

Bartosz Wójcik: Lukács spotyka Feuerbacha

Zniesienie religii miało według Feuerbacha uwolnić naturalne cnoty człowieka i zapewnić mu szczęśliwy żywot. Podobnie myślał Lukács o socjalizmie – miał on stanowić społeczno-ekonomiczną bazę dla rozwinięcia się potencjału gatunku ludzkiego. Ta wiara w pojednany świat bez sprzeczności była odblaskiem głębokiej religijności tych dwóch do bólu ateistycznych filozofów – pisze Bartosz Wójcik w „Teologii Politycznej co Tydzień”: „Feuerbach. Materializacja idei”.

Martin Heidegger powiedział kiedyś, że każdy myśliciel ma tylko jedną myśl, którą myśli przez całe życie. Takim myślicielem bez wątpienia był Ludwig Feuerbach, którego filozofię sprowadzić można do jednego twierdzenia: „teologia jest antropologią, albo inaczej, bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką” [1]. Dzisiaj, w naszej zsekularyzowanej epoce, słowa te nie budzą już specjalnych emocji, ich radykalizm dawno wyparował. Jednak w latach czterdziestych dziewiętnastego stulecia, kiedy zostały wypowiedziane, wywołały prawdziwą filozoficzną rewolucję, która zrodziła młodego Karola Marksa. To właśnie za jego sprawą nazwisko Feuerbach trafiło do annałów historii filozofii. Od tej pory gdy mówiono „Feuerbach”, myślano o nim zawsze w nierozłącznej parze z jego błyskotliwym krytykiem. Zapewniło to temu pierwszemu co prawda uprzywilejowane miejsce w publicznej pamięci intelektualnej – jako koniecznego ogniwa między Heglem a Marksem – jednak za cenę zredukowania jego refleksji do krytycznego portretu nakreślonego przez autorów *Ideologii*

niemieckiej. Przez ten pryzmat właśnie ogląda Feuerbacha w pięćdziesiątą rocznicę jego śmierci być może jedyny prawdziwy „filozof marksistowski” – György Lukács.

Sam Lukács, świeżo nawrócony bolszewik, przygotowujący właśnie swoją przełomową *Historie i świadomość klasową* (wydaną rok później – w 1923 roku), sięga do Feuerbacha jako do swoistego impetu, który pchnął młodego Marksa i Engelsa na właściwą ścieżkę materializmu historycznego. W zasadzie to, co było jego największą zasługą sprowadza się do słynnego hasła – wyrażonego po raz pierwszy przez Marksa w posłowniu do *Kapitału* – o postawieniu dialektyki z głowy, na której dotąd stała, z powrotem na nogi [2]. Feuerbach dokonał *odwrócenia* Hegla, ale nie jego *przekroczenia* – podsumuje Lukács [3]. „Odwrócenie” to zresztą kluczowe pojęcie u Feuerbacha, wskazujące jednocześnie na ograniczenia jego teorii: religia obraca się w antropologię, Bóg w człowieka, duch w materię, spekulacja w zmysłowość, uznanie w miłość. Słowem: jedna abstrakcja obraca się w inną abstrakcję, orzecznik zamienia się miejscami z podmiotem – poruszamy się bowiem cały czas w uświęconym świecie pojęć. Przez samo obwieszczenie sprowadzenia filozofii z nieba na ziemię, idealizm nie zostanie jeszcze zakorzeniony w rzeczywistości, tylko jedną doktrynę zastępuje inna. Zmiana ta, choć postępową dla Marksa-Lukácsa, albowiem odtąd to człowiek i jego świadomość znajdują się w centrum refleksji, nie jest wystarczająca: „Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiego – jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie obiektu czy też *oglądu* [Anschauung], nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę*, nie subiektywnie” [4] (czytamy w pierwszej *Tezie o Feuerbachu*). Co to znaczy? Feuerbach wykonał swoją pracę krytyczną, wydobywając zmysłowość jako materialną postawę świadomości, odsłaniając tym samym, że za

