

# Naturalistični humanizem Ludwiga Feuerbacha

Ludwig Feuerbach je mislec, s katerim smo se ob preučevanju ontoloških predpostavk, ki so bile v zgodovini filozofije razvite, še preden jih je Marx uvedel v temelje svojega pogleda na svet, že srečali. Tam smo poudarili, da se je Feuerbach v svojem pojmovanju biti postavil na stališče naturalizma kot neke svojevrstne forme metafizike objektivnosti, saj je bil prepričan, da je prav to prava podlaga za odločno kritiko, kot sam pravi, celotne "stare filozofije". Pod tem pojmom je Feuerbach zajel takoimenovano "novejšo filozofijo" in njen razvoj od Descartesa in Bacona do Hegla. Njegov cilj je bil, da si skozi kritiko utre pot do neke dejanske "nove filozofije" bodočnosti.<sup>1</sup> Zato torej ni nenavadno, da se je v središču njegove pozornosti znašla prav Heglova filozofija absolutnega idealizma, saj je prav v okviru Heglovega sistema moderna metafizika subjektivnosti dosegla svoje skrajne konsekvence. Kritiko tako grandioznega in za epoho dominantnega sistema, kakršnega je zakoličil Hegel, je Feuerbach razumel kot nujno predpostavko kakršnega koli napredka v filozofiji in znanostih nasploh. Vstop v novo filozofijo se je zdel Feuerbachu nemogoč vse dotlej, dokler ne bi bilo mogoče predhodno preseči metafizične drže subjektivnosti v polju mišljenja: od kartezijskega "ega" do Heglovega "absolutnega duha". Tovrsten kritični pristop do prevladujoče intelektualne matrice moderne dobe – kljub nedvomnim zaslugam in zgodovinskemu pomenu njegove misli, ki mu je omogočila preboj do samega jedra in bistva modernosti – Feuerbachu v zgodovini filozofije ni zagotovil položaja in ugleda, kakršnega bi si prav gotovo zaslužil. Za sodobnike

<sup>1</sup> S svojim razlikovanjem stare in nove filozofije je Feuerbach nedvomno vplival na Marxa in ga inspiriral pri njegovi razdelitvi materializma na starega in novega.

<sup>2</sup> "Čas v katerem sem, v duhu, za zmerom vedel zbogom svoji akademski karieri in živel na deželi, je bil tako žalosten in mračen, da nanjo ne bi mogel niti pomisliti. To je bil čas, ko je bilo javno življenje tako zastrupljeno in umazano, da je bilo mogoče ohraniti duhovno svobodo in zdravje le tako, da si se odrekel sleherni državni službi, sleherni javni funkciji, celo nazivu privatnega docenta; čas, ko je bilo vsako napredovanje v državni službi, vsako dovoljenje od zgoraj, celo venia docendi, možno le za ceno politične servilnosti in religioznega obskurantizma; čas, ko je bila svobodna le pisana znanstvena beseda, a svobodna le v nekem zelo omejenem smislu, ne zaradi spoštovanja do znanosti, ampak prej zaradi njenega podcenjevanja, zaradi njene – dejanske ali navidezne – nemoči in ravnodušnosti do javnega življenja. Kaj je bilo torej v takšnem času mogoče storiti drugega – še posebej, če je nekdo vedel, da so misli in pogledi, kakršne goji, v nasprotju z vladajočim režimom – kot to, da se umakne v samoto in se zateče k pisani besedi kot edinemu sredstvu, s katerim se je lahko človek – seveda ob resignaciji in samoobvladovanju – izognil brezobzirnosti despotske državne oblasti. Seveda pa to, kar me je pregnalo v samoto in obsodilo na zgolj pisano besedo, ni bil le politični gnus. Tako kot sem živel v stalni notranji opoziciji s političnimi režimi tistega časa, tako sem prekinil tudi z duhovnimi režimi,

in filozofe, ki so mu – ne glede na siceršnjo filozofsko orientacijo – sledili, je bila Feuerbachova misel nekaj drugorazrednega. Zato je Feuerbach bil in ostal v senci velikega Hegla. Marksisti so imeli Feuerbacha za nek prehodni pojav, za nekakšno intelektualno figuro, ki je Marxu omogočila preseči spekulativni idealizem in utemeljiti nek nov materializem kot oporno točko, s katere je mogoče dejansko pojmiti konkretnost človekovega sveta. Če k vsemu temu dodamo še biografski podatek, da se je Feuerbach na vrhuncu svoje intelektualne moči zavestno umaknil iz javnosti in pobegnil na deželo, potem je toliko lažje razumeti dejstvo, da je bil v zgodovini moderne misli povsem marginaliziran. Filozof, ki se je – povsem v skladu s svojim imenom: ognjeni potok – tako brez-kompromisno zoperstavil enemu od kardinalnih stebrov zahodne civilizacije – religiji in prevladujoči filozofiji tedanjega časa, tj. Heglu, kajpak ni mogel pričakovati razumevanja in naklonjenosti v tedanji nemški javnosti. Feuerbachova veličina je prav v tem, da ni niti poskušal plavati proti toku, ampak se je zavestno umaknil v duhovni eksil, da bi nam v formi pisane besede zapustil neizbrisno sled o razlogih svoje zavrnitve kakršnekoli kolaboracije s prevladujočim meščanskim redom stvari in idej.<sup>2</sup>

Lastno filozofsko paradigmo humanizma je Feuerbach – kar je na prvi pogled morda videti paradoksalno – zgradil na naturalistični ontološki podlagi. Svojo zoperstavitev absolutnemu idealizmu je utemeljil tako, da je na ključno metafizično vprašanje o odnosu med biti in mišljenjem odgovoril s trditvijo, da je "bit subjekt in mišljenje predikat"<sup>3</sup>. S tem je Feuerbach eksplicitno zavrnil idealistično razrešitev te dileme, pri kateri je odgovor na to vprašanje, kot vemo, ravno obraten. Po Feuerbachovem mnenju "mišljenje obstaja po biti in ne bit po mišljenju"<sup>2</sup>. Na podlagi celotne evropske ontologije, vključno s predsokratsko, Feuerbach izreka tezo, ki je v principu nedoumljiva za vsakršno filozofiranje, ki ostaja ujeto v okviru metafizike. Ta ontološka teza se glasi: "Bit obstaja iz sebe in na sebi – bit je dana samo po biti – bit ima svoj vzrok v sami sebi, saj je samo bit smisel, um, nujnost, resnica; skratka: vse v vsem. – Bit obstaja, ker je nebit, tj. nič, nesmisel."<sup>3</sup> Novoveška metafizika subjektivnosti je, po Feuerbachu, ključno napako zagrešila s tem, da je pra-vzrok, začetek in princip vsega bivajočega iskala in našla v nečem drugem in ne v biti sami. To drugo je bilo vse od Descartesovega cogita prek Kantovega transcendentalnega subjekta, Fichtejevega absolutnega Jaza do Heglovega absolutnega uma vedno le *cogitare* (mišljenje).

