je wpierw posiadać. A nie wydaje się, żeby sami byli jego świadomymi twórcami. Zatem, teoria Feuerbacha nie podaje przyczyny, dla której ludzie tworzą pojęcie bytu tak odmiennego od ludzkiego doświadczenia. Stwierdzenie Feuerbacha, iż to pragnienia rodzą bogów, nie jest wyjaśnieniem genezy. To jedynie wskazanie na mechanizm psychologiczny, który rzeczywiście ma miejsce. Natomiast pytanie – dlaczego ludzie właśnie w ten sposób mieliby wyobrażać sobie Boga, przy całej odmienności tego pojęcia od ludzkiej rzeczywistości – nadal pozostaje bez odpowiedzi.

Ta uwaga dotyczy koncepcji demaskujących religie jako antropologię. W jednakowym stopniu odnosi się zarówno do Feuerbacha, jak i innych przedstawicieli antropoteizmu. Natomiast powyższy zarzut posiada jeszcze inny aspekt, dotyczący wyłącznie systemu Feuerbacha. Jego zdaniem człowiek religijny projektuje bądź własne przymioty, bądź walory świata przyrody. Rezultatem tej projekcji miałoby być pojęcie Boga. Natomiast zadaniem Feuerbacha jest zdemaskowanie tego procederu i przywrócenie człowieka sobie samemu, uświadomienie, że pod pojęciem wyimaginowanego Boga czci siebie samego bądź potęgę przyrody. Feuerbach uważał, że ludzkość, a przynajmniej pojedyncze jednostki, z czasem uzyskają tę samoświadomość i porzucają religię na rzecz antropologii. To założenie rodzi uzasadnione py-

---

<sup>204</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 150

tanie o sens tej pośredniej drogi rozwoju świadomości<sup>205</sup>. Dlaczego człowiek miałby czcić siebie samego pod postacią fałszywego, zmyślonego bytu? Dlaczego nie miałby wprost afirmować swoich szlachetnych, doskonałych bądź użytecznych cech? Po co człowiekowi stwarzanie takiej iluzji i samooszukiwanie siebie? Wydaje się, że rozwiązaniem bez porównania prostszym i bardziej naturalnym jest bezpośrednie uznanie istniejącego stanu rzeczy, tzn. zaakceptowanie przymiotów ludzkich jako własnych oraz specyfiki świata przyrody właśnie jako naturalnego, wpisanego w porządek bytu. Wręcz trudno wyobrazić sobie jakąkolwiek zaletę wynikającą z tak zawołowanego i pośredniego przedstawiania swoich własnych cech, wyobrazeniowego projektowania ich w zmyśloną istotę. Wyjaśnienie Feuerbacha zapewne znajduje potwierdzenie w odniesieniu do procesu powstawania bogów naturalnych, których wyobrażenia rzeczywiście odzwierciedlają cechy bądź potrzeby danej wspólnoty wyznawców. Jednak, nawet w tym przypadku jest rzeczą nader wątpliwą, aby człowiek, nawet nieświadomie, ekstrapolował i czcił swój własny wizerunek pod formą nieistniejącego realnie bytu boskiego. Adekwatne może być wskazanie na pragnienie jako przyczynę powstawania tego mechanizmu. Natomiast przypisywanie Bogu swoich własnych walorów bądź cech przyrody jest po prostu pozbawione sensu i jakichkolwiek korzyści. Zatem, ta diagnoza Feuerbacha jest prawdopodobnie błędnym wyjaśnieniem zjawiska religii.

Ostatni zarzut związany jest z przyjętym przez Feuerbacha punktem wyjścia. Filozof w dziedzinie ludzkiego poznania głosi wyłącznie sensualizm. W związku z tym Feuerbach identyfikuje *homo religiosus* jako *homo sentimentalis*, którego egzystencja jest determinowana przez aspekt zmysłowy i emocjonalny<sup>206</sup>. To ujęcie przedstawia religię jako domenę przeżyć i doznań podmiotu, jako jedynie wyraz osobistego stosunku do rzeczywistości. Jest to jednak zbyt upraszczające rozumienie fenomenu religii. Religia spełnia liczne, bardziej złożone funkcje. Nie ulega wątpliwości, że spełnia rolę światopoglądu, nadaje sens, próbuje wyjaśnić istotę ludzkiej egzystencji, itp. Aby móc realizować funkcję światopoglądową, musi wykroczyć poza sferę emocjonalną i sensualną, wymagając wzbogacenia o inne, tradycyjnie przypisywane człowiekowi władze – sferę rozumową i wolitywną. Religia jest bowiem konstrukcją określaną przez wszystkie powyższe władze człowieka, być może element sensualistyczny odgrywa rolę najmniej znaczącą. Zatem, jednostronne ujęcie zagadnienia przez Feuerbacha, uwzględnienie jedynie aspektu emocjonalnego, znacznie osłabia jego argumentację

---

<sup>205</sup> „Dlaczego człowiek zaczyna od rzutowania poza siebie własnej istoty lub poza przyrodę tych właściwości, jakie do niej należą? (...) Dlaczego – zamiast bezpośredniego uchwycenia – owa określona droga poprzez to, co wyobrazeniowe?” (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 64)

<sup>206</sup> J. Kłoczowski, *Człowiek człowiekowi Bogiem. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979, s. 180

przede wszystkim dlatego, że w niesłusznie zredukowany sposób postrzega człowieka i jego sposób percypowania rzeczywistości. Sensualizm jest poglądem jak najbardziej uzasadnionym w stosunku do pierwszego etapu ludzkiego poznania. Natomiast refleksja rozumowa nad otrzymanym materiałem zmysłowym nie wydaje się interesować Feuerbacha i nie zostaje przez niego uwzględniona w procesie kształtowania się religii<sup>207</sup>.

Podsumowując, teoria ateistyczna sformułowana przez Feuerbacha jest pierwszym znaczącym systemem filozoficznym, który w solidny i rzetelny sposób opracowuje negację Boga. Jednak dla Feuerbacha stanowi to zaledwie wstępny i konieczny etap w procesie przywracania utraconej świadomości. Jego celem jest zastąpienie teologii antropologią, przywrócenie człowiekowi miejsca utraconego na rzecz Boga. Także ta teza jest dość wątpliwa. Posiadanie religii może wynikać z zupełnie innych pobudek, niż te zaprezentowane przez Feuerbacha. Ponadto, posiadanie religii nie koliduje z samoświadomością, nie oznacza automatycznego zastąpienia człowieka Bogiem. Podobnie ateizm nie może zostać utożsamiony z wyemancypowaniem się osoby ludzkiej. Na tę oczywistą trudność wskazuje m. in. Marks, który religię traktował jedynie jako jedną z form alienujących człowieka, na równi z państwem, prawem, itp.<sup>208</sup>. Feuerbach nie udziela odpowiedzi na pytanie o przyczynę powstania pojęcia Boga, prezentując w zamian jedynie wyjaśnienie mechanizmu ale nie jego genezę. Także on popełnił błąd, zarzucany przez Gilsona być może wszystkim myślicielom ateistycznym. Mianowicie, zdaniem Gilsona, filozofowie negujący istnienie Boga za punkt wyjścia przyjmują pewne założenia, wynikające zazwyczaj z ich osobistych doświadczeń, przeżyć czy wyobrażeń<sup>209</sup>. Tak też jest w przypadku omawianego filozofa. Feuerbach postrzega Boga jako transcendentny, obcy człowiekowi byt, który powoduje jego alienację i izolację świata. Innym założeniem jest sensualizm niepozostawiający miejsca dla innych aspektów ludzkiej osoby. Interesująca jest reakcja jednego z myślicieli chrześcijańskich na krytykę chrześcijaństwa zaprezentowaną przez Feuerbacha. Według Karla Bartha istotna zasługa Feuerbacha polega na wykazaniu złudnego, iluzyjnego charakteru bóstw naturalnych, tworzonych przez ludzi od wieków<sup>210</sup>. Z pewnością krytyka Feuerbacha trafnie dotyczy genezy rozmaitych bóstw, w tworzeniu których zachodziły prawdopodobnie mechanizmy opisane przez filozofa. Jednak, kontynuuje Barth, zarzutom Feuerbacha wymyka się chrześcijaństwo, które jest religią obja-

---

<sup>207</sup> J. Kłoczowski, *Człowiek człowiekowi Bogiem. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, s. 181

<sup>208</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 88

<sup>209</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm [w:] Bóg i ateizm*

<sup>210</sup> „Karl Barth oddaje mu hołd za to, iż ustalił raz na zawsze, że bogowie wymyśleni przez ludzi byli bożkami”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 68)

wioną i jako takie nie mogło zostać stworzone przez żadnego człowieka<sup>211</sup>. Jest to wprawdzie twierdzenie o charakterze raczej teologicznym niż filozoficznym, niemniej zwraca uwagę na pewien fakt, podkreślany nieustannie przez Gilsona i Fabro. Chodzi o powszechność i swoistą oczywistość występowania pojęcia Boga w ludzkim umyśle, którego genezy żaden z czołowych filozofów ateistycznych w zadowalający sposób nie wyjaśnił.

---

<sup>211</sup> „Ale sądzi także, iż Feuerbach nie dotyka chrześcijaństwa, ponieważ Bóg chrześcijański nie jest projekcją ludzką: to Bóg, który sam siebie objawia”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 68)

## Rozdział V

### Karol Marks – usuwanie potrzeby Boga

Prawdopodobnie żaden system filozoficzny w historii nie odniósł tak wielkiej popularności i nie wywarł tak ogromnego wpływu na życie społeczne jak filozofia Karola Marksa<sup>212</sup>. Jako przykład można wskazać liczne państwa komunistyczne XX wieku, które oficjalnie powoływały się na jego teorię. Marks zasłynął przede wszystkim jako pomysłodawca koncepcji historiozoficznej, zwracający uwagę na ucisk proletariatu, walkę klas, konieczność rewolucji, itp. Wkrótce w jego twórczości poglądy na temat religii ustąpiły miejsca uwagom dotyczącym sytuacji politycznej i społecznej<sup>213</sup>. Ponadto, filozoficzna koncepcja religii Marksa w dużej mierze zawdzięcza swoje istnienie innym myślicielom tzw. heglowskiej lewicy, zwłaszcza Feuerbacha. Cechą wyróżniającą filozofię Marksa jest akcentowanie wartości sytuacji społeczno – politycznej człowieka. Jego krytyka religii wiąże się właśnie z tym zagadnieniem. Zdaniem Arvona, istotą marksowskiej krytyki religii jest nie tyle usuwanie istnienia Boga, co raczej posiadania potrzeby Boga<sup>214</sup>. Także Gilson wyrugowanie wiary w Boga postrzega jako zasadniczy cel ateizmu Marksa<sup>215</sup>.

Fundament swojej filozofii religii Marks podziela zarówno z myślicielami oświeceniowymi, jak i współczesnymi sobie, pokrewnymi myślowo filozofami – Straussem, Bauerem i Feuerbachem. Nieco dziwi raczej banalna i oczywista, a tak eksponowana przez myśliciela uwaga na temat wolności i niezależności filozofa od jakichkolwiek ideologii, religii, itp. Postulat autonomiczności i niezależności filozofii, szczególnie od religii, jest nieodzownie wpisany w charakter samej filozofii, która oznacza właśnie czystą, niezależną refleksję. Marks

---

<sup>212</sup> Wykładnię systemu Marksa odnaleźć można w następujących pracach: F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 265 – 288, t. VII; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 44 – 51, t. III; E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 55 - 67

<sup>213</sup> „Marks odwraca się od religii właśnie dlatego, że zdaje się ona zaniedbywać, jeżeli nie negować, tę jednostkę. (...) Jego refleksja teoretyczna na temat religii zaciera się i w praktyce po roku 1845 zanika, to znaczy z chwilą, gdy Marks zaczyna stawać się sobą”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 79)

<sup>214</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 92

<sup>215</sup> „Marks nie zadowalał się negacją istnienia Boga, chciał skutecznie usunąć z ludzkich umysłów wiarę w Jego istnienie”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 138)

natomiast dużo uwagi poświęca znanemu już w starożytności postulatowi bezzalożeniowości i autonomii filozofii<sup>216</sup>. Nie sposób odmówić trafności temu pogładowi, oddającemu charakter dyskursu filozoficznego. Inną kwestią jest sympatyzowanie czy wręcz służenie poszczególnych filozofów władzom państwowym, panującej religii, itp. Natomiast filozofia jako taka jest samodzielną refleksją nad rzeczywistością konkretnego filozofa. Jednak w pracy doktorskiej Marks *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofia przyrody* pojawia się nieuzasadniony, błędny zarzut. Mianowicie, twierdząc, że istotą filozofii jest nie tylko niezależność od bogów, ale wręcz nienawiść wobec nich, Marks sam ogranicza zakres refleksji filozoficznej, zabraniając jej orzekania o aspektach metafizycznych. Sam natomiast uprawia metafizykę, twierdząc m. in., że wszechświat istnieje odwiecznie. Oczywiście, nie chodzi o to, aby filozofia służyła religii czy za wszelką cenę miała wykazywać istnienie boskości. Chodzi jedynie o wolność filozofowania, któremu Marks jest przeciwny, ostro krytykując metafizykę<sup>217</sup>. A przecież w dziejach myśli filozoficznej często zdarza się, że filozof, za punkt wyjścia przyjmując refleksję nad realnie istniejącą rzeczywistością, uzyskuje wnioski o charakterze teistycznym, skłaniające go do uznania istnienia bytu koniecznego, fundującego istnienie całej rzeczywistości. Tak czyni m. in. realizm tomistyczny, który przecież jest autonomiczną refleksją i nie służy żadnej religii.

Niemniej, Marks zapewne pragnie wskazać na wartość wolności, która jest najwyższym dobrem człowieka. Ten postulat znajdzie dwudziestowieczny odpowiednik w ateizmie egzystencjalnym Sartre'a, który także eksponował wolność jednostki i jej niezależność od wszelkich systemów religijnych i etycznych. Podobnie jak Feuerbach, także Marks dąży do

---

<sup>216</sup> „W krytyce tej pomijam m. in. sprawę tego, jak fałszywe jest w ogóle stanowisko Plutarcha, kiedy pozywa on filozofię przed trybunał religii. W tej kwestii zamiast wszelkich wywodów wystarczy przytoczyć słowa Dawida Hume'a: *Jest niewątpliwie obelgą dla filozofii, jeżeli jej, której suwerenny autorytet powinien być wszędzie uznawany, każe się przy każdej sposobności usprawiedliwiać się z konsekwencji, jakie z niej wypływają, i bronić się za każdym razem, kiedy nawiązuje do niej sztuka i nauka. Kiedy słyszy się takie żądania, myśli się o królu, który zostałby oskarżony o zdradę stanu w stosunku do własnych poddanych*”. Filozofia, dopóki choć jedna kropla tętnic będzie w jej sercu władczym wobec świata i absolutnie wolnym, będzie zawsze swoim nieprzyjaciełom powtarzać słowa Epikura: *Bezbożny jest nie ten, kto odrzuca bogów uznawanych przez pospolitą opinię, lecz ten, kto uznaje bogów takich, jakimi widzi ich pospolita opinia*. Filozofia tego nie ukrywa. Wyznanie Prometeusza: *Zaprawdę wszystkich nienawidzę bogów* jest jej wyznaniem wiary, jej dewizą wymierzona przeciw wszystkim bogom niebiańskim i ziemskim, którzy samowiedzy człowieka nie uznają za bóstwo najwyższe. A poza nią nie ma bóstw innych. Natomiast ponurym mizerakom, którzy triumfują z powodu rzekomej społecznej degradacji filozofii, odpowiada znowu tak, jak Prometeusz słuźde bogów, Hermesowi: *Nigdy, bądź tego pewien, nie zamienię tej mojej nieszczęsnej doli na twoje służalstwo. Uważam bowiem, że lepiej jest być niewolnikiem tej skały niż oddanym posłańcem ojca Zeusa*. Prometeusz jest najwznioślejszym świętym i męczennikiem w kalendarzu filozoficznym”. (K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofia przyrody* [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, s. 9 – 10. Tłumacz nie ustalony.

<sup>217</sup> Patrz przypis nr 215

usunięcia pojęcia Boga i przywrócenia człowiekowi pełni wolności, nawet, jeśli wiąże się to z pewnymi trudnościami dla wyzwolonej jednostki<sup>218</sup>.

W krytyce religii Marksa można wyróżnić dwa aspekty. Jednym z nich jest tzw. krytyka racjonalna, która dokonuje negacji religii w imię przewagi rozumu i nauki przewyższających czy wręcz wykluczających religię i wiarę. Drugi wymiar krytyki stanowi aspekt społeczny, przedstawiający zarówno społeczną funkcję religii, jak i jej konsekwencje.

Zdaniem Marksa, nędzna kondycja człowieka skłania go do tworzenia urojonych istot boskich, u których szuka pocieszenia i sensu dla własnej egzystencji. Dla Marksa ten wyraz ludzkiej słabości jest nie do zaakceptowania, bowiem człowiek sam, niezależnie od życiowych okoliczności, powinien określać swoją egzystencję<sup>219</sup>.

Marks postrzega religię przede wszystkim jako mistyfikację, powstałą wskutek projekcji ludzkich cech w wymaginowaną sferę fantazji<sup>220</sup>. Wprost nawiązuje do Feuerbacha, gdy pojęcie Boga traktuje jako refleks człowieka poddany hiperbolizacji. Podobnie jak Feuer-

---

<sup>218</sup> „Lepiej człowiekowi znosić swoje nieszczęście, zachowując wolność, niż chcieć uniknąć nieszczęścia, ale utracić wolność wskutek obawy przed bogami. *Nie zamienilibym mego nieszczęścia na takie poddaństwo!* Jedyną postawą godną człowieka jest nie poddanie się, lecz walka. Człowiek musi pozbyć się swych lęków religijnych, podjąć swój los i żyć wolny. Ideał, jaki Marks proponuje, to ideał *humanizmu bez Boga*”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 81)

<sup>219</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 81 - 82

<sup>220</sup> „W Niemczech krytyka religii jest już w zasadniczych zarysach ukończona; a przecież krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki. *Świeckie* istnienie błędu jest skompromitowane, skoro obalono jego *niebiańską oratio pro aris et focis*. Człowiek, który w fantastycznej rzeczywistości nieba, gdzie szukał nadczłowieka, znalazł tylko odbicie samego siebie, nie zechce już zadowalać się znajdowaniem tylko *pozoru* siebie samego, tylko nieczłowieka, kiedy poszukuje i poszukiwać powinien prawdziwej swej rzeczywistości. Podstawa irreligijnej krytyki jest taka oto: *człowiek tworzy religię*, nie zaś religia – człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił. Ale *człowiek* – to nie jest istota oderwana, istniejąca gdzieś poza światem. Człowiek – to *świat człowieka*, państwo, społeczeństwo. To państwo, to społeczeństwo stwarzają religię, *odwróconą na opak świadomość świata*, są one bowiem same *odwróconym na opak światem*. Religia jest ogólną teorią tego świata, jego encyklopedycznym skrótem, jego logiką w popularnej formie, jego spirytualistycznym point de honneur, jego entuzjazmem, jego sankcją moralną, jego uroczystym dopełnieniem, jego ogólną racją bytu i *pocieszeniem*. Jest *urzeczywistnieniem* istoty ludzkiej w *fantazji*, dlatego że *istota ludzka* nie posiada prawdziwej rzeczywistości. Walka przeciw religii jest więc pośrednio walką przeciw *owemu światu*, którego duchowym *aromatem* jest religia. Nędza *religijna* jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i *protestem* przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jak jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest *opium* ludu. *Prawdziwe* szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako *urojonego* szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy *wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może*. Krytyka religii jest więc w *zarodku krytyką tego padołu płaczu*, gdyż religia jest *nimbem świętości* tego padołu płaczu. Krytyka zniszczyła urojone kwiaty, upiększające kajdany, nie po to, by człowiek dźwigał kajdany bez ułud i bez pociechy, ale po to, by zrzucił kajdany i rwał kwiaty żywe. Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się dokoła swego rzeczywistego słońca. Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dokoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dokoła samego siebie. Jest tedy *zadaniem historii*, skoro rozwiązał się *nadziemski świat prawdy*, stworzyć podwaliny *prawdy ziemskiej*. Jest przede wszystkim *zadaniem filozofii* będącej na usługach historii, skoro zdemaskowano już *świętą postać* ludzkiej autoalienacji, zdemaskować tę autoalienację w jej *nieświętych* postaciach. Krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, krytyka religii – w krytykę *prawą*, – krytyka teologii – w krytykę *polityki*”. (K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1962, t. I, s. 457 – 458. Tłumacz nie ustalony.)

bach pisze o pewnym, nieokreślonym momencie powstania czy właściwie wskrzeszenia samoświadomości jednostki, w którym człowiek dostrzeże złudny charakter religii i zwróci się przeciw niej<sup>221</sup>. Obaj myśliciele dają wyraz pełnemu nadziei oczekiwaniu na wyzwolenie się ludzkości spod jarzma religii. Marks demistyfikację religii traktuje jako przywrócenie rzeczywistości ludzkiej należnego jej miejsca, które przed wiekami zagarnęła i stale zagarnia religia. Tym bardziej, że alienacja człowieka, dokonująca się za sprawą religii, jest zjawiskiem niezwykle szkodliwym dla jednostki. To niebezpieczeństwo miałoby polegać przede wszystkim na odwracaniu uwagi ludzi religijnych od materialnej rzeczywistości i zwracaniu ich wyłącznie ku sferze nieistniejącej, fantastycznej boskości. Taka sytuacja sprawia, że człowiek jest wręcz kreowany przez religię, bowiem w znacznym stopniu determinuje ona jego życie. Dlatego Marks postuluje położenie kresu temu procederowi, stwierdzając, iż w rzeczywistości jest odwrotnie – to człowiek tworzy religię, a nie religia człowieka<sup>222</sup>.

Jakkolwiek Marks negatywnie odnosi się do fenomenu religii, dostrzega w nim dwa pozytywne aspekty. W interpretacji Marksa religia funkcjonuje jako odpowiedź uciskanego, żyjącego w nędzy ludu na tę niekorzystną sytuację egzystencjalną. Tak rozumiana, religia jest przejawem, manifestacją nędzy, bowiem powstaje wyłącznie jako jej skutek<sup>223</sup>. Ponadto, religia stanowi formę buntu i oskarżenia kierowanego pod adresem źle funkcjonującego świata<sup>224</sup>. Pod tym względem spełnia pozytywną funkcję. Niestety, poza wskazaniem na złe warunki społeczne religia nie jest w stanie uczynić nic więcej. Do tego momentu drogi religii, jak i społecznego projektu zdają się pokrywać w tym sensie, że obie wskazują na nędzę najniższych warstw społecznych. Jednak dla Marksa kwestią zasadniczą jest praktyczne działanie mające na celu modyfikację panujących warunków. Religia natomiast, zamiast inspirować do społecznej aktywności, odwraca uwagę klas uciskanych od istoty problemu, oferując w formie rekompensaty za doczesne cierpienia obietnicę wiekuistego szczęścia. Jest rzeczą interesującą, że Marks winą za powstanie religijnej iluzji nie obwinia klas panujących, ciemniejących ludzi. Jego zdaniem sami uciskani stworzyli sobie religię, szukając pocieszenia w jej fałszywych obietnicach. Tak rozumiana, religia pełni funkcję nie opium dla ludu (narzucone-

---

<sup>221</sup> „L'uomo che nella realta fantastica del cielo, dov'egli ha cercato un superuomo, non ha trovato che il suo proprio riflesso (*Widerschein*) non si sentira piu spinto a trovare soltanto la parvenza (*Schein*) di se stesso, soltanto l'inumano (*Unmensch*), la dov'egli cerca e deve cercare la sua vera realta". (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 665)

<sup>222</sup> „Il fondamento della critica contro la religione e: l'uomo fa la religione, non e la religione che fa l'uomo. (...) Propriamente la religione e l'autocoscienza e l'autosentimento dell'uomo che o non si e ancora ottenuto o che si e gia perduto". (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 665)

<sup>223</sup> „E' vero che <...la miseria religiosa e da una parte l'espressione della miseria reale e dall'altra la protesta contro la miseria reale>...". (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 665)

<sup>224</sup> „...religia jest <protestem> przeciw tej nędzy, objawieniem bezdusznego świata, ale również jego oskarżeniem". (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 87)

go odgórnie), lecz opium ludu (które lud sam ustanawia w celu dostarczenia sobie ulgi w cierpieniu)<sup>225</sup>.

