

Konrad Szocik
Uniwersytet Jagielloński

ZNACZENIE RELIGII W ATEISTYCZNEJ FILOZOFII HEGLA

WSTĘP

KULTUROWE, RELIGIJNE I FILOZOFICZNE TŁO HEGLOWSKIEJ FILOZOFII RELIGII

Hegel żył w epoce będącej okresem wielkich zmian światopoglądowych i kulturowych. Przełom XVIII i XIX wieku, przede wszystkim w Niemczech i Francji, naznaczony był krytycznym podejściem do religii, zwłaszcza religii objawionej, Chrześcijaństwa. Wielu myślicieli niemieckich głosiło postulat wiary praktycznej, odwołującej się zazwyczaj do etyki chrześcijańskiej, przy równoczesnej niewierze teoretycznej, będącej w praktyce ateizmem bądź agnostycyzmem (Fabro 1964, s. 491). Słynna jest kantowska interpretacja genezy boskich przykazań, w myśl której człowiek swoje własne, naturalne obowiązki, przedstawia jako Boże nakazy (zob. Kant 1956). W tę tendencję doskonale wpisuje się filozofia religii Hegla, ściśle wiążąca religię z etycznością, i akcentująca wartość jednostkowej woli i intelektu (Hegel 1999, s. 157), a przynajmniej jego pisma pochodzące z najwcześniejszych lat jego twórczości, gdy jego młodzieńczy zapał swoje upodobania kierował zarówno pod adresem idei głoszonych przez francuską Rewolucję (Küng 1979, s. 153-154), jak i ku racjonalnej krytyce religii pozytywnej¹.

Zanim przystąpimy do analizy heglowskiej koncepcji religii, warto zwrócić uwagę na kilka zagadnień bezpośrednio z nią nie związanych, które jednak pozwolą lepiej zrozumieć motywacje i konkluzje heglowskiej interpretacji. Nie ulega wątpliwości, że istotną rolę odegrało wychowanie w kulturze protestanckiej, które, zważywszy na podobieństwo myślowe Hegla z innymi filozofami niemieckimi, można w uzasadniony sposób uznać za jeden z czynników powodujących ateistyczne implikacje systemu filozoficznego zarówno Hegla,

¹ Główne heglowskie pisma poświęcone społeczno – dziejowej interpretacji religii to: *Pozytywność religii chrześcijańskiej* (1795/1796) czy *Duch chrześcijaństwa i jego los* (1798-1800). Jednak Hegel także w ostatnich latach swojej twórczości głosił dość ostrą i radykalną krytykę religii objawionej, przede wszystkim w jej postaci zinstytucjonalizowanej, czego przykładem są m. in. *Wykłady z filozofii dziejów* wygłaszane w latach dwudziestych XIX stulecia.

jak i innych niemieckich filozofów (Hegel 1958, s. 300-301). Protestantyzm akcentuje wartość prywatnego kontaktu wierzącej jednostki z Duchem, ograniczając sferę boskości do granic ludzkiej świadomości, intelektu i moralności (*tamże*, s. 301). Podobne implikacje ducha protestantyzmu odnaleźć można we wspomnianej już kantowskiej koncepcji religii, pozostającej jedynie w obrębie ludzkiego rozumu, w której cała sfera etyczności pozostaje autonomicznym ludzkim dziełem (zob. Kant 1956).

Określenie Hegla mianem ateisty wynika jedynie z oceny jego założeń metafizycznych i ich konkluzji, natomiast nie dotyczy prywatnych poglądów myśliciela. Chodzi wyłącznie o analizę koncepcji filozoficznej i o refleksję nad potencjalnymi, ateistycznymi implikacjami, wynikającymi z heglowskiego systemu. Ideowym i kulturowym kontekstem, który pozwala na określenie heglizmu mianem ateizmu, jest rozumienie Boga, w filozofii Absolutu czy Pierwszej Przyczyny, w sposób specyficzny dla chrześcijaństwa i myśli teistycznej kształtowanej pod jego wpływem, czyli przede wszystkim tomizmu. Zatem, w tym artykule, system teistyczny oznacza koncepcję, która afirmuje istnienie Boga rozumianego jako byt transcendentny, konieczny i będący przyczyną całej rzeczywistości. A zatem, w zgodzie z interpretacją religijną i tomistyczną. Dlatego panteizm, który utożsamia Boga ze światem, można określić mianem ateizmu. W tym sensie mianem systemu ateistycznego określić można np. filozofię Spinozy, niezależnie od prywatnej pobożności i religijności samego Spinozy.

