

Bogdan Drozdowicz

Katedra Filozofii PAP Słupsk

PROBLEMY BOGA I CZŁOWIEKA W KLASYCZNEJ FILOZOFII NIEMIECKIEJ

Okres powstawania głównych prac przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej w sposób znaczący wpływał na formę i treści tychże prac. Sytuacja społeczna w Niemczech nie sprzyjała powstawaniu prądów rewolucyjnych w filozofii. Ujmując rzecz inaczej, sprzeczności społeczne, w które uwikłane było społeczeństwo niemieckie okresu Kanta, Fichtego i Hegla nie zawierały takich interesów stanowych i klasowych, których artykulacja mogłaby przybrać rewolucyjny charakter. Sankcjonująca ustrój feudalny postać ideologii religijnej została zastąpiona, w wyniku wojny chłopskiej, mogącym sprostać wymogom zadośćuczynienia interesom klas drobnomieszczańskich protestantyzmem, a filozoficzne przekonanie o funkcjonowaniu ducha dziejów w sposób znaczący utrwalalo i wzmacniało funkcjonującą władzę polityczną. Inspiracje do rozwoju myśli filozoficznej przychodziły, obok osiągnięć nauk przyrodniczych, oddziaływania tworzącego się rynku europejskiego i pozaeuropejskiego, z zewnątrz, z Anglii, Francji, w których proces rozwoju stosunków kapitalistycznych był daleko bardziej zaawansowany. Dopiero początek XIX wieku przynosi radykalizację stosunków społecznych w Niemczech, częściowo na skutek nowych prądów filozoficznych francuskiego Oświecenia, częściowo myśli socjalizmu utopijnego, a przede wszystkim na skutek narastania wewnętrznych sprzeczności społecznych. Znaczący jednakże przełom następuje w Niemczech dopiero w roku 1848. Pomimo iż idealizm niemiecki zdążył rozwinąć się we wszystkich formach i postaciach, osiągając apogeum w postaci systemu filozoficznego Hegla, nie mógł

sprostac rozwiązaniu problemów i sprzeczności społecznych, w które uwikłane było społeczeństwo niemieckie. Rewolucja francuska w sposób dobitny uzmysłowiła nadejście nowej formacji społecznej, z której hasłami solidaryzował się nawet autor *Fenomenologii ducha*. Jednakże, aby wyrazić interesy rodzących się sił społecznych, należało zerwać z ideologią religijną sankcjonującą obecną rzeczywistość, z konserwatywnymi doktrynami filozoficzno-politycznymi. Na gruncie myśli idealistycznej próbę taką podjęli młodohegliści, na gruncie materialistycznym Feuerbach i twórcy materializmu historycznego. Ale zanim materializm historyczny mógł i stał się materialną siłą – dostarczając duchowych środków rodzącej się klasie proletariackiej – musiał krytycznie przewyżczać nie tylko poglądy młodohegelistów, lecz przede wszystkim system Hegla i jego duchowych poprzedników. Pomimo więc faktu, iż poglądy materialistycznej teorii religii powstawały przede wszystkim w opozycji do poglądów filozoficznych wywodzących się z kręgu młodoheglowskiego, to by ukazać zarówno linię rozwojową filozofii religii, jak też główne problemy z tą filozofią związane (przedstawione tutaj z konieczności w bardzo skróconym zarysie) niezbędne jest ukazanie owej drogi rozwojowej, od filozofii Kanta poczynając.

Problemy religii w systemach filozoficznych przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej

Filozofem rozpoczynającym okres klasycznej filozofii niemieckiej był Immanuel Kant (1724-1804). Jego twórczość dzieli się z reguły na okres przedkrytyczny i krytyczny.

W obrębie interesującej nas problematyki systemu filozoficznego Kanta – z okresu przedkrytycznego – duże znaczenie mają jego ustalenia dotyczące (obok budowy fizycznej wszechświata) przede wszystkim powstania, rozwoju i prognoz rozwoju wszechświata. Kant, przyjmując ustalenia badawcze filozofów, którzy zajmowali się teorią budowy wszechświata (Kopernik i układ heliocentryczny, ustalone przez Keplera prawidłowości ruchu planet, naukowe wyjaśnienie spadania ciał przez Galileusza i wreszcie odkryte przez Newtona prawa powszechnego ciężenia), przewyżczyła niedostatki tych teorii.

Istnienie dwóch sił, siły odpychania i siły przyciągania, założenie, iż układ słoneczny ulegał w swojej historii ewolucji – od pierwotnie rozproszonej materii do ukonstytuowania się, dzięki wspomnianym wyżej siłom, przestrzeni wszechświata z ośrodkami materii o dużej gęstości, pozwala Kantowi na rewolucyjne – jak na owe czasy – ustalenia. Najważniejszym jest ukazanie możliwości rozwoju wszechświata, ukazanie jego historii. Drugim, a będącym logiczną konsekwencją pierwszego, ustaleniem jest wykazanie, iż ani do wytłumaczenia położenia Słońca, ani też wyjaśnienia struktury metryki czasoprzestrzeni naszego wszechświata nie jest potrzebne odwołanie się do woli Boga. W ten sposób Kant obala prastary, a bezpośrednio przed Kantem potwierdzony autorytetem Galileusza pogląd o stworzeniu ciał niebieskich przez Boga. Podana przez Kanta teoria budowy i rozwoju wszechświata przewyżcza przekonanie Newtona o twórczym udziale Boga w dziele tworzenia wszechświata oraz ingerencji woli Boga w kształtowanie obecnej materialnej struktury wszechświata. Po raz pierwszy w rozwoju myśli filozoficznej przekonaniom o niezmiennym i stworzonym przez Boga świecie zostaje przeciwstawiona dialektyczna teoria naturalnego rozwoju i powstania wszechświata. F. Engels zwrócił uwagę na doniosłe ustalenia badawcze Kanta, dzięki któremu „przestał istnieć problem pierwszego impulsu; ziemia i cały system słoneczny okazały się czymś co **powstało** w czasie”¹.