Marks swoje filozoficzne posłannictwo wpisywał w szerszy kontekst historyczny Niemiec. Jako początek drogi odbudowywania utraconej poprzez religijne zafałszowanie świadomości wskazywał na ruch zainaugurowany przez Lutera. Marks przypisuje Lutrowi istotną zasługę w procesie wyzwolenia się jednostki spod zależności Kościoła<sup>226</sup>. Jednak protestantyzm nie stanowi dla niego idealnego rozwiązania, które traktuje jako „zatrzymanie się w połowie drogi”. Uznanie Marksa dla Lutera jest potwierdzeniem tezy zarówno Arvona<sup>227</sup>, jak i Neuscha<sup>228</sup>, wskazujących na istotny wpływ reformacji i teologii protestanckiej na ukształtowanie się nowoczesnego ateizmu.

Marks, w ślad za Feuerbachem, traktuje religię jako przyczynę alienacji człowieka. Stworzony przez człowieka Bóg uzależnia od siebie wierzących, którzy poświęcają mu całe swoje życie, nie zwracając uwagi na własną, realną rzeczywistość. W tym celu, w początkowej fazie swojej twórczości, Marks postuluje usunięcie religii w celu ponownego zwrócenia uwagi człowieka na świat. W późniejszych latach, traktując religię jako sztuczną nadbudowę materialnej bazy, głosił pogląd odmienny, wzywając do konieczności przekształcania rzeczywistości jako warunku zniesienia religii<sup>229</sup>. Jednak nie poprzestaje na rozwiązaniu sformułowanym przez Feuerbacha. Koncepcja alienacji religijnej, zaczerpnięta od Feuerbacha, stanowi teoretyczny fundament mający na celu filozoficzną negację istnienia Boga oraz wyjaśnienie genezy religii. Celem negacji Boga jest wyzwolenie człowieka z ograniczającej go religijnej iluzji. Obaj myśliciele, po dokonaniu tego kroku, proponują rozwiązania stanowiące alternatywę dla zniesionej religii. Jednak ich rozwiązania, jakkolwiek przyjmują podobny punkt wyjścia, są odmienne. Feuerbach usiłował zastąpić teologię (religię) antropologią. Stwierdził, że celem człowieka dotychczas religijnego jest odzyskanie samoświadomości na temat swojej rzeczywistej kondycji psycho – fizycznej oraz stanowiska we wszechświecie. Swoją koncep-

---

<sup>225</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 87

<sup>226</sup> „<Un gran passo decisivo, anche se ancora lasciato a meta, in questa liquidazione della coscienza religiosa è stato fatto da Lutero (...) spezzando la fede nell'autorità e restituendo l'autorità della fede, egli ha trasformato i preti in laici, poiché ha trasformato i laici in Preti>. Era un passo verso la soluzione, ma non ancora la soluzione vera: poiché alla servitù per devozione si sostituiva la servitù per convinzione, Alla religiosità esterna la religiosità interna, alle catene del corpo quelle dello spirito, al prete esteriore il prete interiore della coscienza. A questo modo, osserva acutamente Marx, il protestantesimo ha emancipato i principi in papi laici che nei paesi protestanti hanno fatto alto e basso sui beni e sulle persone di Chiesa. La vera liberazione è perciò di svincolare alla fine l'uomo dal suo prete interiore ossia dalla coscienza religiosa come tale: solo l'ateismo radicale e l'autentica soluzione della Riforma, con la dottrina che l'uomo è per l'uomo e per l'uomo l'Essere supremo”. (Cornelio Fabro *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 664 - 665)

<sup>227</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 82

<sup>228</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 20

<sup>229</sup> Tamże, s. 88

cję zatrzymał na postulacie odzyskania samoświadomości oraz utrzymywania osobowych relacji międzyludzkich (Ja – ty). Natomiast Marks to feuerbachowskie rozwiązanie uznał za niewystarczające. Przyznawał mu słusność co do zwrócenia uwagi na osobę ludzką, umieszczenie człowieka w centrum myśli. Krytykował go jednak za brak zainteresowania, czy brak propozycji rozwiązania problemów społecznych, wszelkich trudności praktycznie nękających ludzkość<sup>230</sup>. Dopiero Marks, jako pierwszy reprezentant nurtu heglowskiego, główny ciężar myśli filozoficznej przeniósł ze sfery religijnej na płaszczyznę polityczno - społeczną<sup>231</sup>.

Marks zatem jawi się przede wszystkim jako ten myśliciel, który każdy element swojej filozofii pragnie odnosić do praktycznego życia. Realny wpływ na rzeczywistość uznał za podstawowe zadanie filozofii<sup>232</sup>. Taki punkt widzenia sytuuje Marksa bardziej na płaszczyźnie działania niż myślenia. Zdaniem Gilsona, koncentracja marksizmu na sferze praktycznej umieszcza go poza poziomem dyskursu filozoficznego<sup>233</sup>. Powiązanie kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga z dogmatycznymi twierdzeniami dotyczącymi walki klas, przewagi burżuazji bądź proletariatu, jest zabiegiem poza – filozoficznym i tym samym nie poddaje się ocenie filozofii<sup>234</sup>. Marks dostrzega przemiany zachodzące w jemu współczesnej myśli filozoficznej. Wskazuje na cechującą filozofię nowoczesną tendencję do proklamowania absolutnej wolności człowieka<sup>235</sup>. Dostrzega także i wskazuje głównego wroga tej wolności – religię. Marks jednak nie uważa jej za szczególnie niebezpieczną na płaszczyźnie teoretycznej, stwierdzając, że współczesna filozofia dość skutecznie rozwiązuje problem Boga, traktując go po prostu jako iluzję, wytwór wyobraźni<sup>236</sup>. W ujęciu Marksa ten anty – teistyczny charakter pewnych nurtów filozoficznych, przede wszystkim filozofów francuskich oraz niemieckich

---

<sup>230</sup> „Główna wada wszelkiego dotychczasowego materializmu – łącznie z feuerbachowskim – polega na tym, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość, ujmował on jedynie w formie obiektu lub postrzeżenia, nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie. Dlatego też wypadło tak, że w przeciwieństwie do materializmu stronę czynną rozwija idealizm, lecz tylko w sposób oderwany, gdyż idealizm nie zna naturalnie rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej. Feuerbachowi chodzi o przedmioty zmysłowe, rzeczywistości odmienne od przedmiotów myślowych; samej jednak działalności ludzkiej nie ujmuje on jako działalności przedmiotowej. W *Istocie chrześcijaństwa* tylko stanowisko teoretyczne rozpatruje on przeto jako prawdziwie ludzkie, podczas gdy praktykę ujmuje i ustala jedynie w tej brudno – żydowskiej formie, w jakiej się ona przejawia. Dlatego nie rozumie on znaczenia działalności rewolucyjnej, praktyczno – krytycznej” (K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* [w:] F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 89)

<sup>231</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 88

<sup>232</sup> „Filozofowie jedynie różnymi sposobami objaśniali świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić”. (K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* [w:] F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 92)

<sup>233</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 142

<sup>234</sup> Tamże, s. 142 – 143. Jest to jedna z krytycznych uwag skierowanych pod adresem marksizmu przez filozofów tomistycznych. Zwróć na nią większą uwagę przy końcu rozdziału, wskazując na inne zarzuty wobec koncepcji ateizmu Marksa.

<sup>235</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 663

<sup>236</sup> „Il nemico numero uno di questa libert  e la religione, ma la filosofia moderna ha dissolto Dio e ogni trascendenza (l'anima, l'immortalit ...) nei vuoti miraggi della fantasia”. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 663 - 664

ateistów materialistycznych XVIII wieku, pozytywnie stanowi o ich wartości. Jednak dla Marksa kwestią istotniejszą jest próba modyfikacji sytuacji społecznej, dla której usunięcie alienacji religijnej jest jedynie wstępnym oczyszczeniem pola. Dlatego Feuerbacha spotka ze strony Marksa krytyka za koncentrację wyłącznie na odzyskaniu prawdziwej świadomości człowieka. Krytyka równie silna, a może nawet przewyższająca uznanie Marksa za teoretyczną walką z religią, prowadzoną przez tego samego filozofa<sup>237</sup>.

Drugi zarzut wystosowany przez Marksa pod adresem filozofii Feuerbacha dotyczy abstrakcyjnego sposobu ujmowania człowieka. Feuerbach, jak przystało na filozofa, nie zajmuje się człowiekiem konkretnym, lecz człowiekiem jako takim, istotą człowieka oraz gatunkiem ludzkim, abstrahując od konkretnych przypadłości. Szczególnie proletariatu, podstawowy obiekt badań Marksa, nie wydaje się Feuerbacha interesować w żaden sposób. Feuerbach po prostu konstruuje czysto filozoficzną koncepcję ateistyczną, w której religia jawi się jako wytwór człowieka. Natomiast konkretna kondycja tego religijnego człowieka, który odznacza się tendencją do tworzenia Boga, Feuerbacha nie zajmuje. Wprawdzie wskazuje na bardzo ogólne cechy formalne, takie jak posiadanie pragnienia, stan nędzy sprzyjający alienacji religijnej, itp., niemniej nie tylko nie podaje sposobów usunięcia tej sprzyjającej powstaniu religii sytuacji, ale nawet nie poświęca jej analizie więcej uwagi. Za ten brak zainteresowania możliwością zmiany rzeczywistości człowieka zmuszonego do ucieczki w iluzyjny świat religii Marks zdecydowanie krytykuje Feuerbacha<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> „Feuerbach bierze za punkt wyjścia fakt religijnego oderwania się od samego siebie, podwojenie świata na świat religijny, urojony, i na świat rzeczywisty. Jego praca polega na sprowadzaniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy. Przeocza on, że po dokonaniu tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. Musi więc ona sama, po pierwsze, być zrozumiana w swojej sprzeczności, następnie zaś praktycznie. Mianowicie fakt, że podstawa ziemská oddziela się sama od siebie i utrwała dla siebie w obłokach samodzielne państwo, da się wytłumaczyć jedynie rozdarciem wewnętrznym i sprzecznością wewnętrzną tej podstawy zrewolucjonizowana przez usunięcie sprzeczności. A więc na przykład po odkryciu, że rodzina ziemská jest tajemnicą świętej rodziny, pierwsza musi być poddana krytyce teoretycznej i ulec zrewolucjonizowaniu praktycznemu”. (K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* [w:] F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmięch klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 91)

<sup>238</sup> „Feuerbach niezadowolony z myślenia abstrakcyjnego apeluje do postrzegania zmysłowego, nie ujmuje jednak zmysłowości jako działalności praktycznej, ludzko – zmysłowej. Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty ludzkiej. Ale istota nie jest żadną abstrakcją tkwiącą w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych. Feuerbach, który nie wdaje się w krytykę tej istoty rzeczywistej, jest przeto zmuszony:

1) abstrahować od przebiegu historycznego i przyjąć istnienie usposobienia religijnego jako takiego biorąc za jego przesłankę jednostkę ludzką, odosobnioną w abstrakcji.

2) może on przeto ujmować istotę ludzką tylko jako *gatunek*, jako coś ogólnego, wewnętrznego, niemeę, jako coś, co łączy wiele jednostek tylko więzią naturalną.

Feuerbach nie widzi zatem, że samo *usposobienie religijne* jest wytworem społecznym i że analizowana przezeń jednostka abstrakcyjna należy w rzeczywistości do określonej formy społeczeństwa”. (K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* [w:] F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmięch klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 91 - 92)

Marks postrzega religię jako skutek silnie odczuwanego przez jednostkę braku<sup>239</sup>. Ten brak dotyczy zazwyczaj niekorzystnej sytuacji materialnej, wyraża pragnienie poprawy warunków socjalnych, ustanowienia rządów społecznej sprawiedliwości, itp. Dlatego religie powstają przede wszystkim w państwach wyzyskujących wielkie masy społeczne. Ta trudna sytuacja miałaby, zdaniem Marksa, generować powstawanie religii. Religia natomiast jest nie tylko mistyfikacją prawdziwego stanu rzeczywistości, ale także alienacją człowieka. Te zdania streszczają religijny pogląd Marksa w pierwszych latach jego filozoficznej twórczości. Praktyczną egzemplifikacją modyfikacji stosunku Marksa do fenomenu religii i jej społecznego kontekstu jest polemika z poglądami Brunona Bauera. W dużej mierze stanowiska obu myślicieli są zgodne. Dotyczą one tzw. kwestii żydowskiej, jednak autorzy zwracają uwagę na wszystkich obywateli ówczesnej Europy. Zdaniem zarówno Marksa, jak i Bauera państwo powinno być areligijne, świeckie. Nie może reprezentować żadnej religii. Celem neutralności światopoglądowej państwa, a przynajmniej jego niezależności od jakiejkolwiek religii, jest usunięcie alienacji religijnej, odsuwającej człowieka od aktywności społeczno – politycznej w realnym świecie. Bauer zniesienie religii uważa za wystarczający warunek osiągnięcia emancypacji człowieka. Jednak jest to jedynie emancypacja na płaszczyźnie religijnej i politycznej, umożliwiającą wprawdzie stworzenie państwa laickiego, ale niekoniecznie doskonałego, sprawiedliwego, itd. Marks natomiast eliminację religii traktuje jedynie jako jeden z warunków na drodze wiodącej do pełnego wyzwolenia człowieka. Obok niwelującej ludzką wolność alienacji religijnej Marks wskazuje na inną, być może groźniejszą – alienację polityczną, powodowaną przez nieprawidłowo funkcjonujące struktury państwowe. Dlatego postuluje jej usunięcie analogicznie, jak alienacji powodowanej wyznawaniem religii<sup>240</sup>. Według Marksa intuicja Bauera jest słuszną, jednak niewystarczającą. Bauer bowiem za źródło wszelkiego nieszczęścia ludzkości uznaje państwo religijne, konkretnie chrześcijańskie państwa XIX – wiecznej Europy. Marks natomiast wskazuje na źródło tkwiące w samym państwie, także

<sup>239</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 89

<sup>240</sup> „Dopiero krytyka samej *emancypacji politycznej* byłaby ostateczną krytyką kwestii żydowskiej, która stałaby się przez to rzeczywiście < powszechnym zagadnieniem epoki >. Ponieważ Bauer nie rozpatruje zagadnienia na tym poziomie, popada on w sprzeczności. Stawia warunki, które nie wynikają z samej istoty *emancypacji politycznej*. Wysuwa kwestie, których jego zadanie nie obejmuje, i rozwiązuje zadania, które nie dają rozwiązania jego kwestii. Jeżeli Bauer o przeciwnikach *emancypacji Żydów* powiada: < Błąd ich polegał tylko na tym, że z góry zakładali, iż państwo chrześcijańskie jest jedynym prawdziwym państwem, i nie poddawali go takiej krytyce, jakiej poddawali żydostwo > (str. 3) – to my sądzimy, że błąd Bauera polega na tym, iż poddaje on krytyce jedynie < państwo chrześcijańskie >, a nie < państwo w ogóle >, że nie analizuje *stosunku emancypacji politycznej do emancypacji ludzkiej*, wobec czego stawia warunki, które można jedynie wytłumaczyć bezkrytycznym pomieszaniem *emancypacji politycznej* z ogólnoludzką *emancypacją*. Jeżeli Bauer pyta Żydów: < Czy z naszego punktu widzenia mamy prawo domagać się *emancypacji politycznej*? > – to my pytamy na odwrót: Czy z punktu widzenia *emancypacji politycznej* mamy prawo wymagać od Żydów wyrzeczenia się żydostwa, a od człowieka w ogóle – wyrzeczenia się religii? >” (K. Marks, *W kwestii żydowskiej* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, s. 424 – 425)

laickim<sup>241</sup>. Obecność ludzi religijnych w państwie uznawanym za religijne jest stanem naturalnym. Wydawałoby się, że zmiana statusu państwa z religijnego na laickie automatycznie usunie religię. Jedną Marks dostrzegł, że pomimo areligijnego charakteru państwa religia nadal utrzymuje się jako prywatny światopogląd. Zatem, jej źródłem musi być wadliwie funkcjonujące, jakkolwiek już laickie, państwo. Dlatego Marks postuluje wyemancypowanie człowieka zarówno od religii, jak i od państwa<sup>242</sup>.

Marks, wspólnie z Engelsem, analizuje fenomen religii wyłącznie w odniesieniu do warunków społecznych<sup>243</sup>. Ten punkt widzenia każe postrzegać religię wyłącznie jako rezultat zachodzenia określonych, uprzednich wobec danej religii, warunków społecznych, które sprzyjają jego wytworzeniu. Według Marksa religia jest pozbawiona jakiejkolwiek samodzielności. Zawsze jest jedynie refleksem konkretnej sytuacji społecznej, przy czym jej geneza nie jest wyjątkowa i niczym nie różni się od pochodzenia innych ideologii – metafizyki, systemów etycznych, zasad prawnych<sup>244</sup>. Traktowanie ideologii jako ściśle powiązanych z

---

<sup>241</sup> „Laickie państwo nowożytne, takie jakie wynurzyło się z Rewolucji francuskiej, gwarantuje prawa abstrakcyjne, prawa obywatela (równość wobec prawa, prawo głosu itd.), ale nie zapewnia praw rzeczywistych: prawa do własności, do pracy, do wolności itp. Pierwsze prawa, przyznane wszystkim, są formalne. Drugie są rzeczywiste, ale posiada je tylko ten, który potrafił je sobie przywłaszczyć. Państwo zapewnia jednostkom tylko prawa formalne, nie troszcząc się o to, czy one mogą, czy nie mogą z nich korzystać. Państwo, tak jak religia, ofiarowuje człowiekowi tylko realizację złudną, emancypację pozorną”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 91)

<sup>242</sup> „Dopiero w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej – a przynajmniej w części tych stanów – kwestia żydowska traci swe znaczenie *teologiczne* i staje się kwestią rzeczywiście *świecką*. Tylko tam, gdzie państwo polityczne ukształtowało się w pełni jako polityczne, tylko tam stosunek Żyda czy w ogóle religijnego człowieka do państwa politycznego, a więc stosunek religii do państwa, może wystąpić w formie sobie właściwej, w swej czystej formie. Krytyka tego stosunku przestaje być krytyką teologiczną, gdy państwo przestaje odnosić się w sposób *teologiczny* do religii, gdy odnosi się do religii jako państwo, czyli *politycznie*. Krytyka staje się wtedy *krytyką państwa politycznego*. W tym punkcie, w którym kwestia ta przestaje być *teologiczna*, krytyka Bauera przestaje być krytyczna. (...) A mimo to jest Ameryka Północna krajem wybitnie religijnym, jak o tym jednoznacznie Beaumont, Tocqueville i Anglik Hamilton. Jednakże wspomnieliśmy o Stanach Ameryki Północnej tylko dla przykładu. Zagadnienie sprowadza się do tego: Jaki jest stosunek *zupełnej* emancypacji politycznej do religii? Jeżeli nawet w kraju o *zupełnej* emancypacji politycznej stwierdzamy nie tylko *istnienie* religii, lecz nawet stwierdzamy, że odznacza się ona *żywością* i *siłą*, stanowi to dowód, że istnienie religii nie pozostaje w sprzeczności z pełnym rozwojem państwa. A że istnienie religii jest istnieniem pewnej ułomności, przeto źródła tej ułomności należy szukać już tylko w *istocie* samego państwa. Religia nie jest już dla nas *przyczyną*, lecz jedynie *objawem* świeckiej ograniczoności. Wywodzimy zatem religijne przesady wolnych obywateli z ich świeckich przesądów. Nie twierdzimy więc, że muszą oni zlikwidować swą religijną ograniczoność, aby uwolnić się od swych świeckich ograniczeń. Nie zmieniamy kwestii świeckich w kwestie teologiczne. Zmieniamy natomiast kwestie teologiczne w kwestie świeckie. Skoro już dość długo sprowadzano historię do zabobonów, dajmy teraz historyczne wyjaśnienie zabobonów. Zagadnienie *stosunku emancypacji politycznej do religii* staje się dla nas zagadnieniem *stosunku emancypacji politycznej do emancypacji ludzkiej*. Krytykujemy religijną słabość państwa politycznego, krytykując państwo polityczne *niezależnie* od jego religijnych słabości, krytykując je od strony jego *świeckiej* konstrukcji. Sprowadzamy sprzeczność między państwem a *określoną religią*, powiedzmy – *żydostwem*, do czegoś czysto ludzkiego, do sprzeczności między państwem a *określonymi świeckimi* elementami, sprzeczność zaś między państwem a *religią w ogóle* do sprzeczności między państwem a jego *przesłankami w ogóle*”. (K. Marks, *W kwestii żydowskiej* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, s. 425 – 427)

<sup>243</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 94

<sup>244</sup> Marks i Engels w następujących słowach dają wyraz zmianie paradygmatu myślenia cechujących dotychczasowych filozofów ateistycznych: „Wprost przeciwnie niż w filozofii niemieckiej, zstępującej z nieba na ziemię – my wstępujemy tu z ziemi do nieba. To znaczy, bierzemy za punkt wyjścia nie to, co ludzie mówią, imaginują

bazą materialną wyklucza autonomiczny, ponadczasowy charakter tych systemów. W ujęciu Marksa każda ideologia jawi się jako rezultat specyfiki danej epoki. Inną konsekwencją tego założenia jest modyfikacja sposobu traktowania religii przez ateistycznego myśliciela. Jeśli religia jest nadbudową bazy materialnej, walka z nią będzie polegać na zmianie rzeczywistych warunków życia. Nie będzie natomiast polegać na tworzeniu opozycyjnego systemu myślowego mającego stanowić alternatywę dla religii i ją demistyfikować. Usunięcie religii, zgodnie z wizją Marksa, nastąpi automatycznie wraz ze zniwelowaniem stosunków społecznych stanowiących jej fundament<sup>245</sup>.

Marks na określenie religii posługuje się terminem ideologia. Niemniej, to pojęcie nie jest zarezerwowane wyłącznie dla religii. Cechą ideologii jest odzwierciedlanie rzeczywistości. Każda z nich jest pewnym wytworem ludzkiej świadomości. W przypadku religii to odzwierciedlanie przyjmuje postać fałszywego wyobrażenia<sup>246</sup>. Oczywiście, poszczególne ideologie różnią się między sobą ze względu na stopień powiązania z rzeczywistością. Marks w następujący sposób klasyfikował ideologie (w kolejności od najmniej do najbardziej abstrakcyjnej i nierealnej): nauka, sztuka, polityka, prawo, moralność, filozofia oraz religia<sup>247</sup>.

