

MIROŚLAW PIECHOWIAK

ZMYSŁOWY ŚWIAT LUDWIGA FEUERBACHA

Słowa kluczowe: Ludwig Feuerbach, zmysłowość, sensualizm, materializm, idealizm, konsumpcjonizm, ateizm religijny, filozofia niemiecka

„Chcecie uczynić ludzi lepszymi, uczynicie ich szczęśliwymi;
jeżeli jednak chcecie ich uszczęśliwić,
to zbliżcie się do źródeł wszelkiego szczęścia,
wszelkich radości – do zmysłów”

Ludwig Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*

Być może właśnie dziś, gdy świat współczesny coraz częściej nazywany jest cywilizacją konsumpcji, której sposób i styl funkcjonowania ostentacyjnie odsłania rozmaite sposoby zaspokajania błyskawicznie po sobie następujących, jak również nakładających się na siebie pożądań zmysłowych, warto zwrócić uwagę na filozofię Ludwiga Feuerbacha, który u podstaw swej myśli zawarł pojęcie zmysłowości. „Zmysłowość to rzeczywistość [...] – pisał – zmysłowość to doskonałość”¹. Dziś wydaje się, że zmysłowość, która, jak chciał niemiecki myśliciel, nie powinna ulegać celowemu ujarzmieniu – nieujarzmioną w człowieku pozostaje, lecz jednocześnie egzemplifikuje nadmiernie dominujący akcydens – indywidualistyczny i utylitarny sposób myślenia, który często staje się podstawowym motywem działania wykreowanego przez ponowoczesną epokę konsumpcjonizmu bohatera – konsumenta. Kondycję współczesnego konsumenta zwykło się mie-

¹ L. A. Feuerbach, *Przeciwko dualizmowi duszy i ciała, ducha i materii*, [w:] L. A. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 2, przeł. Krystyna Krzemieniowa, M. Skwieceński, PWN, Warszawa 1988, s. 346-347.

rzyć stopniem sprawności umiejętnego (nie)zaspokajania² potrzeb i pragnień (zorientowanych na przedmiot), wzniesionych obecnie, jak nigdy przedtem, poprzez precyzyjnie zorganizowany i skonfigurowany system (marketing) bodźców sprzyjających rozbudzeniu pożądań zmysłowych. I choć w ramach niniejszej pracy nie jest moim zamiarem dokonywać porównań zjawiska ulegania zmysłowym zachciankom współczesnego człowieka z koncepcją zachowań proponowanych przez Feuerbacha w ramach sensualistycznie pojętej rzeczywistości, to jednak mimowolnie pojawiająca się w tym miejscu tendencja do komparatywnego wglądu prowokuje do postawienia przynajmniej kilku pytań. A zatem, czy mamy dziś do czynienia z tą samą postacią zmysłowości, o której z tak wielkim pietyzmem pisał Ludwig Feuerbach, czy raczej, po przeczytaniu niniejszej pracy, okaże się, że w przypadku niemieckiego filozofa spotykamy się z zupełnie innym gatunkiem zmysłowości – jej legitymizacją i dynamiką dla takich wartości jak Bóg i miłość, w przeciwieństwie do tej dającej się zaobserwować współcześnie? Czy w przepełnionej naturalizmem i sensualizmem teorii Feuerbacha odbiorca odnajdzie analogie względem sfery sensualistycznych zachowań człowieka współczesnego? Czy jeszcze dziś zmysłowość ma swoje należne i równorzędne miejsce, tak jak chciał

² Już ponad trzysta lat temu Blaise Pascal ostrzegał przed sidłami niezaspokojonych pożądań: „nie szukamy nigdy rzeczy – pisał – ale szukania rzeczy” (B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 2002, s. 95).

Współcześnie, Z. Bauman: „U dobrego konsumenta pożądanie nie powinno pożądać **rze- czy**: wszak gdy się wreszcie pożądaną rzecz posiędzie, pożądanie wygaśnie. Pożądanie winno pożądać **pożądania**” (Z. Bauman, *O pożądaniu*, [w:] K. Lucyna (red.), *Rozmowy o dekalogu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002; s. 151). Na temat konsumpcyjnego stylu życia i nigdy do końca nie-zaspokojonych potrzeb zob. m.in.: Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Sic!, Kraków 2000, s. 198, 304-308, 311-312; Z. Bauman, *Razem osobno*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 91-100, 143-148; Z. Bauman, *Praca konsumpcjonizmu i nowi ubodzy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006; Z. Bauman, *Society under Siege*, Polity Press, Cambridge 2002; Alan Aldridge, *Consumption*, Polity Press, Cambridge 2005; George Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. Ludwik Stawowy, Warszawskie Towarzystwo Literackie Muza SA, Warszawa 2001, G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2003; Jean Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna*, przeł. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic! Warszawa 2006; Waldemar Kuligowski, *Siedem szkiców do antropologii miłości*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 107-109; Erich Fromm, *Mieć czy być*, przeł. Jan Karwowski, Biblioteka Nowej Myśli, Poznań 2005, s. 123-141; Hanna Mamzer, *Jak wizualna reprezentacja zapośrednicza konsumpcję ciała*, [w:] Marian Golka (red.), *W cywilizacji konsumpcji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 65-68; Jadwiga Mizińska, *Rany duchowości*, [w:] Czesława Piecuch (red.), *Kondycja współczesnego człowieka*, Universitas, Kraków 2006, s. 94-97; Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja religii i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004; Benjamin R. Barber, *Skonsumowani*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2008.

Feuerbach, u boku miłości, czy też wyalienowana z tego związku, być może paradoksalnie, przyczynia się do dekonstrukcji swej towarzyski? Wreszcie, czy Feuerbach, kiedy przekonywał, mówiąc: „czym nie jesteś *zmyslowo*, tym *nie jesteś wcale*”³, zgodziłby się z zasadami pielęgnowanymi przez współczesnego konsumenta, dla którego *być* oznacza (zmysłowości ulegać) – *posiadać i konsumować*⁴? Na powyższe pytania, a także z pewnością inne pojawiające się w trakcie analizy myśli niemieckiego filozofa, każdy z odbiorców może spróbować odpowiedzieć samodzielnie. Dodatkową atrakcją będzie możliwość skonfrontowania proponowanych przez Feuerbacha sposobów „używania” zmysłowości z metodami „obowiązywania” współcześnie – potwierdzania lub zaprzeczania obecności paralelnych (lub spolaryzowanych względem siebie) argumentacji czy też pojęć, a także polemizowania z systemem poglądów zawartych przez filozofa w obszarach przewodnich jego myśli, takich jak: materializm (materializm metafizyczny), naturalizm, ateizm oraz antropoteizm (ateizm religijny).

Trzy konstytutywne dla całej twórczości niemieckiego myśliciela filary: człowiek (*indywiduum* poznające), Bóg i miłość, cechuje wspólna własność – zmysłowość. Człowiek – istota zmysłowa, wierzy w zmysłowego boga-człowieka i zdolny jest do jedynie prawdziwej miłości – miłości zmysłowej. Owa spójność sprawia, że w sposób nieunikniony będziemy mieli do czynienia z częściową kontaminacją niektórych elementów treści, zawartych w każdej z części charakteryzujących poszczególne filary. Dla uzyskania przejrzystości zasadniczych pojęć dotyczących zmysłowego świata Ludwiga Feuerbacha, trzyczęściowy podział wydaje się konieczny.

Ludwig Andreas Feuerbach (1804 – 1872), filozof, antropolog, syn wybitnego prawnika, wychowany w duchu religijnym. W roku 1823 rozpoczyna studia teologii protestanckiej w Heidelbergu. Rok później przenosi się do Berlina, gdzie przez dwa lata uczestniczy we wszystkich wykładach G.W.F. Hegla. Po obronie dysertacji doktorskiej (1822) – *De ratione una, universali, infinita (O rozumie jednym, powszechnym, nieskończonym)*, rozpoczyna pracę wykładowcy na uniwersytecie w Erlangen – wykłada logikę i metafizykę. Z czasem, miejsce fascynacji absolutnym idealizmem heglowskim zajmuje u niego koncepcja materialistyczna, która konsekwentnie rzutuje na sposób interpretacji religijnej, w której Bóg jest tylko obiektywizacją ludzkich pragnień. W swych dziełach Feuerbach opowiada się za naturalistyczną wykładnią rzeczywistości, która poznawalna jest jedynie zmysłowo przez sensualistycznie ukonstytuowanego człowieka. Coraz bardziej radykalizujące się poglądy na temat prymatu bytu jednostkowego i skończonego, dostępnego w po(do)znaniu zmysłowym, nad ideami i pojęciami abstrakcyjnymi skutkują załamaniem kariery uniwersyteckiej. Zmuszony opuścić mury uczelni,

³ L. A. Feuerbach, *Przeciwko dualizmowi...*, op. cit., s. 346.

⁴ Zob. Erich Fromm, *Posiadanie i konsumowanie*, oraz *Posiadanie i bycie w doświadczaniu codziennym*, [w:] E. Fromm, *Mieć czy być...*, op. cit., s. 68-70, a także *Kolejne aspekty bycia i posiadania*, [w:] Ibidem, s. 174-184.

przenosi się do małej miejscowości Bruckberg, gdzie w ciągu dwudziestu pięciu lat pisze swoje najważniejsze dzieła. Po tym okresie, pojawiające się kłopoty natury ekonomicznej decydują, że wraz z rodziną zmienia miejsce zamieszkania i osiada w Rechenbergu koło Norymbergii. Tam, w skromnym domu pozbawionym podstawowych wygód, schorowany, spędza ostatnie lata swojego życia. Zapomniany w środowiskach naukowych, filozoficznych, umiera 13 września 1872 roku.

I. SUPERLATYW SENSUALIZMU I PODMIOT POZNAJĄCY

„Nazwa «człowiek» oznacza łącznie człowieka i jego potrzeby, doznania, usposobienia [...]”

Ludwig Feuerbach, *Tymczasowe tezy do reformy filozofii*

Zmysły – źródło szczęścia, jak przekonuje Feuerbach, człowiek nie tylko poznaje zmysłowo, ale również zmysłowo kocha i, jak zobaczymy, wierzy w (zmysłowego) Boga; w Boga nie wymyślonego dla zaspokojenia marzeń o posiadaniu nie/nad-ludzkich cech, o udziale w wieczności, lecz w boga rzeczywistego, jakim jest dla niemieckiego filozofa człowiek.