O ile jednak Kant, podając materialistyczne wyjaśnienie budowy i rozwoju wszechświata usunął religię z nauki, o tyle budując nowe zasady poznania oraz etykę racjonalną pozostawia miejsce dla Boga i religii. Mówiąc dobitniej, to właśnie teoria religii jest konsekwencją przyjętej przez Kanta teorii poznania i antropologii filozoficznej. Podjęte w *Krytyce czystego rozumu* problemy filozofii religii znajdują swe pełne rozwinięcie w *Krytyce praktycznego rozumu*, gdzie religia jawi się jako pewnego rodzaju wymóg „praktycznego rozumu”.

Kant w pracy *Próba wprowadzenia do filozofii wielkości ujemnych* formułuje ważne dla dialektyki marksistowskiej spostrzeżenie, iż sprzeczności realne są postacią innych sprzeczności niż sprzeczności logiczne. A i nie–A w świecie rzeczywistych przeobrażeń materialnych

¹ F. Engels, *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1953, s. 13. Równie wysoko ocenia Engels szczegółowe rozwiązania Kanta, nazywając np. hipotezę tarcia przepływowego genialną, F. Engels, *Anty-Dühring*. Warszawa 1956, s. 376.

nie unicestwiają się tak, jak w sferze logiki czy matematyki². Rozważania te zostaną później rozwinięte przez Hegla.

Istnieje więc zasadnicza różnica – jak stwierdza Kant – między sprzecznościami zachodzącymi w przyrodzie a sprzecznościami logicznymi. Analiza twierdzeń matematycznych, ściślej geometrycznych, doprowadza Kanta do przekonania, że struktura sądów logicznych w matematyce – doprowadzających do powiększenia zasobu wiedzy – ma charakter syntetyczny, a nie analityczny, jak twierdzono dotychczas. Ale twierdzenie to uzupełnia wyjaśnieniem, że kategoria przestrzeni, będąca podstawą do budowy twierdzeń geometrycznych, nie ma statusu przestrzeni empirycznej, lecz jest przestrzenią idealną – stanowiącą aprioryczną formę zmysłowości. Posługując się twierdzeniami kolejnego działu matematyki – arytmetyką – Kant wskazał na niemożliwość istnienia rachunku arytmetycznego bez czasu. Operacja rachunku $2 + 3$ zakłada, jako warunek konieczny tego procesu myślowego, czasowe następowanie po sobie kolejnych elementów tego rachunku. Nie jest to jednak czas empiryczny.

W ten sposób, uwieczniona dziełem *Krytyka czystego rozumu*, została dokonana synteza zmysłów i intelektu oraz dowiedziona możliwość istnienia sądów syntetycznych *a priori*, których możliwość została dowiedziona dzięki Kantowskiej koncepcji idealistycznego, apriorycznego pojmowania czasu i przestrzeni. Przestrzeń i czas są nie mogąc być określone jako rzeczy „same w sobie”, gdyż nie istnieją poza świadomością ludzką.

Kant w swojej pracy *Krytyka czystego rozumu* próbuje godzić nie tylko empiryzm z racjonalizmem, lecz również idealizm z materializmem. Uważa na przykład, iż treść wiedzy nie jest wytworem naszej świadomości. Treści naszej wiedzy są wynikiem zmysłowego oddziaływania na człowieka istniejących obiektywnie rzeczy samych w sobie³.

Ale – twierdzi Kant – obok treści wiedzy musimy wyróżnić formę tworzoną przez świadomość, d z i ę k i przysługującym świadomości czynnym „czystym” apriorycznym pojęciom intelektu, na podstawie których można ująć rzeczy z ich własnościami, relacjami, które między owymi rzeczami zachodzą. W ten sposób Kant tworzy **analitykę transcendentálną**, w której „podmiot jest warunkiem przedmiotu, pojęcia są

² H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*. Warszawa 1986, s. 38.

³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*. Warszawa 1970, t. 2, s. 229 i n.

warunkiem doświadczenia”⁴. W ten sposób ujawnia się jeszcze jedna złożoność systemu filozoficznego Kanta, mianowicie – obok łączenia materializmu z idealizmem – próba łączenia rozwiązań idealizmu obiektywnego z idealizmem subiektywnym. Wprowadzając pojęcie „zasad syntetycznych” (w szczególności zasad substancji, przyczynowości i wzajemnego oddziaływania) jako warunku poznania, Kant tworzy podstawy wyjaśniania transcendentnego (**transcendentny** u Kanta znaczy przekraczający granice podmiotu), umożliwiającego przekroczenie dotychczasowego dylematu – „albo doświadczenie umożliwia pojęcia, albo pojęcia umożliwiają doświadczenie”⁵.

Kant, wybierając możliwość alternatywną, w której pojęcia umożliwiają doświadczenie, będącą zresztą logiczną konsekwencją jego systemu filozoficznego, a w szczególności wprowadzenia sądów syntetycznych *a priori*, dokonuje „przewrotu kopernikańskiego” w filozofii, nadając ludzkiemu poznaniu charakter czynny.

W ten sposób zostaje zbudowana podstawa teoretyczna, dzięki której Kant, wychodząc przede wszystkim od teorii poznania, tworzy idealistyczną antropologię filozoficzną. Posługując się bowiem „ideami transcendentnymi”:⁶ 1) **ideą duszy**, stanowiącą jedność procesów psychicznych, 2) **ideą wszechświata**, stanowiącą jedność warunków zjawisk zachodzących we wszechświecie, oraz 3) **ideą Boga**, będącą przyczyną wszystkich rzeczy, istniejących zarówno w rzeczywistości, jak i myślach ludzkich, buduje trzy dziedziny filozoficzne: psychologię racjonalną, kosmologię racjonalną i teologię racjonalną.

Psychologia racjonalna, którą przed Kantem najpełniej rozwinął Wolff, była powiązana z wiarą, a szczególnie z twierdzeniami o duszy. Nieśmiertelność duszy według psychologii racjonalnej wynikała z faktu myślenia. Myślenie bowiem świadczy o istnieniu niezniszczalnej substancji myślącej – duszy.

Takie przedstawienie sprawy było sprzeczne z twierdzeniem Kanta, że substancja jest tylko „formą łączenia wyobrażeń”⁶, a co za tym idzie, duszy nie można traktować jako substancji, gdyż nie mamy jej wyobrażenia jako przedmiotu myśli.

⁴ Ibidem, s. 170.

⁵ Ibidem, s. 172.