W projekcie Marksa istotną rolę odgrywa praktyczne usunięcie religii. Filozof nie zadowala się tylko teoretycznym opracowaniem tego zagadnienia, ale zmierza do wyrugowania religii z rzeczywistego życia. W podejściu Marksa do fenomenu religii można wyróżnić dwa stanowiska. Jedno z nich jest biernym oczekiwaniem na naturalny zanik religii. Wynika z traktowania religii jako ideologii ściśle związanej z określonym porządkiem społecznym, która znajduje praktyczne zastosowanie wyłącznie w pewnych warunkach społeczno - politycznych<sup>248</sup>. Drugie ujęcie domaga się czynnego zaangażowania w proces usunięcia religii jako

---

sobie czy wyobrażają, ani też ludzi istniejących tylko w słowie, w myśli, ludzi wyimaginowanych, wyobrażonych, ażeby od nich dojść do ludzi z krwi i kości; bierzemy tu za punkt wyjścia ludzi rzeczywiście działających i z ich rzeczywistego procesu życiowego wyprowadzamy też rozwój ideologiczny refleksów i ech tego procesu życiowego. Także urojone stwory ludzkiego mózgu są nieodzownymi sublimatami ich materialnego, dającego się empirycznie ustalić i z materialnymi przesłankami powiązanego procesu życiowego. Moralność, religia, metafizyka i wszystkie inne rodzaje ideologii oraz odpowiadające im formy świadomości tracą już przeto pozory samodzielności. Nie mają one historii, nie mają rozwoju; to tylko ludzie, rozwijając swą produkcję materialną i swe materialne stosunki wzajemne, zmieniają wraz z tą swoją rzeczywistością również swoje myślenie i wytwory tegoż myślenia. Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość. Przy pierwszym sposobie rozpatrywania bierze się za punkt wyjścia świadomość niby żywego osobnika, przy drugim, który odpowiada rzeczywistemu życiu, punktem wyjścia są rzeczywiste, żywe osobniki, świadomość zaś rozpatruje się tylko jako ich świadomość". (K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* [w:] *O religii*, s. 68)

<sup>245</sup> „<Rzeczywiste, praktyczne zlikwidowanie tych frazesów, usunięcie tych wyobrażeń ze świadomości ludzi dokonywa się [...] przez przemianę okoliczności>, jakie je zrodziły". (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 95)

<sup>246</sup> Tamże, s. 95

<sup>247</sup> Tamże, s. 95

<sup>248</sup> „Tym Niemcom w ogóle zawsze chodzi o to, aby przeobrazić zastaną bzdurę w jakieś nowe dziwactwo, to znaczy, zakładają oni z góry, że cały taki bezsens posiada w ogóle jakiś szczególny sens, który należy wykryć, gdy tymczasem chodzi tylko o to, aby te frazesy teoretyczne wytłumaczyć na podstawie realnie istniejących

szkodliwego zjawiska społecznego. Postawa bierna nie uwzględnia uniwersalnego charakteru chrześcijaństwa, które istnieje mimo zmieniających się warunków socjalnych. Dlatego Marks wskazuje na konieczność aktywnej walki z chrześcijaństwem rozumianym jako ideologia znajdująca się na służbie klasy panującej. Istotny jest związek tej religii właśnie z klasą panującą. Marks dostrzegał swoiste sprzężenie zwrotne zachodzące między religią a aktualną władzą polityczną. Z jednej strony religia jawi się jako nadbudowa bazy materialnej. Z drugiej strony zaś jest iluzją legitymizującą obowiązujący porządek społeczny<sup>249</sup>. Nie sposób nie przyznać Marksowi racji pod tym względem. Związek zniekształconej doktryny chrześcijańskiej z państwem mający miejsce na przestrzeni dziejów jest rzeczywiście zjawiskiem godnym pożałowania. Na ten fakt zwracali uwagę także myśliciele chrześcijańscy, krytykując syntezę chrześcijaństwa z państwem, której winni są zarówno duchowni, jak i sprawujący władzę polityczną<sup>250</sup>. Marks demaskuje ekonomiczno – polityczne powiązanie oficjalnego chrześcijaństwa z polityką. Rzeczywiście, bardzo często zachodziło i nadal zachodzi powiązanie tych dwóch instytucji mające na względzie wyłącznie wzajemne korzyści materialne. Zatem Marks słusznie występuje z ostrą krytyką tego zjawiska<sup>251</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że krytyka religii opracowana przez Marksa jest przede wszystkim projektem praktycznym. Teoretyczne opracowanie zjawiska religii jest jedynie fundamentem wyznaczającym kierunki praktycznej walki z religią. Ten charakter koncepcji Marksa jest szczególnie widoczny w filozofii Włodzimierza Lenina i polityce Państwa Rad<sup>252</sup>. Sam

---

stosunków. Rzeczywiście, praktyczne zlikwidowanie tych frazesów, usunięcie tych wyobrażeń ze świadomości ludzi dokonywa się, jak już powiedzieliśmy, przez zmianę okoliczności, a nie przez dedukcje teoretyczne. Dla olbrzymiej rzeczy ludzi – tj. dla proletariatu – te wyobrażenia teoretyczne nie istnieją, a więc nie ze względu na nich potrzeba je likwidować, i jeśli ludzie ci mieli nawet kiedykolwiek jakieś wyobrażenia teoretyczne, na przykład religię, to obecnie są już one od dawna przez okoliczności zlikwidowane”. (K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* [w:] *O religii*, s. 76 – 77)

<sup>249</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 97

<sup>250</sup> Jednym z najzagorzalszych przeciwników traktowania chrześcijaństwa jako usprawiedliwienia istniejącego porządku był Kierkegaard, który winą za ten stan rzeczy obarczył wyłącznie duchownych: „Negując możliwość jedności chrześcijaństwa z państwem, Kierkegaard zarzuca Heglowi mediatyzowanie przeciwieństw, dialektykę syntetyzującą tezę i antytezę, w wśród nich dwie największe z nich – chrześcijaństwo i instytucję kościoła. Pomyśl Hegla, w którym metafizyka stanowi legitymizację dla kultury chrześcijańskiej, a chrześcijaństwo legitymizuje władzę i instytucję państwa, w zamian za co ma zagwarantowaną pomoc i bezpieczeństwo ze strony państwa, Kierkegaard zdecydowanie odrzuca”. (K. Szocik, *Krytyka instytucji Kościoła i relacji kościół – państwo w filozofii Kierkegaarda* [w:] *Przegląd filozoficzny*, nr 1 (65), Warszawa 2008, s. 102)

<sup>251</sup> „Kościół anglikański łatwiej przebaczy atak na trzydzieści osiem z jego trzydziestu dziewięciu artykułów wiary, niż atak na trzydziestą dziewiątą część jego dochodów!” (Ouevres, *Le Capital*, 1, s. 550 – 551 [w:] M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 97)

<sup>252</sup> „W stosunku do partii socjalistycznego proletariatu religia nie jest sprawą prywatną. Partia nasza jest związkiem świadomych, czołowych bojowników o wyzwolenie klasy robotniczej. Taki związek nie może i nie powinien odnosić się obojętnie do braku uświadomienia, ciemnoty czy obskurantyzmu w postaci wierzeń religijnych. Żądamy całkowitego oddzielenia Kościoła od państwa, ażeby walczyć z otumanieniem religijnym za pomocą czysto ideowego oręcza, za pomocą naszej prasy, naszego słowa. Przecież założyliśmy swój związek, SDPRR, między innymi właśnie w celu takiej walki przeciwko wszelkiemu religijnemu oglupianiu robotników. Dla nas

Lenin ten sposób postępowania określał mianem wojującego materializmu oraz wojującego ateizmu<sup>253</sup>. Jednakże dla głównych teoretyków tzw. marksizmu – leninizmu, Marksa, Engelsa i Lenina, walka z religią nie stanowiła motywu przewodniego. Wskazywał na to także Lenin, który, w odróżnieniu od swoich poprzedników, stał na czele oficjalnie ateistycznego Państwa Radzieckiego<sup>254</sup>. Mimo deklaracji Lenina, fakty historyczne, takie jak m. in. tworzenie muzeów ateizmu<sup>255</sup> czy liczne prześladowania wierzących<sup>256</sup>, przeczą temu stanowisku. Jest zastanawiające, że walka z religią została w reżimach komunistycznych wysunięta na plan pierwszy. Marks wiązał usunięcie religii przede wszystkim z przemianą bazy materialnej, która w konsekwencji usunie iluzyjną nadbudowę, jaką stanowi religia. Natomiast dla państw komunistycznych zwalczanie religii i wszelkich przejawów religijności stało się wręcz celem samym w sobie<sup>257</sup>. Prawdopodobnym uzasadnieniem tego postępowania była obawa reżimów przed zależnością światopoglądowo – ideową wierzących właśnie od Kościoła, a nie od państwa, aspirującego do totalnego panowania nad swoimi poddanymi<sup>258</sup>. Lenin pod względem

---

zaś walka ideologiczna nie jest sprawą prywatną, lecz sprawą ogólnopartyjną, ogólnoproletariacką”. (W. Lenin, *Socjalizm a religia* [w:] *O religii*, s. 413)

<sup>253</sup> „Z powyższego wynika, że czasopismo, które pragnie być organem wojującego materializmu, powinno być, po pierwsze, organem bojowym w tym sensie, by systematycznie demaskować i zwalczać wszystkich współczesnych <dypłomowanych lokajów klechostwa> niezależnie od tego, czy występują oni jako reprezentanci oficjalnej nauki, czy też jako wolni strzelcy, mieniący się <demokratyczno – lewicowymi lub ideowymi socjalistycznymi> publicystami. Czasopismo takie powinno być, po drugie, organem wojującego ateizmu. Mamy resorty lub przynajmniej instytucje państwowe, które tą pracą kierują”. (W. Lenin, *O znaczeniu wojującego materializmu* [w:] *O religii*, s. 473)

<sup>254</sup> „Jedność w tej rzeczywiście rewolucyjnej walce klasy uciemiężonej o stworzenie raju na ziemi jest dla nas ważniejsza niż zgodność poglądów proletariuszy na sprawę raju w niebie. Oto dlaczego nie głosimy i nie powinniśmy głosić w naszym programie naszego ateizmu; oto dlaczego nie zabraniamy i nie powinniśmy zabraniać proletariuszom, którzy zachowali te czy inne pozostałości dawnych przesądów, zbliżenia się do naszej partii. Propagować naukowy pogląd na świat będziemy zawsze. Walka z brakiem konsekwencji tych czy owych <chrześcijan> jest dla nas rzeczą konieczną. Nie oznacza to jednak wcale, że należy wysuwać sprawę religii na bynajmniej nieprzysługujące jej pierwsze miejsce, że należy dopuszczać do rozproszenia sił prawdziwie rewolucyjnej, ekonomicznej i politycznej walki z powodu trzeciorzędnych poglądów lub bredni, szybko tracących wszelkie znaczenie polityczne, szybko wyrzucanych do lamusa w wyniku samego przebiegu rozwoju ekonomicznego”. (W. Lenin, *Socjalizm a religia* [w:] *O religii*, s. 415)

<sup>255</sup> S. P. Ramet, *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge 1993, s. 169. W 1931 roku w Petersburgu utworzono Muzeum Historii Religii i Ateizmu, istniejące obecnie pod nazwą Państwowego Muzeum Historii Religii.

<sup>256</sup> „Pełne wykorzenienie religii w kraju, które w latach dwudziestych i trzydziestych stanowiło jeden z ważniejszych celów działania GPU... mogło być osiągnięte tylko drogą masowych aresztowań samych wierzących... Intensywnie chwymano zatem, wsadzano i zsyłano... To prawda, mówiło się, że aresztują i sądzą ludzi nie za samą wiarę, tylko za głoszenie swoich przekonań i wychowywanie dzieci w tym duchu. Jak to pisała Tania Chodkiewicz:

Modlić się nikt ci nie zabrania,  
lecz tak..., by słyszał tylko Bóg.

(Za ten wiersz dostała dziesięć lat)”. (A. Sołżenicyn, *Archipelag GUŁag 1918 – 1956: próba dochodzenia literackiego*, przeł. J. Pomianowski, Warszawa 1990, t. I, s. 56)

<sup>257</sup> „Podczas gdy Marks, a zwłaszcza Engels, spodziewali się zniszczenia ideologii religijnych, licząc zasadniczo na rewolucyjną przemianę bazy społecznej, reżimy wschodnie ze zniszczenia tej ideologii zrobiły cel sam w sobie. (M. Neusch, *U źródła współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 103)

<sup>258</sup> „Czy można wytłumaczyć ten zwrot? Dlaczego ta walka z Kościołami? Chyba dlatego, że sprawują one władzę nad umysłami, a ta okazuje się konkurencją dla władzy, jaką marksiści chcieliby zarezerwować dla siebie.

teoretycznym nie rozwinął koncepcji Marksa. Zatrzymał się na określaniu religii mianem „opium ludu” oraz stwierdzaniem, że prawda naukowa wyklucza każdą prawdę religijną<sup>259</sup>. Poglądy filozoficzne głoszone przez Lenina należą do kanonu ideii materializmu wulgarnego i pozbawione są oryginalności. Lenin m. in. powtarzał za osiemnastowiecznymi fizjologami, Vogtem czy Moleschottem, że mózg jest organem myślenia, a myślenie jest funkcją mózgu, co miało kwestionować istnienie nieśmiertelnej, duchowej duszy<sup>260</sup>. Według przejętej od Marksa, a wyznawanej przez Lenina materialistycznej teorii człowieka, świadomość jest odzwierciedleniem egzystencji, a zatem bycie socjalne determinuje świadomość<sup>261</sup>. Lenin, w przeciwieństwie do Feuerbacha, nie dostrzegał w religii żadnej pozytywnej funkcji<sup>262</sup>.

Wracając do polityki ZSRR, walkę z religią traktowano jako walkę na rzecz socjalizmu<sup>263</sup>. Szczególnie w latach dwudziestych XX wieku można dostrzec systematycznie narastający agresywny ton deklaracji nie tylko wobec chrześcijaństwa, ale wszelkich religii. Religię przedstawiano jako główną przeszkodę w tworzeniu socjalizmu<sup>264</sup>. Zaskakujące wręcz jest powoływanie się na wzajemne wykluczanie się religii i nauki. W ten sposób relację między religią a nauką traktował zarówno Lenin, jak i Stalin. Stalin, w duchu oświeceniowo – pozytywistycznym, swoją niechęć do religii argumentował poparciem dla nauki<sup>265</sup>. Także Michel Verret, rzecznik ateizmu materialistycznego, nieustannie akcentuje upadek religii dokonujący się kosztem rosnącej na sile nauki. Wskazuje na to, iż właśnie rozwój nauki usunął Boga z natury. Verret ma na myśli przede wszystkim następujące dyscypliny naukowe: astronomię, fizykę, biologię i medycynę<sup>266</sup>. Jego zdaniem rozwój nowoczesnej nauki otwiera pole dla krytyki tzw. tradycyjnej filozofii, podporządkowując filozofię doświadczeniu i weryfikacji praktycznej<sup>267</sup>. Wydaje się, że ten naiwny scjentyzm jest cechą specyficzną dla myślicieli marksistowskich, a przynajmniej dla Lenina, Stalina oraz Verreta. Wszyscy trzech popełniają pomył-

---

Istnienie Kościołów jest przeszkodą dla bezwarunkowości wymaganej przez reżimy komunistyczne. To przeciwieństwo dwóch władz – nieustępliwych, nie do pogodzenia, gdyż każda z nich chce, by jej podlegał cały człowiek – jest źródłem wszystkich prześladowań, jawnych czy cichych, jakie komuniści stosują wobec chrześcijan”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 104)

<sup>259</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 96

<sup>260</sup> W. Lenin, *Materialismo e empiriocriticismo* [w:] M. Verret, *L'ateismo moderno*, Roma 1963, s. 99.

<sup>261</sup> M. Verret, *L'ateismo moderno*, s. 100

<sup>262</sup> „Non è affatto vero che Dio rappresenti un insieme di idee che suscita e organizza sentimenti sociali. [...] L'idea di Dio ha sempre addormentato e smorzato i <sentimenti sociali>, in quanto sostituiva sempre il vivo con la carogna e fu sempre un'idea di schiavitù”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, Roma 2000, s. 517)

<sup>263</sup> „La lotta contro la religione e la lotta per il socialismo”. Tamże, s. 536

<sup>264</sup> „Dobbiamo agire in maniera che ogni colpo inferto alla struttura tradizionale della Chiesa, ogni colpo inferto al clero, attacchi la religione in generale [...]. I meno convinti osservino a che punto diventi indispensabile la lotta decisiva contro il pope, si chiami pastore, abate, rabbino, patriarca, mullah o papa; questa lotta deve svilupparsi in maniera altrettanto necessaria <contro Dio>, si chiami Geova, Gesu, Buddha o Allah”. (Tamże, s. 536)

<sup>265</sup> „Sono contro la religione perché sono per la scienza”. Tamże, s. 537

<sup>266</sup> M. Verret, *L'ateismo moderno*, s. 93 - 94

<sup>267</sup> M. Verret, *L'ateismo moderno*, s. 95

kę, myląc różne teorie kosmologiczne formułowane przez filozofów w przeszłości z metodyką cechującą refleksję metafizyczną. Wprawdzie obecnie nawet myśliciele ateistyczni nie zwracają szczególnej uwagi na relację między nauką a religią (ewentualnie metafizyką prowadzącą do wniosków teistycznych), traktując je jako niezależne instancje, jednak marksiści uparcie trwają przy oświeceniowym kulcie nauki i przekonaniu o sprzeczności między nią a religią.

Na zakończenie warto zastanowić się nad ewentualnymi błędami bądź brakami krytyki religii sformułowanej przez Marksa. Projekt zaproponowany przez Marksa jest przede wszystkim przedsięwzięciem praktycznym. Właściwie nie sposób odnaleźć uwag filozoficznych dotyczących bezpośrednio samego pojęcia Boga. Marks nie koncentruje się na spekulacji metafizycznej, lecz zainteresowany jest walką klas. Natomiast na religię zwraca uwagę o tyle, o ile jest powiązana z klasami panującymi i utrudnia rozwój proletariatu. Na ten charakter koncepcji Marksa zwrócił uwagę m. in. Gilson. Jego zdaniem, marksizm nie jest systemem filozoficznym, lecz pewnym schematem praktycznego postępowania<sup>268</sup>. Gilson nie dostrzega w marksizmie solidnej, filozoficznej refleksji nad ideą Boga. Taki namysł, przeprowadzony w rzetelny i wyczerpujący sposób, obecny jest u Feuerbacha, z którego w dziedzinie teorii podstawowe kategorie zaczerpnął Marks. W interpretacji Gilsona Marks nie zastanawia się w ogóle nad możliwością prawdziwości idei Boga, lecz traktuje ją wyłącznie w kategoriach użyteczności rewolucyjnej<sup>269</sup>. Ten pragmatyczny charakter marksizmu obecny jest także w stosunku Lenina do ewentualnych wyznawców religii w obrębie partii robotniczej<sup>270</sup>. Gilson,

---

<sup>268</sup> „Wtargnięcie marksizmu w historię filozofii wymaga szczególnej uwagi, gdyż nie jest on żadną filozofią, nawet jeśli z samej swojej istoty chce nią być. Marks nie zadowalał się negacją istnienia Boga, chciał skutecznie usunąć z ludzkich umysłów wiarę w Jego istnienie. Chodziło mu tu o wszystko, ale przede wszystkim – jemu, który sam był Żydem – o wyeliminowanie narodu żydowskiego. Podstawowym warunkiem koniecznym powodzenia tej operacji jest oczywiście wyeliminowanie budzącego strach Boga Żydów, twórcy narodu, który – jakkolwiek by było – istnieje wyłącznie dzięki Niemu i dla Niego. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 138)

<sup>269</sup> „Ateizm Marksa jest przede wszystkim zabójstwem Jahwe, co jest równoznaczne z zabójstwem Boga. Kiedy nie będzie już Boga, nie będzie też religii, nie będzie ani Żydów, ani nie – Żydów. Uwolniony od tego niechcianego powołania, które ciąży na nim niczym jakieś przekleństwo, Izrael stanie się wreszcie narodem jak wszystkie inne, stanie się narodem wolnym. Zabić kogoś, komkolwiek by on był, nie jest dziełem filozofii, gdyż filozofia sytuuje się na płaszczyźnie poznania, gdy tymczasem Marks był przede wszystkim rewolucjonistą dręczonym chęcią pomocy Izraelowi w zaspokojeniu jego najgłębszego pragnienia, to jest zakończenia swojej egzystencji. Wszystko to, co jest u niego spekulacją, całkowicie zwrócone jest ku praxis i jej podporządkowane. Myśl jest w jego oczach uprawniona jedynie jako środek działania. Stąd też jego zasłużone sława: <Jak dotąd filozofowie jedynie interpretowali świat na różne sposoby. Teraz chodzi o to, aby go zmienić>”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 138 – 139)

<sup>270</sup> „Na przykład, często ludzie zadają pytanie, czy ksiądz może być członkiem partii s. – d. [...] Nie można raz na zawsze i niezależnie od okoliczności oświadczyć, że księża nie mogą być członkami partii socjaldemokratycznej, ale nie można też raz na zawsze wysuwać zasady odwrotnej. Jeśli ksiądz zbliża się do nas w celu wspólnej pracy politycznej i sumiennie wykonuje pracę partyjną, nie występując przeciw programowi partyjnemu, to możemy go przyjąć do szeregów s. – d., albowiem sprzeczność ducha i podstaw naszego programu z przekonaniami religijnymi księdza mogłyby w takich warunkach tylko dotyczyć jego samego, być jego osobistą sprzecz-

podobnie jak Arvon, dostrzega u Marksa dążenie nie do teoretycznej negacji Boga, lecz do praktycznego usunięcia pragnienia Boga, wiary w jego istnienie<sup>271</sup>. Na gruncie marksizmu filozoficzna dyskusja nad charakterem idei Boga jest niemożliwa, ponieważ Marks istotę zagadnienia przenosi z płaszczyzny metafizycznej na praktyczną, niefilozoficzną. Zatem nie jest filozoficznym opracowaniem problematyki istnienia Boga, lecz jedynie postulatem wzywającym rzeczywistego usunięcia wiary w jego istnienie.

Kwestia religii związana jest w marksizmie ze swoistą historiozofią, wskazującą na nieustanną walkę materializmu z idealizmem. W ujęciu Lenina idealizm jest filozoficznym rzecznikiem idei Boga, religii, itp. Natomiast materializm (w tym przede wszystkim marksizm) powstał w celu usunięcia religii i w ogóle wyrugowania idei Boga<sup>272</sup>. Tej historiozoficznej, bez wątpienia nieuzasadnionej i arbitralnej koncepcji, zarzucić można przynajmniej dwa błędy. Sam marksizm jest nurtem pochodnym od heglizmu, wraz z Feuerbachem reprezentuje tzw. lewicę heglowską. A, jako że system Hegla był idealizmem, sam marksizm stanowi pewną transpozycję tego idealizmu<sup>273</sup>. Ponadto, wizja dziejów filozofii jako nieustannej walki wrogich stronnictw związanych z konkretną przynależnością klasową jest co najmniej zdumiewająca i na pewno nie oczywista<sup>274</sup>. Podsumowując uwagę Gilsona skierowaną pod adresem marksizmu, konstytuuje on tzw. ateizm proletariacki, który teizm utożsamia z burżuazją i walką z proletariatem, zaś ateizm identyfikuje z poparciem na rzecz klasy robotniczej<sup>275</sup>. Jest to postawa obca filozofii, która plasuje się poza płaszczyzną refleksji filozoficznej.

Interesujący zarzut, demaskujący metafizyczną absurdalność marksizmu, przedstawił Tresmontant, wskazując na problem wieczności wszechświata, postulowanej przez mark-

---

nością, egzaminować zaś swoich członków, czy między ich poglądami a programem partii nie ma sprzeczności, organizacja polityczna nie może”. (W. Lenin, *O stosunku partii robotniczej do religii* [w:] *O religii*, s. 435)

<sup>271</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 138

<sup>272</sup> Tamże, s. 141

<sup>273</sup> Tamże, s. 140

<sup>274</sup> Gilson w błyskotliwy i nieco ironiczny sposób demaskuje absurdalność historiozoficznej wizji marksizmu – leninizmu: „Stajemy bezbronni wobec tak doskonale dowolnego opisu historycznego, o którym powiedzieć trzeba, że całkowicie lekceważy fakty. Czyż Platon był burżuazyjnym kapitalistą? Zapewnia się nas, że <każda filozofia wyraża interesy wyrażnie określonej klasy>; w jaki więc sposób wyjaśnić niekończące się filozoficzne spory wśród nauczających w Średniowieczu, którzy wszyscy należeli do tej samej klasy? Jak wyjaśnić, że filozofia greckiego obywatela, Arystotelesa, jest w swej treści (*substantiellement*) tą samą filozofią, co filozofia Żyda Majmonidesa, a także hiszpańskiego Araba Awerroesa, żyjących szesnaście wieków później, jak również – przechodząc już do czasów nam współczesnych – filozofia chrześcijańskiego pisarza Jacques’a Maritaina? [...] Cesarz rzymski Marek Aureliusz wyznaje filozofię greckiego niewolnika Epikteta. Wydaje się, że śnimy, czytając sprawozdanie z historii, w której wszyscy filozofowie są zaangażowani w bezlitosnej walce z pomiędzy dwoma partiami, gdyż, jako że <walka pomiędzy materializmem i idealizmem jest wyrazem walki klas [...]>, niemożliwe jest, by znaleźli się jacyś filozofowie neutralni, nieprzylączający się do żadnego z tych dwóch obozów”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 142)

<sup>275</sup> E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 142

sizm<sup>276</sup>. Zdaniem Marksa zarówno wszechświat, jak i sam człowiek są bytami ontologicznie wystarczającymi, istniejącymi same z siebie (*durch sich selbst sein*)<sup>277</sup>. Ponadto, Marks i Engels głoszą tezę o ontologicznej samowystarczalności ewolucji, o samostwarzaniu się. Stawia to jednak nieuzasadnione przejście od historycznie stwierdzalnego faktu ewolucji do apriorycznie przyjmowanej metafizycznej tezy o jej specyficznej własności, mianowicie samostwarzaniu się<sup>278</sup>. Tresmontant wyróżnia dwa zestawy cech przypisywane materii przez kosmologię marksistowską. Cechy metafizyczne głoszą samoistność wszechświata, który miałby być bytem istniejącym *a se*, pod względem ontologicznym samowystarczalnym. Inną cechą materii jest samostwarzanie się, stanowiące istotę ewolucji. Podstawą orzekania tych cech o wszechświecie są dostrzegane przez Marksa i Engelsa własności fizyczne wszechświata, jak wieczność i niezniszczalność materii i ruchu, nieskończoność wszechświata w czasie i przestrzeni, itp.<sup>279</sup>. Według metafizyki marksizmu, materialny wszechświat jest bytem absolutnym i jedynym. Poza materią nic więcej nie istnieje. Zatem, naturalnym założeniem jest uznanie wieczności wszechświata, aby uniknąć powoływania się na istnienie innego, koniecznego bytu, który miałby gwarantować istnienie materii. Chcąc usunąć kategorię stworzenia świata, Marks i Engels wskazywali na jego wieczność, a tym samym samowystarczalność. Wszechświat sam utrzymuje się w istnieniu i zawdzięcza je wyłącznie sobie samemu<sup>280</sup>. Problemem dla takiej tezy może być istnienie ewolucji, ciągłego rozwoju świata. W ujęciu marksizmu materia sama z siebie generuje takie fenomeny, jak życie i myśl. Dokonuje tego w ewolucyjnym procesie samostwarzania się. Ten opis każe zidentyfikować teorię Marksa i Engelsa jako metafizykę panteistyczną. Co więcej, można ją określić mianem fetyszystycznego animizmu oraz mitologii teogonicznej<sup>281</sup>. Tę klasyfikację marksizmu uzasadniają cechy przypisywane materii: ontologiczna wystarczalność, samoistność, wieczność i nieskończoność<sup>282</sup>. Są to atrybuty tradycyjnie przypisywane Bogu, wymieniane przez teologię. Panteistyczne systemy

---

<sup>276</sup> Spór o wieczność bądź stworzenie świata przez Boga występuje w marksizmie jako argument na nieistnienie Boga. Engels następująco przedstawia istotę tego zagadnienia: „Zagadnienie stosunku myślenia do bytu, ducha do przyrody, to naczelne zagadnienie całej filozofii tkwi więc swym korzeniami, w stopniu nie mniejszym niż wszelka religia, w ograniczonych i prymitywnych wyobrażeniach z okresu dzikości.