Faworyzowany przez Feuerbacha spośród całej przyrody człowiek od zwierzęcia różni się przede wszystkim jakością świadomości, co oznacza, że również zwierzęta świadomość posiadają, jednak w porównaniu z ludzką, istotnie ograniczoną. Tylko bowiem świadomość w człowieku, człowiekowi uświadomić może jego własną istotę. Zwierzę zaś, nie uświadamia sobie niczego ponad „[...] siebie samego, w sensie zmysłowej zdolności rozróżniania, postrzegania i nawet oceniania rzeczy **zewnątrznych** według przypadających pod zmysły cech [...]. U zwierzęcia życie **wewnętrzne** jest tożsame z **zewnątrznym** – człowiek posiada życie **wewnętrzne i zewnętrzne**. [...] Przedmiotem dla niego (dla człowieka – przyp. M.P.) jest nie tylko on jako indywiduum, ale także jako [...] istota”⁵. Człowiek zatem nie tylko istnieje, lecz w przeciwieństwie do zwierzęcia jest również świadomy swojego istnienia⁶. Pewności swej świadomości istnienia nabiera w zmysłowym doznaniu, które jest „[...] afirmacją, upewnieniem, potwierdzeniem indywidualnego

⁵ L. A. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 39-40.

⁶ Świadomość istnienia odsłania człowiekowi problem skończoności. Jak zobaczymy w części poświęconej Bogu, Feuerbach będzie przekonywał, że przede wszystkim właśnie skończoność implikuje konieczność „posiadania” przez człowieka gwarancji nieskończoności, jaką dać może tylko (wymyślony, zdaniem filozofa, przez człowieka) Bóg.

bytu [...]. Doznanie nie jest wszakże niczym więcej jak tylko indywidualną, tożsamą z indywiduum samowiedzą [...]”⁷ i aby mogło zaistnieć, w sposób oczywisty, implikuje konieczność obecności przedmiotu. Tylko w przedmiocie – powie dalej Feuerbach – „człowiek uświadamia sobie *siebie samego* [...]. Dzięki przedmiotowi poznajesz człowieka; dzięki niemu ukazuje się Tobie jego istota: przedmiot jest *objawioną* istotą człowieka, jego *prawdziwym, obiektywnym* Ja”⁸. Dla zwierzęcia przedmiot nabiera szczególnego znaczenia tylko wtedy, gdy okazuje się konieczny dla jego życia. Zwierzę nie czerpie radości w doznaniu, jakim dla człowieka jest np. widok *nieba gwiaździstego* – „[...] tylko człowiek raduje się teoretycznym światłem oczu. [...] Oko jest niebiańskiej natury. [...] Niebo przypomina człowiekowi [...], że nie powinien tylko działać, lecz także oglądać”⁹, a więc i zmysłowo poznać. „Człowiek [...] jest żyjącym superlatywem sensualizmu, [...] najbardziej zmysłową i najbardziej wrażliwą istotą świata”¹⁰ – przemijającą i skończoną, podobnie jak każdy (materialny) byt. O tym, że istniejemy podpowiada nam i przekonuje nas świadomość egzystencji w warunkach uporządkowanych przez takie formy oglądu zmysłowego, jak (skończony) czas i ukonkretnione, jednostkowe (skończone) doznanie. „Jesteś tylko dopóty, dopóki możesz mówić: **teraz** [...], zawsze jesteś tylko **teraz**, w tym momencie, i zawsze tylko w tym momencie jesteś jako całkowity ty, jako osoba; **punkt w czasie** [...]”¹¹. Pewności swego istnienia więc nabieramy w doznaniu; zaś warunkiem *sine qua non* każdego doznania jest *teraz* w swej efemerycznej naturze. „Gdzie nie ma *teraz*, nie ma też doznania; doznają tylko przez to, że doznają w tym znikającym *teraz*, w tej przemijającej chwili”¹². Wrażliwy człowiek Feuerbacha przede wszystkim czuje, a czuć może tylko coś określonego w konkretnym czasie, jednostkowego i skończonego. Niemożliwa jest rozkosz ciągła w niekończącym się doznaniu, gdyż właśnie „przemijalność jest [...] istotą wszelkiego uczucia”¹³. Zatem tylko w *czasie* pojętym w sensie temporalnym, doczesnym, mamy szansę wygenerować w nas potrzebną do wzbudzenia czułości wrażliwość. Efemerycznemu charakterowi jednostkowych doznań nie sprzyja, zdaniem filozofa, myślenie, które nie zawiera czasu, obecnego jedynie w doznaniu. W myśleniu bowiem wszystko jest możliwe – można dowolnie manipulować czasem, zarówno przeszłością, jak i przyszłością, a także swobodnie „organizować” i konfigurować różnorakie wydarzenia. Czas pozostaje więc tylko atrapą, pozorem myślenia. Myśleć *czas*, to dla Feuerbacha, oddać się wyobraźni, a to oznacza, że *czas* dla myślenia nie istnieje – „[...] myślenie jest ponad i poza do-

⁷ L. A. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 64.

⁸ L. A. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 45.

⁹ Ibidem, s. 45.

¹⁰ L. A. Feuerbach, *Przeciwko dualizmowi...*, op. cit., s. 352.

¹¹ L. A. Feuerbach, *Myśli o śmierci...*, op. cit., s. 64.

¹² Ibidem, s. 64.

¹³ Ibidem, s. 66.

znaniem, jest ono również poza i ponad czasem¹⁴. Zatem obiektem doznań dla człowieka, eksponenta konotacji pojęcia „superlatywu sensualizmu”, pozostaje nadal jednostkowy przedmiot – każdy jednostkowy przedmiot – oddzielony w procesie doznawania, czasowym odstępem od (doznawania) kolejnego przedmiotu doznań. Nie istnieje, raz jeszcze podkreślmy, **trwała** przyjemność¹⁵ (w relacji ja/ciało-przedmiot) zmysłowa – „najwyraźniejsza i najjaśniejsza istota doznania” – jako niekończąca się, przestałaby być doznaniem – „[...] doznanie jest tylko tam, gdzie są odstępy, odcinki czasu, niejako epoki [...]”¹⁶. Myślenie więc nie sprzyja zachowaniu właściwej, w pojęciu Feuerbacha, relacji *ja-przedmiot*, gdyż zakłóca możliwość empirycznego, czystego doznania – w myśleniu znika czas, który jest możliwością doświadczania. Myślenie narusza także właściwie pojętą różnicę pomiędzy indywiduami, wynikającą z heterogeniczności zmysłów zawartych w poszczególnych indywiduach. Konsekwentnie, indywidua nie wykazują między sobą różnicy istotnościowej, lecz różnią się ze względu na istnienie – to znaczy ze względu na zmysły, a nie ze względu na abstrakcyjne pojęcia. I tak np. „Liczne jabłka na tym samym drzewie nie różnią się z uwagi na pojęcie [...], ale są różne tylko dla zmysłów, ponieważ nie są różne ze swej istoty”¹⁷. Myślenie zaś, a zwłaszcza zawarty w myśleniu abstrakt, jakim jest „bezprzestrzenność”, neguje wszelką indywidualność, szczegółowość.

Z obrazu człowieka ukonstytuowanego w zmysłowym ciele coraz wyraźniej zewnętrznia się sugestia autora *Zasad filozofii...*, aby w pełni zaufać zmysłom, aby poznanie zmysłowe uznać za najpewniejszą ostoję wiedzy, a wiarę w cokolwiek ograniczyć (lub poszerzyć) do tego (tylko), „[...] co swój byt oznajmia przez zmysłowe, namacalne skutki i oznaki”¹⁸. Feuerbach nie ma wątpliwości, że o konieczności czy też istotności przedmiotu przekonuje nas jego istnienie, nigdy nie odwrotnie – wnioskować bowiem o istnieniu z istotności przedmiotu oznacza aprobować konieczność „subiektywną, fikcyjną”.

W zmysłowym świecie Feuerbacha panuje porządek – każde indywiduum, każdy przedmiot ma swoje miejsce i swoje *teraz*; swoją przestrzeń i czas – konieczne formy wszelkiej indywidualności. A świadomość, o której wspominaliśmy wcześniej, pozwala dostrzec fakt istnienia indywiduum w obszarze funkcjonalnych

¹⁴ Ibidem, s. 67.

¹⁵ François Chirpaz zauważa, że źródłem pojawienia się przyjemności zmysłowych nie należy upatrywać w samym ciele, gdyż to nie ciało je wywołuje, lecz jego kontakt z przedmiotem – „Przyjemność [...] jest tym, co dana rzecz we mnie rozbudza, echem przez tę rzecz wywoływanym, tym łaskotaniem, jakie pojawia się przy zetknięciu z nią. [...] Przyjemność [...] powstaje tylko w dyskretnym i delikatnym kontakcie” (zob. François Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Magasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 26.

¹⁶ L. A. Feuerbach, *Myśli o śmierci...*, op. cit., s. 66.

¹⁷ Ibidem, s. 70.

¹⁸ L. A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowrona i T. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955, s. 101.

zmysłów, rozpoznających następujące po sobie w konkretnym czasie i w konkretnej przestrzeni doznania. Feuerbach stara się udowodnić, że istnieje tylko świat, któremu na imię *tu*, a więc tym samym istnieć może tylko *ten* świat, a żaden *inny* nie istnieje, choć przerażeni faktem skończoności ludzie – zdaniem filozofa – wymyślili, a później uwierzyli, że istnieć musi zarówno jeden jak i drugi – skończony oraz wieczny świat. Skoro jednak nie ma *innego* świata, nie może tym samym być innej przestrzeni. Przestrzeń jest zatem tylko jedna, taka sama dla wszystkich indywidualności – zarówno dla żyjących, jak i dla tych, które na swój sposób istnieją po śmierci. Zajmowana przez oba rodzaje indywidualności przestrzeń różni się (tylko) użytym w tejże przestrzeni miejscem, zaś owe miejsca odróżniają się między sobą „[...] tylko ze względu na określone umiejscowienie, a nie przestrzenność”¹⁹. Nie ma zatem innego świata poza *tu i teraz*; *tu i teraz* udziela schronienia wszelkiemu istnieniu. Pojęcie innego świata mimowolnie przywodzi na myśl teorię Platona, który pewien był, że aby istnieć naprawdę, należy mieć odwagę (*tu i teraz*) przestać istnieć. Feuerbach z wielką determinacją przekonuje o tym, że jeśli chce się istnieć w ogóle, nie wystarczy istnieć *tu i teraz*, lecz *tu i teraz* należy wypełnić zmysłami – *czym nie jest człowiek zmysłowo – pamiętamy – tym nie jest wcale*.