⁶ Ibidem, s. 174.

Według rozstrzygnięć kosmologii racjonalnej (świat rozumiany jako całość) ani Bóg, ani rzeczy same w sobie nie mogą być dane zmysłom i przez to nie mogą być poznane teoretycznie. Konsekwencją takiego stanowiska jest odrzucenie dotychczasowych dowodów na istnienie Boga⁷.

Kant, obalając dowody na istnienie Boga, obala jednocześnie teologię jako naukę, krytykując religię jako wiedzę pozostawia religię jako wiarę. W tym sensie pojawia się antynomia między „rozumem teoretycznym”, który obala teologiczne argumenty, starające się teologii nadać status nauki, a „rozumem praktycznym”, zakładającym konieczność istnienia religii w postaci wiary.

Człowiek jako jednostka funkcjonuje w dwóch porządkach ontologicznych. Jako jednostka cielesna jest podporządkowany uwarunkowaniom przyczynowym oraz porządkowi rzeczy samych w sobie, będącemu porządkiem świata wolności. Rozum poznający prawo moralne poznaje w sposób inny od poznania intelektualnego, przekracza bariery ograniczające intelekt, który wytwarza pojęcia opierając się na poznaniu zmysłowym.

Człowiek jako zjawisko jest bytem samym w sobie, ale jest jednocześnie podmiotem moralnym. Filozofia praktyczna Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu* jest wyrażona w postaci „imperatywu kategorycznego” – „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana za zasadę powszechnego prawodawstwa”⁸. „Każda rzecz w przyrodzie – pisze Kant – działa podług praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawień praw, to jest zasad, czyli posiada wolę. Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem”⁹.

Rozwój ludzkiej osobowości jest możliwy dzięki wolnemu wyborowi, podporządkowany zasadom racjonalności. Logicznym następstwem takiego sposobu ujęcia moralnego aspektu ludzkiej osobowości jest dwojake rozumienie religii przez Kanta. Religia jest w pierwszym rozumieniu

⁷ Wyczerpującą prezentacją krytycznych poglądów Kanta na dowody o istnieniu Boga zawiera praca H. Borowskiego, *Kantowska filozofia religii*. Warszawa 1986, s. 62-76.

⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1911, s. 39, por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1971, s. 62.

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1953, s. 38.

– racjonalistycznie pojętą moralnością, wyraźnie różniącą się od religii objawionej, w której skład wchodzi, krytykowane przez Kanta, obrzędy w postaci modlitwy, ceremonie kultowe, cuda, pojęcie łaski itd.

Kant zdecydowanie uznaje prymat rozumu ludzkiego nad tym, co zmysłowe lub wiąże się z uczuciami czy też ma charakter nadprzyrodzony. Toteż etykę Kanta możemy określić jako racjonalistyczno–autonomiczną. Wiara w Boga ma więc w etyce Kanta przede wszystkim taką wartość, że zależności i powinności moralne sankcjonuje jako nakazy Boga¹⁰.

Oczywiście takie ujęcie człowieka i jego moralnego rozwoju pozostawia – jeśli naprawdę pozostawia – niewiele miejsca na kształtowanie rozwoju moralnego człowieka przez Boga. Wydaje się, że mają dużo racji krytycy Kanta, którzy twierdzą, iż w jego systemie etycznym nie ma miejsca na chrześcijańskiego Boga.

Wydaje się, że antropologia filozoficzna I. Kanta ma podwójny wymiar¹¹. Z jednej strony praktycznie niemożliwa jest realizacja postulowanych przez nią zasad rozwoju moralnego człowieka, z drugiej zaś tkwi w niej swoista rewolucyjność, zrywająca z dotychczasowym zniewalającym systemem feudalnym, wraz z jego chrześcijańską ideologią. W ten sposób można znaleźć jeśli nie ścisły związek, to przynajmniej wspólny mianownik, wynikający ze sprzeczności między ustępującym feudalizmem a ekspansywnym kapitalizmem, chociaż przy takiej interpretacji I. Kant był bardziej ideologiem burżuazyjno–rewolucyjnej części społeczeństwa francuskiego schyłku XVIII wieku. Jednakże fakt, iż pojawiające się sprzeczności życia społecznego, warunkujące sprzeczności między etyką racjonalną a realnymi wartościami, nie mogą być rozwiązane

¹⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu ...*, s. 208, por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1971, s. 62 – „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu nigdy jako środka”.

¹¹ H. Borowski, *Kantowska krytyka religii ...*, Warszawa, s. 110. Henryk Borowski zwraca uwagę, iż cechą znamioną etyki Kanta jest godność ludzka – „człowiek zachowuje się z godnością, jeżeli działanie jego nie jest określone przez elementy heteronomiczne, jeżeli działa pod wpływem rozumu i wolnej woli”. Przy czym działanie to wynika z ludzkiej autonomii woli i autonomii rozumu. „Postępowanie określone natomiast przez pobudki – według Henryka Borowskiego – o charakterze zmysłowym, pod wpływem zawiści, zazdrości, lęku itp. pozbawione jest cech działania z godnością”.

w obrębie świata zmysłowego, w obrębie realnych materialnych warunków życia, czyni z etyki Kanta system aksjologiczny targanej sprzecznościami klasy mieszczańskiej skostniałego społeczeństwa niemieckiego.

„Kant poprzestał na »dobrej woli« – oceniają filozofię Kanta F. Engels i K. Marks – nawet wtedy, gdy ta nie daje żadnego rezultatu, i przeniósł **ureczywistnienie** tej dobrej woli, harmonię między nią a potrzebami i popędami osobników, na **tamten świat**. Ta dobra wola Kanta odpowiada całkowicie niemocy, pognębieniu i mizerii niemieckich mieszczan”¹². Siła teoretyczna systemu filozoficznego Kanta, mimo iż była we wspomnianym sensie mieszczańska, przerastała bezsilność klas mieszczańskich ówczesnych Niemiec i system ten okazał się trwalszy od społecznych i filozoficznych warunków, które go zrodziły. Trwalszy w tym przynajmniej sensie, że był inspiracją do dalszych poszukiwań teoretyczno-filozoficznych. Odegrał znaczącą rolę, pomimo iż był atakowany z prawa przez sceptyków i idealistów za materializm i krytykę, z lewa natomiast przez Feuerbacha – za idealizm.