Feuerbach je bil prepričan, da je mogoče takšno ontološko napako (izpeljavo biti iz mišljenja) narediti le tam, kjer je "pretrgana resnična enotnost mišljenja in biti, tam, kjer sta bili biti z abstrakcijo odvzeti njena duša in njeno bistvo in tam, kjer sta smisel in temelj na sebi prazne biti položena v bistvo, odtrgano od biti same"<sup>4</sup>. Analogno metafizično napako je zagrešila tudi teologija, napako, ki se ji tudi z veliko večjo opreznostjo ne bi bilo mogoče in se ji še vedno ni

mogoče izogniti. Ta napaka ji je bila usojena, saj jo mora nujno narediti sleherno mišljenje, ki, tako kot religiozno mišljenje, "samovoljno razločuje bistvo sveta od sveta samega".<sup>5</sup>

Vtem, ko se je trudil, da ne bi postavil pod vprašaj ali celo pretrgal primordialne enotnosti biti vsega bivajočega, s tem pa tudi miselnega bitja, se je Feuerbach podal na pot iskanja bistva samega sveta. Na tej poti je naletel na neko področje biti, na katerega je prvokrat opozorila že renesančna paradigma humanizma. To področje biti je *narava*. Bistvo narave je postalo za Feuerbacha največja skrivnost filozofije. Pristop, značilen za spekulativno ali pozitivistično mišljenje, kakršnega srečujemo v zgodovini "stare filozofije", te skrivnosti ne more razrešiti. Zato je Feuerbach, izhajajoč iz že zgoraj omenjenega ontološkega načela, v katerem je dialektično vsebovana parmenidovska zastavitev biti kot Enega, ki je Vse in Vsega, ki je v Enem in v Vsem, transcendiral pojmovno-metodološki horizont moderne metafizike in prešel na področje poezije. Vse to je kajpak simptomatično za misleca, ki je, povsem v nasprotju s prevladujočim duhom svojega časa, vztrajal na tem, da je "bistvo biti kot biti bistvo narave".<sup>6</sup> Takšno pojmovanje pripada poeziji. Inspiracijo za svoje mišljenje bistva narave je Feuerbach našel v Goethejevih faustovskih verzih o čudoviti zeleni paši.<sup>7</sup> Odtod izvira središčna teza Feuerbachovih "Predhodnih tez za reformo filozofije" iz leta 1842. "Čudovita zelena paša", ki mami um na faustovsko popotovanje, je omogočila Feuerbachu, da se je dokopal do skrivnosti vezi sveta. Bistvo sveta temelji namreč na nerazločljivi enotnosti, katere vezni momenti so vezi med *naravo in človekom, saj "narava in človek sodita skupaj"*.<sup>10</sup>

Naloga filozofskega mišljenja se v tem sklopu zastavlja sama od sebe. Človeka in narave ni mogoče opazovati ločeno. Vsako mišljenje, ki se ni dokopalo do tega, da je narava osnova za razumevanje človeka (in da se do bistva človeka in narave ni mogoče dokopati, ne da bi ohranili njuno živo in konkretno enotnost), je po nujnosti obsojeno na regresijo v šolsko, abstraktno-prazno in idealistično-spekulativno teoretiziranje.

Slednjo pomanjkljivost odkriva Feuerbach predvsem v Heglovi filozofiji, filozofiji, ki ji glede na to, da njen celoten sistem temelji na aktu abstrakcije, ne uspe doseči *neposredne enotnosti*, neposredne očitnosti in neposredne resnice. S svojim spekulativnim abstrahiranjem ta filozofija ni mogla doseči ničesar drugega kot to, da je vzpostavila "bistvo narave zunaj narave, bistvo človeka zunaj človeka in bistvo mišljenja zunaj samega akta mišljenja,<sup>11</sup> s čimer je "človeka odtujila samemu sebi."<sup>12</sup>

Čeprav je Heglova filozofija na koncu vendarle spet združila tisto, kar je na začetku ločila, je to storila le na abstrakten in posreden način, s pomočjo metafizične kategorije o identičnem subjektu-objektu. Zato se do kakršnegakoli že spoznanja, ki bi želelo jasno in nazorno identificirati bistvo človeka, da bi si ustvarilo neposreden vpogled v to, kar je bilo na bistvu človeka skozi postopek abstrakcije

*... s filozofskimi in religioznimi sistemi. Da bi razčistil z bistvom in vzroki te prekinitve, sem potreboval dolgočasno obdobje prostega časa. Le kje bi ga lahko našel prej, kot na deželi, kjer so človeku prihranjene vse zavedne in nezavedne zavistnosti, oziri, predsodki, zmedenosti, intrige in opravljanje mestnega življenja in kjer se človek lahko posveti le samemu sebi. Kdor verjame v tisto, v kar verjamejo drugi, kdor poučuje in misli, kot poučujejo in mislijo drugi, skratka, kdor živi z drugimi v znanstveni ali religiozni sektaški skupnosti, temu se ni treba od drugih niti telesno ločevati, saj nima potrebe po samoti; zato pa čuti takšno potrebo tisti, ki želi iti po lastni poti ali celo prekinja z vsem pobožnim svetom in hoče ta razcep tudi braniti in razločiti. Nepoznavanje človekove narave izraža vera, da je mogoče svobodno misliti in se izražati povsod, v vsakem okolju, v vseh okoliščinah in v vsakem položaju in da ni zato potrebno nič drugega kot le volja. Za neko resnično svobodno, neodvisno, izvirno miselno dejavnost – ki hoče biti plodonosna in si želi imeti določene učinke – je potrebno neko prav tako izvirno, svobodno in neodvisno življenje. Kdor se hoče duhovno dokopati do temelja človeških stvari, ta se mora tudi čutno in telesno postaviti na njihov temelj. Ta temelj pa je narava. Samo v neposrednem stiku z naravo človek ozdravi, zavrže vse tuje, nadnaravne in nenaravne predstave in funkcije."*  
(Ludwig Feuerbach:

Predavanja o suštini religije, *Kultura, Beograd 1955, str. 43–44*).

<sup>3</sup> Ludwig Feuerbach, *Prethodne teze za reformu filozofije (1842), v: Ludwig Feuerbach, Izbor iz djela, Matica Hrvatska, Zagreb 1956, str. 131*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 131 (podčrtal autor).

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 121.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 121.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 121.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 121.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 123.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 123.

<sup>17</sup> *Prim. Ibid.*, str. 124.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 124.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 124.

popačeno, ni mogoče dokopati po pozitivni poti v smeri absolutnega idealizma, “ampak samo z negacijo Heglove filozofije”<sup>13</sup>, z negacijo, ki je dojeta kot “totalna negacija spekulativne filozofije.”<sup>14</sup> Feuerbach je torej povsem dialektično prepričan, da je vsa resnica že navzoča v Heglovi filozofiji, vendar vedno le skupaj s svojo negacijo, z nasprotji in nezadostnostjo, zato prava pot, po kateri mora kreniti nova filozofija, ni pot, ki bi zaobšla ali celo pozabila na Heglovo filozofijo, ampak pot njenega resničnega presejanja. Po tej poti bo šla kasneje tudi Marxova recepcija Hegla.