*Tylko on z bezcelowego patrzenia na gwiazdy czerpie niebiańską rozkosz,
tylko on nie może dość nasycić oczu blaskiem kamieni szlachetnych, lustrem wody, barwami kwiatów i motyli;
tylko jego uszu radością są głosy ptaków, dźwięki metali, plusk strumieni, szum wiatru,
tylko on „zbędnemu” zmysłowi węchu jak boskiej istocie pali kadzidło,
tylko on z samego dotknięcia ręki, „powabnej towarzyski słodkich pieśczoł”, czerpie nie-
skończone rozkosze”²⁰.*

Uczuciowy, nad wyraz wrażliwy człowiek autora *Przeciwko dualizmowi duszy i ciała...* domaga się jednak nadal prawa do zmysłowej egzystencji; chce żyć tylko na „zewnątrz”, gdyż życie „istnieje tylko na powierzchni”. Nawet nauka analityczna, odpowiada filozof, nie koresponduje z życiem, bo ona z kolei szuka życia tam, gdzie go nie ma – w głębi, powiada Feuerbach i dodaje, że „[...] tylko nauka o zmysłach jest nauką o rzeczach ostatecznych [...]”²¹, a doświadczenie zmysłowe jest gwarantem prawdy intersubiektywnej i podstawą wszelkiej nauki. Pamiętamy przecież, że o tyle jesteśmy, o ile doznajemy, źródła zaś doznań znajdują się na „zewnątrz”, to znaczy „[...] poza głową i sercem [...]”. A im bardziej jest energiczne twoje doznanie – przypomina Ludwig Feuerbach – tym bar-

¹⁹ L. A. Feuerbach, *Mysli o śmierci...*, op. cit., s. 73.

²⁰ L. A. Feuerbach, *Przeciwko dualizmowi...*, op. cit., s. 352.

²¹ Ibidem, s. 345.

dziej konieczne jest jego uzewnętrznienie [...]; tym silniej wyraża się ono *zewnątrznie i zmysłowo*²².

„Zmysłowość stanowi *ultima ratio i summa summarum* [...]”²³.

W takim systemie relacji do świata filozofia Feuerbacha musiała znaleźć się w opozycji wobec nauk jego mistrza i nauczyciela – Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Dla Feuerbacha człowiek rzeczywisty to „sensualista absolutny”; w którym zmysłowość „[...] nie jest widmem abstrakcji, «duchem» [...]”²⁴ Dla Hegla, człowiek istnieje o tyle, o ile jest rozumny, wtedy, tak jak *wszystko*, jest rzeczywisty, zaś stać się rzeczywistym ma szansę właśnie dzięki duchowi subiektywnemu – ukonstytuowanemu w fazowym procesie dialektycznego rozwoju, odzwierciedlanemu przez indywidualną świadomość ludzką; obiektywnemu, wyrażanemu poza subiektywnością przyrody, np. w państwie; wreszcie absolutnemu, przejawiającemu się w świadomości religijnej, artystycznej i filozoficznej. Sam duch nie jest przedmiotem (o duchu heglowskim mówimy, że nie tyle *jest*, ile się *staje*) i może zostać poznany tylko rozumowo. To właśnie rozumność, fenomen rzeczywistości usytuowany z dala od zjawiskowego świata, gwarantuje solidność konstrukcji czystej myśli, na której oprócz można obraz wszechświata *pomyślany* filozoficznie. A zatem filozofii, filozofii ostatniej – jak mówi Hegel – zawierającej w sobie zasady wszystkich poprzednich filozofii, należy zaufać i właśnie jej powierzyć zadanie budowania systemu, zdolnego opisać *wszystko*. *Wszystko*, znaczy również, a może przede wszystkim to, co nieskończone, to, co „[...] nie może być poznane w tym sensie, że jest dane w zmysłowym postrzeżeniu”; konsekwentnie, Hegel nie wymaga od zmysłowego postrzegania „[...] potwierdzenia tego, co nieskończone; duch istnieje tylko dla ducha”²⁵. Feuerbach stara się wykazać absurdalność absolutności heglowskiego ducha; nazywa go duchem abstrakcyjnym. Kiedy mówimy – artysta, filozof czy pisarz, mówimy o człowieku, który nie może zostać wyalienowany z siebie samego; taki człowiek, oddany sztuce czy religii, nie może znaleźć się *poza sobą* – nie sposób bowiem oddzielić istotnych jakości człowieka od niego samego. Feuerbach zdecydowanie zaprzecza możliwości oddzielenia sztuki od ludzkiego doznania, filozofii – od myślenia, czy też religii – od uczucia; w konsekwencji uznaje, że nie można oddzielić ducha „absolutnego od [...] istoty człowieka”²⁶. Nie można tym samym, w oparciu o system „aktów abstrakcji” – jak nazywa Feuerbach filozofię Hegla – wyobcować, raz jeszcze powtórzmy, człowieka z samego siebie. W swym sprzeciwie

²² Ibidem, s. 345-346.

²³ Ibidem, s. 345.

²⁴ Ibidem, s. 352.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, przeł. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2002, s. 528.

²⁶ L. A. Feuerbach, *Tymczasowe tezy do reformy filozofii*, [w:] L. A. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 1, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, wstępem poprzedził R. Panasiuk, PWN, Warszawa 1988, s. 468.

wobec tego, co dla Hegla rzeczywiste, broni swego sensualistycznego przekonania, negując nazywanie rzeczywistym tego, co jest „tylko pomyslane”. „Jeżeli rzeczywistość myślenia jest rzeczywistością jako pomyslane, to rzeczywistość myślenia znowu jest tylko myślą, a więc pozostajemy stale przy identyczności myśli z nią samą”²⁷.

Być może negacja aktów abstrakcji i chęć filozofowania „w bliskim kontakcie z życiem”²⁸ doprowadza Feuerbacha do wniosku, że jego filozofia polegać ma właśnie na braku filozofii – Hegel ma być profesorem filozofii, zaś siebie postrzega jako szarego człowieka²⁹. Chcąc być blisko życia, ze swoistym entuzjazmem szanuje to, co skończone. Tylko bowiem to, co skończone, gwarantuje wierność istocie człowieka – zasadzie sensualizmu. „Filozofia absolutu (heglowskiego ducha absolutnego, nieskończonego i wiecznego – przyp. M.P.) polega na sprzeczności”³⁰. Jeśli filozofia chce filozofią pozostać, musi uznać w człowieku to, co „nie filozofuje”, co „oponuje myśleniu abstrakcyjnemu”. Trudno jest więc zrozumieć, czy też zaakceptować Feuerbachowi pojęcie absolutu – heglowskiej czystej myśli, czystego myślenia, które nie podlega syntezie z żadnym doświadczeniem zmysłowym, empirycznym człowieczeństwem; co więcej, w swych założeniach ma funkcjonować autonomicznie i jako całkowicie doskonałe narzędzie, którego użycie rozumnej istocie – człowiekowi – ma zapewnić możliwość „uchwycenia” bytu nie będącego „[...] jakąś *istniejącą* rzeczą, lecz bytem jako coś *ogólnego*, czyli [czymś istniejącym] na sposób pojęcia. [...] Jako byt bezcielesny, choć przedmiotowy”³¹. Feuerbach nie ma wątpliwości – polemizując z filozofią swego dawnego nauczyciela, całkowicie odwraca jego sposób myślenia o bycie – „[...] wszelki byt jest określonym bytem – [...] pojęcie bytu, w którym pomijasz treść bytu, przestaje być pojęciem bytu [...]. Byt stanowi jedno z rzeczą, którą jest”³². Skonfliktowana z heglowską filozofia naturalnego człowieka konsekwentnie zmierza w stronę dezabsolutyzacji myśli, uwypuklając jej brak tożsamości z bytem. Jednocześnie przyroda, która w ujęciu materialistycznym, czy też antropologiczno-materialistycznym Feuerbacha, nie przestaje pozostawać realną rzeczywistością; w „[...] systemacie heglowskim stanowi jedynie «uzewnętrznienie» idei absolutnej, niejako degradację idei: [...] myślenie i jego wytwór myślowy – idea – jest tu czyś pierwotnym, przyroda zaś – czymś pochodnym [...]”³³. A zatem Feuerbach, podkreślmy, prze-

²⁷ L. A. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, s. 61.

²⁸Zob. R. Panasiuk, *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981, s. 12.

²⁹Zob. *ibidem*, s. 10.

³⁰ L. A. Feuerbach, *Tymczasowe tezy...*, op. cit., s. 471.

³¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 177.

³² L. A. Feuerbach, *Przyczynek do krytyki filozofii Hegla*, [w:] L. A. Feuerbach, *Wybór pism...*, t. 1, op. cit., s. 395.

³³ F. Engels, *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982, s. 18.

ciwstawia nie tylko heglowskiej filozofii, lecz każdej filozofii spekulatywnej (każdej instytucji, która przeczyłaby zasadzie, iż istota człowieka – zmysłowość – nie jest duchowym abstraktem) swoją, głęboko zakorzenioną w pojęciach o charakterze materialistyczno-sensualistycznym, teorię.

Teoria ta sprawnie zorganizuje odpowiednią krytykę również wobec teorii poznania Immanuela Kanta. Feuerbach nie może zgodzić się z (kantowskim) idealizmem transcendentalem, w którym „Przyrodoznawstwo nigdy nie odsłoni nam tego, co tkwi w głębi rzeczy, tj. tego, co nie jest zjawiskiem [...]”. Świat dostępny zmysłom – zdaniem Kanta – nie jest niczym innym jak **tylko** łańcuchem zjawisk powiązanych zgodnie z ogólnymi prawami [...]”³⁴. Konsekwentnie, świat dostępny zmysłom nie jest poznawalny, to znaczy, że każda rzecz z tego świata, która dostępna jest naszym zmysłom, jest tym samym niedostępna *naprawdę*. Każda taka rzecz, jest rzeczą samą w sobie – *noumenem*, a obcowanie z taką rzeczą jest *tylko* zjawiskiem – *fenomenem*. Kant jest pewien, że kiedy mówimy o poznawaniu, mówimy o poznawaniu transcendentalem, o takim, które nie odnosi się wprost do przedmiotu naszego zainteresowania, lecz tylko do warunków jego poznania. Nigdy nie dostąpimy szczęścia poznania *naprawdę*, nigdy bowiem nie uwolnimy się od szczególnego procesu poznawczego, który polega na tym, że „[...] chaotyczny materiał zmysłowy «wlewa» się do ustalonych wcześniej i jeszcze pustych kategorii i form oglądu, «zastygając» w nich i przyjmując w rezultacie kształt narzucony przez umysłową «architektonikę»³⁵. Zawsze więc, zdaniem Kanta, o specyfice relacji podmiot poznający – przedmiot poznawany, decyduje nie postrzegany zmysłowo świat, lecz to, jak zbudowany jest ludzki aparat poznawczy.