Podsumowując, Hegel rozumiany jest jako myśliciel ateistyczny z powodu zakwestionowania transcendencji Boga, ubóstwiający ludzki rozum, czyniąc Bogiem człowieka. Tym samym zniesione zostają wspomniane trzy cechy dystynktywne boskości.

Zazwyczaj Hegel bywa interpretowany w sposób teistyczny, szczególnie jako taki myśliciel, który dokonał racjonalizacji chrześcijaństwa, ale ani go nie zniósł, ani, tym bardziej, nie zakwestionował istnienia Boga. W tym tekście myśl Hegłowska zostanie zinterpretowana jako ateistyczna, ze względu na nieortodoksyjne, z perspektywy religijnej i filozofii kształtowanej pod jej wpływem, rozumienie Boga. Wydaje się, że terminy teistyczne i religijne, funkcjonujące w heglizmie, nie wynikają z ich rzeczywistej afirmacji przez filozofa, lecz spowodowane są zakorzenieniem w, przynajmniej formalnie, chrześcijańskiej kulturze europejskiej. Szczególnie Kojève interpretował heglizm jako ukryty ateizm, demaskując filozofię Hegla jako system ubóstwiający człowieka, przede wszystkim ludzką samoświadomość, opisywaną za pomocą terminów teistycznych, jak Duch czy Absolut. Podobnie analizował Hegla Cornelio Fabro, założyciel pierwszego w Europie Instytutu Historii Ateizmu w Rzymie, wskazując na immanencję Boga w świecie, w rzeczywistości tożsamego z bogactwem ludzkiego ducha, mylnie wyrażanego pod postacią, tradycyjnie zarezerwowanych dla Boga, terminów (Fabro 1964, s. 533-547).

1. PIERWSZE RELIGIJNE POGLĄDY HEGLA ZAWARTE W NAJWCZEŚNIEJSZYCH JEGO PRACACH (DO POCZĄTKU XIX WIEKU)

Religijne poglądy Hegla podlegały ewolucji, dlatego należy zaznaczyć różnicę między ujęciem przedstawionym w najwcześniejszych pracach (tzn. powstałych podczas pobytu w Bernie i we Frankfurcie), a wizją rozwijaną w późniejszych dziełach (w Jenie i Berlinie). Hegel w początkowych latach swojej twórczości akcentował moment etyczności w religii, przedstawiając propagowanie cnoty, etyczności, jako sztandarową funkcję religii. W początkowych latach twórczości uważał, że głównym czynnikiem odgrywającym rolę w religii są uczucia (Hodgson 2005, s. 23). Analizował istnienie religii przede wszystkim w kontekście jej społecznej użyteczności, zarazem określając stopień udziału samoświadomości oraz rozwoju intelektualnego i moralnego wierzącej jednostki w opracowywaniu podstawowych tez i zasad etycznych. Kwestią kluczową dla Hegla w początkowym okresie wydaje się być możliwie jak najpełniejsze wyrażenie przez religię wolności i doskonałości człowieka (Copleston 2006, s. 144). Porównując ze sobą religie, większą wartość przyznaje tym, które swoich wyznawców traktują jako aktywnych uczestników współkształtujących „depozyt” wiary. Jest to aspekt pozwalający dokonać rozróżnienia na dwa rodzaje religii: pozytywną i negatywną. Religia pozytywna, czyli obiektywna (przedmiotowa, jawna, absolutna, objawiona) swoją treść opiera jedynie na nakazie, władzy i autorytecie swojego założyciela (przywódcy, prawodawcy, itp.) (Hegel 1999, s. 231). Przedstawiane przez nią tezy wymagają powszechnej akceptacji i obowiązywalności wśród wyznawców niezależnie od ich treści, zgodności z rozumem, zdrowym rozsądkiem czy opiniami na ich temat, nawet jeśli byłyby negatywne. Natomiast religia subiektywna (podmiotowa, rozumu, wyobraźni, natury) wyraża istotę wyznających ją jednostek, będąc rezultatem ich samorozwoju oraz samodoskonalenia się moralnego i intelektualnego. Dzięki temu religia subiektywna może doskonale oddawać obyczaje, skłonności, upodobania, tradycję, kulturę czy prawodawstwo danego narodu. Religia pozytywna, której źródło stanowi objawienie, treść nałożona z zewnątrz wyznawcom, nie jest związana z kulturą i specyfiką poszczególnych narodów europejskich (w przypadku Chrześcijaństwa, które jest religią pozytywną powstałą na Bliskim Wschodzie, a popularyzowaną w Europie), w których jest zakorzeniana, dlatego przez Hegla przedstawiana jest jako sztuczny i obcy narodom twór (*tamże*, s. 242-243).