Ale mogło ono być postawione w całej swej ostrości i mogło uzyskać całe swe znaczenie dopiero wówczas, gdy ludzkość europejska zbudziła się z długiego snu zimowego chrześcijańskiego średniowiecza. Zagadnienie stosunku myślenia do bytu, które zresztą odegrało wielką rolę również w scholastyce średniowiecznej, zagadnienie: co jest pierwotne, duch czy przyroda? – zwróciło się swym ostrzem przeciwko kościołowi w sformułowaniu: czy Bóg stworzył świat, czy też świat istnieje wiecznie?” (F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* [w:] *O religii*, s. 263)

<sup>277</sup> C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970, s. 88 - 89

<sup>278</sup> Tamże, s. 89 - 90

<sup>279</sup> C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970, s. 94

<sup>280</sup> C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 94

<sup>281</sup> Tamże, s. 96 - 97

<sup>282</sup> Tamże, s. 97

starożytności postrzegały wszechświat jako byt absolutny, niezależny, konieczny, jedyny. W identyczny sposób wszechświat postrzegają marksiści. Zatem, jedną metafizykę Marks zastąpił inną, bardziej absurdalną i mniej prawdopodobną, za to zgodną ze starogrecką mitologią.

Podsumowując, Marks wyjaśnia pochodzenie religii za pomocą pojęcia alienacji. Nie-szczęśliwy człowiek miałby projektować w inny, iluzoryczny świat, pragnienie i wizję szczęścia, którego nie posiada<sup>283</sup>. Następnie człowiek religijny, na drodze alienacji, uzależnia się od stworzonej przez siebie idei boskości. Dlatego Marks spełniającą tę funkcję religię określał mianem opium ludu<sup>284</sup>. Drugim filarem jego krytyki jest społeczny kontekst wierzeń, związany z niewłaściwą sytuacją socjalno – polityczną. W tym rozumieniu religia jawi się jako refleks aktualnych warunków społecznych oraz jest powiązana z klasą panującą<sup>285</sup>.

Krytyka religii Marksa jest słuszna w odniesieniu do religii traktowanych przez wierzących właśnie jako opium, spełniające funkcję kompensacyjną, pocieszającą, terapeutyczną<sup>286</sup>. Dotyczy także tych postaw religijnych, które eksponują bierność, oderwanie od rzeczywistości, itp.<sup>287</sup>. Niemniej, jest to nadal krytyka religii, a nie filozoficzna refleksja nad pojęciem Boga i możliwością jego realnego istnienia. Religia jest fenomenem wtórnym wobec pierwotnie istniejącego pojęcia boskości. Jest produktem ludzkim, który Marks poddaje słusznej krytyce, znajdującą uzasadnienie w historycznych wydarzeniach i procesach. Natomiast nie podaje wyjaśnienia genezy pojęcia boskości. Podobnie jak Feuerbach, opisuje jedynie mechanizm powstawania tego pojęcia. Natomiast jego koncepcja metafizyczna wiedzie do wręcz absurdalnych wniosków, przypisując wszechświatowi boskie przymioty. Wreszcie, należy zgodzić się z Gilsonem i uznać marksizm przede wszystkim za projekt praktycznego działania, mieszczący się poza płaszczyzną filozoficznej refleksji i oceny.

---

<sup>283</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 515

<sup>284</sup> „La miseria religiosa e da una parte l'espressione della miseria reale e dall'altra la protesta contro la miseria reale. La religione e il sospiro della creatura oppressa, il cuore di un mondo spietato, come e lo spirito di una condizione priva di spirito. *Essa e l'oppio del popolo*. Tamże, s. 515

<sup>285</sup> „Ma l'uomo non è un essere astratto, rintanato fuori del mondo. L'uomo e il mondo dell'uomo, Lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza del mondo rovesciata, perché essi sono un mondo rovesciato. La religione [...] e la realizzazione fantastica dell'essenza umana, perché l'essenza umana non ha vera realtà. La lotta contro la religione e così mediatamente la lotta contro quel modo di cui la religione è la quintessenza spirituale”. Tamże, s. 515

<sup>286</sup> „...Marks zadał śmiertelny cios religii – opium, religii, która jest schronieniem i pociechą w nieszczęściu. Ta religia, jaką Marks ma przed oczami, nie pomaga budować historii, pomaga ją tylko znosić”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, 106)

<sup>287</sup> Tamże, s. 106

## Rozdział VI

### Jean Paul Sartre – ateizm jako przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe

Sartre jest przedstawicielem i współtwórcą XX – wiecznej filozofii egzystencjalnej<sup>288</sup>. Nurt filozoficzny określany tym mianem jest kojarzony przede wszystkim z myślą XIX i XX wieku, niemniej można wskazać na obecność wątków egzystencjalistycznych już w starożytności. Pewne motywy, cechujące ten nurt, obecne są w twórczości m. in. Sokratesa, Platona, Augustyna czy Pascala<sup>289</sup>. Twórcą egzystencjalizmu był Søren Aabye Kierkegaard. W egzystencjalizmie można wyróżnić dwa podstawowe kierunki. Jeden z nich nawiązuje do chrześcijaństwa, natomiast drugi ogłasza się mianem ateistycznego<sup>290</sup>. Sartre, jako przedstawiciel egzystencjalizmu o orientacji ateistycznej, rozwinął tzw. ateizm egzystencjalny<sup>291</sup>. Cechą wyróżniającą Sartre’a spośród poprzedników jest zogniskowanie refleksji filozoficznej na egzystencji człowieka w świecie pozbawionym Boga. Feuerbach wprowadził proklamował zastąpienie teologii antropologią, niemniej większą część jego dzieł zajmuje próba negacji pojęcia Boga. Ponadto, jego antropologia nie odnosi się do konkretnej jednostki, lecz konfrontuje ideę Boga z potęgą abstrakcyjnego gatunku ludzkiego. Więcej podobieństwa znaleźć można w projekcie Nietzschego. Nietzsche jednak prowadzi wręcz zaciętą walkę z Bogiem. Nietzsche ogłosił „śmierć Boga”, uważając, że pozwoli ona uwolnić człowieka od wszystkich tzw. transcendentnych iluzji<sup>292</sup>. Uważał ponadto, że egzystencja człowieka wyklucza możliwość istnienia Boga<sup>293</sup>. Podobne tezy głosił Sartre. Niemniej istotę ateistycznej koncepcji Sartre’a

---

<sup>288</sup> Poglądy Sartre’a przedstawiają: F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 331 – 377, t. IX; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 347 – 355, t. III; E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 370 - 376

<sup>289</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1988, t. III, s. 346

<sup>290</sup> „...są dwa rodzaje egzystencjalistów: pierwsi to chrześcijanie wyznania katolickiego, do których zaliczam Jaspersa i Gabriela Marcela, drudzy to egzystencjaliści ateści, do których zaliczyć należy Heideggera oraz egzystencjalistów francuskich i mnie samego”. (J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23)

<sup>291</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 118

<sup>292</sup> Tamże, s. 111

<sup>293</sup> Tamże, s. 113

stanowi nie filozoficzna walka z pojęciem Boga i dążenie do jej negacji, lecz opracowanie projektu egzystencji wyzwolonej od zależności od Boga jednostki<sup>294</sup>.

Zanim Sartre przystąpi do prezentacji wizji egzystencji pozbawionej Boga jednostki, konstruuje teoretyczne podstawy ateizmu. Zanegowanie istnienia pojęcia Boga nie stanowi dla Sartre'a trudności. Oczyszczenia pola z religii dla ateistycznej koncepcji człowieka Sartre dokonuje w sposób zdecydowany, konsekwentny i przemyślany. Problem dla filozofa stanowi drugi, docelowy etap jego refleksji – dysponujący absolutną wolnością człowiek<sup>295</sup>. Jednak, zanim filozof przystąpi do opracowywania projektu egzystencji wyzwolonego od wszelkich ideologii człowieka, konstruuje własną koncepcję ateizmu filozoficznego.

Rekonstruując filozoficzne zmagania Sartre'a z ideą Boga, warto zwrócić uwagę na jego autobiograficzne uwagi. Sartre traktował religię jako światopogląd wykreowany w celu wyjaśnienia tajemnicy wszechświata, istnienia, oraz spełniający funkcje terapeutyczne w stosunku do potrzebującego pocieszenia i poszukującego nadziei wierzącego<sup>296</sup>. To rozumienie Boga, na które zwraca uwagę Sartre, w historii filozofii obecne było przede wszystkim w materializmie angielskim XVII wieku. Ten nurt, reprezentowany m. in. przez Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a, Johna Tolanda, Anthony'ego Collinsa, Anthony'ego Shaftesbury'ego czy Davida Hume'a zwrócił religię naturalną ku deizmowi<sup>297</sup>. Materialiści angielscy postrzegali Boga jako twórcę natury, który skonstruował wszechświat, lecz nie ma niego dalszego wpływu. Deizm traktuje Boga jako konieczne metafizyczne założenie, niezbędne do wyjaśnienia struktury wszechświata. Sartre dostrzega pragmatyzm metafizyczny, związany z przyjmowaniem jako koniecznego założenia wyjaśniającego idei boskości fundującej wszechświat. Genezy powstania idei Boga dopatrywał się także w poczuciu przemijalności i skończoności zarówno świata, jak i ludzkiej egzystencji. Świadomość tych faktów, w ujęciu Sartre'a, miała

---

<sup>294</sup> „L'eistenzialismo ateo ch'io rappresenti e piu coerente: esso dichiara che se Dio non esiste, c'è almeno un essere nel quale l'esistenza precede l'essenza e che quest'essere è l'uomo. Non c'è quindi una natura umana perche non c'è Dio a concepirla...: l'uomo non è che quel che egli si fa”. (J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Parigi 1946, s. 21 [w:] C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, Roma 2007, s. 43)

<sup>295</sup> „Złudzenie retrospekcji rozsypało się w drzazgi; męczeństwo, zbawienie, nieśmiertelność – wszystko to niszczące, gmach wali się w gruzy, w piwnicy przychwyciłem Ducha Świętego i wygnałem go; ateizm to przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe, chyba doprowadziłem je do końca”. (J. P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 202)

<sup>296</sup> „Bóg potrafiłby wybawić mnie z kłopotu – byłbym arcydziełem podpisanym; zapewniony, że gram swoją partię w koncercie powszechnym, czekałbym cierpliwie, aż objawi mi swoje zamysły i moją nieodzowność. Przeczuwałem religię, liczyłem na nią, było to lekarstwo. Gdyby mi go odmówiono, wynalazłbym je sam. Nie odmawiano mi go; wychowany w wierze katolickiej, dowiedziałem się, że Wszechmocny stworzył mnie dla swojej chwały – było to więcej, niżbym ośmielił się marzyć. Ale w następstwie w owym Bogu *fashionable*, o jakim mnie nauczano, nie rozpoznałem Boga, którego oczekiwala moja dusza: pożyłbym Stwórcy, a dawano mi Wielkiego Fabrykanta; obaj stanowili jedno i to samo, nie wiedziałem o tym; służyłem bez zapалу faryzejskiemu Idolowi, oficjalna zaś doktryna obrzydzała mi poszukiwanie własnej wiary”. (J. P. Sartre, *Słowa*, s. 77 – 78)

<sup>297</sup> H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 41 - 51

generować wiarę w Boga<sup>298</sup>. Zatem filozof w dość klasyczny sposób demaskuje ideę Boga jako fałszywy wytwór świadomości ludzkiej pragnącej w racjonalny i zadowalający sposób wyjaśnić świat. Ten zabieg Sartre uważa za niedozwolony i nieuzasadniony. Kontrargument związany jest z metafizyczną wizją rzeczywistości. Zdaniem Sartre'a, przygodność świata nie istnieje w opozycji do konieczności i niezmienności jakiegokolwiek, postulowanej przez religię, zasady wyjaśniającej. Osnowę wszechświata stanowi wyłącznie przypadkowość<sup>299</sup>.

Inny zapis autobiograficzny filozofa, dotyczący momentu nawrócenia się na ateizm, ukazuje sposób postrzegania Boga przez Sartre'a. Sartre interpretuje Boga przede wszystkim jako obserwatora w pejoratywnym znaczeniu, rozumiejąc go jako podglądacza nieustannie obserwującego najintymniejsze momenty życia ludzkiego<sup>300</sup>. Jest to niewątpliwie bardzo nawiązujący punkt widzenia. Niemniej, ten motyw podglądania czy spojrzenia jest stale obecny w myśli filozofa. Poczucie dyskomfortu związane ze świadomością bycia obserwowanym przez Boga skłoniło Sartre'a już w dzieciństwie do usunięcia pojęcia Boga ze swojego światopoglądu<sup>301</sup>. Nie chodzi, rzecz jasna, o odtwarzanie światopoglądu na podstawie biografii myśliciela. Teoretyczny wykład własnej koncepcji ateizmu Sartre zaprezentował m. in. w „Bycie i nicotści” czy w konferencji wygłoszonej w 1945 roku, zapis której został wydany pod tytułem „Egzystencjalizm jest humanizmem”. Niemniej, odniesienie do biograficznych wyznań autora, jeśli przyjąć ich wiarygodność, jest o tyle cenne, iż odkrywa prawdziwe, osobiste przesłanki skłaniające filozofa do skonstruowania tak rozumianego ateizmu. Wydaje się, że spekulatywna konstrukcja zarówno ateizmu ontologicznego, jak i spekulatywnego, jest uzasadnieniem i teoretycznym wyrazem intuicji i prywatnych przekonań posiadanych przez Sartre'a. Poczucie bycia obserwowanym przez Boga związane jest z kategorią wolności. Człowiek religijny, zdaniem Sartre'a, pozostaje pod władzą Boga, który przede wszystkim w postaci

---

<sup>298</sup> „Zasadniczą sprawą jest przypadkowość. Chcę przez to wyrazić, że istnienie z samej definicji nie jest koniecznością. Istnieć to znaczy być tutaj, po prostu; rzeczy istniejące ukazują się, pozwalają się napotkać, ale nigdy nie można ich wynioskować. Zdaje mi się, że są ludzie, którzy to zrozumieli, tylko że próbowali przezwyciężyć tę przypadkowość, wynajdując byt konieczny i będący powodem siebie samego”. (J. P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Kraków 2005, s. 151)

<sup>299</sup> „A przecież żaden byt konieczny nie może wytłumaczyć istnienia. Przypadkowość nie jest złudzeniem, pozorem, który można rozproszyc; to absolut, a w konsekwencji doskonała bezpodstawność. Wszystko jest bezpodstawne: ten ogród, to miasto i ja sam”. (J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 151)

<sup>300</sup> „Pomiędzy dzieckiem, które się miota, by znaleźć jakieś wyjście po popełnieniu przestępstwa, a Bogiem, który – jak mu mówiono – widzi najtajniejsze sekrety, powstaje nieunikniony konflikt. Dziecko może oszukać rodziców, ale jak ma się wymknąć temu niedyskretnemu, który może je wszędzie przychwycić? Jedynym wyjściem jest bunt”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 168)

<sup>301</sup> „Kilka lat jeszcze utrzymywałem z Wszechmocnym stosunki oficjalne; prywatnie zaprzestałem składania mu wizyt. Raz jeden naszło mnie uczucie, iż On istnieje. Bawiąc się zapalnikami przypaliłem dywanik; kiedym zamałowywał farbą ślady występu, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem, wymamrotałem jak mój dziadek: <Ty Boże cholerny od wszystkich choler!> I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej”. (J. P. Sartre, *Słowa*, s. 81 – 82)

nakazów nieustannie towarzyszy ludzkiej egzystencji. Dlatego zanegowanie istnienia Boga, na przykład w nagłym akcie buntu opisanym przez filozofa, jest tożsame z odzyskaniem wolności i wyzwoleniem się od ograniczającej człowieka idei Boga<sup>302</sup>.

Istotną kategorią filozofii Sartre'a jest teza o egzystencji poprzedzającej esencję (istnieniu poprzedzającym istotę rzeczy)<sup>303</sup>. Sartre formułuje ją w opozycji do istniejących dotychczas w tradycji filozoficznej koncepcji antropologicznych postulujących istnienie natury ludzkiej. Kategoria natury ludzkiej jest związana z istnieniem Boga, który mógłby ją stworzyć w swoim umyśle przed zaistnieniem człowieka<sup>304</sup>. Jednak dla Sartre'a pojęcie natury, istoty pozbawione jest sensu<sup>305</sup>. Ta uwaga posiada doniosłe znaczenie dla koncepcji humanizmu Sartre'a, ponieważ niweluje możliwość uprzedniego, apriorycznego istnienia jakiegokolwiek porządku ontologicznego bądź aksjologicznego. Człowiek odznacza się pełnią wolności. Ten przywilej bytu ludzkiego wyklucza istnienie zarówno Boga, jak i jakiegokolwiek natury człowieka. Także wszelkie wartości pozbawione są fundamentu uzasadniającego ich absolutną i powszechną obowiązywalność<sup>306</sup>.

Koncepcja egzystencji poprzedzającej esencję jest kategorią ontologiczną, która generuje nowy porządek aksjologiczny. Dzieje myśli filozoficznej dostarczyły rozmaitych propozycji antropologicznych usiłujących scharakteryzować ludzką naturę. Jako podstawowe wskazać można koncepcje odwołujące się do dziedzictwa filozofii starożytnej Grecji, tradycji judeo – chrześcijańskiej, czy nowożytne i współczesne teorie eksponujące biologizm i naturalizm. Sartre zdecydowanie rezygnuje z powyższych propozycji, podobnie jak z każdej innej sugerującej istnienie tzw. natury człowieka. Filozof zakłada, że pojęcie natury ma charakter determinujący byt ludzki, skłaniając do postrzegania każdej jednostki jedynie jako nosiciela czy podłoża, w którym przejawia się ogólna, wspólna wszystkim natura<sup>307</sup>. Sartre, postulując absolutną wolność jednostki, nie mógł zgodzić się na istnienie żadnej, wspólnej wszystkim,

<sup>302</sup> „...l'uomo è ateo e autentica il proprio essere e la propria libertà come affermazione dell'io che è la negazione di Dio. Così Sartre può argomentare: se Dio esiste, io non sono più libero – ma io so di essere libero, quindi... - e questo momento originario, ossia la costituzione dell'*autonomia* della volontà [...]” (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 897 – 898)

<sup>303</sup> J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 23

<sup>304</sup> Tamże, s. 25

<sup>305</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 895

<sup>306</sup> „Ale jeżeli odrzuciłem istnienie Boga Ojca, potrzebny jest ktoś, kto by stworzył wartości. Należy brać rzeczy takimi, jakimi są. A zresztą twierdzenie, że stwarzamy wartości, znaczy tylko tyle, że życie nie posiada sensu a priori. Zanim zaczęliśmy żyć, życie było niczym, od nas tylko zależy, aby mu nadać sens, a wartość jest właśnie tylko sensem przez nas wybranym”. (J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 78)

<sup>307</sup> „Człowiek jest posiadaczem natury ludzkiej. Tę ludzką naturę, która jest koncepcją człowieka, odnajdujemy u wszystkich ludzi, co znaczy, że każdy człowiek jest poszczególnym przykładem pojęcia ogólnego: człowiek. U Kanta wynika z tej powszechności, że człowiek dziki, człowiek natury, tak samo jak człowiek cywilizowany podlegają tej samej definicji i posiadają te same cechy zasadnicze. I tu jeszcze istota człowieka poprzedza tę egzystencję historyczną, którą napotykamy w naturze”. (J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 25 – 26)

natury. Także ta kategoria związana jest z pojęciem Boga, które w imię nieograniczoności i niezdeterminowania człowieka Sartre usuwa<sup>308</sup>. Poglądy Sartre'a na tę kwestię wydają się pozbawione solidnego, filozoficznego uzasadnienia. Przypominają raczej swobodnie wypowiedziane ogólne uwagi o charakterze przed – filozoficznych i przed – naukowych przekonań. Nie ulega wątpliwości, że traktowanie niemożliwości istnienia jakiegokolwiek ludzkiej natury (esencji) jako koniecznego warunku zaistnienia wolności jest specyficznym, zawężonym punktem widzenia, które w systemie Sartre'a pełni funkcję jedynie wygodnego założenia. Uwagi Sartre'a są bardzo banalne i zaskakująco oczywiste, i pod względem rzeczowości i wartości po prostu nie nadają się do pełnienia roli argumentów w dyskusji czy jako przesłanek na rzecz jego teorii<sup>309</sup>. Niemniej, Sartre za pomocą twierdzenia o egzystencji poprzedzającej esencję pragnie wskazać na brak uzasadnienia dla norm etycznych, które są jedynie wynikiem konwencji odwołującej się do pewnych idei. Jednak pojęcie natury nie determinuje niczego, dlatego dostrzegany przez Sartre'a związek między istnieniem natury ludzkiej a determinowaniem jednostki do określonych zachowań jako możliwość logiczna nie zachodzi.

Kategoria istnienia poprzedzającego istotę oraz wiele innych, im podobnych uwag, współtworzą tzw. ateizm postulowany. Ten typ sartrowskiego ateizmu różni się koncepcji Feuerbacha przede wszystkim tym, że Feuerbach skonstruował formułę ateizmu o charakterze metafizycznym, poszukując rzetelnego uzasadnienia dla proponowanych przez siebie rozwiązań. Natomiast Sartre odwołuje się do potocznych, ewentualnie bardzo naiwnych filozoficznych uwag, dotyczących etyki i przekonania o wzajemnym wykluczaniu się istnienia Boga i wolności człowieka. Sartre wskazuje na dwie negatywne konsekwencje afirmowania idei Boga, skłaniające go do sformułowania opozycyjnego ateizmu postulatywnego. Istnienie Boga, z którym wiąże się sfera wartości, wyklucza inicjatywę i aktywność człowieka<sup>310</sup>. Ponadto, religijne opowiedzenie się po stronie Boga w ujęciu Sartre'a funkcjonuje wyłącznie w postaci alternatywy, wykluczającej możliwość współdziałania z innymi ludźmi. Zatem, jednostka

---

<sup>308</sup> „Egzystencjalizm ateistyczny reprezentowany przeze mnie jest bardziej konsekwentny. Głosi on, że jeżeli nie istnieje Bóg, to istnieje przynajmniej jeden byt, którego egzystencja poprzedza istotę, jeden byt, który istnieje przed możliwością zdefiniowania go przez czyjś umysł, i że tym bytem jest człowiek lub – jak mówi Heidegger: realność ludzka”. (J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 26)

<sup>309</sup> Zagadnienie istnienia bądź nie – istnienia tzw. natury człowieka nie jest istotnym problemem. Każdy człowiek dysponuje wolnością, świadomością siebie, możliwością wyboru, które nie pozostają w związku z jakąkolwiek koncepcją natury, ani chrześcijańską, ani grecką, ani biologiczną. Podobnej różnicy nie zauważa się u jednostek opisywanych jako pozbawione natury. Jednak dla Sartre'a stanowi to wielkie odkrycie i istotę koncepcji: „Co znaczy w tym wypadku, że egzystencja poprzedza istotę? To znaczy, że człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł”. (Tamże, s. 26 – 27)

<sup>310</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 171

usposobiona religijnie porzuca rzeczywistość ludzką na rzecz boskiej<sup>311</sup>. Wydaje się, że przedstawiona przez Sartre'a wizja człowieka religijnego nie jest reprezentatywna dla religii w ogóle. Jest słuszna w odniesieniu do pewnej formy religijności, np. ideału chrześcijańskiej ascetyczności, postulującego życie w samotności, pozbawione relacji z innymi. Filozof zatem prezentuje skarykaturyzowaną i mocno okrojoną wizję religijności, co stanowić ma argument na rzecz „postulatywnego” usunięcia Boga. Nie jest to jednak metoda filozoficzna, lecz publicystyczno – propagandowa. Za jej pomocą można postulować dowolną ideę, wystarczy jedynie w fałszywym świetle przedstawić koncepcję negowaną.