Wspomniany wcześniej Platon widzi szansę poznania rzeczy takimi, jakimi są *naprawdę* – obiecuje, że jest to możliwe wtedy, gdy uda nam się opuścić jaskinię pozorów. Kant, z jednej strony, nie pozostawia nikogo w jaskini, zresztą żadnej jaskini nie ma; z drugiej strony, nie obiecuje możliwości dotarcia do rzeczy samych w sobie, gdyż jak sam precyzyjnie wyjaśnia, służą one tylko do „sy-labizowania zjawisk, by można było czytać je jako doświadczenie”³⁶. Feuerbach zatem przekonuje, że jeśli przedmioty doświadczenia muszą być dla rozumu tylko czystym zjawiskiem i nie mogą być *prawdą*, to oznacza, że „Rozum nie jest w istocie ograniczony (Kant – przypomnijmy – ogranicza, osłabia rozum, przechodząc od rozumu neotycznego do transcendentalego, który niczego nie poznaje, a tylko wykrywa wszelkie warunki możliwego poznania – przyp. M.P.) w swym działaniu przez zmysłowość; inaczej nie uznawałby przedmiotów zmy-

³⁴ I. Kant, *Prolegomena*, przeł. A. Banaszekiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 107-108.

³⁵ B. Andrzejewski, *Historia filozofii niemieckiej do połowy XIX w.*, Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej, Koszalin 2007, s. 111.

³⁶ I. Kant, *Prolegomena...*, op. cit., s. 67.

słowych za zjawiska, lecz za czystą prawdę. [...] A przecież byty rozumowe nie mają być dla rozumu rzeczywistymi przedmiotami³⁷.

Feuerbach dostrzega sprzeczność w filozofii Kanta. Nie może bowiem zgodzić się na byt *rozumowy*, jakim jest kantowski *noumen*, wyalienowany ze swej egzystencji. Jeśli rzecz sama w sobie ma być rzeczą tylko pomyślaną, ale pozbawioną egzystencji, „obiektywności”, to nie może być rzeczą rzeczywistą, czyli poznawalną przez rozum. Nie należy więc zgadzać się, zdaniem Ludwiga Feuerbacha, z funkcją rozumu, który potrafi rozpoznać zjawisko, lecz nie rozpoznaje przedmiotu, przedmiot zaś musi być poznawalny, gdyż jest zmysłowy, a tylko to, co zmysłowe, zdaniem Feuerbacha, jest rzeczywiste, a więc i rozumne. Nie można zatem popadać w sprzeczności i „[...] oddzielać prawdę od rzeczywistości, a rzeczywistość od prawdy³⁸. Dystansując się od powyższej sprzeczności, odnajdujemy świat, który wydaje się mniej skomplikowany, gdzie przedmiot pomyślany tożsamy jest z rzeczywistym (w ujęciu niemieckiego materialisty – zmysłowym) i gdzie podmiot, co chyba najważniejsze dla uchwycenia zasadniczej różnicy w filozofiach Kanta i Feuerbacha, egzystuje jako „[...] pozbawiony rzeczy istniejącej poza nim³⁹”.

W filozofii Feuerbacha nie brakuje miejsc, w których dochodzi do ubóstwiania człowieka. Jednym z nich jest miejsce, do którego właśnie dotarliśmy – „człowiek pozbawiony rzeczy istniejących poza nim”, staje się człowiekiem pozbawionym wszelkich ograniczeń, taki człowiek nie jest już (ograniczonym) podmiotem, któremu abstrakcyjne, spekulatywne teorie wyznaczają limit epistemologicznych możliwości. Być może to właśnie marzenie o nieograniczoności podmiotu ukształtowało w myśli filozofa specyficzne wyobrażenie człowieka, zdefiniowanego już odtąd jako boga, boga-człowieka.

II. ATEIZM RELIGIJNY I CZŁOWIEK UBÓSTWIONY

„Współczesny człowiek [...] widzi w Bogu osobę, która jest prawdą, dobrem, szczęściem i sensem życia ludzkiego”
Stanisław Kowalczyk, *Bóg filozofii a Bóg wiary*

Człowiek Feuerbacha – podmiot określony i skonfigurowany przez filozofa w znaczeniu czysto sensualistycznym i materialistycznym pozostaje wierny naturalistycznej postawie religijnej wobec swojego boga-człowieka. Czynniki rodzajowymi

³⁷ L. A. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości...*, op. cit., s. 42.

³⁸ Ibidem, s. 42-43.

³⁹ Ibidem, s. 43.

dla człowieka są: rozum, serce i wola. „Prawdziwa istota – zapewnia filozof – jest istotą myślącą, kochającą, chcącą”⁴⁰. A wspomniana boskość człowieka to nic innego jak trójjedność rozumu, miłości i woli, „wznosząca się ponad indywidualnego człowieka”.

Jeśli rzeczywiste ma być **wszystko to, co zmysłowe**, a więc jeśli rzeczywisty ma być Bóg, bo inny – jeśli w ogóle ma istnieć – zdaniem Feuerbacha, istnieć nie może, to musi nim być Bóg zmysłowy. W zmysłowości Boga – pisał swojego czasu w artykule *Wielkie dzieło niemieckiego materialisty* poświęconym Ludwigowi Feuerbachowi Tadeusz Kroński – znajduje swe odbicie zmysłowość istoty ludzkiej. Również obraz nieba jest charakterystyczny dla zmysłowej istoty ludzkiej – wierzący chrześcijanin wyobraża sobie niebo jako miejsce, w którym zadowoli wszystkie pragnienia nękające go w świecie „doczesnym”.

„Každy bóg – zaznacza Feuerbach – jest tworem wyobraźni, jest obrazem i to obrazem człowieka, tylko że obraz ten człowiek umieszcza na zewnątrz siebie i przedstawia sobie jako istotę samodzielną. [...] I jak różni są ludzie, tak różne są twory ich wyobraźni, ich bogowie”⁴¹. Człowiek świadomy kruchości swego człowieczeństwa staje się coraz bardziej wymagający. Wymaga od wykreowanego przez siebie boga posiadania cech doskonałych – mówiąc inaczej – tych wszystkich cech, których człowiek ze swej natury jest pozbawiony, i których z pewnością nigdy nie osiągnie. W takiej postawie widzi Feuerbach źródło zaistnienia Boga chrześcijańskiego, niezmysłowego. „Chrześcijanie pozbywają boga wszelkich cech zmysłowych, namiętności i potrzeb, ale czynią to tylko dlatego, że odsuwają je też od swojej własnej istoty”⁴². Wszelkiej nadziei upatrują w precyzyjnie nieokreślonej, bo tylko w wyobraźniowej przyszłości. W owej przyszłości dostąpić mają nie tylko spotkania z doskonałym Bogiem, lecz także mają sami stać się doskonałymi. Doskonałość osiągną z chwilą, gdy pozbędą się zmysłowego ciała – ciała, które w swej niedoskonałości przejawia zawsze różnego rodzaju kłopotliwe pożądaniam. Dodatkowy ból sprawia nieustanna walka na polu zmysłowości, która jest dla człowieka swoistym „przeciwieństwem”. Jak pisze Marek Jędraszewski – „[...] człowiek, który wykracza poza zmysłowo dostępny świat i poza czysto zmysłowe rozumienie siebie, przeżywa swoją niewystarczalność. [...] Otwiera się tym samym na ból tęsknoty i na nadzieję, że zostanie ona kiedyś spełniona [...]”⁴³.

Ta tęsknota człowieka do tego, czym będzie „kiedyś”, jest zdaniem Feuerbacha przedmiotem wyobraźni, tym samym nie jest ona efektem spostrzeżenia zmysłowego. Feuerbach, pozostając konsekwentny i wierny swojemu fanatyzmowi dla świata zmysłowego, uważa, iż tylko świat zmysłowy zawiera w sobie realne i rzeczywiste istnienie. Každy inaczej pojęty świat – abstrakcyjnie, transcendentnie – jest światem złożonym z urojeń, z fantastycznych wyobrażeń i kryje w sobie pewnego rodzaju

⁴⁰ L. A. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 42.

⁴¹ L. A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii...*, op. cit., s. 211.

⁴² Ibidem, s. 285.

⁴³ M. Jędraszewski, *Odzyskać samych siebie*, Pallottinum, Poznań 1993, s. 97.

sprzeczność wynikającą ze spolaryzowanych względem siebie zobowiązań wobec ciała i duszy. Tymczasem, jak mówi nasz filozof, człowiek „[...] nic w ogóle nie wie o jakimś istnieniu innym niż zmysłowe, fizyczne”⁴⁴. Jeśli możliwa jest wiara w cokolwiek, może nią być tylko wiara w to, w co wierzył już człowiek pierwotny – w „prawdę zmysłów”. Każda zatem inna wiara, wiara chrześcijańska, wiara w istotę niezmysłową, jest wiarą, która przeczy zmysłom, gdy tymczasem „zmysły człowieka – powie Feuerbach – są jego pierwszymi bogami”⁴⁵. Widzimy więc, że wiara w Boga niezmysłowego staje się w omawianej teorii nieporozumieniem, Bóg bowiem o tyle istnieje, o ile jest zmysłowy, o ile po prostu *jest*. Bóg chcąc istnieć, musi być obecny tu i teraz, nie może istnieć nie uwzględniając znaczenia zmysłów, nie może tym samym być Bogiem nieobecnym. Nieobecność Boga, według Feuerbacha, przeczy przekonaniu o Jego dobroci. „Jeżeli Bóg *jest* dla człowieka, to musi również być *dla zmysłów* człowieka. Jeśli coś jest dla mnie niewidzialne, niesłyszalne i nienamacalne, to jak może być istotą dla mnie dobrą? Jeżeli Bóg jest istotą duchową [...], to aby osiągnąć tę nagą istotę, muszę się okaleczać, pozbawiać swoich zmysłów [...]. Tylko istota zmysłowa jest istotą uszczęśliwiającą i zaspokajającą człowieka [...]”⁴⁶.