Filozofem, na którego rozwój filozoficzny duży wpływ wywarł Kant był Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Fichte, by zapoznać się bliżej z Kantem i jego systemem filozoficznym, przyjechał w 1791 roku do Królewca. Przyjęty życzliwie przez Kanta pisze rozprawę *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, pozytywnie ocenioną przez Kanta. Przypadkowe omińnięcie nazwiska Fichtego na wydanej, przy pomocy Kanta, książce (początkowo autorstwo pracy przypisywano Kantowi – autor *Krytyki czystego rozumu* sprostował omyłkę) spowodowało, iż początki naukowej kariery rozpoczął Fichte jako autor dzieła, którego ukazanie się uznano za znaczącą rozprawę Kanta¹³. Fichte uważał się za ucznia Kanta, jednakże jego dalsze prace spowodowały wyraźne odejście w kierunku rozwiązań typowych dla idealizmu subiektywnego.

Podstawową kategorią, która pełniła ważne funkcje teoretyczne w systemie filozoficznym Fichtego, a później również w filozofii młodoheglistów, była kategoria **czynu**.

Johann Gottlieb Fichte uważał się za wiernego ucznia Kanta, jednakże jego próby zbudowania systemu opartego na jednej zasadzie, powrót do tradycji racjonalistycznej i metody dedukcyjnej powoduje zerwanie z filozofią Kanta. „Ta metoda Fichtego – zdaniem Władysława Tatar-

¹² K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*. W: *Dzieła*, t. 3. Warszawa 1961, s. 207.

¹³ *Historia filozofii*, red. G. F. Aleksandrow i inni. Warszawa 1972, t. 3, s. 150.

kiewiczza – wytworzyła przepaść między filozofią a doświadczeniem i z drogi, na którą Kant próbował skierować filozofię sprowadziła na tory spekulacji¹⁴. Rozwijając aktywistyczny sposób pojmowania świata poprzez umieszczenie czynu przed bytem, czyni Fichte **działanie** główną zasadą, organizującą jego system filozoficzny. W ten sposób system ten staje się systemem abstrakcyjnym. Charakteryzując idealizm przedfeurbachowski Karol Marks pisze, że „stronę **czynną**, w przeciwieństwie do materializmu rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej”¹⁵.

Fichteńska koncepcja ustroju społecznego opiera się na wolności osobistej każdej jednostki. Jednakże oparte na rozumie państwo Fichtego zakłada świadome ograniczenie wolności przez poszczególnych ludzi, po to, by poprzez takie ograniczenie mogła być zapewniona wolność indywidualna.

Filozofia czynu w idealistycznym systemie Fichtego stanowi dobrą podstawę filozoficzną do podbudowania, skrytykowanej przez Kanta, teorii religii i etyki religijnej z elementami mistycyzmu. Oderwanie od praktyki społecznej, ujęcie jednostki ludzkiej w sposób subiektywno-idealistyczny, oto główne zarzuty, które później materializm historyczny skieruje pod adresem filozofii Fichtego¹⁶.

Filozofem, który zerwał z filozofią Kanta i Fichtego był Schelling. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) był przez dłuższy czas silnie związany z Heglem, później, uciekając w świat mistyki i religii, zrywa z autorem *Fenomenologii ducha*, zarzucając mu nawet przywłaszczenie swoich odkryć¹⁷. Schelling rozpoczyna swą drogę filozoficzną od idealizmu subiektywnego swego poprzednika Fichtego, lecz później stara się, nawiązując do Spinozy, odnaleźć zasadę absolutu, stanowiącego „**absolutną tożsamość** bytu realnego i idealnego” – co w konsekwencji doprowadza go do utożsamienia przedmiotu wiary i religii, w szczególności zaś w odniesieniu do „pierwszej przyczyny, istotnej natury i twórczych sił wszechświata”¹⁸.

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii ...*, s. 202.

¹⁵ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3. Warszawa 1961, s. 5.

¹⁶ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23. Warszawa 1968, s. 60-61.

¹⁷ *Historia filozofii*, t. 2, ..., s. 188.

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii ...*, s. 207.

Religia tym samym jawi się w systemie filozoficznym Schellinga jako jedna z fundamentalnych kategorii jego filozofii. Na podstawie przekonania, iż świat jest aktywnie rozwijającym się duchem (przyroda stanowi materialną żywą formę organizacji ducha) Schelling podejmuje próbę ukazania rozwoju ducha od najniższych nieświadomych elementów przyrody poczynając, a na świadomości związanej z wolnością kończąc. Schelling wyróżnia trzy rodzaje religii: mitologiczną (najbardziej powszechną, wyrażającą pierwotny stosunek człowieka do Boga), objawioną (judaizm, chrześcijaństwo) oraz filozoficzną. Wszystkie te trzy rodzaje religii różnią się jedynie formą.

„Religia objawiona jest – jeśli chodzi o kolejność historyczną – dopiero drugą, a więc już pośrednią – zdaniem Schellinga – formą religii realnej, to znaczy niezależnej od rozumu. Ta niezależność stanowi wspólną cechę religii objawionej i naturalnej, stąd różnica między religią objawioną a religią filozoficzną jest tylko różnicą **rodzajową**, a nie – jak dotąd przyjmowano – różnicą **specyficzną** (gatunkową) żadne zaś pojęcie nie może być dokładnie określone tylko na podstawie swojej różnicy rodzajowej”¹⁹. Przy czym zwrócić należy uwagę, iż w wywodach Schellinga można znaleźć dialektyczne źródło religii objawionej i naturalnej – „wspólną cechą religii objawionej i naturalnej jest to, że powstały one nie przez naukę, ale w wyniku realnego zdarzenia [podkr. B.D.]”²⁰.

Schelling podkreśla, że „**filozoficzna religia nie istnieje**, skoro zaś – czemu nikt nie zaprzeczy – może ona być tylko ostatnim wytworem i najwyższym wyrazem doskonałej filozofii, która byłaby w stanie uczynić czymś zrozumiałym, to znaczy wykazać, że jest możliwe to, co poznaliśmy w mitologii, a pośrednio także w objawieniu – **realny** stosunek świadomości ludzkiej do Boga, gdy tymczasem filozofia nie tylko o religii rozumu (Vernunftreligion) i tylko o **racjonalnym** stosunku do Boga i na cały religijny rozwój patrzy tylko tak, jak na rozwój idei”²¹.