Naloge resnične filozofije Feuerbach ni pojmoval kot poskus, da bi nekaj končnega postavili v tisto, kar je neskončno. Vsak takšen poskus, da bi na nek posreden in nedoločen način spoznali in izrazili neskončnost znotraj nekega sistema, ne more pripeljati do izpolnitve naloge filozofije. Poklicanosti resnične filozofije lahko zadosti le tisto mišljenje, ki želi spoznati samo bistvo konkretnega, določenega, aktualno prisotnega v končnem bitju in ne v nekakšnem absolutu. Pravi začetek filozofije zato ni “ne bog, ne absolut in ne bitje kot predikat absoluta ali ideje.”<sup>15</sup>

Vsaka neskončnost, mišljena brez uvida v končno, je le prazna spekulativna abstrakcija. To še posebej pade v oči, kadar si skušamo zamisliti in definirati neko *kvaliteto*, ne da bi pri tem mislili na neko povsem določeno kvaliteto. Podobno je tudi z bitjem. Pravi pristop k nekemu bitju je zato možen le prek uvida v bistvo določenega, konkretnega, aktualnega bitja. Če gre filozofija po poti nekega nedoločenega bitja, ne bo nikoli prispela do resničnega spoznanja aktualnosti, tako kot tudi slepec, ki je slep že od rojstva, ne bo mogel nikoli spoznati kvalitete, kakršna je, na primer, bel sneg. “Dejanska kvaliteta predhodi zamišljeni kvaliteti. Preden neko kvaliteto misliš, jo občutiš. Mišljenju predhodi neka trpnost.”<sup>16</sup> Povsem v duhu svoje osnovne ontološke pozicije kot metafizike objektivnosti dojema Feuerbach objektivni tok svetovnega dogajanja kot izvor svojega subjektivnega spoznanja v toku filozofije: s tega stališča je resnično samo tisto, kar je realno, dejansko, konkretno določeno; drugačno od nedejanskega, nedoločenega, absolutnega. Brez uvida v resnično in univerzalno empirijo filozofija ne more nikoli spoznati dialektične resnice, ki govori, da je vsaka neskončnost pravzaprav le resnično bistvo vsega končnega – *resnično končno*.<sup>17</sup> Prepričanje, da je poštenost koristna povsod in tako tudi v filozofiji, je bilo Feuerbachu dokaz, da reforma filozofije, brez katere ni nikakršne resnične filozofije bodočnosti, ni možna, ne da bi filozofija v interesu svoje duhovne poštenosti in časti že poprej spoznala in priznala “končnost svoje spekulativne neskončnosti”.<sup>18</sup> Nove filozofije torej ne more biti brez priznanja, da ni, na primer, “skrivnost narave v bogu nič drugega kot le skrivnost človekove narave, da ni noč, ki jo človekova narava polaga v boga, da bi iz nje proizvedla svetlobo zavesti, nič drugega kot njen lastni *temni* instinktivni občutek realnosti in nujnosti materije.”<sup>19</sup> V kolikor teži filozofija k temu, da bi pravilno izpolnila

svojo nalogo in upravičila razloge svojega obstoja, mora neizbežno "spoznati stvari in bistva *takšna, kakršna so*."<sup>20</sup> Najvišji zakon in vrhovna naloga filozofskega mišljenja je resnično spoznanje tistega, kar realno obstaja tako kot obstaja. "Resnicoljubnost, enostavnost in določenost so formalne oznake realne filozofije."<sup>21</sup>

Svoj realizem črpa neka realna filozofija iz svojega izhodiščnega stališča, da ne obstajajo entitete, kakršne so nečasovno bistvo, večna misel, nečasovna volja in nečasoven občutek. Vse takšne pojmovne določitve so metafizične kategorije, s pomočjo katerih skuša spekulativna filozofija že vse od svojih prazadetkov v antiki obračunati s Kronosom kot principom minljivosti, propadanja, negotovosti in tako dalje. V nasprotju s tovrstno tradicijo filozofiranja odkriva Feuerbach prostor in čas kot fundamentalni formi resničnega bivanja. "*Prostor in čas* sta obliki eksistence slehernega bitja. *Eksistenca* je eksistenca le v prostoru in času."<sup>22</sup>

Zato ne more nobena filozofska misel priti do njenega skrajnega izhodišča in s tem pripraviti duhovno podlago, s katere bi bil mogoč tudi prehod v neko novo filozofsko mišljenje, mišljenje onstran moderne. Prva naloga, ki jo je bilo treba na tej poti opraviti, je razbitje paradigme človeka kot *animal rationale*, se pravi tistega, kar je do svojevrstne kulminacije pripeljal prav razsvetljenski humanizem. Feuerbach tu brez dvoma uporablja prav izkustvo tistega načina mišljenja, ki se je uprlo moderni redukciji človeka, s tem pa tudi filozofije, na zgolj razumsko bitje in mišljenje. Kartezijanski "logiki razuma" je že Pascal zoperstavil "logiko srca". Celotna metafizika objektivnosti in empirična epistemologija sta poskušali zamajati totalitarni absolutizem subjektivnosti s tem, da sta podelili določene pravice in pomembnost tudi objektu in občutku. Feuerbach je poskušal med tema dvema poglavitnima smerema novoveškega mišljenja poiskati tretjo pot, način filozofiranja, ki bi nastopal zmerno in bi vsaki izmed njiju dal prav, kjer ima prav, ne da bi se pri tem povsem poistovetil s katerokoli od njiju. Kot dva bistvena organona zasnove in nadaljnega razvoja svoje nove filozofije je vzel Feuerbach *glavo* in *srce*. Prva je "izvor aktivnosti, svobode, metafizične neskončnosti in idealizma"<sup>25</sup>, drugo pa je "izvor trpljenja, končnosti, potreb in senzualizma."<sup>26</sup> Teoretično sta bistvena organona filozofije mišljenje in opazovanje. "Mišljenje je potreba glave, zrenje, čut, potreba srca. Mišljenje je princip šole in sistema, zrenje je *princip življenja*. V zrenju sem določen s predmetom, v mišljenju pa predmet določam sam, v mišljenju sem Jaz, v zrenju ne-Jaz. Samo iz negacije mišljenja, iz *določenosti* s predmetom, iz *pasije*, iz izvora slehernega ugodja in nujnosti nastajata resnična, objektivna misel in resnična, objektivna filozofija."<sup>27</sup> Bistvo, ki je neposredno identično z eksistenco, nam lahko razkrije le opazovanje (zrenje). Bistvo, ki je posredovano z razlikovanjem, diferenciranim od eksistence, je lahko le rezultat mišljenja. Da bi odkrili resnico življenja, se moramo opreti na oboje. Le tam, kjer se združujeta bistvo in eksistenca, aktivnost in

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 126.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 125.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 125.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 125 (podčrtal avtor).