Rozróżnienie na religię subiektywną i obiektywną niesie ze sobą znaczące implikacje etyczne: każda z tych religii inaczej rozpatruje sferę etyczności. W religii subiektywnej moralność spełnia kluczową rolę, jest ośrodkiem aktywności jednostki, natomiast religia wyznacza dla niej ramy i motywacje, kształtując przy aktywnym współdziałaniu wierzącego zasady moralne (Krakowski 1994, s. 8). Religia objawiona (pozytywna) koncentruje się natomiast

na rozważaniach teoretycznych o wysokim stopniu abstrakcji, czego przykładem mogą być dzieje Kościoła Katolickiego skoncentrowane w dużej mierze na orzeczeniach doktrynalnych soborów i papieży, na rozwoju teologii spekulatywnej, itd. Natomiast normy etyczne, również obecne w religii pozytywnej, nie są związane z samodoskonaleniem się moralnym jednostki, ponieważ ciężar nawrócenia i odkupienia własnych grzechów i słabości zostaje przeniesiony z jednostki na pośrednictwo instytucji kościoła i duchownych oraz zredukowane do udziału w zewnętrznych obrzędach Hegel 1958, s. 255); ten aspekt religii pozytywnej Hegel poddawał szczególnie ostrej krytyce.

2. ZMIANA AKCENTÓW W HEGŁOWSKIEJ INTERPRETACJI RELIGII Z EMOCJONALNO – NATURALISTYCZNEJ NA RACJONALISTYCZNĄ POWIĄZANIE RELIGII Z FILOZOFIĄ DUCHA

Powyższe poglądy zdominowały najwcześniejsze pisma Hegla poświęcone tematyce religijnej. Charakter pierwszych rozważań Hegla przypomina społeczno – historyczne analizy myślicieli francuskiego Oświecenia i różni się od abstrakcyjnych i spekulatywnych refleksji obecnych w pismach okresu dojrzałego². Hegel wyróżnił trzy kategorie, którym odpowiadają trzy rodzaje religii, kolejno po sobie następujące w dziejach ludzkości: powszechność, konkretność oraz ich synteza (Hegel 2006, s. 59). Powszechność uosabiają religie określone, religie przyrody, którymi były m. in. religie syryjskie, perskie czy chińskie (*tamże*, s. 333, 427). Ich istotę stanowi niejasne poczucie boskości, bliskie ujęciu panteistycznemu, przejawiające się w deifikowaniu całej przyrody bądź jej elementów. Kategoria konkretności wyrażana jest przez religie duchowej indywidualności, którymi, zdaniem Hegla, były: religia wzniosłości (żydowska), piękna (grecka) oraz celowości, rozsądku (rzymska) (Hegel 2007, s. 47; Christensen 1970, s. 229-234). Cechą dystynktywną tych religii jest indywidualizacja duchowej mocy w postaci wielu pojedynczych bóstw (jak w religiach greckiej i rzymskiej) czy w osobie jednego Boga (religia żydowska), a ich zmysłowa, zewnętrzna forma jest jedynie materialnym podłożem pozwalającym rozumnemu i wolnemu duchowi na manifestację swojej obecności (Hegel 2007, s. 4). Hegel był przekonany, że w religiach reprezentujących tę kategorię, istoty boskie nie stanowiły przedmiotu kultu same w sobie, ale służyły jedynie wywołaniu określonych działań korzystnych dla swoich wyznawców, pełniły jedynie funkcję publicznych rzeczników ich interesów, jak bogowie rzymscy z Jowiszem na czele, których funkcją było zapewnienie światowego panowania rzymskiego narodu i jego imperium (*tamże*, s. 173-174). Wreszcie, ostatnim