Niemiecki filozof, dla podkreślenia dominującego udziału zmysłów w religii, przywołuje starożytne wierzenia Rzymian i Greków w bogów o różnych „specjalizacjach”: „pasterz miał bogów pasterskich, rolnik – bogów wieśniaków, kupiec miał swego Merkurego, do którego modlił się o zysk”⁴⁷. Zatem człowiek, stanowczo oznajmia Feuerbach, kreuje sobie boga w swej wyobraźni według własnych potrzeb. Największą potrzebą, o jakiej może marzyć człowiek jest nieśmiertelność, dlatego właśnie człowiek wyobraża sobie wiecznego i wszechmogącego Boga, gdyż tylko tak ukonstytuowany Bóg może zapewnić człowiekowi spełnienie wszelkich pragnień, z życiem wiecznym włącznie. Taki Bóg staje się „usamodzielnioną i zobiektywizowaną istotą ludzkiej wyobraźni”⁴⁸, w której człowiek próbuje urzeczywistnić marzenie o unicestwieniu czasu i poznaniu, co to nieskończoność. Urzeczywistnienie boskiej wszechmocy ma na celu zapewnienie realizacji pragnienia o urzeczywistnieniu wszechmocy ludzkiej.

Radykalna krytyka dotycząca Boga chrześcijańskiego oraz każdego boga niezmysłowego, transcendentnego, co ciekawe, nie przekreśla u Feuerbacha sensu istoty religijności. Wydaje się, że dominujący w jego filozofii naturalistyczny antropocentryzm, podsunie pomysł wykreowania religii „alternatywnej”, opartej na kulcie człowieka związanego ściśle z przyrodą. Sam Feuerbach, kiedy mówi o sobie jako o ateście, zawsze podkreśla gotowość otwarcia się na religię natury, pozostając przeciwny wszelkiemu idealizmowi, który izoluje człowieka od przyrody. Człowiek był i powi-

⁴⁴ L. A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii...*, op. cit., s. 287.

⁴⁵ Ibidem, s. 101.

⁴⁶ L. A. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości...*, s. 121.

⁴⁷ L. A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii...*, op. cit., s. 256.

⁴⁸ Ibidem, s. 154.

nien zostać zależny od przyrody, gdyż tylko w tej zależności staje się wolnym. Nie oznacza to jednak popadania w panteizm – panteizm bowiem czyni z przyrody „zbyt wiele”. Religią natury nie może również być chrześcijaństwo, ponieważ czyni z niej „nicość”. Tak więc antropoteizm, którego przedmiotem wiary jest gatunek ludzki, zaspokoić ma wszelkie potrzeby religijne człowieka. Od tej chwili tylko człowiek będzie bogiem człowieka. *Homo homini Deus est* – „Oto człowiek uświadomił sobie, że to co czcił w Bogu, stanowi jego własną istotę. Człowiek nie tylko czci [...] samego siebie, ale też wie o tym. Jego samoafirmacja ma odtąd charakter bezpośredni”⁴⁹.

Najważniejszym wydaje się tu wspomniany wyżej aspekt dobra. Feuerbach podkreśla, że człowiek w Bogu widzi przede wszystkim istotę dobra, tym samym musi dostrzegać „własną dobrą istotę”, a to oznacza, że człowiek-bóg jest dobry, zatem dobry ma być także człowiek. Feuerbach zauważa, że religia tradycyjna wymaga od człowieka zrzeczenia się własnej osoby – człowiek neguje „ludzkie Ja”, a religia neguje istnienie ludzkiego dobra, gdyż dobro utożsamia wyłącznie z Bogiem – Dobrem jedynym, najwyższym. Człowiek zaś ma być z natury swej zły. Jednak zły człowiek nie może w żaden sposób uprzedmiotowić w sobie żadnego dobra, a już w ogóle żadnej świętości. Bez znaczenia pozostaje kwestia, czy świętość i dobro są mu „[...] dane z zewnątrz, czy z wewnątrz. Jeśli serce moje jest złe, a mój rozum zdemoralizowany, jakże mogę postrzegać i odczuwać to, co święte, jako święte, to co dobre, jako dobre?”⁵⁰. Tak więc uświadomienie sobie dobra – czynnika konstytutywnego dla istoty ludzkiej, jest afirmacją tego, co boskie w człowieku. „To bowiem, co przypisujemy Bogu człowieka – powie Feuerbach – przypisujemy naprawdę samemu człowiekowi. To, co człowiek twierdzi o Bogu, jest naprawdę wypowiedzią o samym sobie”⁵¹. Zatem w swej marnej ludzkiej egzystencji tylko pozornie człowiek wydaje się „nicością”, gdyż wszelkie działania Boga zostały nakierowane na dobro i szczęście człowieka. Tym samym człowiecza „nicość” zostaje wywyższona do rangi celu najważniejszego, jakim jest sam człowiek. Jeśli więc człowieka charakteryzuje „zapotrzebowanie” na Boga, a Bóg ma być gwarantem dobra wiecznego dla człowieka, to oznacza, „[...] że celem człowieka jest on sam” i w efekcie musi nastąpić zanik „różnicy między działalnością boską i ludzką”⁵². Pojęcie istoty absolutnej dla człowieka zawiera się więc

⁴⁹ R. Panasiuk, *Feuerbach...*, op. cit., s. 63.

⁵⁰ L. A. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 79.

⁵¹ *Ibidem*, s. 81.

⁵² *Ibidem*, s. 83. Warto w tym miejscu nadmienić, że koncepcja Boga, który miał być jednocześnie człowiekiem, znalazła swoje miejsce w teorii szwedzkiego mistyka i filozofa Emanuela Swedenborga – „Bóg jest sam człowiekiem. We wszystkich niebach nie istnieje żadna inna idea Boga, jak tylko człowiek. [...] Jest jeden jedyny Bóg-Człowiek, z którego wszystko ma swój początek (E. Swedenborg, *Miłość i mądrość*, [w:] B. Andrzejewski, *Emanuel Swedenborg. Między empirią a mistycyzmem*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 1992, s. 130). Należy jednak zauważyć, że Bóg w ujęciu Swedenborga, nie jest, w przeciwieństwie do Boga Feuerbacha, Bogiem zmysłowym, pozbawionym głębi duchowej, przeciwnie, choć jest „Bogiem w ludzkiej postaci, pozostaje niestworzony i nieskończony” (zob. *Ibidem*, s. 48).

w samym czlowieku, a czlowiek, jak wiemy, jest istotą zmyslową, której Feuerbach przypisuje swoiscie pojętą boskość.

Bóg Feuerbacha, jest zmyslowym bogiem-czlowiekiem. Bóg niezmyslowy potrzebuje ofiary złożonej ze zmysłów czlowieka, którą ten składa w drodze do celu – wieczności. „Właśnie tak jest u chrześcijan. Chrześcijanin ofiaruje siebie, neguje sam siebie, by osiągnąć szczęśliwość”⁵³. To właśnie czyni główny zarzut Feuerbacha wobec chrześcijan – kiedy czlowiek, zaufawszy wyobraźni, pozbawia Boga wszelkich zmyslowych cech i sytuuje Go w bezcielesnej rzeczywistości. Jednak, jak dalej zauważa filozof, wyobrażenie duchowego Boga i tak implikuje przedstawienie jakiegokolwiek istoty zmyslowej, gdyż czlowiek tylko w ten sposób potrafi skonstruować wyobrażenie czegoś jako istoty. Tu warto zwrócić uwagę na różnicę pomiędzy istotą boską a rzeczą zmyslową. Otóż Feuerbach podkreśla, że ta odmienność sprowadza się zaledwie do różnicy, jaka występować może pomiędzy rodzajem i gatunkami. „Bóg nie jest tą, ani ową istotą [...], jak czlowiek w ogóle nie jest ani tym, ani tamtym czlowiekiem [...]. Egzystencja taka, jaką przypisuje się bogu jest egzystencją w ogóle [...]. Jest to więc egzystencja [...] abstrakcyjna [...]. Ale zarazem jest ona jednak egzystencją **zmyslową**, tylko że pomyślaną w ogólności”⁵⁴.

Po raz kolejny widzimy, że jeśli nawet, nieco paradoksalnie, znajduje Feuerbach uzasadnienie dla religii, to jednak nigdy nie zgodzi się na jej przedmiot wyabstrahowany z przyrody. Jeśli przyroda ma być rzeczywista, nie może być pochodną nierzeczywistego, bo niezmyslowego, wyimaginowanego Boga. Przyroda jest cielesna i materialna, nie pochodzi więc od istoty duchowej, nie można – powie Feuerbach – *wyprowadzić oryginału z obrazu, z kopii, a rzeczy samej z myśli o tej rzeczy*⁵⁵. Czlowiek zatem nie powinien poszukiwać swojego czlowieczęstwa poza sobą, w istotach ponadzmyslowych. Jeśli chce czlowiekiem pozostać, musi umieć znaleźć swoje czlowieczęstwo w sobie samym, w swojej naturze. „Czlowiek czlowiekowi Bogiem” – to hasło niosące nadzieję na wszechmoc i nieskończoność czlowieka jako całej ludzkości. W ostatnim swoim wykładzie wygłoszonym w Heidelbergu w 1849 roku Feuerbach powie: „Na miejsce bóstwa, w którym spełniają się tylko bezpodstawne, luksusowe zachcianki czlowieka, winniśmy postawić rodzaj ludzki lub naturę; na miejsce religii – oświecenie; na miejsce niebiańskiego życia pośmiertnego nad naszym grobem – ziemskie życie pośmiertne nad naszym grobem, a więc historyczną przyszłość, przyszłość ludzkości”⁵⁶.

Homo homini Deus est, jest regułą, której podlegać powinno nasze postępowanie. Tej regule warto zaufać, jako nadziei na każde zaspokojenie. Feuer-

⁵³ L. A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii...*, op. cit., s. 86.

⁵⁴ Ibidem, s. 131-132.

⁵⁵ Por. ibidem, s. 133.

⁵⁶ Ibidem, s. 313.

bach mówi wyraźnie, że schronienia szukać należy w drugim człowieku. Nawet jeśli drugi człowiek okazuje się wilkiem, jest to tylko wyjątek od powyższej reguły. Zawsze bowiem jest tak, że pojawi się ten, który z miłości otworzy się na potrzeby drugiego. Najważniejszy dla Feuerbacha pozostaje precyzyjnie skonstruowany przez przyrodę człowiek, który jednocześnie ponad przyrodę zostaje wyniesiony jako bóg-człowiek – przedmiot kultu religijnego, antropoteizmu. Wydawać się może, iż sensualistyczno-materialistyczne postrzeganie świata przez Feuerbacha, wyklucza tym samym, wzięwszy pod uwagę ontologiczną podstawę, poparcie dla jakiegokolwiek idei religii i miłości. Odbiorca może poczuć się nieco skonfundowany, gdyż Feuerbach nie rezygnuje z poszukiwań solidnego punktu odniesienia w postawie religijnej, a nadto kocha człowieka, stając się eksponentem prawdziwej miłości (w kolejnej części dowiodę, że dla Feuerbacha miłość prawdziwa to miłość zmysłowa). Miłość, jak wiemy, nie zna granic. Miłość Feuerbacha do człowieka zatracą swe granice w jego deifikacji rodzaju ludzkiego.