<sup>24</sup> *Za tiste, ki bi se jim morda zdelo, da z oceno o dejanski sodobnosti Feuerbachove filozofije pretiravamo, ne bi bilo odveč, če nekoliko pobliže elaboriramo njegovo antimetafizično pojmovanje temporalnosti biti vsega bivajočega. O tem, da odkritje značaja in pomena časa in prostora kot nujnih form konkretno-realne eksistence katerekoli biti ni naključna, nereflektirana napaka ali opazka, pričra njegova trditev, da je imela negacija časa v tradicionalni metafiziki škodljive posledice ne le za človekovo spoznavno-teoretsko mišljenje, ampak "ima v bistvu stvari najbolj škodljive praktične posledice" (Ibid., str. 125). Takšno zastavitev Feuerbach argumentira s tem, da ima lahko "samo tisti, ki vedno stoji na stališču časa in prostora, takt in praktični razum tudi v življenju. Prostor in čas sta prva kriterija prakse. Narod, ki čas izključuje iz svoje metafizike, ki vzpostavlja božansko večno, tj. abstraktno, od časa razločeno eksistenco, čas konsekvantno izključuje tudi iz svoje politike, vzpostavlja božanski, protipravni in protirazumni, antizgodovinski princip stabilnosti (ibid., str. 125-126). Poglavitna pomanjkljivost spekulativne filozofije, zaključuje Feuerbach, je v tem, da je ta, v kolikor želi ostati dosledna*

*svojemu pristopu in postopku mišljenja, prisiljena razločiti razvojni tok svetovnega dogajanja od svoje časovne oblike (zgodovine) in ga kot atribut pripisati absolutu. "Takšno razločevanje razvoja od časa pa je pravo remek-delo spekulativne samovolje in jasen dokaz, da so spekulativni filozofi s svojim absolutom storili isto kot teologi z bogom, ki poseduje vse afekte človeka brez afektov, ki ljubi brez ljubezni in se jezi brez srda. Razvoj brez časa je isto kot razvoj brez razvoja" (ibid., str. 126). Izhajajoč iz tega je teza, da se neka bit, pa čeprav absolutna, razvija iz sebe same, v sebi sami in k sebi sami, neobranljiva. Samo bit, ki se razvija v času, bit, katere dogajanje je časovno (temporalno), je "resnična, dejanska bit. Prostor in čas sta formi razodevanja dejansko neskončnega" (ibid., str. 126). V skladu s tem je odkritje bistva in smisla časovnosti bivanja, ki ga mnogi pripisujejo Marxu kot eno izmed poglavitnih zaslug njegovega delovanja na področju filozofije, pravzaprav Feuerbachovo odkritje, saj se je po Engelsovem lastnem priznanju prav po njegovi zaslugi dovršil Marxov prehod od mladoheglovskega idealizma k novemu materializmu. Na žalost iz Engelsovega slovitega priznanja – "naenkrat vsa postala feuerbachovca" – ni sledilo dovolj jasno priznanje samostojne vrednosti in pomena Feuerbachove filozofske pozicije, ki je tako ostala le pri vlogi pomožnega, prehodnega in začasnega značaja teoretičnega*

pasivnost, sholastična flegma nemške metafizike in antisholastični, sangvinični princip francoskega senzualizma in materializma, z eno besedo: mišljenje in opazovanje, se je mogoče dokopati do doživetja sveta življenja in njegovega resničnega spoznanja.

V težnji, da bi izgradil svojo sliko človeka onstran tradicionalne metafizike, se je Feuerbach zelo dobro zavedel nekega fenomena, ki so ga dotlej bodisi spregledovali ali pa so mu pripisovali povsem napačno vlogo. To je fenomen *potrebe*. Kjer ni potreb, tam tudi živega človeka iz krvi in mesa ni. Še več: "eksistenca brez potreb je odvečna eksistenca."<sup>28</sup> Vsako bitje, še posebej pa človeško bitje, ki bi bilo brez vseh potreb, bi bilo s tem tudi brez svoje osnove. Bitje brez potreb je nepotrebno bitje. Če nima potreb, potem človeško bitje tudi potrebne eksistence nima. V takšnem primeru bi bilo zanj in za druge čisto vseeno, ali obstaja ali ne.

Doživetje potrebe sooča človeka z nekim bolečim spoznanjem. To je spoznanje časa, omejitev, trpljenja, nedovršenosti, nepopolnosti in nezadovoljstva. Bitje, ki je spoznalo, da je bitje potrebe, je samega sebe pravilno spoznalo le ob spoznanju, da je za zmeraj trpno bitje. "Samo tisto, kar more trpeti, si zasluži svoj obstoj."<sup>29</sup> Le tisto bitje, ki se zaveda nujnosti, ki je polno trpljenja, zanosa ljubezni, energije in duha, le takšno bitje je dejansko bitje. "Bitje brez trpljenja je bitje brez bitja."<sup>30</sup> Feuerbachov sklep je, da ne bi bilo človeško bitje, ki bi bilo ontološko konstituirano kot absolutni subjekt in kot aktivni princip vsega bivajočega, brez vsakršne pasivnosti, trpljenja, "nič drugega kot bitje *brez čutnosti* in *brez materije*."<sup>31</sup> Filozofija takšnega bitja je po svoji naravi le prazna spekulacija o čisti eksistenci zunaj časa in prostora, o bivanju brez temporalnega trajanja, o kvalitetah brez občutenja, o življenju brez čutnih strasti, krvi in mesa, z eno besedo: o bitju brez bivanja. Takšna enostranska filozofija mora po nujnosti zaiti v nepomirljivo nasprotje s tistim, kar je a priori odvrгла s palube: s konkretno dejanskostjo življenja. Empirija se zanjo pojavlja le kot neobvladljiva protislovnost. Empirija je bila vedno kost v grlu spekulativne metafizike, ki je ni prevladalo niti lucidno podvzetje Spinoze. Slednji je materijo, v nasprotju z Descartesom, pojmoval kot atribut substance. Vendar pa, kot zapaža Feuerbach, tudi tako smelo podvzetje, kakršnega se je lotil Spinoza, ni uspelo preseči področja spekulativne metafizike, saj ni prispelo do točke, ko bi materijo določilo kot princip trpnosti, saj je Spinozina materija materija, ki ne trpi ničesar, "saj je edina nedeljiva in neskončna, ker poseduje isto določilo, kot njej *zoperstavljeni* atribut mišljenja; ker je, skratka, *abstraktna* materija, materija *brez materije*, podobno kot je tudi bistvo Heglove logike bistvo narave in človeka brez bistva, narave in človeka."<sup>32</sup> Takšen tipično metafizični dualizem je mogoče razrešiti le v okviru nove filozofije bodočnosti, ki mora, povsem dialektično, "začeti ne *s sabo*, ampak s svojo antitezo, z ne-filozofijo."<sup>33</sup> V tekst filozofije mora vstopiti ne neko kategorialno izmišljeno čtivo, ampak tkivo živega človeka, "ki *ne* filozofira, ki nastopa celo *proti*

filozofiji, ki *oponira* abstraktnemu mišljenju, tisto torej, kar je pri Heglu ponižano v zgolj neko pripombo.<sup>34</sup> Filozof, za katerega življenje ni več le prazen primer, privid ali izjema, marginalizirano že zato, ker je asimilirano v nek znanstveni sistem, mora po Feuerbachu začeti s principom senzualizma, ki daje prioriteto *čutnosti*, prioriteto glede na vse drugo, kar je mogoče iz nje izpeljati ali nanjo opreti. Filozofija, "ki je univerzalna, osvobojena vseh nasprotij in ki je neizpodbitna, nezadržna moč",<sup>35</sup> se lahko pojavi le kot rezultat takšnega izhodišča.