² Prace Hegla wyrażającego jego poglądy na temat specyfiki i roli religii, napisane w późniejszych latach jego życia, podczas pobytu w Jenie i Berlinie, to przede wszystkim *Fenomenologia Ducha* i *Wykłady z filozofii religii*.

typem religii, jest religia absolutna, jawna, objawiona, pozytywna, której charakter najlepiej uosabia chrześcijaństwo. W tej religii momenty powszechności i konkretności łączą się w jednostce, która posiada wiedzę o nieskończonym Bogu, tym samym skończona świadomość wyznawców jest związana z boskim absolutem, w niej dokonuje się połączenie nieskończonego Ducha (boskości) z przemijającą zmysłowością (tym, co ludzkie, rzeczywiste) (*tamże*, s. 195-196).

Hegel postrzegał religię jako instancję umożliwiającą jednostce kontakt z boskością, wyrażającą posiadaną przez człowieka świadomość bytu absolutnego (Kowalczyk 1991, s. 61). W religii zostaje wyrażony związek człowieka z Bogiem, którego świadomość jest różna w poszczególnych trzech rodzajach religii. Doskonale znany jest pogląd Hegla o wspólnym dla sztuki, religii i filozofii, wyrażanym przez nich przedmiocie, Duchu. Różnice między nimi dotyczą sposobu jego wyrażania i samo uświadamiania. W sztuce duch manifestuje swoją obecność w postaci zmysłowego oglądu, w religii za pomocą wyobrażeń (obrazów), zaś w filozofii występuje wyłącznie jako czyste pojęcia intelektu (Copleston 2006, s. 199). Pewna deprecjacja wartości religii w stosunku do filozofii nie wiąże się rzecz jasna z przedmiotem, na który religia wskazuje – jest on bowiem identyczny z obiektem filozofii. Wynika ona z pośredniego i zafałszowanego charakteru religijnych wyobrażeń, które nie są w stanie wyrazić Ducha wprost, muszą natomiast uciekać się do mitów, legend, obrazów, oddziałując na wyobraźnię w fantastyczno – baśniowy sposób (zob. Kojeve 1999). Natomiast rozum nie jest w najmniejszym nawet stopniu związany z religią, ponieważ na tym szczeblu jednostka dysponuje samowiedzą, ludzki umysł poznaje samego siebie w sobie oraz swoich wytworach (Hegel 1832, s. 509-510). Rozwój religii ma zostać uwieńczony rozwiązaniem się religii w filozofii; nastąpi to w momencie zrównania się religii z samowiedzą ducha o sobie samym, w którym duch, dotychczas transcendentny, stanie się przedmiotem ludzkiej świadomości i rzeczywistości. W wyobrażeniach religijnych duch nie jest wyrażany w swojej rzeczywistej, bezpośredniej postaci, nie jest sobą, zatem żadna religia nie jest w stanie ukazać ducha w jego wolnym, autentycznym istnieniu; jest jedynie jego formą, ale nie może stać się jego rzeczywistym, wolnym istnieniem (*tamże*, s. 511-513).

3. FILOZOFIA RELIGII WYRAŻONA W *FENOMENOLOGII DUCHA*

W *Fenomenologii Ducha* Hegel przywołuje przedstawione wcześniej w *Wykładach z filozofii religii* rozróżnienie trzech typów religii, modyfikując kategorię determinującą typy religii. Wcześniej osią podziału była relacja między powszechnością a konkretnością. Natomiast w *Fenomenologii Ducha* autor koncentruje się na momencie świadomości i samoświadomości, co, w gruncie rzeczy, niczym nie różni się od wcześniejszego podziału, jednak