Z Feuerbachem można się zgodzić lub nie, nie można jednak odmówić mu głębokiego umiłowania człowieka, który – jak rzeczywistość pokazuje – często pozostawał i nadal pozostaje zdezorientowany w gąszczu niepojętych, bo niewytłumaczonych lub wytłumaczonych, lecz pojętych na opak, idei. „Wielkie zbrodnie rodzą się nierzadko z wielkich idei – pisze Zygmunt Bauman, z którym pewnie zgodziłby się Feuerbach – a i tym większa zbrodnia, im mocniej się w ideę wierzy. Wbrew popularnym przekonaniom nie słyhać w historii o zbrodniach popełnianych w imię relatywizmu czy tolerancji; upstrzone są za to dzieje zbrodniami popełnionymi w imię wiary niezachwianej, prawdy jedynej i absolutnej”⁵⁷ – powiada dalej Bauman. Jeśli zawodzą wielkie idee, niezawodnym musi stać się człowiek, niezawodnym będzie jednak wówczas, kiedy naczelnym prawem jego postępowania okaże się miłość. I tak, Feuerbach, pozostając z dala od „wielkich idei”, proponuje człowiekowi trwały związek ze światem materialnym, tym samym jednak skazuje go na duchową pustkę, którą zapełnić ma zmysłowy świat przyrody ze swoim przepełnionym miłością bogiem-człowiekiem. Zapytać można, czy ta koncepcja, jeśli nie jest tylko substytutem wiary, okaże się dla człowieka wystarczająca do zaspokojenia apetytu na wiedzę z zakresu sensu swojego życia, które ostatecznie skończone, nie jest wolne od cierpienia.

⁵⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia...*, op. cit., s. 11.

III. EGOIZM I MIŁOŚĆ RZECZYWISTA

„Kochać, to znaczy być życzliwym i dobroczynnym dla innych,
czyli uznać za prawomocną miłość własną innych”

Ludwig Feuerbach, *Fragmety do charakterystyki mego filozoficznego curriculum vitae*

„A co potem, gdy już spełnią się nasze marzenia,
gdy zmęczymy się czasem?
Wtedy... jest życie! Pamiętasz? Pamiętasz
JA, TY I MIŁOŚĆ, TO WSZYSTKO, CO SIĘ LICZY!
Oto odpowiedź na «A co potem?»”

Richard Bach, *Most przez wieczność*

Miłość pozbawiona zbytecznego balastu – zmysłowego ciała była miłością najlepszej jakości, miłością godną człowieka, a właściwie godną duszy w człowieku bytującej. Takiej formy uczucia domagał się Platon *żyjący* w (swoim) świecie doskonałych, wiecznych idei. Teoria, być może utopijna, „miłości platonicznej” stanowi zaprzeczenie i jednocześnie idealne, kontrastowe tło dla teorii miłości zmysłowej, której specyficzny wizerunek zawdzięczamy niemieckiemu myślicielowi. Pozostając więc nadal w sensualistycznym klimacie filozofii Ludwiga Andreasa Feuerbacha, spróbujmy prześledzić główne założenia, jakie znajdują się u podstaw koncepcji miłości w całości skonstruowanej nie tylko z teorią miłości Platona, ale z każdą, na swój sposób wyidealizowaną poprzez częściową lub całkowitą marginalizację aspektu zmysłowego.

W filozofii Feuerbacha człowiek zajmuje miejsce szczególne – jako „superlatyw sensualizmu” jest istotą najbardziej wrażliwą na świecie. Istota o tak wielkiej wrażliwości zapewne zdolna jest do wielkich uczuć. Feuerbach wierzy w prawdziwą międzyludzką miłość, która ma szansę zrodzić się jedynie w świecie doznań zmysłowych. Koncepcja takiej miłości jest o tyle ciekawa, że pojawia się w feuerbachowskim świecie negacji pozamaterialnej rzeczywistości. Nie będzie zatem miejsca na żadną ideę miłości, lecz na rzeczywistość, bo zmysłową miłość człowieka do człowieka, konkretnego JA do takiego samego TY – bo jak autor sam zaznacza: „Serce nie chce istot abstrakcyjnych, metafizycznych lub teologicznych – chce istot i przedmiotów rzeczywistych, zmysłowych”⁵⁸.

W tym kontekście, na szczególną uwagę zasługuje symbiotycznie pojęty przez Feuerbacha związek *metafizycznego „serca”* i *rzeczywistych* doznań zmysłowych. A zatem, co niezwykle ciekawe, dla Feuerbacha – fanatyka zmysłowości, niejako koniecznym staje się pewien porządek – zmysłowość nie tyle staje się elementem

⁵⁸ L. A. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości...*, op. cit., s. 66.

miłości (czy też zawiera się w niej, tworząc razem pewien warunek dla odpowiedniej relacji JA-TY), ile, pomimo że możliwie autonomiczna, ma niejako prawo urzeczywistniać się tylko w obliczu (idei) miłości, nadając jej szczególnego charakteru. Innymi słowy – miłość staje się możliwa tylko w parze ze zmysłowością; miłość *osamotniona*, wyobcowana od zmysłowości jest abstraktem. Takiej i tylko takiej miłości – zmysłowej – Feuerbach nadaje miano miłości prawdziwej i rzeczywistej.

Z chwilą, kiedy pojawia się miłosna aktywność, pojawia się również „jedność istot”, znika tym samym pojęcie bycia tylko dla siebie i natychmiast pojawia się nowa relacja, gdzie JA i TY nabiera niezwykłego znaczenia. We wzajemnym oddaniu się „[...] jestem tylko w kimś innym – powie Feuerbach – z kimś innym, dla kogoś innego”⁵⁹. Dla siebie tylko jest ten, który nie kocha. Jednostka jest w nim nadal tylko „przyrodniczą istotą”, chodzi jednak o to, aby stać się czym innym przez to, co inne – posiadać własny byt w bycie innej osoby⁶⁰. Inna osoba jest tak długo tylko inną osobą, jak długo jej nie kochamy. Zatem współtworząc rzeczywistą postać uczucia, jednocześnie szukamy dla niego trwałego schronienia w intymnej sferze zmysłowej – w bezpośrednim, cielesnym kontakcie z drugim, realizując nadzieję na trwałość i niezawodność relacji JA-TY. W tym miejscu pojawia się podejrzenie, które można wyrazić pytaniem – czy Feuerbach, w swym fanatyzmie do zmysłowości (co jest szczególnie ważne w obliczu pojęcia miłości), nie przecenia przypadkiem roli, jaką odgrywa pragnienie zaspokojenia żądz, prowadzące w rezultacie do (doznania) przyjemności?

Przyjemność nie jest celem pożądanego zmysłowego w miłości, to raczej „[...] rzeczywista miłość zaspokaja rzeczywistą potrzebę, zaspokojenie potrzeby jest wszakże związane z uczuciem przyjemności. Nie mogę kochać – mówi dalej filozof – nie pragnąć przedmiotu mojej miłości [...]. Nie mogę wobec tego pragnąć ukochanej dla niej samej, by – *nolens volens* – nie pragnąć zarazem, nie szukać [...] swej przyjemności”⁶¹.

Powyższe przekonanie po raz kolejny implikuje u Feuerbacha krytykę chrześcijańskiego stanowiska wobec uwarunkowań relacji uczuciowej JA-TY wynikającego z przekonania chrześcijan o dualistycznej – duchowo-cielesnej istocie człowieka. Polaryzacja dążeń, także rozbieżność wyzwań przynależnych materialnemu ciału i egzystującej w nim (i dzięki niemu)⁶² duszy, zdaniem Feuerbacha, musi być

⁵⁹L. A. *Myśli o śmierci i nieśmiertelności...*, op. cit., s. 159.

⁶⁰Zob. *Ibidem*, s. 159.

⁶¹L. A. Feuerbach, *Uzupełnienia i objaśnienia do „Istoty religii”*, [w:] L. A. Feuerbach, *Wybór pism...* t. 2, op. cit., s. 309.

⁶²O współistnieniu duszy i zmysłowego ciała i pewnej zależności pomiędzy tymi bytami pisze w swej książce, w rozdziale pt. *Trzeba mieć duszę by odnaleźć ciało* Marek Jędraszewski – „Zmysłowość człowieka stanowi dla niego pewną trudną do przekroczenia granicę poznania. To sprawia, że serce człowieka miota się, uwięzione. [...] Zmysły wyrwywają się poza to, co bezpośrednio dane – oczy chcą widzieć dalej, uszy pochwytywają ciszę, a ręce nie zadowolają się tym, czego właśnie dotknęły. To wyrwywanie się poza zmysłowość sugeruje **istnienie ludzkiej duszy**.”

przyczyną moralnej szamotaniny każdego chrześcijanina. „Chrześcijanin nie chce być człowiekiem – powiada filozof – on chce nieskończenie więcej, chce być istotą boską, moralnie doskonałą [...]. Dlatego chrześcijanin znajduje się w ustawicznej rozterce i sprzeczności z samym sobą jako człowiekiem, jako istotą zmysłową, i dlatego czuje się zmuszony do przyjęcia jakiegoś innego życia”⁶³. Owe „inne życie” zawiera się w nadziei na wystarczalność uosobienia w podmiocie cech wyłącznie myślowych, tymczasem podmiot z natury jest wyłącznie zmysłowy. To tak, „[...] jakby chciał być czymś więcej – powie Feuerbach – niż tylko człowiekiem, właśnie przez to jest czymś mniej, niż może być, nie jest rzeczywistym, całym, doskonałym, prawdziwym człowiekiem”⁶⁴.

Dla Feuerbacha, który, zauważmy, nie nakłania do przedmiotowego traktowania osoby (TY), miłość i zarazem tylko miłość legitymizuje możliwość korzystania z jakże bogatej oferty rozkoszy zmysłowych. Podobnego zdania o roli miłości, której dla dobra związku nie sposób przecenić, jest wspomniany wcześniej Erich Fromm. W książce *O sztuce miłości* zwraca uwagę na motyw pobudzania przez miłość pragnienia seksualnego pożądania. Miłości zawdzięcza się bowiem to, „[...] że stosunek fizyczny pozbawiony jest łączności, pragnienia ujarzmania kogoś [...]. Jeżeli to nie miłość pobudza pragnienie fizycznego zespolenia, jeżeli miłość fizyczna nie jest równocześnie miłością braterską, nigdy nie prowadzi do związku, który by nie miał charakteru orgiastycznego i nie był przemijający. Pociąg seksualny tworzy na krótko złudzenie związku, a jednak bez miłości «związek» ten pozostawia obcych równie daleko od siebie, jak byli przedtem [...]”⁶⁵. Pojęcie związku „bez miłości” nie znajduje miejsca również w filozofii Feuerbacha – „Jeśli kochasz tylko z własnego postanowienia i próżności – podkreśla Feuerbach – to wmawiasz sobie tylko, że kochasz, kochasz nierzeczywiście”⁶⁶. Kochać rzeczywiście, to zaspokajać nie „próżność” i własne zachcianki, lecz rzeczywiste potrzeby, którym sprostać może tylko rzeczywista istota, która „sama ma potrzeby”⁶⁷.