Feuerbach je kot izhodiščni princip filozofije bodočnosti izpostavil *čutnost*. S tem se je v celoti razšel s filozofijo, ki je vse od Descartesa naprej v bistvu človeka videla le neko mislečo stvar (*res cogitans*). Slika človeka, ki odtod izhaja, je zelo odločna pri svojem zatirjanju, da telo ni del človeškega bistva, saj je to lahko le neka čista, abstraktna miselna substanca. V nasprotju s tem začena Feuerbachova nova filozofija, ki ji bodo sledili Marx, Nietzsche in druge tradicije, ki se nanjo avtentično navezujejo, z naslednjim principom: "Jaz sem dejansko, aktualno, čutno bitje; telo pripada mojemu bistvu; telo v svoji totalnosti je moj jaz, samo moje bistvo."<sup>36</sup> Možnost nove filozofije je usodno odvisna od sposobnosti, da začnemo misliti pomirjeni in v skladu s človekovo čutnostjo. Resnično razumevanje sveta in človeka ni več možno v skladu s staro filozofijo, ki je premišljala v nenehnem sporu s čuti, v protislovju z občutji in ki je bila venomer pripravljena a priori zanikati istovetnost čutnih predstav, saj je bila prepričana, da je mogoče le s takšno nezaupljivostjo preprečiti nečistost abstraktnih kategorij, pojmov in shem racionalno formuliranega filozofskega sistema.

Racionalistična metafizika je celo tam, kjer je bila prisiljena priznati kako čutno bitje, to storila le *in abstracto*, kradoma, proti svoji volji in le zato, ker je morala, saj drugače v lastnih očeh ne bi bila več videti kot teorija, ki je popolnoma izven sveta.

Sodobna filozofija je prav s Feuerbachom, Marxom, Schopenhauerjem, Nietzschejem, Diltheyem, poznim Husserlom, Heideggrom, Marcuseom in drugimi (četudi vsaka na svoj način in iz različnih razlogov) z radostjo in samozavestjo priznala resnico čutnosti kot teorija, ki se človeške čutnosti ne sramuje, saj je ta doživljena kot nekaj povsem človeškega, celo kot nekaj zelo človeškega. Takšna filozofija se je konstituirala kot neka "odkrita čutna filozofija".<sup>37</sup> Na sliki sveta, ki nastaja kot njen rezultat, je fokus v srcu. Feuerbach je pripravljen brez oklevanja potrditi, da bo filozofija bodočnosti umsko potrjevala ali v umu utemeljevala prav tisto, kar vsak aktualni, živi človek nosi v srcu. Filozofija bodočnosti je "srce, privedeno do razuma."<sup>38</sup> Srce ima pred razumom to prednost, da se ne more zadovoljiti z nikakršno prazno spekulacijo ali z neko abstraktno metafizično-teološko shemo. Srce je tista ontološka instanca, ki pozna le aktualno čutne predmete in bitja. Srce izpoveduje resnico čutnosti z neomajno ljubeznijo do vsega, kar je v svetu dejansko in

*"pontonskega mostu", prek katerega je bilo treba preiti, da bi z brega hipostaziranega sveta Heglovega absolutnega idealizma prešli na nasprotni breg – čvrsta tla konkretne empirične dejanskosti.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 126.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 126.

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 126.

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 126.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>36</sup> Ludwig Feuerbach: Načela filozofije bodočnosti, v: Ludwig Feuerbach, Izbor iz djela, op. cit., str. 177.

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 178.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 177.

<sup>39</sup> *Ibid.*, str. 177.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 177.

<sup>41</sup> *Ibid.*, str. 177.

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 177.

<sup>43</sup> *Takšno svojevrstno "ontologijo" srca so razvili Nietzsche kot dionizično v nasprotju z apoliničnim, Marcuse kot orfično v nasprotju s prometejskim in Freud kot princip ugodja v nasprotju s principom realnosti.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, str. 176. (podčrtal avtor).

živo, zato se bo tudi nova filozofija opirala na resnico ljubezni kot resnico občutja. V tem smislu bo "do zavesti povzdignjeno bistvo občutka".<sup>39</sup> To je točka, na kateri prispe celotna stara filozofija do nekega svojevrstnega razpotja: od tu naprej ni več mogoča kot meta-fizika. Tisto, kar je dejansko višje, ni stvar mišljenja in še manj stvar sama. Še več: tu dejansko ne gre več za ontologijo kot logiko samih stvari. *Logos* ni več prvi princip in zadnji razlog *ontos*a.

Mišljenje ni infrastruktura bitja. Vrhovni kriterij aktualnosti česar koli bivajočega je lahko poslej le ljubezen. "Kjer ni ljubezni, ni niti resnice."<sup>40</sup> Ljubiti in biti neko bitje je eno in isto. Kar je ljubljeno, to dejansko je. Česar ni mogoče ljubiti, ne obstaja in ne more obstajati kot resnično bitje. "In samo tisti, ki *nekaj ljubi, nekaj je; nič ljubiti in biti nič* je identično. Bolj kot nekdo obstaja, bolj tudi ljubi in obratno."<sup>41</sup> Tu je dejansko konec ne le metafizike, ampak tudi ontologije. Če je ljubezen edini resnični dokaz obstoja nekega predmetnega ali nepredmetnega bitja zunaj človekove glave, če ni, kot trdi Feuerbach, "razen ljubezni, občutja nasploh, nobenega drugega dokaza o nekem bitju"<sup>42</sup>, potem mora ontologija po nujnosti postati *ontofilija*.<sup>43</sup>

Feuerbachova opustitev onto-logike je zasnovana na predpostavki, da skrivnih bistev vseh bitij ni mogoče razkriti s teoretskim mišljenjem, ampak le z ljubeznijo kot občutjem, ki je edino zmožno doživeti neko "to" (Dieses), to osebo, to stvar, to konkretno, posamično bitje kot nekaj samosvojega. Končno je neskončno le v ljubezni, saj le v ljubezni tisto, kar je ljubljeno, dobi neko trajno, neuničljivo vrednost. Resnični dokaz eksistence nekega bitja nam daje le ljubezen. Ljubezen je *pathos* (Leidenschaft) v smislu strastnega delovanja na neko bitje zunaj nas samih, v katerem sta hkrati prisotna neko trpljenje in izpolnitev eksistence. Samo zato, ker nosi v sebi ta primarno dvosmerni značaj pathosa, ki k nečemu stremi in zaradi nečesa trpi, lahko ljubezen po Feuerbachu zadobi status neizpodbitnega znaka in poslednjega kriterija obstoja ali neobstoja nekega bitja.