Sartre, wierny idei ateizmu postulatywnego, neguje sferę boskości w imię człowieka. Nie tylko ze względu na troskę o zachowanie ludzkiej wolności, lecz także z uwagi na samą egzystencję, która, zdaniem filozofa, jest zagrożona i marginalizowana przez Boga. Dlatego Sartre porzuca Boga dla człowieka<sup>312</sup>. W dramatach Sartre'a uwagi krytyczne pod adresem instytucji Kościoła znajdują się na wspólnej płaszczyźnie z krytyką pojęcia Boga. Czym innym jest krytyka pojęcia Boga, refleksja nad samą możliwością istnienia takiego bytu, a zupełnie odmienną kategorią jest krytyka praktyki instytucji religijnej. Ateizm postulowany Sartre'a nie odnosi się do samej idei Boga, lecz do pewnego sposobu rozumienia natury boskości oraz do praktyki religijnej. Zatem, omija sedno problemu, jako stanowi metafizyczna możliwość istnienia Boga. Mimo tego, warto zwrócić uwagę na intuicje filozofa, dostrzegającego m. in. niewątpliwie godne potępienia zwyczaje instytucji kościoła<sup>313</sup>. Sartre, podobnie jak Marks, demaskuje religię jako alienację człowieka, który staje się niewolnikiem stworzonego przez samego siebie pojęcia Boga. Odkrycie tej iluzji pozwoli odrzucić religię oraz powrócić do rzeczywistości ludzkiej<sup>314</sup>.

Dla Sartre'a nie jest istotna sama negacja pojęcia Boga, lecz nowy porządek rzeczywistości, jaki otwiera się przed człowiekiem pozbawionym tej idei. Pod tym względem Sartre

<sup>311</sup> „Ach, nie powinienem nigdy zajmować się ludźmi. Oni przeszkadzają. To są krzaki, które trzeba rozchylić, żeby dojść do Ciebie. Idę do Ciebie, Panie...[...] Niech wróci noc, niech nie widzę ludzi!” (J. P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, przeł. J. Kott [w:] *Dialog*, Warszawa 1959, nr 9, s. 59)

<sup>312</sup> „Zabiłem Boga, ponieważ mnie oddzielał od ludzi, a oto Jego śmierć jeszcze bardziej mnie od nich oddala. Nie chcę, żeby ten wielki trup zatruwał moją przyjaźń dla ludzi; wyrznię im całą prawdę, jeżeli będzie trzeba”. (J. P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, s. 69)

<sup>313</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 173

<sup>314</sup> „Błagałem, żebrałem o znak, posyłałem do nieba posłańca: żadnej odpowiedzi. Niebo nie wie nic, nie zna nawet mojego imienia. W każdej minucie zadawałem sobie pytanie, czym *jestem* w oczach Boga. Teraz znam odpowiedź: niczym. Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy, Bóg mnie nie zna. Widzisz tę pustkę nad naszymi głowami? To Bóg. [...] Milczenie – to Bóg. Nieobecność – to Bóg. Bóg to samotność ludzi. Ja jeden tylko istniałem, sam wybrałem Zło, sam wymyśliłem Dobro. Ja szachrowałem [...], ja sam siebie oskarżam, ja jeden mogę siebie rozgrzeszyć, ja, który jestem człowiekiem. Jeżeli Bóg istnieje, człowiek jest nicością. Jeżeli człowiek istnieje... Dokąd biegniesz? [...] Zaczekaj, księżo, będziesz się śmiał! [...] Heinrichu, powiem ci najlepszy dowcip świata: Bóg nie istnieje. (Heinrich rzucił się na niego i bije go). On nie istnieje. Płaczymy z radości. Alleluja! Wariacie! Nie bij! Jesteśmy uwolnieni. Nie ma Nieba, nie ma Piekła, jest tylko Ziemia. [...] Zegnajcie potwory, zegnajcie święci! Zegnaj pycho! Są tylko ludzie”. (J. P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, s. 66 - 67)

jest bliski mistrzom podejrzeń: Feuerbachowi, Marksowi czy Nietzsche, dla których krytyka pojęcia Boga stanowiła jedynie konieczny wstęp do alternatywnej koncepcji człowieka. Podobnie jest w przypadku Sartre'a. Filozof jest rzecznikiem egzystencji pojedynczej jednostki, obrońcą jej wolności i autonomii. Pozostawiając chwilowo kwestię rzeczowości i rzetelności argumentacji Sartre'a na marginesie, właśnie taka jest motywacja przyświecająca filozofowi. Jest to bardzo szlachetna i słuszną ideą, polemika prowadzona w imię najwyższych ludzkich wartości. W tym celu Sartre jest zobowiązany do usuwania wszelkich przeszkód ograniczających realizację pełni bytu ludzkiego. Największą z nich jest Bóg oraz związane z nim systemy religijne i etyczne. Sartrowska negacja Boga wskazuje na dwa aspekty. Jednym z nich jest pewien sposób postrzegania natury Boga, który Sartrowi nie odpowiada i jest poddawany krytyce. Drugim aspektem jest podporządkowanie jednostki zasadom etycznym generowanym przez religie. Sartre w ramach ateizmu postulowanego konstruuje dwa argumenty o charakterze raczej psychologicznym niż filozoficznym, przemawiające przeciwko istnieniu Boga<sup>315</sup>.

Pierwszy typ krytyki koncentruje się wokół kategorii spojrzenia. Sartre sytuację dostrzeganą w rzeczywistości relacji międzyludzkich projektuje na płaszczyznę stosunku Boga do człowieka. Punktem wyjścia jest traktowanie drugiego człowieka jako potencjalnego oskarżyciela i wroga<sup>316</sup>. Sartre przedstawia innych jako czynnik alienujący jednostkę. Społeczne otoczenie uprzedmiotawia osobę, ogranicza jej wolność i swobodę działania, a nawet wywołuje strach<sup>317</sup>. Ten nieco banalny fakt, doskonale znany z doświadczenia potocznego, Sartre opisuje w kategoriach swojej ontologii fenomenologicznej<sup>318</sup>. Mimo podobieństwa do

---

<sup>315</sup> „Sartrowska zatem krytyka idei Boga implikuje zarazem pewną ideę człowieka i pewną ideę Boga. (...) Krytykę Sartre'a można wyrazić w trzech głównych zarzutach: pierwsze dwa należą do porządku psychologicznego: wychodzą od pewnej idei człowieka, by usunąć ideę Boga; trzecia przejawia ambicje ontologiczne: uwydatnia sprzeczność idei Boga, ale odsłania aspiracje ludzkie, jakie ta idea zawiera”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 175)

<sup>316</sup> Ten punkt widzenia Sartre'a doskonale wyraża wypowiedź „Piekło to inni”. (J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, [w:] *Dramaty*, Warszawa 1956)

<sup>317</sup> „Wyjawię wam tajemnicę tej potwornej rany; mój wiek był dobry, ale na człowieka czatował jego odwieczny wróg, gatunek mięsożerny, który zaprzysiągł mu zgubę, bestia bezwłosa, okrutna i podła, człowiek. Jeden plus jeden równa się jeden, oto nasza tajemnica. Bestia się ukrywała, nagle w oczach bliźniego zaskakiwało nas jej spojrzenie, uderzaliśmy: była to konieczna samoobrona...”. (J. P. Sartre, *Więźniowie z Altony*, przeł. J. Kott [w:] *Dialog*, Warszawa 1961, nr 5, s. 107)

<sup>318</sup> „Takie jest źródło moich rzeczywistych związków z innym: są one całkowicie kierowane moimi postawami wobec przedmiotu, którym dla innego jestem. I jako że istnienie innego objawia mi byt, którym jestem, tak że nie mogę ani przyswoić sobie tego bytu, ani nawet go pojąć, istnienie będzie uzasadnieniem dwóch przeciwnych postaw: inny *patrzy* na mnie i, jako taki, przechowuje sekret mojego bytu, wie, czym *jestem*; w ten sposób głęboki sens mojego bytu znajduje się poza mną, uwięziony w nieobecności; inny ma nade mną przewagę. Mógłbym więc – jako że uciekam bytowi – w – sobie, którym jestem bez możliwości fundowania go – usiłować negocjować ten nadany mi z zewnątrz byt. To znaczy, mógłbym odwrócić się ku innemu, aby jemu z kolei nadać obiektywność, skoro obiektywność innego niszczy moją obiektywność dla innego. Lecz z drugiej strony, jako że inny, będący wolnością, jest fundamentem mojego bytu – w – sobie, mógłbym starać się odzyskać tę

relacji międzyludzkich, Sartre wskazuje na dwie istotne różnice, które poczucie bycia podglądanym przez Boga czynią nieporównanie groźniejszym egzystencjalnie niż analogiczny stan obecny w relacjach interpersonalnych. Ten stan psychicznego dyskomfortu nie cechuje wszystkich relacji między ludźmi, lecz wyłącznie relacje patologiczne, pozbawione solidarności, życzliwości, itp.<sup>319</sup> Natomiast Bóg zawsze generuje takie uczucie, niezależnie od akceptowanej koncepcji religijnej. Zdaniem Sartre'a, jest to immanentna cecha pojęcia Boga. Po drugie, relację bycia uprzedmiotowionym przez innego można odwrócić, samemu przyjmując postać uprzedmiotawiającego inną jednostkę<sup>320</sup>. Natomiast człowiek nie jest w stanie uchronić się przed obecnością Boga, który jest wszechwiedzący i wszechobecny. Zatem, konkluduje Sartre, byt ludzki jest określony i zdeterminowany od samego początku swojego trwania, realizując zaprojektowany przez Boga plan<sup>321</sup>. Jedyną formą przewyciężenia tej jednostronnej zależności oraz sytuacji podporządkowania jest akt buntu przeciwko takiemu Bogu<sup>322</sup>. Możliwość realizacji absolutnej wolności domaga się zanegowania istnienia Boga, który właśnie dlatego nie może istnieć, że jest nie do pogodzenia z ludzką autonomią<sup>323</sup>.

Drugi aspekt sartrowskiej krytyki pojęcia Boga związany jest z problemem predestynacji i wolności człowieka<sup>324</sup>. Według Sartre'a wszechwiedzący Bóg nie pozostawia miejsca dla ludzkiej wolności. Jego nieskończona wiedza całkowicie determinuje ludzką egzystencję. W tym ujęciu każdy ludzki wybór jest pozorny, bowiem funkcjonuje jedynie jako realizacja

---

wolność i zawładnąć nią, nie odejmując jej charakteru wolności; gdybym w istocie mógł przyswoić sobie tę wolność, która jest fundamentem mojego bytu – w – sobie, byłbym dla siebie samego swoim własnym fundamentem. Transcendowanie transcendencji innego czy też, przeciwnie, wchłanianie w siebie tej transcendencji, bez pozbawiania jej charakteru transcendencji – to dwie pierwotne postawy, jakie przyjmuję wobec innego. I tutaj też słowa należy rozumieć ostrożnie: nie jest wcale prawdą, że jestem najpierw i że <staram się> następnie obiektywizować lub przyswajać sobie innego. Ale o ile wyłanianie się mojego bytu jest wyłanianiem się w obecności innego, o ile jestem ucieczką poszukującą i poszukującym poszukiwaniem, jestem – u samego korzenia mojego bytu – pro – jektem obiektywizacji bądź przyswajania innego. Jestem doświadczeniem innego: oto fakt źródłowy”. (J. P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 453)

<sup>319</sup> „Sartre nie zamierza wyprowadzać ogólnego prawa. Wszystkie stosunki międzyludzkie nie są z konieczności zatrute. Ale chce powiedzieć, że <jeżeli stosunki z drugim człowiekiem są wypaczone i popsute, wówczas ten drugi może być tylko piekłem [...]. Istnieje wielu ludzi, którzy przebywają w piekle, ponieważ są zanieczyszczeni od drugiego człowieka>”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 176)

<sup>320</sup> „Wszystko, co dotyczy mnie, dotyczy innego. Podczas gdy ja próbuję uwolnić się od panowania innego, inny próbuje uwolnić się od mojego panowania. Podczas gdy ja staram się ujarzmić innego, inny stara się ujarzmić mnie. Nie chodzi tutaj wcale o relacje jednostronne z przedmiotem - w - sobie, ale o stosunki wzajemne i zmienne. Dalsze opisy muszą więc być rozpatrywane z perspektywy konfliktu. Konflikt jest sensem pierwotnym bytu – dla – innego”. (J. P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 454)

<sup>321</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 178

<sup>322</sup> Wzorcową egzemplifikacją postawy buntu, poprzedzonej poczuciem bycia obserwowanym przez wszechobecnego Boga, jest opis własnego doświadczenia Sartre'a z dzieciństwa, por. przypis nr 301.

<sup>323</sup> „<La libert  che si manifesta con l'angoscia si caratterizza per mezzo di un obbligo, che si rinnova continuamente, di ricostruire l'io che individua l'essere libero>. Bisogna dunque dimenticare l'idea di Dio che sarebbe nociva alla mia libert ”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 562)

<sup>324</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 178

boskiego planu. Spór między przypisywaną Bogu wszechwiedzą a ludzką wolnością w tradycji filozoficznej był szeroko dyskutowany. Zapewne także obecnie stanowi przedmiot debat i kontrowersji. Wydaje się jednak, że jest on kwestią przede wszystkim teologiczną i dla interesującego nas tematu nieistotną. Dotyczy bowiem specyficznego rozumienia natury Boga, a nie pierwotnej, metafizycznej możliwości istnienia samego bytu boskiego. Jednak ta kwestia, chociaż obszernie dyskutowana w starożytności, stanowi nie lada wyzwania dla Sartre'a. Niestety, filozof znowu nie podejmuje problematyki istnienia Boga, a odwołuje się do jednej z możliwych interpretacji boskiej natury. Ten argument nawiązuje zarówno do koncepcji Feuerbacha i Marksa, jak i Freuda. Sartre wskazuje na mechanizm alienacji człowieka. Jednostka religijna, która wykreowała ideę boskości, następnie staje się jej niewolnikiem<sup>325</sup>. Sartre wskazuje przede wszystkim na cierpienia psychiczne związane z wyrzutami sumienia, generowanymi przez złamanie zakazu etycznego postulowanego przez religię<sup>326</sup>. Ten zarzut Sartre'a jest oczywiście trafny. Niemniej, dotyczy pewnej praktyki religijnej, obrzędowości i form kultu, natomiast, podobnie jak poprzednie uwagi krytyczne, nie podejmuje metafizycznej problematyki filozofii Boga. Sartre zatem, jakkolwiek ma na myśli Boga, krytykuje jedynie pewne formy religijności. Alternatywą proponowaną przez filozofa ponownie jest pełnia jednostkowej wolności, niekrępowanej żadnymi zasadami proponowanymi przez koncepcje religijne<sup>327</sup>.

Konsekwencją nieistnienia Boga jest nieograniczona wolność człowieka i niezależność od wszelkich systemów etycznych, które okazują się jedynie projektami stworzonymi przez społeczności religijne. Natomiast Bóg jest iluzyjnym pojęciem sztucznie wykreowanym w celu usankcjonowania stworzonych przez ludzi zasad. Dowolność postępowania oraz możliwość swobodnej, niczym nieskrępowanej autokreacji własnej egzystencji, jest rezultatem zanegowania ograniczającego osobę Boga<sup>328</sup>. Ekspozowanie ludzkiej wolności jest wyrazem konsekwentności filozofa, który ateizm traktuje jedynie jako propedeutykę do swojego pro-

---

<sup>325</sup> M. Neusch, U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga, s. 179

<sup>326</sup> „Ależ oni brzydzą! Spójrz... na ich woskową cerę, na zapadnięte oczy. Ci ludzie umierają ze strachu. To skutek zabobonów”. (J. P. Sartre, *Muchy*, przeł. J. Lisowski [w:] *Dramaty*, s. 40 – 41)

<sup>327</sup> „Skoro wolność już raz wybuchła w sercu człowieka, nic przeciw niemu bogowie nie mogą. Jest wtedy sprawa samych ludzi – innych ludzi – ich tylko, niczyją więcej – czy puścić go mają wolno – czy udusić”. (Tamże, s. 78)

<sup>328</sup> Fabro zwięźle i trafnie przedstawia moralno – egzystencjalne konsekwencje humanizmu Sartre'a: „Quando percio Dostoevsky scriveva: <Se Dio non esistesse, tutto sarebbe possibile!>, egli ha anticipato il punto di partenza dell'esistenzialismo: in realtà, poiché Dio non esiste, tutto è permesso e l'uomo non trova né in sé né fuori di sé una possibilità di attaccarsi (a qualcosa). Infatti se l'esistenza precede l'essenza, non esiste una natura umana in sé che sia data e fissa e l'uomo è libero, *l'uomo è la libertà*. E infine se Dio non esiste, non si tratta più di <trasformare> i vecchi valori in nuovi come voleva Nietzsche: se Dio non esiste, allora non ci sono più valori od un qualsiasi ordine di cose che legittimi la condotta dell'uomo. Di qui l'espressione sartriana che... <l'uomo è condannato ad essere libero>”. [...]”. (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 899)

jektu humanizmu a – teistycznego. Dlatego koncepcję Sartre’a określa się mianem ateizmu egzystencjalnego czy nihilizmu heroicznego<sup>329</sup>. Sartre zamierza uwolnić człowieka od wszelkich zewnętrznych instancji, które nie tylko ograniczają jego wolność, ale także przyjmują na siebie ciężar odpowiedzialności za podejmowane przez niego decyzje. W tym celu proponuje projekt humanizmu ateistycznego, którego zadaniem jest przywrócenie człowiekowi utraconej, zafałszowanej przez religię samoświadomości – że człowiek jest jedynym myślącym i tworzącym wartości bytem w kosmosie<sup>330</sup>. Ateizm postulowany Sartre’a jest wymierzony przeciwko pojęciu Boga rozumianego jako rzemieślnik, tworzący ludzi według określonego wzorca. W tym ujęciu człowiek jawi się zaledwie jako przedmiot boskiego działania, bierny wytwór tworzony i w całości determinowany przez Boga<sup>331</sup>.

Ateizm postulowany nie jest jedyną propozycją przedstawioną przez Sartre’a. Drugim teoretycznym filarem mającym na celu udowodnienie niemożliwości istnienia Boga jest tzw. ateizm ontologiczny<sup>332</sup>. Argument ontologiczny Sartre’a funkcjonuje wyłącznie w ramach jego ontologii fenomenologicznej, dlatego jego zrozumienie wymaga wyjaśnienia dwóch, wyróżnionych przez filozofa, kategorii bytowych. Sartre wyróżnia dwie instancje ontologiczne: byt – w – sobie (*l’etre – en – soi*) oraz byt – dla – siebie (*l’etre – pour – soi*). Byt – w – sobie opisuje materialną, przedmiotową rzeczywistość, pozbawioną refleksyjności. Jest identyczny z samym sobą i oznacza po prostu to, co istnieje<sup>333</sup>. Inną kategorią ontyczną wyróżnia-

---

<sup>329</sup> G. Minois, *Storia dell’ateismo*, s. 561. H. Arvon, *Teismo e ateismo*, s. 114

<sup>330</sup> „L’existentialisme n’est pas autre chose qu’un effort pour tirer toutes les consequences d’une position athee coherente. L’existentialisme n’est pas tellement un atheisme au sens ou il s’epuiserait, a demontrer que Dieu n’existe pas. Il declare plutot: meme si Dieu existait, ca ne changerait rien; voila notre point de vue. Non pas que le probleme n’est pas celui de son existence; il faut que l’homme se retrouve lui – meme et se persuade que rien ne peut le sauver de lui – meme, fut – ce une preuve valable de l’existence de Dieu. En ce sens, l’existentialisme est un optimisme, une doctrine d’action, et c’est seulement par mauvaise foi que, confondant leur propre desespoir avec le notre, les chretiens peuvent nous appeler desesperes”. (J. P. Sartre, *L’existentialisme est un humanisme* [w:] C. Fabro, *Introduzione all’ateismo moderno*, s. 899)

<sup>331</sup> „Pojęcie Boga Stworzyciela we wszystkich niemal czasach utożsamiane jest z pojęciem najwyższego rękodzielnika. I jakkolwiek doktrynę będziemy rozpatrywali (w rodzaju doktryny Kartezjusza lub Leibniza), zakładamy zawsze, że wola jest w większym lub mniejszym stopniu następstwem rozumu albo przynajmniej z nim współistnieje i kiedy Bóg tworzy, wie dokładnie, co tworzy. Tak więc koncepcja człowieka w umyśle Boga odpowiada koncepcji noża w umyśle rzemieślnika. Bóg tworzy człowieka odpowiednio do techniki i koncepcji, dokładnie tak, jak rzemieślnik wytwarza nóż do papieru, odpowiednio do definicji i techniki wykonania. W ten sposób człowiek indywidualny realizuje sobą pewną koncepcję umysłu boskiego”. (J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 24 – 25)

<sup>332</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 181

<sup>333</sup> „Jeśli jednak byt jest bytem – w – sobie, to oznacza to, iż nie *reflexion perpetuelle*], która konstytuuje sobość, przechodzi tu w tożsamość. Dlatego, w gruncie rzeczy, byt jest więcej niż *sobą* [...]. W rzeczywistości byt jest dla siebie nieprzejrzysty właśnie dlatego, iż jest wypełniony sobą. Wyrazimy to lepiej, mówiąc, że *byt jest tym, czym jest*. [...] Z chwilą, gdy istnieją byty, które mają być tym, czym są, fakt bycia tym, czym się jest, nie jest już wcale charakterystyką czysto aksjomatyczną; staje się przygodną zasadą bytu – w – sobie. [...] Byt – w – sobie nie ma żadnego *wnętrza*, które przeciwstawiałoby się jakiejś *zewnętrzności*, i które byłoby analogiczne do jakiegoś sądu, jakiegoś prawa, jakiejś świadomości siebie. Byt – w – sobie nie skrywa żadnej tajemnicy: jest *masywny*. [...] Jest tym, czym jest, a to znaczy, że sam przez się nie mógłby nawet nie być tym, czym nie jest; faktycznie widzieliśmy, że nie zawiera w sobie żadnej negacji. Jest pełną pozytywnością. [...] byt - w - sobie

ną przez Sartre'a jest byt – dla – siebie. Ten typ bytu charakteryzuje ludzką rzeczywistość, związaną z posiadaniem świadomości i wolności. Byt – dla – siebie można zdefiniować jedynie w sposób relacyjny, ponieważ jego racją istnienia jest wyłącznie stosunek do innego przedmiotu, bądź realnego, bądź wyobrażonego<sup>334</sup>. Świadomość, jako byt – dla – siebie, jest tym, czym nie jest, oraz nie jest tym, czym jest<sup>335</sup>. Formuła „jest tym, czym nie jest” wskazuje na to, że świadomość przedstawia obiekt, którym ona sama nie jest; jej funkcją jest wskazywanie na pewien przedmiot. Natomiast stwierdzenie „nie jest tym, czym jest” oznacza, że nie jest żadnym z obiektów, które prezentuje.