W tym sensie system filozoficzny Schellinga stanowi próbę przewyciężenia subiektywno-idealistycznej koncepcji jaźni Fichtego, mi-

¹⁹ Cytuję według polskiego tłumaczenia za: *Filozofowie o religii*, wyb. i red. A. Nowicki. Warszawa-Kraków 1960, s. 250.

²⁰ *Ibidem*, s. 250-251.

²¹ *Ibidem*, przypis 45, s. 260. Andrzej Nowicki zwraca uwagę, iż Schelling podejmuje próby przewyciężenia idealizmu filozoficznego poprzez budowę systemu filozofii obiektywnej przyrody.

mo iż wyjściem u Schellinga jest również działające „Ja”. Jednakże schellingowskie „Ja” podlega rozwojowi potencji „Ja” od wyobrażeń uwarunkowanych zewnątrznie do sytuacji, gdy „Ja”, dzięki aktowi woli, staje się przedmiotem poznania samo dla siebie. Widać tutaj związek z metodą Fichtego, polegający na dialektyczno-idealistycznym stopniowaniu potencji i rozwoju samowiedzy. Dialektyka owa zakłada, iż ani subiektywność, ani obiektywność nie może istnieć samodzielnie. Subiektywność i obiektywność tworzą jedność poprzez dochodzenie do identyczności, która jest cechą immanentną istniejącej rzeczywistości.

System filozoficzny Schellinga rozwijał się przez pewien czas obok i pod wpływem filozofii Hegla. Jednakże dopiero w systemie filozoficznym Hegla, z którym Schelling zerwał jeszcze za życia autora *Fenomenologii ducha*, idealizm obiektywny uzyskał najbardziej doskonały, w dziejach tego odłamu filozofii, rozwój.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) zbudował najbardziej, z filozofów idealistycznych, całościowy system filozoficzny. Całościowy w tym znaczeniu, że heglowski **duch dziejów**, będący pozaludzka, bezosobową, idealną siłą rozwojową historycznych form życia społecznego oraz pozaludzkiej przyrody, wyjaśnia w systemie Hegla rozwój zarówno globalnych społeczeństw i narodów czy mechanizm rozwoju jednostek, jak też dialektyczny rozwój myśli ludzkiej. Kierujący biegiem rozwoju ludzkości i wydarzeń światowych, heglowski duch pojmowany jako rozum jest „immanentny historycznie istnieniu i spełnia się w nim i przez nie”²². Duch dziejów nie istnieje jednakże poza społeczeństwem i przyrodą. Rozum uzewnętrznia swoje cele poprzez ludzkie działania, mające charakter empiryczny. Stąd też badanie ducha, przejawiającego się „jako wspólna cecha, wspólna zasada wszystkich przejawów życia danego okresu rozwojowego społeczeństwa lub danego narodu”²³ jest zadaniem badawczym, polegającym na odkryciu „duchowych” praw, rządzących rzeczywistością historyczną. W ten sposób heglowska zasada „to co rzeczywiste jest rozumne” poprzez analizę działań i myśli jednostek ludzkich, będących wcieleniem **ducha subiektywnego**, moralności i obyczajów, przejawiających się w rodzinie, państwie i społeczeństwie obywatelskim i stanowiących wcielenie postaci

²² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1. Warszawa 1958, s. 39.

²³ S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*. W: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*. Warszawa 1984, s. 22.

ducha obiektywnego i wreszcie poprzez analizę religii, sztuki i filozofii, będących przejawami **ducha absolutnego**, może odkryć prawa rozumu, rządzące rozwojem społecznym. Jednym z ważniejszych problemów, przy rozpatrywaniu heglowskiej filozofii religii jest stosunek filozofii do religii. Jest to problem tym bardziej ciekawy, iż można idealizm heglowski pojmować w sposób ateistyczny²⁴. Hegel w początkowym okresie odrzuca idealizm subiektywny Fichtego z jego nierozwiązaną subiektywno-idealistyczną antynomią „Ja” i „Nie-Ja” i przyjmuje teoretyczne rozwiązania Schellinga w jego zasadzie identyczności, zrywa jednak całkowicie z systemem filozoficznym Schellinga w *Fenomenologii ducha*, w której pozostaje jedynie miejsce dla zasady Schellinga, mówiącej o jedności tego, co obiektywne i tego, co subiektywne. „Należy zacząć – pisze K. Marks – od heglowskiej *Fenomenologii*, z niej bowiem zrodziła się filozofia Hegla i w niej kryje się jej tajemnica”²⁵.

Wypracowana przez Hegla zasada badawcza jedności dialektyki i teorii poznania, zgodnie z którą możemy nie tylko zrozumieć „życie przedmiotu” dzięki rozumieniu wewnętrznej konieczności i wyrażaniu tej konieczności²⁶, lecz również zrozumieć rozwój poznania ludzkiego jako procesu historycznego staje się zasadą metodologii *Kapitału* Karola Marksa.

Rzeczony rozwój świadomości ludzkiej odbywa się w procesie ścierania się sprzeczności, poprzez przechodzenie od **świadomości**, która odzwierciedla przedmioty, istniejące poza nią, do **samowiedzy**, odzwierciedlającej swoją własną obecność dzięki pewności tego, że tym, czego może doświadczyć w tym świecie, jest tylko „ona sama”²⁷, i wreszcie dochodzi do **rozumu**, będącego wynikiem rozwiązania sprzeczności między **świadomością a samowiedzą**.

Fakt, że Hegel pojmuje świadomość nie jako funkcję realnej jednostki ludzkiej, lecz jako subiektywny przejaw obiektywnego ducha, prowadzi w konsekwencji do tego, iż proces poznania sprowadza się w jego systemie filozoficznym do procesu czysto duchowego, niezależnie od społeczno-historycznego podłoża²⁸. W ten sposób jako bezsprzeczne

²⁴ S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo*. Warszawa 1979, s. 133.

²⁵ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1. Warszawa 1960, s. 618.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1. Warszawa 1963, s. 69.

²⁷ *Ibidem*, s. 269.