dobitniej uzmysławia antropologiczny charakter heglowskiej filozofii religii. W religii naturalnej (*Natürliche Religion* jako religia przyrody, a nie jako religia subiektywna, rozumu, również zwana naturalną czy natury, jednak w odniesieniu do natury ludzkiej, a nie świata przyrody) duch przedstawiany jest jako moc uosobiona w przyrodzie, czyli w świecie materialnym. W drugim typie religii, religii sztuki, duch manifestuje się w formie swoich własnych wytworów, dzieł ludzkiej świadomości. Na tej, również pośredniej, drodze jednostka może poznawać swoją świadomość ukrytą pod postacią m. in. dzieł sztuki, jako efektów twórczości świadomości (*tamże*, s. 517). Ten typ religii został przedstawiony wcześniej pod mianem religii indywidualności duchowej, czyli religii rozumu, podmiotowej, subiektywnej. Wreszcie, ostatnim etapem jest religia jawna, w której poprzednie dwa stany objawiania się ducha, w formie świadomości i samoświadomości, zostają zsyntetyzowane. W tej religii duch występuje jednocześnie sam w sobie i dla siebie. Dlatego ta religia została przez Hegla określona mianem religii jawnej. Przykładem tej, najdoskonalszej w dziejowym rozwoju, religii jest chrześcijaństwo, w której Jezus łączy dwa momenty wcześniej rozdzielone, dając wyraz zarówno temu, co ogólne (boskości, duchowi, świadomości), jak również jednostkowości, indywidualności (przejawiającej się w cielesności, materialności oraz skierowaniu nauk etycznych do indywidualnego słuchacza). Jednak, jak wspomnieliśmy, nawet chrześcijaństwo nie rozwiązuje heglowskiego problemu samorealizacji i samouświadomienia ducha. Jakkolwiek w religii jawnej zachodzi synteza tych dwóch elementów, rzeczywistość ducha nadal wyrażana jest pod postacią metafor i wyobrażeń. Punktem docelowym jest bezpośrednie ujęcie ducha przez samego siebie, co oznacza odrzucenie religijnych obrazów i uświadomienie sobie, że pod ich formą zawsze tkwił człowiek, ludzki umysł.

O ateistycznym rysie heglowskiej wizji religii i Boga świadczą najlepiej dokonywane przez niego analizy tzw. świadomości nieszczęśliwej. Ten typ świadomości pojawia się w momencie stwierdzenia niezdolności jednostki do przysługującej jej samoświadomości. Hegel do tego stopnia dokonał deifikacji człowieka, że ten właśnie etap w rozwoju ludzkiej samoświadomości określa mianem śmierci Boga, oznaczającej utratę tego, co filozof określał zamiennie terminami Duch, Absolut czy Bóg – ludzkiej jaźni (*tamże*, s. 564).

W niniejszej części pokrótce przyjrzymy się charakterowi i znaczeniu w kontekście samorozwoju ducha trzech typów religii.

3.1. RELIGIE NATURALNE

W religiach naturalnych, w tym przypadku, jak wspomnieliśmy, utożsamianych z religiami przyrody, świadomość jednostek wierzących posiada tendencję do wyrażania samej siebie, oczywiście, nie zdając sobie sprawy z rzeczywistego przedmiotu tych przedstawień, tzn. swojej jaźni, za pomocą rozmaitych bytów

istniejących w świecie przyrody (*tamże*, s. 522). W taki sposób bóstwami naturalnymi stawały się przede wszystkim zwierzęta i rośliny, jak również elementy przyrody nieożywionej, symbolizujące jej potęgę, boskość. Zatem, religię naturalną można postrzegać jako swoiste objawienie ducha w przyrodzie, czy też manifestację ducha za pomocą obiektów i zjawisk przyrody (Reardon 1977, s. 39). Jednostka nieświadoma swojego ducha umieszcza swoją własną jaźń poza sobą, przypisując przyrodzie duchową moc, która należy wyłącznie do niej samej. W religiach naturalnych człowiek uświęca i deifikuje zarówno przyrodę, jak również rozmaite przedmioty ze swojego najbliższego otoczenia, mając nieokreślone poczucie boskości, mocy, które projektuje na świat zewnętrzny (Kojève 1999, s. 263-265).

3.2. RELIGIE SZTUKI

Kluczową kategorią stanowiącą o specyfice tego typu religii jest jednostkowość, indywidualność. Religia sztuki skoncentrowana jest na aspekcie etycznym; etyka jest w centrum zainteresowania społeczeństw znajdujących się na tym etapie religijności, które postrzegają ją jako rezultat swojej własnej woli i aktywności. Etyczność prowadzi do podkreślenia indywidualności oraz samoświadomości, ponieważ jednostki dostrzegają zarówno swój wkład w kształtowanie norm etycznych, jak i wartość kategorii, takich jak m. in. odpowiedzialność, które mogą funkcjonować jedynie w odniesieniu do indywidualu. Następuje przejście od zaufania substancji zewnętrznej, obecne w religiach przyrody, do zaufania sobie samemu, własnemu duchowi (Hegel 1832, s. 528).