Ontologiczny projekt Sartre'a dopuszcza istnienie tylko tych dwóch poziomów rzeczywistości. Każdy byt istniejący we wszechświecie może być albo bytem – w – sobie, albo bytem – dla – siebie. Na tym gruncie Sartre nie znajduje miejsca dla Boga, który może funkcjonować jako idea, lecz nie może istnieć jako byt. Pojęcie Boga, odniesione do tych dwóch kategorii, rodzi nieusuwalną i niemożliwą do zaakceptowania sprzeczność<sup>336</sup>. Bóg istnieje

---

jest. [...] Byt – w – sobie nigdy nie jest ani możliwy, ani nie możliwy, on po prostu jest. Świadomość wyrazi to w terminach antropomorficznych, mówiąc, że jest go *za dużo*, że jest w *nadmiarze* [*il est de trop*], co oznacza, iż z *niczego* i w żaden sposób nie potrafi go ona wywieść: ani z innego bytu, ani z możliwości, ani z koniecznego prawa. Niestworzony, bez jakiegokolwiek racji bytu, bez jakiegokolwiek relacji z innym bytem, byt – w – sobie jest w nadmiarze na całą wieczność. Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest”. (J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 28 – 29)

<sup>334</sup> „Jak pokazał Husserl, wszelka świadomość jest świadomością czegoś. Oznacza to, że nie ma świadomości, która nie byłaby *ujmowaniem* jakiegoś transcendentnego przedmiotu, albo – jeśli kto woli – oznacza to tyle, że świadomość nie ma własnej <treści>. Trzeba zrezygnować z tych neutralnych <danych>, które – stosownie do wybranego układu odniesień – mogłyby się ukonstytuować w <świat> lub <psychikę>. Stół nie jest w *świadomości*, nawet jako przedstawienie. Stół jest w *przestrzeni*, przy oknie, etc. [...] Pierwszym zadaniem filozofii winno więc być usunięcie rzeczy ze świadomości i przywrócenie jej prawdziwej relacji ze światem, tzn. ustalenie, że świadomość jest pozycyjną świadomością świata [*conscience positionnelle du monde*], a zatem stojącą i stawiającą wobec świata. Wszelka świadomość jest pozycyjna, tzn. stawia wobec świata już przez to, że transcenduje samą siebie, aby osiągnąć przedmiot, i w tym stawianiu wobec świata się wyczerpuje. Wszystko, co w mojej aktualnej świadomości jest *intencjonalne*, kieruje się ku temu, co na zewnątrz, np. w stronę stołu; wszelkie moje akty sążenia i praktyczne działania, wszelka moja aktualna uczuciowość wykraczają poza siebie, zwracają się np. w stronę stołu i w tym się wyczerpują. Nie każda świadomość jest poznaniem (istnieją np. świadomości uczuciowe), ale każda świadomość poznająca może być jedynie poznaniem swojego przedmiotu”. (J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 12)

„*Cogito* musi w sposób konieczny doprowadzić nas do ujawnienia tej całkowitej i znajdującej się poza naszym zasięgiem obecności bytu – w – sobie. [...] istotnym sensem *cogito* jest wyjście na zewnątrz siebie samego. [...] To, co bezpośrednio ukazał nam ontologiczny opis, to fakt, iż ten typ bytu jest swą własną podstawą jako brak bytu, to znaczy, iż określa on siebie jako byt poprzez odniesienie się do bytu, którym nie jest”. (Tamże, s. 130)

<sup>335</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 182

<sup>336</sup> „W ten oto sposób byt ustawicznie nieobecny, który nawiedza byt – dla – siebie, sam zastyga [*fige*] w bycie – w – sobie. Jest to niemożliwa synteza bytu – dla – siebie i bytu – w – sobie: byłby on wówczas swoim własnym fundamentem, nie jako nicość, lecz jako byt, i utrzymałby w sobie konieczną przezroczystość [*la translucidité necessaire*] świadomości, w tym samym czasie, co utożsamianie się ze sobą bytu – w – sobie. Zachowałby w sobie powrót do samego siebie, który to powrót warunkuje każdą konieczność i każdą zasadę. Lecz ten powrót ku sobie dokonałby się bez dystansu, nie byłby obecny dla siebie, a identyczny z sobą samym. Mówiąc krótko, byt ten byłby jedynie *sobą*, jak to już wykazaliśmy, niemogącym istnieć inaczej, jak tylko jako ta wiecznie umykająca relacja, ale właśnie poprzez to byłby czymś substancjalnym. Rzeczywistość – ludzka ukazuje się jako taka w obecności swej czystej totalności albo jako brak tej totalności. Totalność ta nie może być dana naturalnie, ponieważ przypomina w sobie nieprzystające do siebie postaci bytu – w – sobie i bytu – dla – siebie. Nie rości-

jedynie jako pojęcie, przybierając postać bytu – w – sobie – dla – siebie. Jednak taka synteza jest na gruncie systemu Sartrowskiego niedopuszczalna i sprzeczna sama w sobie. Bóg, podobnie jak każdy inny byt, może być albo pełnią rzeczy i istnieć sam w sobie (jako *l'etre – en – soi*), albo dysponować świadomością i wolnością (czyli istnieć jako *l'etre – pour – soi*). Jedno rozwiązanie wyklucza drugie. Zatem Bóg rozumiany jako pełnia bytu nie mógłby posiadać świadomości. Natomiast jako byt świadomy sam potrzebuje jakiejś podstawy (bytu – w – sobie), do której mógłby się odnieść i na drodze tej relacji konstytuować swoje istnienie. Analogicznie do opisu świadomości, także Boga można analizować jako byt, który jest tym, czym nie jest, i odwrotnie. Bóg miałby znajdować się w relacji z bytami różnymi od siebie, a jednocześnie nie być żadnym z nich mimo pozostawania z nimi w związku<sup>337</sup>. Genezy idei Boga Sartre dopatruje się w niezrealizowanym marzeniu ludzkości o posiadaniu pełni bytu. Sartrowska intuicja jest zbieżna a diagnozą wskazaną przez Feuerbacha. Pragnienie nieśmiertelności, nieskończoności oraz wszechwiedzy, atrybutów dla człowieka nieosiągalnych, skłoniło człowieka do wykreowania bytu stanowiącego niemożliwą w rzeczywistości syntezę dwóch odmiennych instancji bytowych: bytu – w – sobie i bytu – dla – siebie<sup>338</sup>. W ujęciu

---

my pretensji, by bez powodu przywłaszczać sobie byt tego rodzaju: ponieważ totalność, której byt i absolutna nieobecność są hipostazami, podobnie jak pozaświatowa transcendencja, dzięki zewnętrznemu ruchowi pośredniczenia nazywa się Bogiem. Czyż Bóg nie jest jednocześnie bytem, który jest tym, czym jest, będąc całą pozytywnością i podstawą świata – a jednocześnie bytem, który nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest jako świadomość dla siebie i jako fundament niezbędny sobie samemu? [...] Sprzeczności, które tu dostrzegamy, dowodzą jedynie, że nie może on zostać zrealizowany”. (J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 135 - 136)

<sup>337</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 183

<sup>338</sup> „To, co neguje, lub to, co nicościuje jako on sam, jako byt – dla – siebie, może być tylko nim samym. A skoro rzeczywistość – ludzka jest konstytuowana w swym znaczeniu poprzez owo nicościowanie i poprzez ową obecność, w której to nicościuje z tytułu tego, co znicościowane, to owa *jaźń – jako – byt – w – sobie* [*soi – comme – etre – en – soi*], będąca stanem braku, jest tym, co ustanawia sens rzeczywistości - ludzkiej. [...] To, czego brakuje dla – siebie, to <ja> [*le soi*] lub ono – samo [*soi – meme*] jako w – sobie. [...] Z natury *cogito* odsyła do tego, czego mu brak, i tego, czego brak, ponieważ jest *cogito* nawiedzany przez byt [*hante par l'etre*]. Kartezjusz rozumiał to dobrze; takie jest źródło transcendencji: rzeczywistość ludzka jest swym własnym przekroczeniem w stronę tego, czego jej brak, przekracza ona siebie w kierunku konkretnego bytu [*l'etre particulier*], którym byłaby, gdyby była tym, czym jest. Rzeczywistość – ludzka nie jest czymś, co najpierw istniałoby, aby później przestać istnieć, z tego czy innego powodu: istnieje bowiem najpierw jako brak w syntetycznym i bezpośrednim związku z tym, czego jej brak. W ten sposób czyste zdarzenie, przez które rzeczywistość ludzka wyłoni się jako obecność w świecie, jest ujmowane przez nią samą jako *jej własny brak*. Rzeczywistość – ludzka już w samym akcie pojawienia się w świecie zaistniała jako byt niekompletny [*etre incomplet*]. Ujawnia się jako będąca tym, czym nie jest, w obecności szczególnej całości, której jej brak, i którą jest pod postacią tego, czym nie jest, a co jest tym, czym ona jest. Rzeczywistość – ludzka jest wiecznym przekraczaniem w stronę tożsamości z sobą [*soi*], która nigdy nie jest dana. Jeśli *cogito ciąży* [*tend*] w stronę bytu, to dlatego, by przez własny wzlot [*surrection*] przemieścić się w stronę bytu, określając się w swym byciu jako bycie, któremu brak tożsamości z sobą samym, po to, by być tym, czym jest. *Cogito* jest nierozzerwalnie związane z bytem – w – sobie, nie jako myślenie o swym przedmiocie – co zrelatywizowałoby byt – w – sobie – lecz jako brak w tym, co określa ten brak. W tym znaczeniu drugi dowód kartezjański jest nie do obalenia: byt niedoskonały [*l'etre imparfait*] zmierza w stronę doskonałego: byt będący jedynie fundamentem swej nicości, zmierza w stronę bytu, który jest fundamentem swego bycia. Byt, ku któremu zmierza rzeczywistość – ludzka, nie jest jednakże transcendentnym Bogiem: jest On w jej sercu jedynie tym, co stanowi całość”. (J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 133 - 135)

Sartre'a Bóg demaskuje ukryty w nieświadomości prawdziwy stan człowieka, będący pragnieniem posiadania pełni bytu i świadomości. Wydaje się, że także argument ontologiczny jest ściśle związany z wcześniejszymi zarzutami o charakterze psychologicznym. Wskazuje bowiem na niemożliwe do realizacji ludzkie pragnienie, które, identycznie jak w krytyce Feuerbacha, stanowi siłę napędową powstawania religii i pojęcia boskości. Natomiast wskazanie na ontologiczną sprzeczność idei Boga miało być ostatecznym ciosem zadany Bogu<sup>339</sup>.

Podsumowując, Sartre jest rzecznikiem absolutnej wolności jednostki. Obrona i zachowanie autonomii osoby stanowi motyw przewodni jego filozofii. Osnowę ludzkiego bytu stanowi wolność, rozumiana jako pierwotna, niezdeterminowana i nieokreślona nicość<sup>340</sup>. Teza o egzystencji poprzedzającej esencję podkreśla bytową niezależność człowieka, który w naturalnych warunkach jest wolny od jakichkolwiek czynników determinujących. Jednym z nich jest, dla człowieka religijnego, Bóg. Sartre jednak wskazuje na jedynie intencjonalny sposób istnienia tego pojęcia, demaskując je jako produkt ludzkich pragnień. W trosce o nie-naruszenie wolności człowieka filozof wskazuje na konwencjonalną naturę systemów etycznych i aksjologicznych, które tworzone są wyłącznie ze względów pragmatycznych, natomiast ich rzekome boskie ustanowienie stanowi formę ich legitymizacji. Sartre przede wszystkim pragnie uświadomić ontologiczną, pierwotną niezależność jednostki od wszelkich instancji, które część bądź całość aktu wyboru należącego do człowieka przyjmowałyby na siebie. Sartre demaskuje mechanizm alienacji człowieka, który najpierw konstruuje systemy etyczne i religijne, a następnie w pełni się od nich uzależnia. W tym rozumieniu osoba pozbawiona jest wolności. Jej wybór jest fałszywy, polega bowiem na wskazaniu jednej z prezentowanych przez daną koncepcję możliwości. Filozof protestował właśnie przeciwko tego typu „esencjom”, poprzedzającym ludzką egzystencję i uniemożliwiającym podjęcie autono-

---

<sup>339</sup> „...e impossibile all'uomo la sintesi del binomio di *Pour – soi – En – soi* in una totalità comprensiva di entrambi che sarebbe appunto Dio”. (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 898)

<sup>340</sup> „... wolność współistnieje w swojej głębi z nicością, która znajduje się w sercu człowieka. Rzeczywistość – ludzka jest wolna właśnie dlatego, że *nie jest w stopniu wystarczającym*, że jest nieustannie oderwana od siebie samej i że to, czym była, jest oddzielone nicością od tego, czym jest, i tego, czym będzie. W końcu jest taka także dlatego, że sam jej aktualny byt jest nicościowaniem w postaci <odbicia – odbijającego> [*reflet – refletant*]. Człowiek jest wolny, gdyż nie tyle jest sobą, ile obecnością wobec siebie. Byt, który jest tym, czym jest, nie może być wolny. Ściśle rzecz biorąc, wolność to nicość, która jest *zaistniała* w samym wnętrzu człowieka, przymuszająca rzeczywistość – ludzką do tego, by *tworzyła samą siebie*, miast po prostu *być*. Widzieliśmy już, że dla rzeczywistości – ludzkiej być, to wybierać siebie [*se choisir*]: ani z zewnątrz, ani od wewnątrz nie przychodzi do niej nic, co mogłaby otrzymać [*recevoir*] lub przyjąć [*accepter*]. Jest całkowicie opuszczona, bez pomocy jakiegokolwiek rodzaju, zdana na nieznośną konieczność czynienia siebie bytem w najmniejszym nawet szczególe. Tak więc wolność nie jest bytem: jest bytem człowieka, czyli jego bytową nicością. Jeśli najpierw rozpatrujemy człowieka jako pełnię, byłoby absurdem szukać w nim później chwil lub obszarów duchowych, w których byłby wolny: w ten sam sposób można by szukać próżni w naczyniu, które najpierw napelniliśmy aż po brzegi. Człowiek nie może być trochę wolny i trochę zniewolony: jest całkowicie i zawsze wolny albo nie jest wcale”. (J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 541 – 542)

micznej decyzji<sup>341</sup>. Bóg oraz usankcjonowane na płaszczyźnie religijnej systemy etyczne stanowią jedynie jedną z przeszkód na drodze do dysponowania pełnią wolności. Nie mniejsze zagrożenie istnieje ze strony koncepcji filozoficznych postulujących istnienie pierwotnej, wspólnej wszystkim natury ludzkiej. Także koncepcje społeczno – polityczne, prezentujące pewien typ aksjologiczny, uniemożliwiają samorealizację człowieka, ponieważ przedstawiają gotowy program postępowania, który jednostka biernie przyjmuje wraz z innymi.

Jest znamienne, że jakkolwiek filozof sprzeciwia się wszelkim idealnym, transcendentnym względem osoby konstrukcjom, a przede wszystkim idei Boga, definiuje człowieka właśnie jako byt tworzący Boga<sup>342</sup>. Ponownie wskazuje na leżące u podstaw tego procesu ontologiczne pragnienie wieczności i niezmienności<sup>343</sup>. Naznaczona przygodnością, brakiem pewności, a w związku z tym dążeniem do uzyskania trwałego fundamentu kondycja bytowa człowieka generuje istotę będącą uosobieniem tego marzenia<sup>344</sup>. Sartre podkreśla, że wiedzy o Bogu ludzkość nie czerpie z obserwacji świata przyrody ani struktury społecznej, lecz za pomocą wyobrażenia Boga człowiek manifestuje swoje najskrytsze, metafizyczne pragnienia<sup>345</sup>. Zatem, w ujęciu Sartre, niemalże istotową, konstytutywną cechą człowieka jest zdolność do

---

<sup>341</sup> „Psychologicznie powraca to u każdego z nas – próbujemy traktować pobudki i motywy jako *rzeczy* [choses]. Próbuje się przypisać im trwałość; próbuje się ukryć przed sobą, że ich natura i waga w każdym momencie zależy od znaczenia, jakie im nadaję. Bierze się je za coś stałego: sprowadza się to do rozpatrywania tego znaczenia, jakie nadałem im wczoraj albo przed chwilą – znaczenia, które jest już nieodwracalne, jako że jest *minione* – i wyprowadzania na podstawie jakiegoś charakteru zastygłego aż do teraz. Staram się przekonać samego siebie, że motyw *jest* taki, jaki *był*. W ten sposób całkowicie przeszedłby on z mojej minionej świadomości do świadomości aktualnej, i w niej by osiadł. Sprowadza się to do próby nadania istoty bytowi – dla – siebie. W ten sposób będziemy rozpatrywać cele jako transcendencje, co zresztą nie jest błędne. Ale miast widzieć w nich transcendencje przyjęte i podtrzymywanie w bycie przez moje własne transcendowanie, będzie się zakładało, że napotykam je, kiedy pojawiają się w świecie. Pochodzą one od Boga, natury, <mojej> natury, społeczeństwa. Te całkowicie gotowe i przedludzkie cele zdefiniują więc sens mojego czynu zanim jeszcze go pomyślę, tak samo motywy, jako czyste dane psychiczne, wywołają działanie, choćbym nawet tego nie spostrzegł. Motyw, czyn, cel tworzą pewne <kontinuum>, tworzą jakąś *pełnię*”. (J. P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 541)

<sup>342</sup> „Bycie człowiekiem oznacza dążenie do bycia Bogiem; czy też, jeśli wolimy, człowiek jest u swych podstaw pragnieniem, by być Bogiem”. (Tamże, s. 695 – 696)

<sup>343</sup> „Jako świadomość chce zyskać nieprzepuszczalność i nieskończoną gęstość bytu – w – sobie; jako nicościenie bytu – w – sobie i ciągła ucieczka od przypadkowości i faktyczności, chce być swoim własnym fundamentem. To dlatego możliwość pro – jektowania jest na ogół jako to, czego brakuje bytowi – dla – siebie, by stać się bytem – w – sobie – dla – siebie”. (Tamże, s. 695)

<sup>344</sup> „A podstawowa, przewodząca temu projektowi wartość jest właśnie bytem – w – sobie – dla – siebie, to znaczy ideałem takiej świadomości, która byłaby fundamentem swego własnego bycia – w – sobie poprzez czyste uświadamianie sobie siebie samej. Ten właśnie ideał nazwać można Bogiem”. (J. P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 695)

<sup>345</sup> „Jakich byśmy nie badali w religiach mitów i rytuałów, Bóg jest najpierw <odczuwany w sercu> człowieka jako to, co go zwiastuje i określa w jego ostatecznym i fundamentalnym projekcie. Jeśli człowiek posiada przed-ontologiczne rozumienie bytu Boga, to nie udzieliły mu go ani wielkie spektakle przyrody, ani potęga społeczeństwa; ale Bóg – wartość i cel najwyższy transcendencji – stanowi stałą granicę, zwiastującą czym jest człowiek”. (J. P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 695)

projektowania bytu boskiego<sup>346</sup>. Taka propozycja jest dość oryginalną koncepcją, przynajmniej na gruncie francuskiej myśli ateistycznej. Najczęściej wskazywanym przez francuskich materialistów wyjaśnieniem wierzeń w rozmaicie rozumianą boskość był strach i ignorancja; poglądy Holbacha są reprezentatywne dla niemal wszystkich francuskich myślicieli XVIII wieku<sup>347</sup>. Sartre natomiast tendencję do tworzenia pojęcia Boga traktuje jako naturalną czynność ludzkiego intelektu, pragnącego pełni bytu.

Nie sposób nie dostrzec zadziwiającej zbieżności między poglądami Sartre'a a antropologią Feuerbacha. Podobieństwo dotyczy eksponowania znaczenia pragnienia w filozofii religii obu myślicieli. Filozofia Sartre'a może uchodzić za oryginalną jedynie w historii myśli francuskiej, natomiast na płaszczyźnie filozofii europejskiej jest powtórzeniem propozycji Feuerbacha, poprzedzającej francuskiego myśliciela o jeden wiek. Feuerbach także podkreślał wartość pragnienia dla egzystencji człowieka, który zawsze pragnie czegoś doskonalszego, lepszego, i stale marzy o szczęściu. Bóg nie jest jedyną hipostazą pragnienia ani dla Sartre'a, ani dla Feuerbacha. Znaczenie pragnienia eksponował przede wszystkim Sartre, traktując je jako specyfikę ludzkiej egzystencji<sup>348</sup>.

Filozof, jak wspomniano, nie traktuje negacji istnienia Boga jako celu samego w sobie, lecz przeprowadza ją w celu przywrócenia człowiekowi należnego mu miejsca, którego w procesie alienacji religijnej zrzekł się na rzecz stworzonego przez siebie Boga. Ten sposób postępowania jest cechą wyróżniającą nowoczesny ateizm humanistyczny. Analogicznie postępują inni reprezentanci tego nurtu: Feuerbach, Marks, Nietzsche czy Freud. Cechą dystyngtywną jest opracowanie nowej koncepcji człowieka, opozycyjnej do istniejącej obecnie, uświęconej tradycją filozoficzną i religijną. Inną wspólną własnością tych koncepcji jest poję-

---

<sup>346</sup> „Podobnie powiedzieć można, że to, co najlepiej oddaje fundamentalny rzeczywistości – ludzkiej, to fakt, że człowiek jest bytem projektującym bycie Bogiem”. (Tamże, s. 695)

<sup>347</sup> Holbach w następujących słowach, metodą nie – wprost, przedstawia genezę religii, charakteryzując światopogląd ateistyczny: „Ed invero che cosa e un ateo? [...] E un pensatore che, avendo meditato sulla materia, sulle sue proprieta e sui suoi modi di agire, non ha bisogno, per spiegare i fenomeni dell'universo e le operazioni della natura, di immaginare potenze ideali, intelligenze immaginarie, esseri di ragione che, lungi dal far meglio conoscere la natura, non fanno che renderla capriccioso, inspiegabile, irriconoscibile, inutile alla felicità degli esseri umani”. (G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 417)

<sup>348</sup> „Jak widzieliśmy, pragnienie jest brakiem bytu. Jako takie, bezpośrednio *odnosi się do* bytu, którego jest brakiem. Ów byt, jak widzieliśmy, jest bytem – w – sobie – a – zarazem – dla – siebie [*l'en – soi – pour – soi*], to znaczy jest świadomością, która stała się substancją, jest substancją, która stała się przyczyną samej siebie, jest człowiekiem, a zarazem Bogiem [*l'Homme – Dieu*]. [...] Rzeczywistość – ludzka jest czystym wysiłkiem, by stać się Bogiem, choć nie jest dany żaden ustalony podmiot tego wysiłku, choć nie ma *niczego*, co by podejmowało taki wysiłek. Pragnienie jedynie wyraża ów wysiłek. Lecz pragnienie jest określane nie tylko w relacji do bytu – w – sobie – będącego – zarazem – przyczyną – samego – siebie. Jest również zrelatywizowane do jakiegoś konkretnego, <nagiego> czy też <surowego> bytu, nazywanego potocznie przedmiotem pragnienia. Ów przedmiot będzie niekiedy kawałkiem chleba, niekiedy samochodem, niekiedy kobietą, niekiedy przedmiotem jeszcze nieureczywistnionym, choć jakoś tam określonym... A zatem poprzez samą swą strukturę pragnienie wyraża relację między człowiekiem a jednym przedmiotem lub wieloma przedmiotami w świecie: jest jednym z aspektów bycia – w – świecie”. (J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 705 - 706)

cie alienacji. Każdy z powyższych myślicieli dostrzega, że człowiek religijny stał się niewolnikiem religii i idei Boga, którą sam wykreował. Wskazać można dwie płaszczyzny, na których zachodzą różnice między poglądami ateistów humanistycznych. Mianowicie, różnice dotyczą genezy pojęcia boskości, chociaż także tutaj zachodzą podobieństwa: Sartre i Marks sięgają do feurbachowskiej teorii pragnienia. Drugą, najważniejszą płaszczyzną, są nowe koncepcje antropologiczne, które zastępują dotychczasowe, wsparte na zdemaskowanej i usuwanej religii. W przypadku Sartre'a tą alternatywną propozycją jest humanizm egzystencjalistyczny, którego myśl przewodnią stanowi pogląd o absolutnej wolności jednostkowej. Sartre wskazuje na odpowiedzialność i konieczność zaangażowania osoby. Odmawiając prawomocności i uzasadnienia wszelkim systemom etycznym, człowieka czyni jedynym kryterium podejmowanych wyborów i działań<sup>349</sup>. Wydaje się, że Sartre sam stwierdza swoistą egzystencjalną aporię, w jaką wpisane jest ludzkie istnienie. Pojęcie Boga interpretuje jako hipostazę głęboko skrywanego ludzkiego pragnienia. Samego człowieka definiuje jako byt tworzący Boga. Jednak, w imię walki o wolność i autonomię jednostki, domaga się usunięcia religii powodującej alienację, uniemożliwiającej samorealizację człowieka. Aporia polega na tym, że sartrowski postulat nie poprawia psychicznej i egzystencjalnej kondycji człowieka. I nie jest to głos krytyki nieprzychylnych komentatorów, lecz ocena samego autora, który dostrzega beznadziejność i bezowocność ludzkich pragnień<sup>350</sup>.

Na zakończenie należy rozważyć możliwe zarzuty i uwagi krytyczne, jakie rodzi analiza koncepcji ateistycznej zaproponowanej przez Sartre'a. Takie zarzuty pojawiają się zarówno w odniesieniu do ateizmu ontologicznego, jak i postulowanego. Ateizm ontologiczny funkcjonuje wyłącznie w ramach sartrowskiej ontologii, która nie jest ani oczywista, ani intuicyjna, ani zdroworozsądkowa. Wskazywanie na wewnętrzną sprzeczność bytu boskiego jako niemożliwej syntezy bytu – w – sobie – dla – siebie jest możliwe tylko po zaakceptowaniu koncepcji ontologicznej Sartre'a<sup>351</sup>. Jednak wątpliwości wzbudzają wyróżnione przez Sartre'a kategorie bytowe. Ludzka świadomość, czyli byt – dla – siebie, jest nie do pogodzenia ze

<sup>349</sup> „...przeznaczenie człowieka zawarte jest w nim samym. [...] ...jedyna nadzieja leży w działaniu i jedyną rzeczą, która pozwala człowiekowi żyć – jest czyn”. (J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 58)

„Człowiek tworzy siebie. Nie będąc od początku ukształtowany, człowiek tworzy siebie dokonując wyboru swojej moralności...”. (J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, s. 70)

<sup>350</sup> „Chaque realite humaine est a la fois projet direct de metamorphoser son propre Pour – soi en En – soi – Pour – soi et projet d'appropriation du monde comme totalite d'etre – en – soi, sous les especes d'une qualite fondamentale. Toute realite humaine est una passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'etre et pour constituer du meme coup l'En – soi qui echappe a la contingence en etant son propre fondement, l'Ens causa sui que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est – elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idee de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile”. (J. P. Sartre, *L'Etre et le Neant*, s. 707, [w:] C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 898)

<sup>351</sup> C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, s. 148

światem, tzn. bytem – w – sobie, oznaczającym materialność, nie - refleksyjność. Niemniej, człowiek to przede wszystkim ciało, materia obdarzona refleksyjnością, a zatem istota stanowiąca połączenie refleksyjności i materialności. Ponadto, człowiek jest zakorzeniony w materialnym świecie, który stanowi jego naturalne, a zarazem jedyne możliwe środowisko życiowe, i trudno wskazać na metafizyczny konflikt między nim a materią. Dlaczego wolność i świadomość nie może być związana z materialnym podłożem, a jednocześnie w praktyce zachodzić? Ontologia Sartre'a jest arbitralnie ustanowionym schematem rzeczywistości, który nie przystaje do obserwowanego stanu rzeczy. Dlatego argument ontologiczny nie jest wartościowym zarzutem ze względu na funkcjonowanie wyłącznie w ramach powyższego rozróżnienia, które z kolei pozbawione jest uzasadnienia i wiarygodności.