²⁸ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3. Warszawa 1961, s. 159-160.

osiągnięcie, z syntezy teorii poznania Schellinga i Fitchego, pozostaje u Hegla w dziedzinie teorii poznania tylko idealistyczna dialektyka.

Dialektykę tę rozwija Hegel w swojej pracy *Nauka logiki*²⁹, której ustalenia uzyskują bardzo przychylną ocenę K. Marksa, F. Engelsa. Hegel, rozwijając dialektykę rozwoju, przewycięża niezróżnicowaną identyczność absolutu Schellinga, ukazując, poprzez odwołanie się do historycznych faktów, przejawianie się koniecznych faz rozwoju świadomości od świadomości, poprzez samowiedzę do wiedzy absolutnej (w skład której wchodzi religia). Ograniczenie epistemologii Kanta, wynikające z założenia metodologicznego, nakazującego określić naturę poznania i zakres prawomocności naukowej rozumu, przewycięża Hegel poprzez ujęcie rozumu jako nie tylko początku, lecz jako absolutnej jedynej rzeczywistości, której zrozumienie jest możliwe poprzez analizę form przejawiania się rozumu, przy czym niezbywalnym atrybutem tak pojętego rozumu jest jego dialektyka. W ten sposób poznanie jest możliwe, o ile uda się uchwycić nam proces stawania się, wynikający z wewnętrznej konieczności, a odnoszący się do globalnej historii bytu. Ważnym problemem dla zrozumienia całości systemu filozoficznego Hegla jest jego sposób pojmowania moralności w relacji do religii. Gdyby jako przykład do rozważań potraktować sytuację, w którą są uwikłani bohaterowie powieści Wiktora Hugo *Nędznicy*, którzy mają alternatywę „kradnij” bądź „umrzyj z głodu”, to na gruncie systemu moralnego Kanta sprawa jest raczej oczywista. Człowiek z „niebem gwiazdzistym nad sobą” i „prawem moralnym w sobie”, uwikłany w imperatyw kategoryczny nie może chcieć, by kradzież czy nawet kłamstwo było podniesione do godności zasady powszechnego postępowania. Na straży tak pojmowanej moralności stoi jeszcze zasada, by inny człowiek nie był środkiem do celu. Rygorystyczna etyka Kanta człowiekiem moralnym pozwala nazwać jedynie tego, kto potrafi zadośćuczynić wymogom imperatywu kategorycznego, a w swoim rygoryzmie wyklucza możliwość nazwania człowiekiem moralnym nawet takiej jednostki, która postępuje uczciwie wówczas, gdy uczciwość przysporzy jej zysków, sławy bądź sprawia przyjemność. To ahisteryczne, nominalistyczne podejście do człowieka, mimo szlachetnych zamierzeń, które legły

²⁹ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*. Warszawa 1967.

u podstaw jego powstania, jest nie do pogodzenia z systemem filozoficznym Hegla i, co rozumiałe, z marksizmem³⁰.

O ile teodycea klasyczna i teodycea historyczna, nie różnicując zła, analizowały postępowanie moralne pojedynczych jednostek, interesując się, czemu przypisać zaistniałe zło, o tyle „Hegel po raz pierwszy postawił sprawę zła moralnego jako zjawiska historycznego, a więc zła moralnego w skali masowej – nie wpływającego bezpośrednio na bieg dziejów, ale »grzechu«, »osobistości historycznych«, a więc tych zbrodni, które wpłynęły na bieg wydarzeń w skali ogólnonarodowej czy ogólnoludzkiej [...]. A więc nie zło »jako takie«, ale zło jako zjawisko historyczne jest problemem Hegla»³¹.

Sposób analizy rozwoju historycznego społeczeństw wyraźnie przeciwstawia się wszelkim subiektywistycznym ocenom i analizom, nazywanym przez Hegla kamerdynerskim sposobem patrzenia na świat³².

W ten sposób pojawiające się zło moralne można jedynie odnosić do specyfiki dialektycznego rozwoju duchów narodowych. Hegel uważa, że państwo nie jest jedynie tworem ludzkim, jest ono również elementem obiektywnej idei państwa. Instytucje społeczne (w tym też związane z państwem) są bądź rzeczywiste, czyli związane z rozumem, wolnością, dobrem wspólnym, bądź nierzeczywiste, których istnienie związane jest ze złą organizacją i funkcjonowaniem. Urzędnicy takiego państwa nie są związani w swojej pracy z rozumem, wolnością i dobrem wspólnym, lecz kierują się partykularyzmem i tymczasowością³³.

Odmowa przynależności do prawdziwej rzeczywistości oznacza u Hegla fakt, iż określony element rzeczywistości należy już do przeszłości w tym sensie, iż musi ona być zniesiona po to, by zlikwidować anachronizm, przeszkadzający w rozwoju rozumu. W tym ujęciu system filozoficzny Hegla wyklucza możliwość powstawania i sensowność

³⁰ Niezależnie od tego, że twórcy marksizmu wielokrotnie powoływali się na prace Hegla.

³¹ T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 59-90. Tadeusz Kroński przekonywająco uzasadnia możliwość rozpatrywania zła moralnego w systemie filozoficznym autora *Wykładów z filozofii dziejów*, a co za tym idzie, możliwość analizy heglowskiej koncepcji moralności.

³² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, ..., s. 48.

³³ S. Kozyr-Kowalski, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*. Poznań 1999, s. 49 i n.

pojawiania się utopii, w tym o charakterze moralno-religijnym³⁴. Oczywiście analiza „społeczeństwa obywatelskiego” – na gruncie systemu filozoficznego Hegla – bez odwołania się do struktury gospodarczej byłaby uproszczeniem jego systemu filozoficznego.

Hegel widzi również pojedynczego człowieka. „Tym, przez co człowiek jest człowiekiem – pisze Hegel – jest myśl w ogóle, myśl konkretna, a ściślej, myśl, że jest duchem; od człowieka jako od ducha pochodzą dopiero różnorakie dzieła nauk, sztuki, zainteresowania życiem politycznym, stosunki odnoszące się do wolności, do jego woli. [...] wszystko to, co dla człowieka posiada wartość i co budzi jego szacunek, w czym szuka on swego szczęścia, swej chwały, swej dumy, znajduje swoje ostateczne centrum religii, w myśli, w świadomości, w odczuwaniu Boga”³⁵. Takie rozumienie religii i związku jednostki ludzkiej z religią zrywa z oświeceniowym materializmem, ale, mimo iż sformułowane zostało na gruncie metodologii, nakazującej wyjaśnianie różnorodnych zjawisk poprzez poszukiwanie obiektywnych prawidłowości rozwoju, ogranicza perspektywę wyzwolenia człowieka, a przede wszystkim określa przyszłych warunków, które mogą takie wyzwolenie zapewnić.