Resnična označitev eksistence ni pojem v smislu abstraktnega mišljenja, ampak je ljubezen v smislu pathosa. Obstaja le tisto, kar je bil nekdanji, kar je aktualni in kar bo morda postal nek prihodnji objekt ljubezni. Abstraktno mišljenje, ki je po definiciji osvobojeno občutja in patosa, ukinja razliko med obstojem in neobstojem in je ravnodušno do razlike med bitjem in nebitjem. Ljubezen ni tako nič drugega kot zavest o razliki med eksistenco ali neeksistenco bitja, ki je predmet ljubezni. "Kdor ne ljubi ničesar – kateregakoli že predmeta – temu je vseeno, ali nekaj obstaja ali ne. Kot je nekemu samo s posredovanjem ljubezni, občutja nasploh, dana bit v nasprotju z nebitjo, tako je tudi le s posredovanjem ljubezni dan objekt, drugačen od mene. *Bolečina je glasen protest proti identifikaciji subjektivnega in objektivnega*. Bolečina ljubezni je, *da v dejanskosti ne obstaja, kar obstaja v predstavi*."<sup>44</sup> Bit je torej skrivni predmet



ljubezni prav zato, ker se le v njej srečujejo resnica, aktualnost in čutnost. Izven nje te izgubijo svojo realnost, postanejo le abstraktno-obče zamisli, prazne predstave, blede kopije originala.

S takšno spremitvijo tradicionalne metafizike je Feuerbach postal dejanski, četudi nerazumljeni, nepriznani in pozabljeni predhodnik *sodobne fenomenologije*. Dejstvo, da je Edmund Husserl izvor fenomena *intencionalnosti* kot nujne osnove za vsako možno fenomenologijo odkril pri Brentanu in ne pri Feuerbachu, ne spremeni ničesar. Ni pomembno, ali je Heidegger mislil na Feuerbacha, ko je v *Biti in času* izrekel središčno tezo fundamentalne ontologije, ki se, kot je znano, glasi, da je danes fenomenologija edina možna ontologija, ali ne – prav to idejo najdemo formulirano že v Feuerbachovih *Predhodnih tezah za reformo filozofije*: "Biti, s katero začenja filozofija, ni mogoče ločiti od zavesti in tudi zavesti ni mogoče ločiti od biti. Tako kot je kvaliteta realnost občutenja in, obratno, občutenje realnost kvalitete, tako je tudi bit realnost zavesti in zavest realnost biti – zavest je le dejanska bit. *Realna* enotnost duha in narave je samo zavest."<sup>45</sup> Po tej poti filozofija bodočnosti definitivno zapušča območje naivno-realistične zavesti, na katerem sta utemeljena zdravi razum in naravoslovna znanost. Ta zavest v principu ne more doseči točke, na kateri bi se lahko sploh šele pojavila potreba po osvetlitvi razmerja med predmetom in zavestjo, po svetlobi bitja, ki osvetljuje in je kot takšno objekt optike in objekt subjekta, ki poseduje oko. Feuerbach je predvidel potrebo po tem, da se mora filozofija fenomenološko vprašati: kaj je oko brez zavesti? Odgovor je kajpak: *nič*. Povsem vseeno je, ali nekdo vidi brez zavesti ali sploh ne vidi. "Šele zavest o gledanju je dejanskost gledanja in dejansko gledanje. Zakaj verjameš," sprašuje Feuerbach, "da nekaj zunaj tebe sploh obstaja? Zato ker nekaj vidiš, slišiš, čutiš. Tisto nekaj je torej dejansko nekaj, dejanski objekt, šele kot objekt zavesti. Zavest je absolutna realnost ali dejanskost, mera vsakršne eksistence. Vse, kar obstaja, obstaja le kot obstoječe za zavest, kot zavestno. Šele zavestna bit je bit."<sup>46</sup>

Na takšni občini viziji sveta je Feuerbach gradil svoje aksiološko-antropološko stališče in si pri tem prizadeval, da bi najpoprej opredelil *diferentio specifico* človeka kot bitja v razmerju z drugimi bitji. Da bi bil človek, ki biva v skladu s svojo lastno sliko, ne sme biti človek ne bog ne žival in ne stvar. Če bi poskušal postati kaj izmed navedenega, bi človek po nujnosti ukinil samo možnost svojega specifično človeškega načina bivanja. Čeprav so vse navedene forme bivanja nevarnost zase, je po Feuerbachu, ki tu nastopa povsem v duhu radikalnega levega mladoheglovstva, *za človeka in njegovo človeškost največja nevarnost bog*. Zato kajpak ni naključje, da je Feuerbach že v prvem paragrafu *Načel filozofije bodočnosti* za kardinalno nalogo moderne dobe razglasil "postvarjenje in počlovečenje boga" ter, v istem sklopu, "preobrazbo in razrešitev teologije v antropologiji."<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ludwig Feuerbach, *Predhodne teze za reformo filozofije*, op. cit., str. 125.

<sup>46</sup> Ludwig Feuerbach, *Načela filozofije bodočnosti*, op. cit., str. 155. *Vsakdo, ki pozna vsebino Marxove in Engelsove Nemške ideologije, bo zlahka prepoznal to idejo v znamenitem stališču – Zavest ni nič drugega kot zavestno bitje.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 137.

Celotno paradigmo svojega humanizma je Feuerbach zgradil na predpostavki, da v svetu bog religije, teologije in cerkve ne obstaja. Prvi praktični premik v to smer je protestantizem. Ključna poteza, ki je zagotovila protestantizmu vlogo nujne postaje na zgodovinski poti od boga kot vrhovnega bitja v katolicizmu do človeka kot bitja za sebe v humaniziranem človeštvu, je neko par excellence moderno pojmovanje boga kot "človeškega boga". Protestantizem je, povsem v novoveškem duhu, že na svojem začetku priznaval le boga, ki obstaja za človeka – Kristusa. Tak program ni zato, meni Feuerbach, nikakršna teologija več. Po svojem bistvu je "dejansko čista kristologija", tj. "religiozna antropologija". Pri tem Feuerbach lucidno zapaža, da zadnja sintagma napotuje na neko notranje protislovje celotnega protestantskega projekta počlovečenja boga. Protestantizem je boga negiral v njegovi edini pravi podobi – podobi vrhovnega, nujnega, brezpogojnega, vsemogočnega, kreativnega, samostojnega, nespremenljivega, dobrega in večnega bitja na sebi – na nek izključno praktičen način, da bi ga hkrati teoretično dopustil kot nekaj, kar obstaja v smislu transcendence, kot bitje onstranstva, ki bo za religioznega človeka šele na nebu postalo predmet resničnega spoznanja. Na prav takšno stališče do religije se bo kasneje postavil tudi Marx, saj ne bo hotel razpravljati o tem, kakšen je bog na sebi, ali obstaja ali ne obstaja kot neko onstransko bitje, niti se ne bo spustil v teoretsko kritiko same možnosti neke takšne hipostazirane transcendence. Namesto, da bi se ukvarjal s takšnim teoretskim ateizmom, se bo, v skladu s svojim radikalnim humanizmom, ukvarjal izključno z njegovo tostranstvo, tj. s pomenom, ki ga ima za človekovo praktično življenje na zemlji. Če naj bo v tem sklopu potreba po bogu ukinjena, potem morajo biti ukinjeni tisti pogoji in vzroki v svetu človeških stvari in odnosov, ki proizvajajo potrebo po religioznosti in prebujajo vero v onstransko bitje. S tem bo Marx pravzaprav le do skrajnih konsekvenc prignal Feuerbachovo odkritje, da je protestantizem le neka polovična ukinitelj religije, tj., da je zgolj neka religiozna antropologija.