Dlaczego zatem Hegel określa tę formę religii religią sztuki? Jak wspomnieliśmy, najistotniejszą płaszczyzną tej formy religii jest jednostkowość powiązana z etycznością, która może przejawiać się wyłącznie w jednostce. Natomiast sztuka jest manifestacją wolnej i etycznej jaźni tejże jednostki, która w tworzonych dziełach sztuki wyraża ducha, czyli samą siebie, w formie wyobrażanych przez siebie, zindywidualizowanych postaci. Podsumowując, główną intuicję Hegla dotyczącą funkcji i znaczenia religii sztuki wyraża przekonanie, że duch, ukryty w czystym pojęciu filozofii, które jeszcze na tym etapie nie jest dostępne, przeniósł się ze sfery materii, przyrody (w której funkcjonował według wyobrażeń poprzedniego etapu, religii naturalnych) do sfery duchowej jednostki (*tamże*, s. 530). Stwierdzenie, że duch przeniósł się do samego siebie zapewne brzmi nienaturalnie, jednak w filozofii heglowskiej wyraża osiągnięcie stopnia świadomości nieobecnego na poprzednim etapie, w którym duch był przedstawiany jako w ogóle nie wiążący się z samowiedzą, występujący poza człowiekiem.

Religie sztuki demaskują antropologiczną istotę religijności i boskości. Pod postacią sztuki, mitologii, opowieści religijnych, człowiek kreślił swoją własną historię, w centrum prezentował samego siebie, jakkolwiek stale był przekonany

o istnieniu boskości odmiennej od niego, transcendentnej wobec jego bytu (Kojève 1999, s. 220). Zatem w przypadku religii sztuki (czyli religii subiektywnych, podmiotowych) mamy do czynienia z antropologią nieświadomą, ukrytą, mającą mitologiczno – poetycką i artystyczną formę wyrazu. Najistotniejszą cechą wyróżniającą religie sztuki od religii przyrody jest moment antropomorfizacji; Bóg uzyskuje ludzką postać i ludzkie przymioty, jednostka komunikuje się z tak przedstawianym Bogiem, który z prostego, materialnego obiektu staje się bytem uświadomionym. Religie sztuki, określane mianem religii duchowej indywidualności, koncentrują się na przedstawianiu boskości w formie jednostkowych postaci, ściśle związanych z prawem, sztuką, etyką czy historią danego narodu (Reardon 1977, s. 51).

3.3. RELIGIA JAWNA

Religia jawna, zwana także religią pozytywną, obiektywną, przedmiotową, objawioną, absolutną, jest ostatnim z trzech etapów rozwoju religii, a ściślej mówiąc, faz uświadamiania siebie samego przez jednostkę na drodze wyobrażeń religijnych. Wyższość religii jawnej nad dwoma pozostałymi rodzajami religii polega na tym, że ludzki duch, w perspektywie religijnej nazywany Bogiem, funkcjonuje jako byt posiadający samowiedzę, tzn. konkretny człowiek, ponieważ tylko człowiek może być podmiotem samowiedzy, w przeciwieństwie do centralnych obiektów poprzednich religii: zwierząt, roślin, kamieni czy posągów, i poznawany jest przez wyznawców religii jawnej właśnie jako człowiek. Zatem, duch religii pozytywnej, objawionej, obecny jest wprost, bezpośrednio tylko w takiej postaci, w jakiej może zaistnieć, czyli w formie świadomej, myślącej jednostki ludzkiej.

Oczywiście, analiza heglowska prowadzona jest na poziomie meta religijnym, z perspektywy filozoficznej, która wskazuje na wyobrażenie Boga jako bytu ludzkiego dysponującego samoświadomością, z drugiej strony dostrzegając pośredni charakter tej religii, ubóstwiającej ducha obecnego w konkretnym człowieku pod postacią bytu absolutnego, transcendentnego. Wyznawca religii jawnej wierzy w realnego, konkretnego człowieka będącego samowiedzą. Dlatego nazwa nadana tej religii jest jak najbardziej adekwatna do poziomu samouświadomienia ducha osiąganego na tym szczeblu, który zostaje rozpoznany wprost i uświadomiony jako samowiedza (Hegel 1832, s. 569). Duch wreszcie zostaje przywrócony samemu sobie, przedstawiany jest pod swoją prawdziwą postacią, tzn. jako jednostka (Schmidt 1974, s. 171). Oczywiście, religia jawna nie może być utożsamiona z doskonałością osiąganą w filozofii, ponieważ wyznawca religii jawnej nie postrzega swojego Boga = samoświadomego człowieka, wyłącznie jako samoświadomość, lecz upatruje w nim Boga jako substancję pozaświatową, w której przedstawieniu istotną rolę odgrywają elementy pozafilozoficzne: tradycja, historia czy konwencje społeczne.