Podobnie ateizm postulowany rodzi uzasadnione zarzuty. Sartre w jego ramach wskazuje na rzekomą sprzeczność zachodzącą między istnieniem Boga a wolnością człowieka. Nie wydaje się jednak, aby idea Boga miała ograniczać czy wręcz niwelować wolność jednostki. Abstrahując od teologii i religii, a pozostając wyłącznie na gruncie metafizyki, osobowa wolność nie koliduje z ideą Boga. Ten konflikt nie ma miejsca ani w deizmie, ani w chrześcijaństwie. Religie eksponują wartość ludzkiej wolności, dlatego zarzut Sartre'a jest nieadekwatny. Jest uzasadniony w stosunku do religii wyobrażających Boga jako dyktatorski, absolutny byt, natomiast nie jest miarodajny jako adresowany do pojęcia Boga jako takiego. Sartre za punkt wyjścia przyjmuje pewną wizję Boga i pewien typ religii, a następnie krytykę słuszną jedynie w stosunku do określonego rozumienia boskości ekstrapoluje na całe zagadnienie filozofii Boga. Przykładem bezzasadności tej krytyki jest alternatywna koncepcja realizmu tomistycznego, który wskazuje na Boga jako na pierwszą zasadę, podstawę bytową kosmosu, jedyny byt konieczny. W tym rozumieniu trudno nawet wyobrazić sobie możliwość determinowania człowieka ze strony takiego bytu. Natomiast inną kwestią są wyobrażenia boskości przedstawiane przez rozmaite religie. Nie są one wynikiem refleksji metafizycznej, lecz pewnymi projekcjami uwarunkowanymi społeczno – historycznymi okolicznościami, i jako takie nie stanowią przedmiotu naszego zainteresowania.

Analogicznie należy rozumieć drugi, psychologiczny zarzut, na którym wspiera się ateizm postulowany. Jego istotę stanowi wizja Boga jako wścibskiego, wszechobecnego podglądacza, którego obecność jest do tego stopnia nieznośna i uciążliwa, że jedynym rozwiązaniem jest usunięcie tak rozumianego Boga na drodze buntu. Jeżeli Sartre posiadał takie wyobrażenie Boga, świadczy to o tym, że musiał osobiście spotkać się z takim pojmowaniem boskości. Filozof poddaje je słusznej krytyce, jako koncepcję skarykaturowaną i naiwną. Niemniej, podobnie jak w przypadku poprzedniego argumentu, Sartre polemizuje z wizją re-

ligijną, a nie teorią metafizyczną. Można dyskutować nad wartością systemów religijnych, stopniu ich uzasadnienia, naiwności, itp., jednak jest to tematyka ściśle religijna, z pogranicza wiary i teologii, wykraczająca poza domenę metafizyki. Przykład Sartre'a jest wzorcową egzemplifikacją pomieszania porządków bytowych, jakie zachodzi być może u wszystkich myślicieli ateistycznych. Chodzi o banalne rozróżnienie na metafizyczną możliwość istnienia bytu boskiego i spekulację nad ewentualną naturą i specyfiką takiego bytu. Pytanie o możliwość istnienia bytu nazywanego Bogiem jest pytaniem metafizycznym. Wzorcowym przykładem metafizycznej analizy możliwości istnienia Boga jest metoda tomistyczna. Zupełnie innym zagadnieniem jest pytanie o naturę takiego bytu. Aby móc je zasadnie sformułować, musimy najpierw uzasadnić samo istnienie Boga. Ponadto, zagadnienie natury Boga jest domeną raczej religii i teologii niż filozofii. Ten błąd popełnia Sartre, gdy neguje możliwość istnienia Boga na podstawie krytyki wybranego (jednego z wielu) wyobrażenia na temat jego natury. Filozof za przedmiot krytyki przyjmuje wizję Boga jako dręczącego ludzi „podglądacza”, który ogranicza ich wolność. Jest to polemika jedynie z określoną koncepcją religijną, która niewątpliwie istnieje, a którą Sartre poddaje uzasadnionej krytyce. Natomiast nie można jej ekstrapolować na ideę Boga rozumianą metafizycznie. Sartre nawet nie podejmuje takiej próby w ramach ateizmu postulowanego, aby, analogicznie jak realizm tomistyczny wykazuje istnienie Boga rozumianego jako podstawa rzeczywistości, metafizycznie zakwestionować istnienie Boga. Za taką próbę można uznać ateizm ontologiczny, który jednak naznaczony jest nieprzewidywalnymi, wyżej wymienionymi, trudnościami.

Podstawowym błędem popełnianym przez Sartre'a jest postrzeganie relacji między człowiekiem a Bogiem jako walki czy rywalizacji, której stawką jest ludzka wolność<sup>352</sup>. Taki punkt widzenia nie posiada uzasadnienie metafizycznego, na co wskazuje przywołana metoda realizmu tomistycznego. Sartre zatem wyeksponował jedną z wielu, istniejących w tradycji religijnej, formę relacji między wierzącym a Bogiem, poddając ją słusznej krytyce. Jednak nie wydaje się, aby interpretacja Sartre'a odpowiadała ortodoksyjnemu przedstawieniu Boga w różnych doktrynach religijnych. Z pewnością chrześcijaństwo, które dla Sartrowskiej krytyki stanowiło punkt odniesienia, nie wskazuje na konflikt między wolnością jednostki a wszechwiedzą Boga. Co więcej, ta religia zdaje się eksponować brzoną przez filozofa wolność,

---

<sup>352</sup> „Błędem Sartre'a jest pojmowanie stosunków pomiędzy Bogiem a człowiekiem w terminach rywalizacji. Jeżeli dla chrześcijanina Bóg gruntuje wolność ludzką, to nie zajmuje On jej miejsca, nie krępuje jej przez jakieś zakulisowe poczynania, nie predestynuje jej ani nie przesądza z góry, jakimi drogami ma ona chodzić. A także nie uszlachetnia jej w przeszłości, jak to robi spojrzenie ludzkie”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 185)

nieustannie eksponując moment autonomicznego wyboru<sup>353</sup>. Podejmowanie problematyki religijnej nie jest zadaniem metafizyki i mija się z celem tej pracy, jednak ta uwaga jest nieodzowna ze względu na błędną i nierzetelną krytykę prowadzoną przez Sartre'a. Jego metoda przypomina uprawianie sofistyki ukierunkowanej na wywołanie zamierzonego efektu. W ateizmie Sartre'a brakuje rzetelnych i solidnych, logicznie uzasadnionych i dowiedzionych wniosków, które obecne są w propozycji Feuerbacha. Kolejny zarzut, najbardziej spektakularny i wręcz zaskakujący, jedynie potwierdzi merytoryczną słabość sartrowskiej filozofii.

Jego autorem jest Tresmontant, który podejmuje problematykę istnienia Boga właśnie na gruncie rzetelnie uprawianej metafizyki. Jego uwaga dotycząca Sartre'a jest analogiczna do zarzutu skierowanego pod adresem doktryny Marksa. Jest to argument odwołujący się do sartrowskiej wizji świata. Dostrzeżone przez Tresmontanta konsekwencje tej koncepcji są doprawdy zdumiewające. Tresmontant poddaje krytyce pogląd Sartre'a na naturę i charakter rzeczywistości. Zdaniem Sartre'a, każdy byt jest zbędny i niepotrzebny; zbędność dotyczy całego wszechświata, który nie posiada żadnego sensu ani wytłumaczenia swojego istnienia<sup>354</sup>. Przekonanie o zbędności bytu rodzi poczucie absurdalności świata<sup>355</sup>. Jednak Sartre nie uzasadnia swojego przekonania. Dzieli się osobistymi wrażeniami z czytelnikiem, ale nawet nie podejmuje próby filozoficznego umotywowania swoich wyobrażeń na temat rzeczywistości<sup>356</sup>. Także ateizm nie jest zwieńczeniem filozoficznych dociekań, lecz przyjmowaną na początku w formie założenia tezą<sup>357</sup>. Również w tym przypadku wzór uprawiania filozofii może stanowić dla Sartre'a realizm tomistyczny. Ta metoda za punkt wyjścia przyjmuje realne istnienie świata. Następnie rzetelnie analizuje możliwe opcje metafizyczne, dotyczące struktury rzeczywistości i sposobów istnienia. Nie ma tutaj żadnych apriorycznie przyjmowanych tez.

---

<sup>353</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 186

<sup>354</sup> Sartre w następującej, literackiej formie, daje wyraz swoim wrażeniom na temat zbyteczności świata: „Byliśmy kupą istniejących, zawstydzonych, zakłopotanych sobą, nie mieliśmy najmniejszego powodu, aby znajdować się właśnie tutaj, ani jedni, ani drudzy; i każdy istniejący w pomieszaniu i niejasnym niepokoju czuł, że jest zbyteczny w stosunku do innych. Zbyteczność: był to jedyny związek, jaki mógłbym ustalić pomiędzy tymi drzewami, ogrodzeniem, kamieniami. [...] A ja [...] także byłem zbyteczny. Na szczęście nie czułem tego, rozumiałem to tylko, ale nie czułem się dobrze, gdyż bałem się, gdyż bałem się, że to poczuje ... Marzyłem niejasno o zgładzeniu siebie, aby unicestwić jedno przynajmniej z tych przesadnych istnień. Ale nawet moja śmierć byłaby zbyteczna. [...] ...byłem zbyteczny na całą wieczność”. (J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 148)

<sup>355</sup> „W tej chwili pod moim piórem rodzi się słowo Absurdalność [...] I nie formułując niczego wyraźnie, zrozumiałem, że odnalazłem klucz Istnienia, klucz do moich Mdłości, do mego własnego życia. Rzeczywiście, wszystko, co mogłem później uchwycić, sprowadza się do tej podstawowej absurdalności. [...] Ale ja doświadczyłem przed chwilą absolutu: absolutu lub absurdu”. (J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 148 – 149)

<sup>356</sup> Brak stosowania filozoficznej metody, a tym samym arbitralny i aprioryczny charakter twierdzeń Sartre'a, krytykuje Tresmontant: „Stwierdza więc: <Egzystencja jest przypadłościowa>. W samej rzeczy, cóż on o tym wie? Racji odnośnych nam nie przedstawia. On tylko stwierdza i oznajmia: <Z samej definicji istnienie nie jest konieczne>. O jaką tu definicję chodzi, na czym się ona zasadza? O jakim istnieniu tu mowa? Tego się nam nie mówi. Taka jest metoda Sartre'a: jeden ciąg stwierdzeń kategorycznych i wypowiedzianych bez ogródek”. (C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 126)

<sup>357</sup> Tamże, s. 124

Wszelkie twierdzenia pojawiają się jedynie w postaci konkluzji wieńczących metafizyczną refleksję nad światem. Sartre, uznając świat za zbędny i absurdalny, a zarazem przyjmując ateizm jako założenie, odmawia istnieniu świata konieczności, wskazując na przypadkowość urastającą do rangi absolutu<sup>358</sup>. Jest to twierdzenie jak najbardziej metafizyczne. Jednak w metafizyce posiada ono doniosłe konsekwencje, ponieważ skłania do poszukiwania możliwości istnienia przypadkowego, tzn. nie mającego w sobie samym racji istnienia, świata. Wydaje się, że istnieją dwa możliwe rozwiązania tego problemu: uznanie istnienia innego, koniecznego w stosunku do świata bytu, albo przyjęcie wiecznego charakteru świata. Sartre nie przyjmuje żadnego z tych rozwiązań. Podkreśla jedynie przygodność świata i neguje możliwość istnienia bytu koniecznego<sup>359</sup>. Brak uzasadnienia dla tak doniosłej metafizycznej tezy jest niedopuszczalny i dyskwalifikuje Sartre'a jako filozofa. Sartre głosi typowo metafizyczne tezy, jednak nie uprawia rzetelnej metafizyki na wzór średniowiecznych myślicieli, którzy, niezależnie od głoszonych twierdzeń, nigdy nie przyjmowali ich jako apriorycznych założeń czy prywatnych przekonań, lecz ich ogłoszenie poprzedzali logiczną, skrupulatną i racjonalną analizą<sup>360</sup>.

Sartre stosuje metodę kartezjańską, polegającą na przyjęciu w punkcie wyjścia pewnej zasady – w jego przypadku jest nią ateizm – i nieustępliwym trzymaniu się jej aż do końca, niezależnie od napotykaných przeszkód i alternatywnych możliwości. Odmienną metodą uprawiania filozofii jest podejście arystotelesowsko – tomistyczne. Jego istotą jest refleksja nad doświadczaną rzeczywistością, analiza obserwowanych faktów i poszukiwanie wiarygodnej oraz uzasadnionej możliwości istnienia świata<sup>361</sup>. Sartre natomiast, doświadczając przygodności świata, odrzuca zarówno panteizm, jak i metafizykę wskazującą na konieczność

---

<sup>358</sup> „Przypadkowość nie jest złudzeniem, pozorem, który można rozproszyć; to absolut, a w konsekwencji doskonała bezpodstawność. Wszystko jest bezpodstawne: ten ogród, to miasto i ja sam”. (J. P. Sartre, *Msłości*, s. 151)

<sup>359</sup> „Zasadniczą sprawą jest przypadkowość. Chcę przez to wyrazić, że istnienie z samej definicji nie jest koniecznością. Istnieć to znaczy być tutaj, po prostu; rzeczy istniejące ukazują się, pozwalają się napotkać, ale nigdy nie można ich wynioskować. Zdaje mi się, że są ludzie, którzy to zrozumieli, tylko że próbowali przezwyciężyć tę przypadkowość, wynajdując byt konieczny i będący powodem siebie samego. A przecież żaden byt konieczny nie może wytłumaczyć istnienia”. (Tamże, s. 151)

<sup>360</sup> „<Żaden byt konieczny nie może wyjaśnić egzystencji>... A dlaczegoż to, jeśli wolno zapytać? Tego nam się już nie mówi. Z miną figlarza rzuca się na wiatr oznajmienia i proroctwa. Moda na Sartre'a ma uczynić resztę. Czego tutaj żałośnie brak, to rozumowej analizy, logicznego toku myśli, argumentów obiektywnych i komunikatywnych, które byłyby zrozumiałe dla każdego rozumnego człowieka. Tak właśnie postępowali metafizycy czasów minionych, wśród Żydów np. Majmonidesa, wśród Arabów np. Awicenna, wśród chrześcijan np. Albert Wielki, Tomasz z Akwinu i Dunst Szkot. W owych czasach umiano rozumować i żaden spośród tych myślicieli nie pozwoliłby sobie na to, by rzucać na wiatr tezę o takiej doniosłości, nie uzasadniwszy jej uprzednio, nie dowiodłszy jej na drodze drobiazgowej analizy”. (C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 131)

<sup>361</sup> Tamże, s. 135

stworzenia świata, nie proponując innego wyjaśnienia<sup>362</sup>. W tym miejscu nierzetelność filozofa generuje nieusuwalną sprzeczność i absurdalność nie tyle świata, co jego własnej filozofii<sup>363</sup>. Jeżeli świat jest zbędny, to zatem ani on, ani sam Sartre nie powinni istnieć. A mimo to istnieją. Sartre nie posiada żadnego wyjaśnienia dla tego paradoksu i niespójności w swojej własnej teorii, poza systematycznym powtarzaniem, że „świat jest absurdem”<sup>364</sup>.

W tym miejscu zbliżamy się do sedna głównego zarzutu przedstawionego przez Tresmontanta, który dyskwalifikuje koncepcję Sartre’a jako wartościową propozycję ateistyczną. Zdaniem Tresmontanta, Sartre w sposób nie wprost, i zapewne nieświadomie, przedstawił dowód na istnienie Boga<sup>365</sup>. Jeśli ujmniemy w nawias skrywającą się za tym twierdzeniem ironię, dostrzeżemy logiczną trafność tej uwagi. Rzeczywiście, ateistyczna koncepcja Sartre’a jest niedorzeczna i absurdalna, wskazując na zbędność świata, który jednak istnieje. Zatem, Sartre przedstawia paradoksalność i niedorzeczność teorii ateistycznej, odrzucającej wszystkie możliwe rozwiązania metafizyczne<sup>366</sup>. Ocena sformułowana przez Tresmontanta pozostaje w zgodzie w punktem widzenia innych myślicieli tomistycznych, Gilsona i Fabro, o niemożliwości istnienia ateizmu jako uzasadnionej koncepcji metafizycznej. Próba podjęta przez Sartre’a także zakończyła się spektakularnym niepowodzeniem, a jego teza o absurdalności świata nie dowodzi absurdalności bytu, lecz absurdalności hipotezy ateistycznej<sup>367</sup>.

---

<sup>362</sup> „Sartre natomiast odrzuca zarazem i panteizm, i doktrynę głoszącą stworzenie, ponieważ jest ateistą. Wszechświat nie ma więc racji bytu, gdyż nie jest ani boski, ani nie jest bytem od Boga innym, ponieważ Sartre nie dopuszcza myśli o stworzeniu świata. Skoro wszechświat nie ma racji bytu ani sam w sobie, ani w bycie innym, to nie ma w ogóle racji bytu: na dobrą sprawę, powinien on nie istnieć, jeśli ma być zgodny z wywodami Sartre’a. A tymczasem Wszechświat istnieje! No, to szkoda, iż istnieje, gdyż jest *zbędny* i *absurdalny*. Tak wygląda myślowa podściółka struktury rozumowania Sartre’a”. (C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 134)

<sup>363</sup> „Absurdalna ma się okazać cała jego filozofia”. (Tamże, s. 135)

<sup>364</sup> „Twierdzenie, iż świat jest <zbędny> i <absurdalny> dlatego tylko, iż nie dorosło się do tego, by wprowadzić go do swej filozofii, którą uprzednio się sfabrykowało, to w istocie rzeczy wypowiedź z gruntu komiczna. Są jednak u Sartre’a rzeczy gorsze lub – jeśli kto woli – jeszcze bardziej komiczne”. (Tamże, s. 135)

<sup>365</sup> „Trzeba powiedzieć otwarcie, iż Jean Paul Sartre, niewątpliwie nie wiedząc o tym ani tego nie chcąc – w danym przypadku zupełnie nie jego to wina – na swych stronicach *Obrzydzenia* dał doskonały i przekonujący dowód istnienia Boga, tyle, że przez sprowadzenie do niedorzeczności tezy o nieistnieniu Boga”. (Tamże, s. 135 – 136)

<sup>366</sup> „Sartre bowiem znakomicie dowiódł [...], że wychodząc, jak on, z hipotezy ateistycznej, przyjętej jako zasady, dochodzi się do wyniku doprawdy absurdalnego, mianowicie, iż świat jest zbędny. Oznacza to, że gdy przyjmujemy tę hipotezę i z niej wychodzimy, nie wiemy, co począć ze Wszechświatem. By tak powiedzieć, ma się go na karku. [...] Tak więc, gdyby ateizm miał być do przyjęcia, Wszechświat powinien nie istnieć. A tymczasem Wszechświat istnieje. [...] Sartre mniemał, iż zdoła za jednym zamachem odrzucić panteizm i przeciwną mu metafizykę, mianowicie metafizykę wywodzącą się z Biblii. Usiłował on oprzeć się na hipotezie, która nie byłaby ani panteistyczna, ani teistyczna: na czystym ateizmie. Dał on dowód *nie wprost*, iż to niemożliwe, bo jeżeli wyjdzie się z tego stanowiska, Wszechświat okazuje się zbędny. Pozostaje jeszcze coś niecoś, drobnostka po prostu, którą należałoby wyeliminować, by filozofia na wskroś ateistyczna mogła być logicznie spójna: tą drobnostką jest przewspañiały Wszechświat”. (C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 136)

<sup>367</sup> „Dowód Sartre’a nie wymaga repliki. Zupełny ateizm nie da się pogodzić z obiektywnym istnieniem świata lub, co na jedno wychodzi, istnieniu świata nie da się pogodzić z zupełnym ateizmem, jaki chciałoby do rangi prawdy wynieść Sartre i jego uczniowie. Sartre dowiódł w sposób rozstrzygający nie tego, iż Wszechświat jest

Argument sformułowany przez Tresmontanta ma druzgocącą moc. Wskazuje na niedorzeczność systemu Sartre'a, który, pragnąc stworzyć czysty, absolutny ateizm, popadł do tego stopnia w sprzeczność i absurdalność, że analiza jego wywodów przywodzi na myśl inne, formułowane w historii filozofii, dowody na istnienie Boga, a Sartre'a plasuje w gronie myślicieli teistycznych<sup>368</sup>. Ponadto wskazuje na aporię wspólną wszystkim myślicielom ateistycznym. Jest ona związana z koniecznością wyjaśnienia problemu istnienia świata i bytu w ogóle. Ateizm, negując rozwiązanie teistyczne, w sposób nieunikniony popada w trudności<sup>369</sup>. Myśliciele ateistyczni skonfrontowani z zagadnieniem kosmogenezy albo podają rozwiązania zbyt fantastyczne i przez to trudne do zaakceptowania (jak np. Marks głoszący tezę o wieczności świata), albo, jak Sartre, odrzucają wszelkie możliwe rozwiązania, nie podając żadnego wyjaśnienia, co ich twierdzenia czyni „wypowiedzią z gruntu komiczną”.

---

absurdalny, bo to nie ma żadnego sensu (jedynie tylko rozumowanie może być absurdalne), ale tego, że hipoteza ateistyczna jest absurdalna i bezużyteczna, skoro istnieje Wszechświat. [...] Tak właśnie i my sądziliśmy: czysty ateizm jest nie do przyjęcia. Prawdę mówiąc, nikt też nigdy w pełni go nie wyznawał. Sartre podejmuje taką próbę i uzyskuje rezultat absurdalny”. (Tamże, s. 136)

<sup>368</sup> „Aby oddać sprawiedliwość autorowi tej próby, należałoby odtąd powoływać się na dowód... istnienia Boga, przeprowadzony przez J. P. Sartre'a, dowód niezamierzony wprawdzie, ale bezcenny. Tego rodzaju niefortunny przypadek zdarzał się zresztą i innym w historii nauki. Zdarzało się często, iż badacz dowiódł właśnie tezy przeciwnej wobec tej, której chciał dowieść. Dowód Sartre'a na istnienie Boga przez sprowadzenie do niedorzeczności założenia, iż Bóg nie istnieje, kojarzy się bardziej z dowodem przedstawionym przez św. Tomasza z Akwinu i szkołą tomistyczną niż z dowodem św. Anzelm, gdyż sedno dowodu stanowi istniejący, a przypadłościowy świat. Gdyby zresztą Sartre przeczytał np. dzieło pt. *Bóg, jego istnienie i natura* dominikanina o. Reginalda Garrigou – Lagrange'a, doktora teologii, [...], mógłby sam stwierdzić, iż metafizyk tomista wyraża w tych samych terminach to samo co Sartre. Jedyna różnica polega na tym, że autor dominikanin podejmuje dowód wprost istnienia Boga, podczas gdy Sartre posługuje się dowodem *nie wprost*, a więc dowodem przez sprowadzenie do niedorzeczności założenia, iż Bóg nie istnieje. Różnica inna, tym razem już bardzo niewielka i bez filozoficznego znaczenia, wyraża się w tym, że autor dominikanin chciał uzyskać wynik, który też otrzymał, podczas gdy Sartre <nie chciał tego>, tak jak cesarz niemiecki, przypatrujący się krwawej bitwie Francuzów z Niemcami”. (C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 137)

<sup>369</sup> C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 138 - 139

## Zakończenie

Przedmiotem niniejszej pracy było zagadnienie ateizmu filozoficznego rozpatrywanego na przykładzie trzech największych teorii XIX i XX wieku. Feuerbach, Marks oraz Sartre wywarli największy wpływ na współcześnie funkcjonujący światopogląd ateistyczny. Oprócz oddziaływania ściśle filozoficznego, istotną rolę odegrała doktryna marksizmu – leninizmu jako teoretyczny filar sowieckiego komunizmu. Marksizm – leninizm funkcjonował przez siedemdziesiąt lat istnienia ZSRR, będąc oficjalną ideologią państwa komunistycznego<sup>370</sup>. W ślad za Marksem ZSRR przyjmował ateizm jako założenie ściśle związane z rzeczywistością proletariatu, opozycyjne wobec religii znajdującej się na usługach burżuazji. Nie ulega wątpliwości, że wydarzenia polityczne XX stulecia, związane z ekspansją komunizmu, spopularyzowały ateizm w formie proletariacko – wojującej, natomiast ubogiej pod względem filozoficznego uzasadnienia.