Możliwość takiej perspektywy ukazali K. Marks i F. Engels. Przedtem jednak próbę rewolucjonizowania systemu Hegla podjęli młodohegliści – rewolucjonizując konserwatywne polityczne i religijne ustalenia Hegla, zatracili jednak najistotniejszą część jego systemu, rewolucyjną metodę.

Wiek XIX przynosi burżuazji, w wielu krajach europejskich, możliwość sięgnięcia po władzę polityczną, z czego oczywiście kapitaliści, z wyłączeniem Niemiec, korzystają. W owym czasie kapitalizm w Niemczech znajduje się jeszcze na poziomie rozwoju kapitalizmu manufakturowego, ale rozwój przemysłu i związanej z tym rozwojem wymiany towarowo-pieniężnej w Europie, z tworzącym się rynkiem światowym, w obrębie oddziaływania którego pozostają również Niemcy, powoduje powstanie kapitalistycznych stosunków produkcji, spychających

³⁴ S. Kozyr-Kowalski, *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 86-87. „Prawość i honor – jak zwraca uwagę S. Kozyr-Kowalski – stanu zostają zaś uznane za etyczną podstawę systemu potrzeb społeczeństwa obywatelskiego”.

³⁵ *Filozofowie o religii*, wyb. i red. A. Nowicki. Warszawa-Kraków 1960, s. 217. Religia jest stosunkiem świadomości subiektywnej człowieka do ducha, który przejawia się w bogu, lub ujmując rzecz prościej, formą przejawiania się ducha.

feudalizm na pozycję drugoplanową. Nowo powstałe stosunki własności, stanowiące ekonomiczną bazę, określającą miejsce w strukturze ekonomicznej klas i stanów społecznych, rodzą oczywiście określone sprzeczności społeczne. Przeobrażenia zachodzące w strukturze gospodarczej wywierają znaczny wpływ na określone struktury społeczne, od rodziny poczynając, a na państwie kończąc. W ten sposób funkcjonujące poglądy filozoficzne, prądy artystyczne, poglądy i doktryny prawne, polityczne, religijne, odpowiadające instytucjom związanym z panowaniem klas feudalnych, są wypierane przez poglądy, artykułujące interesy klas kapitalistycznych. Wyrazem mieszczańsko-liberalnej krytyki feudalizmu w Niemczech była, działająca w latach trzydziestych, grupa „Młodych Niemiec”. Jednakże znacznie bardziej znaczącym ugrupowaniem, będącym literackim przedstawicielem mieszczańsko-burżuazyjnych sił klasowych społeczeństwa niemieckiego, była grupa młodoheglistów (D. Strauss, B. Bauer, E. Bauer, A. Ruge, M. Stirner, L. Feuerbach). Krytyka młodoheglistów skupiała się przede wszystkim na treściach feudalnych, funkcjonujących w porządku państwa pruskiego, których wyrazicielem był państwowy system polityczny i panująca forma religii chrześcijańskiej. Bazą teoretyczną, poprzez krytykę której młodohegliści próbowali stworzyć własne systemy filozoficzne, był system filozoficzny Hegla. O wykorzystaniu filozofii Hegla przesądziły dwa powody. Ważniejszym z nich jest fakt, iż system ten pełnił znamienitą funkcję w strukturze myśli teoretycznej ówczesnych Niemiec i przejść obok tego systemu, nie odnosząc się do jego doniosłych twierdzeń, było rzeczą niemożliwą. Równie ważna, jeśli nie ważniejsza, była praktyczna funkcja, jaką pełnił system filozoficzny Hegla – niekiedy zresztą wbrew jego woli. „Żadna teza filozoficzna – pisze Fryderyk Engels – nie zaskarbiła sobie tyle wdzięczności ze strony ograniczonych rządów i nie ściągnęła na siebie tyleż gniewu ze strony równie ograniczonych liberalów, jak słynne twierdzenie Hegla: »Wszystko, co jest rzeczywiste, jest rozumne, a wszystko, co jest rozumne, jest rzeczywiste«. Było to przecież oczywiście uswięcenie wszystkiego, co istnieje, udzielenie przez filozofię błogosławieństwa despotyzmowi, państwu policyjnemu, tajnemu wywiadowi, sprawiedliwości, cenzurze. Tak rozumiał to Fryderyk Wilhelm II, tak rozumieli to jego poddani”³⁶.

³⁶ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21. Warszawa 1969.

Młodohegliści jako reakcja na elementy feudalne systemu politycznego Niemiec. Młodoheglowska krytyka religii

Detonatorem filozoficznym, który wyzwolił myśl krytyczną filozofii młodoheglistów była (powstała w 1835 roku) praca Dawida Straussa *Życie Jezusa*. Wychodząc z heglowskich założeń Strauss wykazuje, iż Biblia jest zbiorem żydowskich mitów, odrzuca również objawienia boskie i cuda. Analizując życie Jezusa, neguje jego nadprzyrodzone działania i wykazuje sprzeczności, w które uwikłane są ewangeliczne opowieści o życiu Jezusa, wykazuje, iż religia chrześcijańska nie może być źródłem pewnej wiedzy i absolutnej prawdy. Sprowadzając ewangeliczne opowieści o życiu Jezusa do mitów, podważa też przekonanie o obecności osobowego Boga w dziejach historycznych. Wprowadzenie pojęcia mitu do wyjaśnienia treści ewangelicznych jest jednocześnie przeciwstawieniem się filozoficznej myśli francuskiego oświecenia, a w szczególności przeciwstawieniem teorii mitu tłumaczeniom materializmu francuskiego, którego poglądy na religię powstały w dużej mierze jako reakcja na jezuityzm, iż dogmaty religijne są rezultatem niecnym wymysłów księży³⁷. Pozostawiając Jezusowi jedynie miejsce historycznego kaznodziei moralności, odrzucając koncepcję Jezusa jako elementu Trójcy Świętej, Strauss pozostaje jednak na gruncie filozofii heglowskiej poprzez przyjęcie założenia, iż religia jest nieświadomym przejawem ducha obiektywnego. Wokół Straussa skupia się lewica heglowska, której motorem działania jest, nawiązujące do Schellinga, przekonanie o obiektywistycznym charakterze ducha, przejawiającego się w religii.