Chrześcijaństwo, jako religia jawna, znajduje się najbliżej ostatniego, filozoficznego etapu rozwoju idei, w którym nastąpi zdemaskowanie religii i teologii jako ukrytej antropologii; jednostka dostrzeże samą siebie pod postacią Boga, znosząc tym samym wszelką transcendencję (Kojève 1999, s. 259-260).

Podsumowując, istotą religii jawnej (objawionej, pozytywnej) jest „wcielenie” boskiego (na gruncie religijnym) ducha, nadanie mu postaci konkretnej, realnej jednostki; w takim kształcie istnieje zarówno dla siebie samej, jak i dla wyznawców tej religii, dzięki czemu dokonuje się samouświadomienie sobie swojego ducha po jednej i drugiej stronie (Hegel 1832, s. 569).

ZAKOŃCZENIE

W heglowskiej koncepcji ducha absolutnego, czyli ludzkiej jaźni wyrażającej siebie i kształtującej rzeczywistość, religia stała się jedną z form manifestowania się ludzkiego ducha. Powiązana jest zarówno ze sztuką, jak i filozofią. Stanowi przedostatni etap samorozwoju ludzkiej świadomości, która zostanie w pełni objawiona i bezpośrednio poznana dopiero w ateistycznej, antropologicznej filozofii heglowskiej, jak również każdej innej, która dostrzeże antropologiczną istotę religii. Takie ujęcie wywarło ogromny wpływ na dalsze dzieje europejskiej filozofii i rozpoczęło okres naturalistycznej i historycznej krytyki religii jako niejawnej antropologii.

Przed Heglem antropologiczna krytyka religii rozwijana była przede wszystkim w filozofii francuskojęzycznego Oświecenia, szczególnie w pracach Helwecjusza, Diderota, Holbacha czy Mesliera, jednak miała bardzo uproszczony, jednostronny, wynikający ze skrajnego materializmu i sensualizmu, charakter. Natomiast po Heglu radykalizacja antropoteistycznego wyjaśnienia religii dokonała się szczególnie w pismach Davida Straussa, Bruno Bauera i Ludwiga Feuerbacha. Sam Hegel, w kontekście zaprezentowanych powyżej analiz, może być postrzegany jako filozof prezentujący nową, a – teistyczną wizję świata i człowieka, który odrzucił wielowiekową tradycję chrześcijańską, czyniąc najwyższą instancją ludzki rozum.

BIBLIOGRAFIA

- Christensen D. E. 1970, *Hegel and the Philosophy of Religion*, The Hague.
- Copleston F. 2006, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa.
- Fabro C. 1964, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma.
- Hegel G. W. F 1832, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin.
- Hegel G. W. F. 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, przeł. J. Grabowski i A. Landman.

- Hegel G. W. F. 1999, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. Sowinski, Kraków 1999.
- Hegel G. W. F. 2006, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa.
- Hegel G. W. F. 2007, *Wykłady z filozofii religii*, t. II, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa.
- Hodgson P. C. 2005, *Hegel and Christian Theology*, Oxford.
- Kant I. 1956, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg.
- Kojeve A. 1999, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa.
- Kowalczyk S. 1991, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Lublin.
- Krakowski J. 1994, *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*, Wrocław.
- Küng H. 1979, *Dio esiste?*, przeł. G. Moretto, Milano.
- Reardon B. M. G. 1977, *Hegel's Philosophy of religion*, London and Basingstoke.
- Schmidt E. 1974, *Hegels system der Theologie*, Berlin. New York.

Konrad Szocik

SIGNIFICANCE OF RELIGION IN THE ATHEISTIC HEGEL'S PHILOSOPHY

Hegel's philosophy of religion is typical for critical philosophy of Enlightenment. Hegel treats about religion as an earlier and less developed form of human mind. Religion is product of culture, society and mythological mind, which is connected with emotions and imagination.