Ateizm jest szczególnym fenomenem, funkcjonującym równocześnie w granicach filozofii i religii. Ateista bowiem, negując istnienie Boga, odwołuje się do konkretnej idei religijnej, którą napotyka w swoim doświadczeniu. Celem tej pracy było skoncentrowanie się na metafizycznym rozumieniu Boga, abstrahującym od doświadczeń i wyobrażeń religijnych. Punkt wyjścia stanowiła arystotelesowsko – tomistyczna metoda metafizyki, rozpoczynająca refleksję od analizy realnie istniejącej rzeczywistości. Skonfrontowanie tej metody refleksji nad bytem z zaprezentowanymi systemami ateistycznymi pozwoliło na sformułowanie poważnych zastrzeżeń i krytycznych uwag pod adresem projektów Feuerbacha, Marksa i Sartre’a. Poszczególne zastrzeżenia zostały przedstawione podczas prezentacji powyższych systemów, niemniej warto podsumować zasadnicze trudności wiążące się z próbą skonstruowania ateizmu filozoficznego.

Na przykładzie koncepcji Feuerbacha dostrzec można klasyczny błąd przesunięcia kategoryjnego, popełniany powszechnie przez myślicieli ateistycznych. Polega on na negowaniu istnienia Boga poprzez demaskowanie, skądinąd słuszne, praktyk i zachowań religijnych. Feuerbach jest myślicielem o wysokiej kulturze filozoficznej, starającym się przekonywująco uzasadnić prezentowane twierdzenia. Zatem przedstawiony przez niego ateizm jest jedną z najlepszych teorii, mogących konkurować na gruncie filozoficznym z metafizyką to-

---

<sup>370</sup> R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007

mistyczną. Jednak nawet Feuerbach koncentruje się wyłącznie na analizie religii, nie rozpatrując możliwości istnienia Boga w perspektywie metafizycznej. Oczywiście, można postulować negację Boga z rozmaitych względów, odwołując się do zafałszowanych w swojej genezie praktyk religijnych, rzekomych trudności wynikających z faktu istnienia zła w świecie, czy traktować religię jedynie jako wytwór burżuazji (i ewentualnie kułaków w Państwie Rad), niemniej nie są to argumenty filozoficzne, lecz pseudo – teoretyczne, ufundowane na emocjach, osobistych uprzedzeniach, nieuzasadnionych założeniach, itp. Na pewno nie są to argumenty filozoficzne, z którymi można podejmować sensowną polemikę. Pod tym względem największym kunsztem filozoficznym odznacza się Feuerbach. Jednak pozostali prezentowani ateści, Marks i Sartre, zaskakują banalnością swoich uwag.

Marks, jakkolwiek w znacznej mierze czerpał z teorii Feuerbacha, koncentrował się na walce klas i ucisku proletariatu. Z tym zagadnieniem wiązał kwestię wszelkich ideologii, postrzegając religię jako jedną z nich. Takie ujęcie pozostawało w zgodzie z jego teorią materializmu dialektycznego i historycznego. Konkluzja Marksa jest w równej mierze prosta i klarowna, co zdumiewająca: religia jest narzędziem klas posiadających, służącym ujarzmieniu klasy pracującej. Zatem należy ją usunąć jako przeszkodę stojącą na drodze do zbudowania nowego, socjalistycznego, a następnie komunistycznego państwa. Wobec tego postulatu filozofia pozostaje bezradna. Marksizm – leninizm po prostu stwierdza, że religia (a tym samym znajdujące się w jej centrum pojęcie Boga) istnieje jako narzędzie ucisku i kontroli i dlatego należy ją wyrugować. Na tym polega istota tzw. wojującego ateizmu, realizowanego przez ZSRR i inne komunistyczne państwa. Ta marksistowska teza nie jest jednak konkluzją filozoficzną, lecz arbitralnym twierdzeniem polityczno – społecznym. I nie wydaje się, aby istniał jakikolwiek sposób filozoficznego (poza materializmem historycznym) zweryfikowania bądź sfalsyfikowania tego postulatu. To znajduje się poza granicami filozofii<sup>371</sup>. Osią wytyczającą marksistowską metodę filozofowania jest relacja między materializmem a idealizmem; w duchu dialektyki historycznej idealizm związany jest z klasą posiadającą, wyzyskującą prole-

---

<sup>371</sup> Tę cechę marksizmu, określającą marksizm raczej jako koncepcję działania społecznego niż teorię filozoficzną, z właściwą sobie błyskotliwością i ironią dostrzega Gilson: „Marksizm stawia nas wobec ateizmu prostego: powiedzieć, że jest jakiś Bóg, to działać na rzecz burżuazji; powiedzieć, że nie ma żadnego Boga, to działać na rzecz proletariatu – a zatem nie ma Boga. Taka postawa jest spójna, jest jednak, jak to dawniej mówiono, *extranea philosophiae* (obca filozofii). Nie dowodzi to, by była ona fałszywa, ale przede wszystkim nie posiadamy żadnego filozoficznego sposobu poznania, czy jest ona prawdziwa, a ponadto – ponieważ na płaszczyźnie praktycznej prawda związana jest z powodzeniem działania – niemożliwe jest osądzenie przesłanek problemu póty, póki proletariacka Międzynarodówka nie stanie się całym Ludzkim Rodzajem. Oczekując nadejścia tego dnia, samo istnienie potężnego państwa oficjalnie i aktywnie ateistycznego dowodzi, że Bóg pozostaje dla niego jakąś niezwykle trwałą rzeczywistością. Bóg kapitalistycznego burżuazji, Franciszka z Asyżu, nie jest jeszcze martwy; jeśli był martwy, moskiewskie muzeum ateizmu byłoby jedynym muzeum świata poświęconym czemuś, co nie istnieje”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 142 – 143)

tariat<sup>372</sup>. Do rangi absolutu urasta pojęcie materii, traktowanej, według definicji Wielkiej Encyklopedii Sowieckiej, jako podstawowa kategoria filozoficzna determinująca jedyną właściwą metodę uprawiania filozofii<sup>373</sup>.

Innym poważnym problemem związanym z teorią Marksa jest alternatywna wizja metafizyczna wyjaśniająca strukturę wszechświata. Marks, usuwając istnienie Boga jako koniecznej zasady bytowej, proklamuje, a właściwie powtarza za myślicielami starożytnej Grecji, wieczność wszechświata. Problemy związane z tą koncepcją zostały przedstawione w rozdziale poświęconym Marksowi. Niemniej, trudności związane z wyjaśnieniem istnienia bytu, prowadzące nawet do paradoksalnych rozwiązań, są nieodłącznym problemem filozofów ateistycznych.

Ostatni z zaprezentowanych filozofów, Sartre, stworzył najbardziej naiwną i banalną teorię ateistyczną, która, jak to zostało przedstawione, okazała się wręcz absurdalna. Absurdalność system Sartre'a zawdzięcza sposobowi rozwiązania problemu istnienia bytu. Podobnie jak w przypadku Marksa, także Sartre, usuwając ideę Boga, nie potrafi przedstawić żadnej sensownej alternatywy metafizycznej poza prostą negacją. Natomiast sartrowski ateizm postulowany ujawnia inny typ błędów popełnianych przez myślicieli ateistycznych. Jest to, podobnie jak w przypadku Feuerbacha, błąd przesunięcia kategoryjnego, dotyczący krytyki Boga ze względu na specyficzne pojmowanie boskiej natury. Sartre postuluje zakwestionowanie idei boskości ze względu na przypisywane jej przymioty, mające ograniczać czy wręcz wykluczać wolność człowieka. Natomiast ateizm ontologiczny, bazując na dwóch kategoriach bytowych arbitralnie wyróżnionych przez sartrowską ontologię fenomenologiczną, wskazuje na niemożliwość istnienia Boga rozumianego jako synteza bytu – w - sobie i bytu - dla – siebie. Ten ontologiczny argument także jest wątpliwej wartości, co zostało zasugerowane w rozdziale poświęconym ateizmowi Sartre'a.

Liczne trudności, uderzająca naiwność i banalność, a także opieranie się na apriorycznie przyjętych założeniach, cechujące powyższe teorie, pozwalają przyznać rację Gilsonowi i Fabro uznającym, że ateizm jako uzasadnione stanowisko filozoficzne nie może istnieć. Ateizm, podobnie jak teizm, jest wyborem związanym z refleksją nad rzeczywistością i poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia świata, przyczynę bytu, a zatem projektem metafizycznym związanym z zagadnieniem początków istnienia i strukturą wszechświa-

---

<sup>372</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 998 - 1005

<sup>373</sup> Tamże, s. 995 - 997

ta<sup>374</sup>. Metafizyka teistyczną stanowi pewną propozycję rozwiązania problemu kosmogenezy, która wydaje się być najbardziej przekonującą i uzasadnioną spośród dostępnych alternatyw metafizycznych. Dlatego tłem dla ateizmu rozpatrywanego jako rozwiązanie metafizyczne jest właśnie problem bytu i sposobu istnienia. Paradoksalne konsekwencje metafizyczne wynikające z usunięcia z systemu idei Boga jak podstawy fundującej istnienie całej rzeczywistości, pojawiające się jako rezultat projektów Marksa i Sartre'a, potwierdzają niedostateczność eksplikacyjną ateizmu.

Ateizm wyznawany jako konsekwentny światopogląd polegałby na zupełnym wyrugowaniu idei Boga zarówno z umysłu, jak i z dyskursu<sup>375</sup>. Jednak każdy z powyżej przedstawionych ateistów poświęca mnóstwo uwagi na zwalczanie idei Boga. Powyższe twierdzenie Gilsona, jakkolwiek nie może być traktowane w kategoriach argumentu przemawiającego na rzecz teizmu, wskazuje na znamienne zjawisko związane z niezwykle powszechnością i nieusuwalnością pojęcia Boga, której pozbawiona jest każda inna idea.

Ponadto, systemy ateistyczne proponowane w XIX i XX wieku, określane mianem ateizmu humanistycznego, koncentrują się przede wszystkim na negowaniu istnienia Boga oraz kontestowaniu porządku warunkowanego przez afirmację tej idei. Aspekt pozytywny, konstruowany przez tych filozofów, ogranicza się do podkreślania wartości ludzkiej wolności oraz samoświadomości. Feuerbach, Marks i Sartre zgodnie traktują usunięcie religii jako konieczny warunek wyzwolenia człowieka. Celem ateizmu humanistycznego jest idea nowego człowieka, uwolnionego spod panowania religii i ograniczającej jednostkę idei Boga. W odniesieniu do pewnych wydarzeń historycznych oraz wypaczonych praktyk religijnych, ich

---

<sup>374</sup> „...negatywna odpowiedź na pytanie o Boga jest możliwa właśnie z racji *problematicznego* charakteru rzeczywistości. W obliczu tylu pytań ateista albo odmawia odpowiedzi, twierdząc, że nie można nic wiedzieć (agnostycyzm), albo daje odpowiedź negatywną, mówiąc, że końcem wszystkich rzeczy jest absurdalność i nic (nihilizm). Doświadczenie problematicznego charakteru rzeczywistości dostarcza ateście pretekstu do twierdzenia, że nie ma w niej ani ostatecznej podstawy, ani ostatecznego sensu. Ateizm jest więc możliwością, która opiera się na pewnym aspekcie rzeczywistości, ale możliwością, która tylko wskutek decyzji zmienia się w mocne przekonanie. (...) To samo należy powiedzieć o wierze w Boga. Ona także jest wyborem, ugruntowanym na pewnym aspekcie rzeczywistości. Afirmacja Boga jest możliwa z racji istnienia *rzeczywistości*, która mimo wszystko, co w niej jest problematiczne, daje wystarczające oparcie, by wierzyć w istnienie Boga. Bez Boga rzeczywistość nie miałaby ostatecznego fundamentu i ostatecznego sensu”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 279)

<sup>375</sup> „Jeśli Bóg jest bytem – ściśle rzecz biorąc – transcendentnym, to nawet podsuwani nam fałszywi bogowie dają świadectwo prawdziwemu Bogu. Nie należy więc mówić, że prawdziwi ateści są nieliczni: w ogóle nie ma takowych, prawdziwy ateizm bowiem, to znaczy zupełna i ostateczna nieobecność pojęcia Boga w umyśle, jest nie tylko faktycznie nie spotykany, lecz wręcz niemożliwy. Można tę obecność niszczyć równie często, jak tego zechcemy, przetrwa ona jednak pod postacią arbitralnej i próżnej potrzeby przeczenia samej sobie. To natomiast, co z pewnością istnieje, to ogromny tłum ludzi, którzy myślą o Bogu jedynie w momentach swojego nieszcześcia, oraz wyznawców fałszywych bogów, lecz jest to coś całkiem innego od świadomego przyjęcia świata i człowieka pozostających bez żadnego wyjaśnienia, będących samymi dla siebie wystarczającą racją swojego istnienia i swojego celu. Wiele może być powodów do wątplenia, wahania i niepewności na drodze ludzkiego umysłu szukającego Boga, ale sama możliwość takiego poszukiwania implikuje to, iż dla filozofującego umysłu problem istnienia Boga jest pewną nieuchronnością”. (E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 164 – 165)

krytyka wydaje się być uzasadniona. Natomiast chybia celu na płaszczyźnie filozoficznej. Mimo wszystko powyższe koncepcje ateistów humanistycznych są ubogie i, pod względem zarówno intelektualnym, jak i psychologicznym, mało atrakcyjne<sup>376</sup>.

Podstawowym kryterium określania wartości systemów metafizycznych, w tym przypadku ateizmu bądź metafizyki sugerującej wnioski teistyczne, jest stopień racjonalnego uzasadnienia i wiarygodności. Na przykładzie systemów trzech wyżej wymienionych filozofów ateistycznych można dostrzec nieprzewyciężalne trudności tych projektów dotyczące uzasadnionego opisu rzeczywistości, których pozbawiona jest konfrontowana z nimi metafizyka tomistyczna. Jednak kryterium uzasadnienia nie jest jedynym, jakkolwiek jest niewątpliwie najważniejszym. Innym, istotnym punktem widzenia, jest zdolność opisu i wyjaśniania rzeczywistości, zwłaszcza kwestii istnienia w ogóle. Nie ulega wątpliwości, że tej właściwości na próżno szukać w jakimkolwiek projekcie ateistycznym. Koncepcje ateistyczne nie dostrzegają sensu istnienia; co więcej, eksponują motyw bezsensu i absurdalności. Poczucie bezsensu istnienia, i wynikające z niego przekonanie o absurdalności zarówno istnienia człowieka, jak i świata, podkreślane dobitnie przez Sartre'a, z powodzeniem można ekstrapolować na wszystkie teorie ateistyczne<sup>377</sup>. Każdy człowiek, przynajmniej na pewnym etapie egzystencji, posiada metafizyczną potrzebę posiadania wyjaśnienia wszechświata. Metafizyka teistyczna odpowiada temu zapotrzebowaniu. Oczywiście, nie jest to czynnik decydujący, niemniej potwierdza jedynie słabość teorii ateistycznych. Tej trudności świadomi są sami twórcy systemów ateizmu humanistycznego. Sartre swoje zmagania na rzecz nie tyle zanegowania istnienia Boga, lecz skonstruowania systemu rekompensującego jego nieistnienie, określał jako „przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe”. Można wymienić liczne zastrzeżenia dotyczące ateizmu, odwołując się do społecznych konsekwencji marksizmu czy postulatu maksymalnego zaangażowania bez wskazania jakichkolwiek wartości w humanizmie Sartre'a. Są to jednak

---

<sup>376</sup> Charles Peguy następująco opisuje specyfikę współczesnych systemów ateistycznych: „Można sobie pomyśleć, tak jak ja to myślę, że ta metafizyka współczesnej partii intelektualistów jest jedną z najbardziej powierzchownych metafizyk, jakie kiedykolwiek znane będą ludzkości, że jest nieskończenie bardziej ogólnikowa i barbarzyńska, w helleńskim znaczeniu tego słowa, niż wszystkie pierwsze greckie kosmogonie, lub raczej że jest ona ogólnikowa i barbarzyńska, gdy tymczasem owe kosmogonie wcale takie nie były ...”. (Ch. Peguy, *Oeuvres en prose* [w:] E. Gilson, *Trudny ateizm* [w:] *Bóg i ateizm*, s. 161)

<sup>377</sup> „Ufność ateisty wobec świata i życia jest bowiem bezzasadna. Wyrzekając się uznania ostatecznego sensu i ostatecznego fundamentu, ateista nie pozwala sobie na pełne wyjaśnienie tego, co rzeczywiste. Ateizm – o ile nie jest wyrazem pozbawionej refleksji powierzchowności lub idącej za modą kokieterii – z konieczności musi przyznać, iż rzeczywistość nie ma konsystencji i że życie jest skazane na absurd. Ateiście trudn jest uniknąć lęku i poczucia opuszczenia. Pomimo cząstkowego sensu, jaki może on nadawać swemu życiu, heroicznym wysiłkiem starając się nadawać mu wartość w czasie, prędzej czy później staje przed koniecznością uznania, że to życie nie ma sensu. Jak długo pytania ostateczne – dotyczące sensu życia i śmierci – są pozostawione w cieniu, nawet te cząstkowe sensory, jakie ateista może nadawać swojemu życiu, są już skażone absurdalnością, gdyż ogarnia je całościowa absurdalność losu ludzkiego”. (M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, s. 281)

uwagi o drugorzędnym znaczeniu wobec postulatu wystarczającego uzasadnienia, niemniej wskazujące na niewystarczalność ateizmu jako metafizycznego projektu.

Podsumowując, rozwój współczesnych teorii ateistycznych związany jest ze sposobem przedstawiania ludzkiej świadomości oraz pojmowania wolności, jaki narodził się w europejskiej filozofii nowożytnej<sup>378</sup>. Prekursorem tej zmiany był Kartezjusz<sup>379</sup>. Zmiana paradygmatu filozofowania, koncentracja na sferze świadomości, zwrot ku idealizmowi stworzyły teoretyczne podwaliny pod późniejsze koncepcje ateistyczne<sup>380</sup>. Oprócz źródeł filozoficznych, wskazać można na przyczyny społeczne i polityczne, związane m. in. z Reformacją oraz narodzinami libertynizmu francuskiego na początku XVII wieku<sup>381</sup>. Jednak koncepcje ateistyczne, jako projekty metafizyczne alternatywne wobec metafizyki tomistycznej, oferują ubogą i niewystarczającą wizję świata. Rozwiązania proponowane przez czołowych myślicieli ateizmu humanistycznego ograniczają się do krytyki teizmu, nie oferując nic w zamian. Dlatego realizm tomistyczny, jako metoda filozofii wyrastającej z empirycznej, a więc naukowej obserwacji rzeczywistości, stanowi interesującą, uzasadnioną i przekonującą koncepcję filozoficzną wyjaśniającą strukturę wszechświata i bytu<sup>382</sup>.

---

<sup>378</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, s. 1009 - 1012

<sup>379</sup> Tamże, s. 1010

<sup>380</sup> Tamże, s. 1011

<sup>381</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, s. 183 - 216

<sup>382</sup> E. Gilson, *Introduzione alla filosofia cristiana*, s. 147 - 162

## Bibliografia:

### 1. Źródła:

Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959.

Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1953.

Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] Panasiuk R., *Feuerbach*, przeł. M. Skwieciński, Warszawa 1972.

Lenin W., *O stosunku partii robotniczej do religii*, [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984.

Lenin W., *O znaczeniu wojującego materializmu*, [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, Tłumacz nie ustalony.

Lenin W., *Socjalizm a religia*, [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin *O religii*, Warszawa 1984, Tłumacz nie ustalony.

Marks K., *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin *O religii*, Warszawa 1984, Tłumacz nie ustalony.

Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1962, t. I, Tłumacz nie ustalony.

Marks K., *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody* [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, Tłumacz nie ustalony.

Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, [w:] F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Tłumacz nie ustalony.

Marks K., *W kwestii żydowskiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, Tłumacz nie ustalony.

Sartre, J. P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007.

Sartre, J. P., *Diabeł i Pan Bóg*, przeł. J. Kott, [w:] *Dialog*, Warszawa 1959, nr 9.

Sartre, J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.

Sartre, J. P., *Ladacznica z zasadami*, przeł. J. Kott, [w:] *Dramaty*, Warszawa 1956.

Sartre, J. P., *Muchy*, przeł. J. Lisowski, [w:] *Dramaty*, Warszawa 1956.

Sartre, J. P., *Niekrasow*, przeł. J. Kott, [w:] *Dramaty*, Warszawa 1956.

Sartre, J. P., *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, [w:] *Dramaty*, Warszawa 1956.

Sartre, J. P., *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1965.  
Sartre, J. P., *Więźniowie z Altony*, przeł. J. Kott, [w:] *Dialog*, Warszawa 1961, nr 5.  
Sartre J. P., *Words*, London 1964.

## 2. Opracowania:

Arvon H., *Teismo e ateismo*, Firenze 1973.  
Bloch E., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno "Chi vede me vede il Padre"*, Milano 2005.  
Caporale R., Grumelli A., *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Bologna 1972.  
Copleston F., *Historia filozofii*, przeł. J. Łożyński, Warszawa 2006, t. VII.  
Copleston F., *Historia filozofii*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, t. IX.  
D'Holbach, P. H., *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, przeł. J. Jabłońska i H. Suwała, Warszawa 1957.  
De Lubac, H., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1982.  
Fabro C., *Dio. Introduzione al problema teologico*, Roma 2007.  
Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964.  
Fabro C., *Le prove dell'esistenza di Dio*, Brescia 1990.  
Freud Z., *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967.  
Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.  
Gilson E., *Bóg i filozofia*, [w:] *Bóg i ateizm*, przeł. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996.  
Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, Warszawa 1965.  
Gilson E., Langan T., Maurer A. A., *Historia filozofii współczesnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979.  
Gilson E., *Introduzione alla filosofia cristiana*, Milano 1986.  
Gilson E., *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1968.  
Gilson E., *The elements of christian philosophy*, New York 1963.  
Gilson E., *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 2003.  
Gilson E., *Trudny ateizm*, [w:] *Bóg i ateizm*, przeł. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996.  
Granat W., *Teodycea – istnienie Boga i jego natura*, Lublin 1968.

- Gromczyński W., *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969.
- Grosso M., *Alla ricerca della verita. La filosofia cristiana in E. Gilson e J. Maritain*, Roma 2006.
- Imos R., *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007.
- Kłoczowski J., *Człowiek człowiekowi Bogiem. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.
- Leeuw van der, G., *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Minois G., *Storia dell'ateismo*, Roma 2000.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980.
- Nęcka E., Orzechowski J, Szymura B., *Psychologia poznawcza*, Warszawa 2006.
- Onfray M., *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, przeł. Gregorio De Paola, Pavona 2005.
- Ramet, S. P., *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge 1993.
- Ricoeur P., *O interpretacji: esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2008.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007.
- Szocik K., *Krytyka instytucji Kościoła i relacji kościół – państwo w filozofii Kierkegaarda*, [w:] *Przegląd filozoficzny*, nr 1 (65), Warszawa 2008.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1988, t. III.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles – Prawda wiary chrześcijańskiej*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, przeł. P. Bełch, London 1975, t. I.
- Tomasz a Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Kęty 1998.
- Tresmontant C., *Problem istnienia Boga*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970.
- Verret M., *L'ateismo moderno*, Roma 1963.
- Woleński J., *Granice niewiary*, Kraków 2004.

## Spis treści

### Rozdział I

#### 1. Wstęp

#### 2. Realizm tomistyczny jako preferowana metoda filozofii

### Rozdział II

#### Geneza i źródła ateizmu

### Rozdział III

#### Klasyfikacja ateizmu oraz podstawowe zagadnienia dotyczące ateizmu filozoficznego

### Rozdział IV

#### Ludwig Feuerbach – twórca nowoczesnego ateizmu

### Rozdział V

#### Karol Marks – usuwanie potrzeby Boga

### Rozdział VI

#### Jean Paul Sartre – ateizm jako przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe

### Zakończenie

### Bibliografia