Czy zatem mamy do czynienia ze szczególnym rodzajem egoizmu? Jeśli tak, to z pewnością nie jest to egoizm *sensu stricto* indywidualistyczny, jednostkowy, „moralny” – jak zastrzega Feuerbach, lecz stanowi on pewną naturalną cechę ogólną rodzaju ludzkiego i wydaje się być koniecznym *spiritus movens* dla właściwej dynamiki sfery uczuciowej pomiędzy JA a TY. Możliwe, że właśnie dzięki takiemu egoizmowi dwoje ludzi, ulegając wzajemnemu zauroczeniu, poznaje specyficzny rodzaj emocji, który potocznie nazywa się tzw. „traceniem głowy”, wywołanym myślą o bardzo ważnej osobie. Być może jednak dwoje ludzi, nie

Co więcej, trzeba mieć [...] właśnie tę zmysłowość, aby w ogóle ludzka dusza mogła zostać przez nas odnaleziona” (M. Jędraszewski, *Odzyskać samych siebie...*, op. cit., s. 97).

⁶³ L. A. Feuerbach, *ibidem*, s. 306-307.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 307.

⁶⁵ E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006, s. 62.

⁶⁶ L. A. Feuerbach, *Uzupełnienie i objaśnienia...*, op. cit., s. 309.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 309.

zdając sobie sprawy, „traci głowę” nie ze względu na myśl o sobie nawzajem, lecz raczej na myśl o sobie samych usytuowanych w nowej, jakże atrakcyjnej dla każdego z nich, przyjemnej sytuacji, która w perspektywie ma z pewnością wiele do zaoferowania. Każde zetknięcie z TY zadaje mniej lub bardziej świadomie pytanie o pewną formę *korzyści* dla JA; choćby tylko o te, które zawarte są w wymiarze, wspomnianej powyżej przez Feuerbacha, czysto zmysłowej przyjemności. Odpowiedzi na to pytanie udzielają odpowiedniej jakości następujące po sobie sytuacje. Sytuacje te następują po sobie tak długo, jak długo są źródłem przyjemności. Od przyjemności bowiem zaczyna się JA i TY. Przyjemne może być pierwsze „iskrzące” spojrzenie, przyjemny może być zapach, później każdy gest i treść oraz dźwięk wypowiedzianych słów. Czyż właśnie nie w ten sposób kochamy samych siebie?

Egoizm jest dla Feuerbacha miłością człowieka do „siebie samego”, czyli miłością do „ludzkiej istoty”. „Czymże jestem – pyta Feuerbach – bez miłości do istot do mnie podobnych?”⁶⁸. I odwrotnie – miłość do ludzkiej istoty oznaczać musi pośrednio miłość do siebie samego. Podobnego zdania w kwestii miłości samego siebie jest również Fromm, jednak z tą różnicą, że miłości własnej nie utożsamia z egoizmem, a raczej traktuje oba pojęcia jako całkowicie przeciwstawne. Fromm jest przekonany, że „Jeżeli człowiek potrafi kochać w sposób produktywny, kocha również samego siebie; jeżeli potrafi kochać tylko innych, nie potrafi kochać nikogo”⁶⁹. Egoizm w ujęciu Feuerbacha to miłość do siebie samego. Jest naturalną i zarazem konieczną predyspozycją zaspokajania swoich potrzeb dla zaspokajania potrzeb drugiego. „Gdyby kobieta nie potrzebowała mężczyzny, nie mogłaby również zaspokajać potrzeb mężczyzny. Zaspokaja ona mężczyznę tylko dzięki temu, że zaspokajając go, zaspokaja ona siebie. Kto nie ma uczucia dla siebie, nie ma go i dla innych.

Miłość uszczęśliwia inną istotę, ale jak mogę ją uszczęśliwić, jeśli nie daję jej poczucia, nie daję jej świadomości, że działając w jej interesie, zarazem działam w **moim najbardziej własnym interesie**, że dając jej satysfakcję, wyświadczam też największą satysfakcję **sobie**⁷⁰. O tyle kocham drugiego, o ile potrafię kochać samego siebie, o tyle potrafię zaspokoić drugiego, o ile zależy mi na własnej przyjemności. „Moje własne ja – przypomina po raz kolejny Fromm – musi być w równym stopniu jak inny człowiek obiektem miłości”⁷¹. Można więc zauważyć pewną spójność w poglądach Fromma i Feuerbacha, lecz tylko wobec pojęcia człowieka kochającego siebie samego. Obaj są zgodni co do tego, że w miłości do istoty ludzkiej zawiera się również miłość do Ja, jako że „Nie ma takiego pojęcia człowieka, które by nie obejmowało również mnie”⁷². Egoizm w filozofii Feuerbacha „[...] zakorze-

⁶⁸ L. A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii...*, op. cit., s. 62.

⁶⁹ E. Fromm, *O sztuce miłości...*, op. cit., s. 67.

⁷⁰ L. A. Feuerbach, *Uzupełnienia i objaśnienia...*, op. cit., s. 311.

⁷¹ E. Fromm, *O sztuce miłości...*, op. cit., s. 67.

⁷² Ibidem, s. 66.

niony w człowieku bez jego wiedzy i woli [...]”⁷³, tożsamy z miłością własną, pomimo że sprzyjający ukierunkowywaniu myśli w stronę zaspokajania własnych potrzeb, jednocześnie nie jest przyczyną zubożnienia na potrzeby drugiego.

Całkowicie innego zdania jest Erich Fromm, dla którego dyferencjacja wymienionych pojęć jest oczywista. Więcej, okazuje się nawet, że egoizm jest rezultatem zaniku miłości do siebie samego, w konsekwencji również miłości do innych. Dla Fromma egoizm to „rodzaj chciwości, zawierający w sobie element nienasyceń, otchłań bez dna wyczerpująca wszystkie siły człowieka”⁷⁴. Egoista funkcjonuje w przewlekłym poczuciu niezaspokojenia, jednocześnie robiąc nieustannie wszystko, aby własne potrzeby zaspokoić. Jak pamiętamy, dla Feuerbacha to właśnie pragnienie zaspokajania własnych potrzeb stanowi formę dbałości o potrzeby drugiego człowieka. O egoistycznej miłości mówił Feuerbach w swoich *Wykładach o istocie religii*, które prowadzone w heidelberskim ratuszu, miały miejsce w latach 1848-1849, a więc okresie największej świetności jego filozoficznej refleksji. Jako ciekawostkę można w tym miejscu przytoczyć fragment z dzieła zatytułowanego *Fragmenty do charakterystyki mego filozoficznego curriculum vitae*, które powstało w latach 1822-1844 i składa się z fragmentów korespondencji i dziennika Feuerbacha. „Istnieje tylko jedno zło – egoizm; i jedno dobro – miłość”⁷⁵. Powyższy cytat, warty przytoczenia, gdyż jest wypowiedzianą wprost negacją tego wszystkiego, co o egoizmie Feuerbacha mogliśmy przeczytać powyżej, pochodzi z rozdziału pt. *Dzienniki* (1834-1836). Nie wiemy, czy autor zapisane słowa traktował dosłownie czy metaforycznie, bowiem cytat nie jest rozwinięty, ani też poprzedzony żadnym nawiązującym do jego treści wstępem.

Być może ewolucja myśli filozofa doprowadziła go do przekonania o prawdziwości relacji tożsamościowej egoizmu i miłości, a być może, kiedy pisał o egoizmie jako złu jedynym, myślał o pewnej ludzkiej dysfunkcji, polegającej na braku umiejętności odróżnienia tego, co jest miłością, od tego, co miłością nie jest. Może właśnie wtedy, w *Dziennikach*, mówiąc o egoizmie, miał na myśli Feuerbach to, co prawie dwa wieki później dla Fromma stało się oczywiste – egoizm rodzi się tam, gdzie pozwala się zdetronizować miłość.

Gdybyśmy koniecznie chcieli snuć obawy o moralną solidność konstruowanego przez Feuerbacha związku JA-TY, należałoby pewnie próbować podważyć, wspomnianą wcześniej, cenioną przez niego rolę własnej przyjemności. Przyjemność bowiem może mieć, a raczej należy stwierdzić, że ma (zważywszy szczególnie na feuerbachowską teorię temporalności doznań) charakter efemeryczny. Zadowolająca, lecz przemijająca przyjemność doznawana „w drugim” i „z drugim”

⁷³ L. A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii...*, op. cit., s. 63.

⁷⁴ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i M. Ziemiłscy, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1970, 2004, s. 120.

⁷⁵ L. A. Feuerbach, *Fragmenty do charakterystyki mego filozoficznego curriculum vitae*, [w:] *Wybór pism...*, t. 2, op. cit., s. 377.

może okazać się niepowtarzalną, co oznacza często ostatnią. Przyjemność ostatnia nie oznacza przyjemności ostatecznej, wręcz przeciwnie, prowokuje chęć doświadczania, a zarazem gromadzenia kolejnych, koniecznie „nowych” przyjemności „w drugim” i „z drugim” innym. Tym samym, addytywny charakter przyjemności staje się urzeczywistnieniem mało ambitnego motta Don Juana – „szybko kończyć i zaczynać od początku”. Taka sytuacja mogłaby być egzemplifikacją coraz bardziej powszechnego współcześnie zjawiska – powtarzając za Baumanem – „obniżania standardów” miłości. „Wspólnie spędzona noc nazywa się więc dzisiaj «uprawianiem miłości»⁷⁶ i z pewnością charakteryzuje się konsumpcyjnym zorientowaniem na uzyskanie przyjemności wyswobodzonej z więzów głębokiego (lub jakiegokolwiek) uczucia. A „[...] akt seksualny w którym brak uczucia, nie może przerzucić mostu nad przepaścią dzielącą dwoje ludzi [...]”⁷⁷.