mystyfikacją heglowskiego Ducha skrywa się człowiek z krwi i kości, a Bóg okazuje się niczym innym niż projekcją doskonałych cech człowieka (na ten abstrakcyjny wytwór rzutowane są niezrealizowane możliwości gatunku ludzkiego). Tyle, że sam „człowiek z krwi i kości” jest tylko pojęciem, przedmiotem filozoficznego oglądu, niezmienną istotą stworzoną przez przyrodę. Boga zaświatowego stwórcę, zastępuje całkiem już doczesna przyroda *stwarzająca* człowieka, którego istota – dla materializmu historycznego – jest nie tyle *stworzona*, co *wytworzona* w „całokształcie stosunków społecznych”, jest bowiem rezultatem praktycznej działalności w historycznie określonych ramach społecznych. Dlatego, napisze Lukács o Feuerbachu: „pozostał on utopijny w tym, że nie potrafił zastosować krytyki do swojej własnej metody” [5].

Utopijność Feuerbacha polega na tym, że zamiast konkretnego człowieka jako wytworu społeczeństwa, ujmuje go jako abstrakcyjną projekcję rozumu, zaskakująco zgodną z wyizolowaną jednostką społeczeństwa burżuazyjnego. Człowiek Feuerbacha nie różni się zatem niczym od abstrakcyjnej i ahistorycznej jednostki ludzkiej klasycznej ekonomii politycznej. A jego humanizm dla krytycznego oka Lukácsa okazuje się „nową emocjonalną utopią wyłaniającą się jako rozwiązanie sprzeczności ludzkiej egzystencji” [6]. Antagonizmy zostają pojednane w filozofii miłości, gdzie dwie wyizolowane jednostki osiągają pełne zaspokojenie, ponieważ oderwane są od swojej „ziemskiej podstawy”, która w klasowym społeczeństwie uniemożliwia realizację ich faktycznych potrzeb. Materialista filozoficzny jest zatem idealistą politycznym, niezdolnym do dostrzeżenia realnych antagonizmów rozdzierających nowoczesne społeczeństwo i poszukującym *nomen omen* religijnych (fantazmatycznych) rozwiązań dla rzeczywistych problemów. Tak krytyk religii obraca się w kapłana nowej religii – ateistycznego humanizmu – propagującego pusty ideał

miłości: „Ale miłość! – Tak, miłość jest wszędzie i zawsze u Feuerbacha owym bożkiem, którego siła magiczna powinna nas wybawić ze wszystkich kłopotów życia praktycznego” [7].

To właśnie abstrakcyjność doktryny Feuerbacha może tłumaczyć jego bierność wobec rewolucji 1848 roku, której przecież był naocznym świadkiem. Kiedy Gustaw Struve, przywódca lewego skrzydła niemieckich demokratów, nalegał, by Feuerbach wstąpił w szeregi armii rewolucyjnej, ten rzucił mu ponoć w odpowiedzi słowa, wyrażające *clue* jego politycznego idealizmu: „Jadę teraz do Heidelberga, gdzie będę wykładał młodym studentom o istocie religii, i jeśli po stu latach niektóre z nasion, które teraz rzucę, wejdą, uczynię więcej dla szczęścia ludzkości, niż Pan swoim uderzeniem” [8].

Dla Lukácsa, znajdującego się pod wciąż świeżym wpływem bolszewickiego „uderzenia” z 1917 roku, Feuerbach, ze swoim ahistoryczną istotą człowieczeństwa i mglistą emocjonalną utopią, mógł się jawić co najwyżej jako prekursor materializmu historycznego Marksa i Engelsa, którego myśl – poza krytyką religijnej alienacji i „pijanej spekulacji” [9] – została słusznie skazana przez historię na zapomnienie. To właśnie zakotwiczenia w tej historii zabrakło antropologicznym ideom autora *Istoty chrześcijaństwa*. A swych poglądów o Feuerbachu Lukács nie zmienił, jak możemy bowiem przeczytać w jego monumentalnym zarysie ontologii z lat sześćdziesiątych: „jego [Feuerbacha – B.W.] zdrowe trzymanie się ziemi nie jest zdolne do tego, by na zdobytym terenie zbudować jakieś powszechnie obowiązujące królestwo myśli doczesnej” [10]. Porywające aforyzmy i ciągi prowokacyjnych chiasmów, od których roi się w pisarstwie Feuerbacha, nie stanowią całościowego obrazu świata,