Paradigma človeka, kakršno izgrajuje Feuerbach, se nadaljuje prav tam, do koder je svoj čas prispela razsvetljenska antropologija. Njeno izhodišče je bil pojem polnoletnosti človeštva. Feuerbach se je na podlagi te razsvetljenske zastavitve odnosa med človekom in bogom dokopal do neke bistvene konsekvence. Samo zrel človek lahko živi brez boga, saj je prerasel obdobje svoje nepolnoletnosti, v katerem je lahko bival le v popolni odvisnosti od nekega višjega bitja. Nikakršno naključje ni, da uporablja religija sliko očeta in njegovih majhnih otrok kot svojo prvo ikono. Oče je namreč v vsakem pogledu pred in nad svojimi otroki. Pred, ker je njihov roditelj, in nad, ker je njihov prehranjevalec, vzgojitelj, zaščitnik in avtoriteta. Bog ni po Feuerbachu tako nič drugega, kot nadnaravni oče, pred katerim imajo tuzemski ljudje, kot majhni otroci, občutek, da so od njega *odvisni*. Nepolnoletni človek se je sam podredil

vodstvu svojega boga, ki ga navdaja s *strahospoštovanjem*. Zato se lahko človek osvobodi boga le tako, da preseže svoj podrejeni ontološki položaj v svetu življenja.<sup>48</sup> Človek mora boga povrniti z neba in ga ukiniti v naravi kot tisti podlagi, od koder je svoje čase tudi vzniknil. Zgodovina vseh religij in narodov dokazuje, da je narava prvi vzrok in poslednji razlog vseh religij.<sup>49</sup> To je seveda tista narava, ki z močjo svojih bitij in sil deluje zastrašujoče, ki ustrahuje s svojimi neznanimi globinami, s svojo nepredvidljivostjo, narava, zaradi katere se je moral preplašeni človek zateči k uvajanju nadnaravnih sil, ki bodo naravo prisilile v očetovski (paternalistični) odnos do človeka. Vendar pa tako, kot nihče ne ostane otrok vse življenje, tako tudi človek ne more biti človek, če je hkrati "božji otrok". Da bi bil človek, mora zrasti v polnoletno bitje, z drugimi besedami, v bitje brez boga. Človek je zares človek le tedaj, če je sposoben resnične eksistence brez božje pomoči in tutorstva. To pa se lahko, po Feuerbachu, zgodi šele tedaj, ko bo človek samemu sebi povrnil tisto, kar je nekoč od samega sebe odtujil in poklonil višjemu bitju. Gre torej za to, da lahko človek pridobi zrelost le tako, da znova pridobi nazaj vse tiste kvalitete, ki so nekoč pripadle bogu in zaradi katerih je bil lahko bog le abstraktni, samoodtujeni človek, človek pa le ne-človek, nespособno, nesamostojno, neljubljeno, neustvarjalno, z eno besedo, prezrto, ponižano in potlačeno bitje, ki kleči na kolenih. Človek lahko postane šele tisti trenutek, ko bo to bitje vstalo na lastne noge, ko bo po svetu hodilo vzravnano in z dostojanstveno vzdignjeno glavo, brez skrušenosti, ponižnosti in podrejenosti, neodvisno od kateregakoli drugega bitja, razen svoje lastne človeškosti.

Eksistirajoč v naravi kot svojem usodnem temelju in neprekorajčljivem horizontu je človek nenehno izpostavljen nevarnosti samoodtujitve: ali tako, da se divinizira (pobožanstvi), ali tako, da se animalizira (poživali), ali pa tako, da se reificira (postvari). Bežec pred svojim živalskim poreklom se je človek skušal zateči pod okrilje božje previdnosti. Poglavitni smisel svojih teoretskih naporov vidi zato Feuerbach v tem, da je treba takšno razrešitev razkrinkati kot nepopravljivo napačno, celo usodno za stvar človekove naravne, kar pravzaprav pomeni bistvene, smiselne in zdrave eksistence v naravi. Na tem mestu razvije Feuerbach argumentacijo, ki zveni neverjetno sodobno. Pravo rojstno mesto božje eksistence išče namreč na nekem področju, ki ga je (v nasprotju s celotno metafizično tradicijo Zahoda) kot kardinalni topos bistva odkrila šele filozofija dvajsetega stoletja. Gre kajpak za čas. Bogovi so izmišljena bitja, ki se lahko za svojo eksistenco, kot trdi Feuerbach, zahvalijo le človekovi napačni viziji časa. Bogovi nastanejo tedaj, ko se temporalnost svetovnega dogajanja kot nek tripartitni fenomen razbije na njene distinktivne, zasebne in razločene dimenzije: na preteklost, sedanjost in prihodnost. Bogovi so plod človekove domišljije, ki je vzknila iz razbite notranje enotnosti časa življenja. Strogo vzeto, pripominja Feuerbach, "je sedanjost brezbožna".<sup>50</sup> V sedanjosti ni prostora za bogove, saj je

<sup>48</sup> Po Feuerbachovem pojmovanju ima vsaka religija "za svojo predpostavko nasprotje ali protislovje hotenja in možnosti, želje in njene uresničitve, namere in uspeha, predstave in dejanskosti, mišljenja in biti." V hotenju, v želji, v predstavi je človek neomejen, svoboden, vsemogočen – bog; v možnosti, dosežkih, dejanskosti pa odvisen in omejen – človek – človek v smislu končnega, bogu zoperstavljenega bitja. "Človek snuje, bog odloči." "Človek zamišlja, Zeus pa to počne drugače." (Ludwig Feuerbach, Bistvo krščanstva, v: Izbor iz djela, op. cit., str. 216). Feuerbach ni gojil niti trohice iluzije, da je ukinitelj tega nasprotja v smislu prevladovanja omenjenih nasprotij prav tista tendenca, ki vodi k dovršitvi religije in je s tem ustvaril prostor za nastanek človeka kot bitja onstran ontoloških odnosov in struktur, ki zakonito reproducirajo potrebo po bogu kot njihovo navidezno, začasno razrešitev. To je, ko je bogove uvrstil v intermundije (medprostore sveta), opazil že Epikur. Feuerbach v popolnosti soglaša s takšno določitvijo mesta, kjer lahko edino eksistira bog: on se rojeva in živi "samo v praznem prostoru, v prepadu med svetom dejanskosti in svetom predstave, med zakonom in njegovim izvajanjem, med dejanjem in njegovo posledico, med sedanjostjo in bodočnostjo" (ibid., str. 240).