Większość współczesnych konsumentów nie domaga się jednak żadnego mostu, przeciwnie, dba raczej o pogłębianie przepaści – im większa bowiem przepaść, tym naturalnie mniejsze zainteresowanie *drugą stroną*. Czasami przepaść staje się tak wielka, że *drugiej strony* już w ogóle nie widać, a w świecie zmysłów to czego nie widać, pomimo że (jakoś) istnieje, może nie mieć żadnego znaczenia. Czyż to nie przesada kojarzyć wprost styl działania konsumenta – chronicznej i orgiastycznej formy nabywania towarów i usług – z wychłodzonymi emocjonalnie związkami partnerskimi, obecnie nie zawsze, a może coraz rzadziej, nazywanymi małżeństwami. Otóż Zygmunt Bauman nie pozostawia wątpliwości – jeśli wyrzuca się na śmietnik bez większego żalu sprawne samochody, komputery i telefony komórkowe – dlaczego związki partnerskie miałyby stanowić wyjątek od tej reguły?⁷⁸ „Żadnych niespodziewanych przyplływów namiętności, co dech zatykają i odbierają mowę; nic z tych rzeczy, które zwiemy «miłością» [...]”⁷⁹. Raczej zapisz się do szkoły uwodzenia – chciałoby się dodać – tam, odpłatnie (jakże by inaczej), nauczysz się tego wszystkiego, co wiedzieć powinien współczesny Casanova. Staniesz się wykwalifikowanym żonglerem zmysłowych wabików: głosu, spojrzenia, gestów mających na celu tylko to, aby zdobyć i... zdobywać. Utrapieniem dla szkół uwodzenia⁸⁰ będzie kursant „nie na czasie”, marzyciel, któremu nadal wydaje się, że tylko rzeczywisty udział w romantycznej miłości może go w pełni uszczęśliwić.

Zarzut o tendencję do propagowania „uprawiania miłości” w filozofii niemieckiego myśliciela byłby bezzasadny. Pamiętamy bowiem, że Feuerbach zezwala „uprawiać miłość”, a nawet namawia do jej „uprawiania”, lecz tylko wtedy, gdy kryje ona w sobie prawdziwą wartość uczucia. Rodzaj emocji zdominowany tylko

⁷⁶ Z. Bauman, *Razem osobno*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 14.

⁷⁷ E. Fromm, *O sztuce miłości...*, op. cit., s. 25.

⁷⁸ Zob. Z. Bauman, *Razem osobno...* op. cit., s. 27.

⁷⁹ Ibidem, s. 39.

⁸⁰ Na temat szkół uwodzenia, które pojawiają się w ramach „odpowiedzi na zapotrzebowanie rynku” zob. *Być jak Casanova*, [online], <<http://sympatia.onet.pl/0,2278,1515774,,byc-jak-casanowa,artykuly.html>>, dostęp 10.10.2008.

przez (freudowską) naturę *libido* zostaje w filozofii Feuerbacha wypchnięty poza ramy miłości prawdziwej. Prawdziwa miłość swoje istnienie zawdzięcza zmysłowości i pośrednio przyjemności w byciu z drugim; prawdziwa miłość oznaczać ma koniecznie umiejętność „zrezygnowania z siebie” na rzecz „jedności istot”, w której znika „szczegółowość” i „odrębność”⁸¹ każdego JA i każdego TY, a poczucie niewystarczalności własnej indywidualności zostaje zniesione w dialogu serc.

ANI MATERIALIZM, ANI IDEALIZM?

„Nikt nie ma interesu, żeby coś było trwałe”

Wiesław Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*

Analiza myśli Ludwiga Feuerbacha może skutkować w odbiorze postacią niejednoznacznej interpretacji jego filozoficznej spekulacji. Może być także przyczyną refleksyjnego zakłopotania będącego rezultatem zaznajomienia się z filozofią specyficzną – materialistyczną, z zasady odrzucającą realne istnienie świata idei i oczywiście transcendentnego Boga, ale jednocześnie, co zadziwiające, filozofią zawierającą jakby pewien pierwiastek idealistyczny; filozofią poszukującą solidnego punktu oparcia dla swego przekonania o konieczności istnienia religii. Wydaje się jednak, że Feuerbach, szukając owego *principium* dla swej myśli, poruszał się, paradoksalnie, w wyznaczonym samodzielnie niezbyt stabilnym obszarze, jakim była dla niego zmysłowość. Obszar ten stawał się jeszcze mniej stabilny, gdy coraz bardziej podlegał wpływom własnego poglądu o obiektywizmie poznawczym cechującym skończone, przelotne doznania zmysłowe, skutecznie odizolowane od możliwych innych systemów poznawania rzeczywistości.

Wgląd w charakterystykę myśli niemieckiego filozofa kreśli w wyobraźni odbiorcy postać człowieka zaniepokojonego rezultatem własnych badań, przejętego myślą o ewentualnym niepowodzeniu próby udowodnienia prawdziwości swych racji, choćby dla takiej koncepcji jak antropologizacja religii – detronizacja transcendentnego Absolutu w imię deifikacji człowieka. Wydaje się, że to właśnie w miłości pokładał niemiecki materialista nadzieję na to, iż uda mu się pozbyć filozoficznego rozdarcia i jednocześnie w miarę precyzyjnie „domknąć” swoją teorię, zawierającą w sobie niemal antagonistycznie skorelowane wobec siebie dynamizmy. W dziele *O istocie chrześcijaństwa* mogliśmy przeczytać m.in.: „Miłość jest węzłem [...] między istotą doskonałą i niedoskonałą [...], między tym, co boskie, i tym, co ludzkie. Miłość jest sama Bogiem i poza nią nie ma Boga. [...] Miłość jest praw-

⁸¹ L. A. Feuerbach, *Myśli o śmierci...*, op. cit., s. 48.

dziwą jednością Boga i człowieka, ducha i natury. [...] Miłość jest materializmem [...]. Ale miłość jest jednocześnie idealizmem natury: miłość to duch, *esprit*. [...]”⁸².

Max Stirner – filozof współczesny Feuerbachowi – przedstawiciel skrajnego indywidualizmu (głoszącego, że jedyną i nadrzędną rzeczywistością jest jednostkowe Ja) jakby zdeorientowany w terenie dociekań filozoficznych swego rodaka, wyznaje: „Feuerbach ubiera swój materializm w szaty idealizmu. [...] Feuerbach nie jest materialistą ani idealistą”⁸³. A przekonując w swych dociekaniach, że tylko to, co przelotne, efemeryczne jest rzeczywiste, jakby nie zauważał, iż, w rzeczy samej, poszukuje tego, co naprawdę trwałe.

W życiu codziennym współczesnego świata tym, co najbardziej trwałe, wydaje się być jedynie brak trwałości. Wszędzie tam – podpowiada Bauman – gdzie brakuje trwałości (a więc i w relacjach partnerskich również), z pomocą przychodzi zmienność. Tam, gdzie króluje zmienność, abdykuje miłość. Być może, by odmienić powyższą sytuację należy wsłuchać się w jeszcze jedno wyznanie Ludwiga Feuerbacha – „Jakich zaś cudów dokonuje miłość w naszym życiu codziennym!”⁸⁴.

LITERATURA

- Aldrige, A., *Consumption*, Polity Press, Cambridge 2005.
- Andrzejewski, B., *Emanuel Swedenborg. Między empirią a mistycyzmem*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 1992.
- Andrzejewski, B., *Historia filozofii niemieckiej do połowy XIX w.*, Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej, Koszalin 2007.
- Barber, B. R., *Skonsumowani*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2008.
- Baudrillard, J., *Spółczesność konsumpcyjna*, przeł. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic! Warszawa 2006.
- Bauman, Z., *Praca konsumpcjonizmu i nowi ubodzy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Bauman, Z., *O pożądaniu*, [w:] K. Lucyna (red.), *Rozmowy o dekalogu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Bauman, Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Kraków 2000.
- Bauman, Z., *Razem osobno*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Bauman, Z., *Society under Siege*, Polity Press, Cambridge 2002.
- Chirpaz, F., *Ciało*, przeł. J. Magasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Engels, F., *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982.

⁸² L. A. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 109.

⁸³ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, [w:] L. A. Feuerbach, *Wybór pism...*, t. 2, op. cit., s. 168.

⁸⁴ L. A. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 109.

- Feuerbach, L. A., *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skweciński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Feuerbach, L. A., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Feuerbach, L. A., *Przeciwko dualizmowi duszy i ciała, ducha i materii*, [w:] L. A. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 2, przeł. Krystyna Krzemieniowa, M. Skweciński, PWN, Warszawa 1988.
- Feuerbach, L. A., *Tymczasowe tezy do reformy filozofii*, [w:] L. A. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 1, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skweciński, wstępem poprzedził R. Panasiuk, PWN, Warszawa 1988.
- Feuerbach L. A., *Wybór pism*, t. 1 i 2, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skweciński, PWN, Warszawa 1988.
- Feuerbach, L. A., *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowrona i T. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- Feuerbach, L. A., *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skweciński, PWN, Warszawa 1988.
- Fromm, E., *Mieć czy być*, przeł. Jan Karwowski, Biblioteka Nowej Myśli, Poznań 2005.
- Fromm, E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006.
- Fromm, E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i M. Ziemilscy, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1970, 2004.
- Golka, M. (red.), *W cywilizacji konsumpcji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Hegel, G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, przeł. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2002.
- Jędraszewski, M., *Odzyskać samych siebie*, Pallottinum, Poznań 1993.
- Kant, I., *Prolegomena*, przeł. A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Kuligowski, W., *Siedem szkiców do antropologii miłości*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002.
- Lucyna, K. (red.), *Rozmowy o dekalogu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Mamzer, H., *Jak wizualna reprezentacja zapośrednicza konsumpcję ciała*, [w:] Marian Golka (red.), *W cywilizacji konsumpcji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.
- Mizińska, J., *Rany duchowości*, [w:] Czesława Piecuch (red.), *Kondycja współczesnego człowieka*, Universitas, Kraków 2006.
- Panasiuk, R., *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Pascal, B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 2002.
- Piecuch, Cz. (red.), *Kondycja współczesnego człowieka*, Universitas, Kraków 2006.
- Ritzer, G., *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. Ludwik Stawowy, Warszawskie Towarzystwo Literackie Muza SA, Warszawa 2001.
- Ritzer, G., *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2003.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, [w:] L. A. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 2, przeł. Krystyna Krzemieniowa, M. Skweciński, PWN, Warszawa 1988.
- Swedenborg, E., *Miłość i mądrość*, [w:] B. Andrzejewski, *Emanuel Swedenborg. Między empirią a mistycyzmem*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 1992.
- Szlendak, T., *Supermarketyzacja religii i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.