ogólnej syntezy, tak usilnie poszukiwanej przez – pogodzonego już w pełni z Heglem – węgierskiego marksistę. Już nie tylko treść, ale i forma filozofii feuerbachowskiej zostaje krytycznie zrewidowana.

Czy jednak sam Lukács nie podpada pod swój własny sąd nad Feuerbachem? Czy jego socjalistyczny humanizm nie okazuje się równie abstrakcyjny, idealistyczny, słowem, nie-dialektyczny? Dla Lukácsa bowiem komunizm, któremu pozostał wierny do końca życia, w gruncie rzeczy miał być całkowitym urzeczywistnieniem potencjału wszechstronnego samorozwoju człowieka, który został ujawniony w największych dziełach mieszczańskiego humanizmu, od Goethego przez Balzaka po Tomasza Manna. Tylko bowiem w bezklasowym społeczeństwie socjalistycznym mógł zostać ucieleśniony ideał człowieka zaprojektowany przez luminarzy burżuazyjnej kultury. Tak jak Bóg Feuerbacha jest wytworzony na podobieństwo człowieka, wcielając jego najlepsze cechy i dążenia, których sam człowiek się wyzbywa, stając się złym i kalekim, tak samo humanistyczny ideał pełni człowieczeństwa okazuje się produktem świata wyalienowanego, uniemożliwiającego realizację tegoż ideału. Zniesienie religii miało dla Feuerbacha uwolnić naturalne cnoty człowieka i zapewnić mu szczęśliwy żywot. Podobnie myślał Lukács o socjalizmie – miał on stanowić społeczno-ekonomiczną bazę dla rozwinięcia się potencjału gatunku ludzkiego zdeponowanego w największych dziełach burżuazyjnego humanizmu. Oboje zatem wpadli w pułapkę pozytywnego, ostatecznie nie-dialektycznego rozumienia *zniesienia* – znoszenie przez zwycięża przeszkodę (religia czy kapitalizm), ale zachowuje to, co dobre (ideał człowieka) – nie pomni, że *zniesione* sprzeczności nie ulegają absolucji, tylko odtwarzają się na wyższym poziomie. Ta wiara w pojednany świat bez sprzeczności była odblaskiem głębokiej religijności tych dwóch do bólu ateistycznych filozofów.

dr Bartosz Wójcik

fot. Fortepan – ID 13776 / Donor: Kádas Tibor / lic.

Przypisy:

[1] L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa: PWN 1953, s. 25.

[2] Zob. K. Marks, Kaptiał. Krytyka ekonomii politycznej. Tom I, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa: Książka i Wiedza 1968, s. 18.

[3] G. Lukács, *On The Fiftieth Anniversary of Feuerbach's Death*, w: *Reviews and Articles from 'Die rote Fahne'*, trans. P. Palmer, London: The Merlin Press, 1983,
(http://www.autodidactproject.org/other/lukacs_feuerbach.html).

[4] K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza 1961, s. 5.

[5] G. Lukács, *On The Fiftieth Anniversary of Feuerbach's Death...*

[6] Tamże.

[7] F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, Warszawa: Książka i Wiedza 1969, (https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1886/zmierzch_filozofii.htm).

[8] Zob. T. Kroński, *Wstęp do przekładu*, w: L. Feuerbach, *Wykłady o istocie...*, s. XI.

[9] Zob. K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina*, w: . Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2.m Warszawa: Książka i Wiedza 1961, s. 154.

[10] G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Część I: Współczesny stan problemu*, przeł. K. Ślęczka, wstęp: M. Almási, Warszawa: PWN 1982, s. 178.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