Z krytyką Straussa występuje Bruno Bauer, który zarzuca Straussowi, że ujmując chrześcijaństwo jako przejaw ducha obiektywnego popełnia błąd, gdyż Ewangelie są tworem ducha subiektywnego. Jest to wyraźnie nawiązanie do Fichtego³⁸.

Edgar Bauer wykazuje możliwość rozwoju chrześcijańskiej samowiedzy. Obaj zaś bracia podkreślają możliwość spełniania twórczej roli przez jednostkę – w ten sposób następuje wyraźne nawiązanie do Fichteńskiej filozofii czynu.

³⁷ R. Panasiuk, *Lewica heglowska*. Warszawa 1969, s. 210.

³⁸ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 21. Warszawa 1969, s. 304.

Do krytyki prawicy heglowskiej (Göschel, Hinrichs, Gabler) utrzymującej teorię Bogocześniaka, a rozwój świata tłumaczącej jako tworzenie świata, dołączył przedstawiciel młodoheglistów Max Stirner, który w pracy *Jedyny i jego własność* ujmuje wszystkie instytucje społeczne jako wyobcowane wytwory świadomości ludzkiej. W ten sposób poprzez krytykę religii dokonują młodohegliści krytyki istniejących stosunków społecznych, ograniczających wolność ducha i możliwość dochodzenia do samowiedzy. Sprzeczności, w jakie uwikłała się szkoła lewicy heglowskiej i jej antynomiczne rozdarcie między opowiedzeniem się za tym, że decydującym momentem w rozwoju historycznym jest „substancja” a przekonaniem, iż „substancja” jest uzewnętrznieniem idei absolutnej, a czynnikiem decydującym jest samowiedza, zostały rozwiązane przez Ludwika Feuerbacha (1804-1892). „Za jednym zamachem – pisze F. Engels – starło ono w proch tę sprzeczność, bez ogródek osadzając znowu na tronie materializmu. [...] Sprzeczność została zniesiona, jako istniejąca jedynie w wyobraźni. Trzeba było samemu przeżyć wpływ tej książki [*O istocie chrześcijaństwa* – B.D.], ażeby mieć o tym właściwe pojęcie. Zapal był powszechny; wszyscy staliśmy się feuerbachistami”³⁹.

Feuerbach stał się wyrazicielem sił społecznych, które jednoczyły swą walkę przeciwko, sankcjonującej istniejący porządek feudalny, religii. Ludwik Feuerbach, walcząc przeciwko religii, która pozostawała na usługach niemieckiego despotyzmu, myślał o wyzwoleniu człowieka, by „z ludzi wierzących przemienić społeczeństwo w ludzi myślących, z ludzi modlących się – ludzi pracujących, z kandydatów na tamten świat – badaczy tego świata”⁴⁰.

Wychodząc z antropologicznej koncepcji istoty religii⁴¹, Feuerbach bierze za podstawę założenie, iż źródeł niezbędnych do zrozumienia treści wyobrażeń religijnych należy szukać w warunkach egzystencji ludzkiej. „Podstawą religijnego charakteru uczucia – według Ludwika Feuerbacha – jest jego natura”⁴². Poprzez naturę rozumie jednak zdolność i skłonność do fantazji, do tworzenia abstrakcyjnych wyobrażeń religijnych. Bóg ludzi mających małe szanse bądź nie mających szans

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*. Warszawa 1953, s. 318.

⁴¹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*. Warszawa 1959, s. 87.

⁴² Ibidem, s. 52.

na poprawienie swojej biednej egzystencji, jest fantastycznym spełnieniem pragnienia dobrobytu i radości. Religia to zatem nie tylko wynik fantastycznych treści ludzkiej wyobraźni, lecz również abstrakcyjne dążenie do szczęścia. Gdyby człowiek w swej istocie miał być taki, jak pozaludzkie elementy przyrody, to nie posiadałby religii, gdyby był tylko samoświadomością „nie posiadałby religii, bo byłby Bogiem”⁴³. Uczucie i fantazja człowieka są podstawą religii⁴⁴. W późniejszym okresie swego rozwoju Feuerbach ujmuje też religię jako swoisty świadomościowy (choć i rytualny) sposób wyzwolenia człowieka od jego zależności od świata przyrody⁴⁵. W ten sposób Feuerbach przechodzi do wyjaśnienia istoty religii poprzez oddziaływanie przyrody na człowieka, która dostarcza niejako treści tworzenia Boga i religii. Treści te zostają wyposażone w odpowiednią formę religijną dzięki fantazji i wyobraźni religijnej. Człowiek w ten sposób uczłowiecza przyrodę. Dotyczy to w równej mierze religii pierwotnych, które powstawały jako odzwierciedlenie tajemnych sił przyrody, jak też i religii współczesnych, gdzie na przykład abstrakcyjna konstrukcja Boga chrześcijańskiego również pochodzi z natury wnętrza człowieka. Różnica między wyznawcą religii pierwotnej a religii chrześcijańskiej jest taka, że chrześcijanin oderwał się już od przyrody i ma nieograniczone pragnienia i potrzeby, które doprowadziły do powstania systemu monoteistycznego.

⁴³ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii* ..., s. 323.

⁴⁴ R. Panasiuk, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa 1979, s. 60-61. Ryszard Panasiuk zwraca uwagę, że przeobrażenia społeczne pierwszej połowy XIX wieku powodują, iż myśl społeczna, która stara się odnaleźć miejsce człowieka w nowej skomplikowanej rzeczywistości, wykazuje zbieżne tendencje z romantyzmem francuskim i niemieckim. Feuerbach – zdaniem R. Panasiuka – uległ takim wpływom.

⁴⁵ R. Panasiuk, *Feuerbach*. Warszawa 1981, s. 55.