<sup>49</sup> Prim. ibid., str. 193 in 198.

<sup>50</sup> Ibid., str. 240 (podčrtal avtor).

<sup>51</sup> *Ibid.*, str. 240.

<sup>52</sup> *Ibid.*, str. 240.

<sup>53</sup> *Ibid.*, str. 240–41.

<sup>54</sup> *Ibid.*, str. 241.

dokončana in determinirana, takšna kot je, je v glavnem zelo prozaična, bizarna, izpolnjena in izključujoča. Sedanjost je sedanjost prav zato, ker je zdaj, v tem trenutku, ni več mogoče spremeniti. Predstava in aktualnost se v njej ujemata. Kjer je tako, “za bogove ni ne mesta, ne prostora,”<sup>51</sup> kjer bi lahko prebivali. Njihove oaze so preteklost in prihodnost. Preteklost in prihodnost sta, vsaka na svoj način, od boga dani prebivališči božjega obstoja. Preteklost je tisti segment časa, ki zelo močno deluje na človekovo dušo in njegove predstave. Tu je mesto njegovih mrtvih prednikov, mesto, ki varuje njegove korenine in njegov izvor. Neznosno doživetje, da preteklosti, z vsem tistim, kar je odšlo skupaj z njo in se ne bo več vrnilo, ni več, je zibelka bogov. Ti so vzniknili prav na kultu prednikov, ki ga najdemo pri vseh narodih, primitivnih in modernih. Bogovi ohranjajo pri življenju vse tisto, kar je minilo, vse tisto, česar odsotnost je za človeka neznosna.

“Še močneje od preteklosti pa deluje na dušo *bodočnost*. Preteklost nam zapušča le tiho občutje spomina, bodočnost pa nas navdaja s strahom pred peklom in z upanjem na nebeško blaženost. Bogovi, ki vstajajo iz grobov, so sami le sence bogov; pravi, živi bogovi, gospodarji dežja in sonca, strele in groma, življenja in smrti, nebes in pekla pa eksistirajo le zaradi moči *strahu in upanja*, ki odločata o življenju in smrti in razsvetljuje bitjem predstavo o temnem breznu prihodnosti.”<sup>52</sup> Bodočnost je kraljestvo neomejenih možnosti in naključnosti dogajanja. To kraljestvo je lahko takšno ali drugačno, takšno, kakršnega si želimo, ali takšno, kakršnega se bojimo. Bodočnost in tisto, kar ta prinaša seboj, še ne pripada usodi nespremenljivosti, ki je že usoda preteklosti in ki pravkar postaja usoda sedanjosti. Kar se še ni zgodilo, niha med bitjem in nebitjem nekje visoko nad trivialno dejanskostjo, daleč od čutne otipljivosti prisotno-obstoječega. Bodočnost po svoji naravi, vzeta sama zase, iztrgana iz izvorne ontološke trojnosti temporalnosti, vedno pripada nekemu drugemu, nevidnemu svetu. “Ta svet je svet bogov. *Meni* pripada sedanjost, bogovom bodočnost. Jaz obstajam zdaj, tega sedanjega časa, ki pa bo seveda takoj minil, mi bogovi ne morejo več odvzeti. Tistega, kar se je že zgodilo, tudi božanska vsemogočnost, kot so rekli stari, ne more več spremeniti v nekaj, kar se ni dogodilo.”<sup>53</sup> Toda kaj nam bo prinesel prihodnji čas? Se bo tisto, kar v mojem življenju šele prihaja, zgodilo v skladu z mojo voljo ali mimo nje? Tu je mesto naših “dobrih bogov”, na njih je, da s svojo prisotnostjo preprečijo nasilni razcep, popolni kaos in naključnost svetovnega dogajanja; na njih je, da znova povežejo tisto, kar je religiozni človek raztrgal. Bogovi so tu zato, da bi s svojo neranljivo bitjo zapolnili prepad, ki ga je človek izkopal med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. Bogovi abstraktno povezujejo tisto, kar je človek konkretno pretrgal – pretekli čas povezujejo s prihajajočim časom prek tistega, ki pravkar poteka. “Oni posredujejo sedanjost in prihodnost.”<sup>54</sup> V tem smislu so, kot se je plastično izrazil Feuerbach,

“porozni bogovi”, saj posedujejo moč neprenehnega povezovanja vsega temporalno bivajočega, prav tistega, kar je ljudem dostopno le kot prekinjeno, občasno in začasno. Zato je tudi tu pot prevladovanja človekove potrebe po božji pomoči in previdnosti kristalno jasna. Nujnost božanskega je namreč obratno proporcionalna človekovi uspešnosti, da živi sredi uravnotežene trojnosti časa, ne da bi se v popolnosti podredil katerikoli od njegovih treh dimenzij.

Religija je po svojem bistvu, meni Feuerbach, ne glede na zgodovinsko formo, v kateri se pojavlja, in ne glede na to, ali je naravna ali razglašena, politeistična ali monoteistična, vedno in povsod le neka nenaravna zabloda. “Kakršne so želje ljudi, takšni so tudi njihovi bogovi.”<sup>55</sup> “Kakršno je tvoje srce, takšen je tudi tvoj bog.”<sup>56</sup> Da bi podkrepil takšno zastavitev, naredi Feuerbach komparativno analizo med pogansko (grško) in krščansko (katoliško) religijo. Njegova namera je pokazati, kako tudi hudič ni tako črn, kot je videti, če je le bližje naravi. V tem smislu so bili stari Grki, kljub veri v bogove, dosti resničnejši, tj. naravnejši ljudje od kristjanov. Grki so imeli omejene človeške želje, zato so imeli, povsem naravno, tudi omejene, popolnoma antropomorfne bogove. Živeli so človeško, kar pomeni, da jim je bila tuja želja po večnem življenju, po tistem, kar si želijo kristjani. Grki si niso želeli absolutne nesmrtnosti, ampak le to, da ne bi umrli prezgodaj, v cvetu mladosti, še preden bi dosegli vse tisto, s čimer nas je obdarila narava. Grki si niso želeli, da ne bi nikoli umrli, ampak le to, da ne bi prezgodaj ostareli, da ne bi izginili nasilno, nagle smrti, smrti zaradi bolezni ali uboja, ne da bi prej izpolnili svoje življenje s tistim, s čimer jih je obdarila narava. Kristjani pa si, nasprotno, v svojem raju življenje brez smrti zamišljajo kot vrhunec blaženosti obstoja. Želijo življenje brez smrti, kar ni naravno. Drugače kot Grki, ki so želeli le telesno in duhovno zdravo življenje, ki bi se naravno zaključilo s smrtjo brez bolečin, so kristjani trajanje brez prestanka sprejeli kot svojo najsvetejšo vrednoto. Grki so želeli življenje, ki bi bilo srečno in brez tegob, kristjanom pa takšno življenje brez odrešitve v večnem onstranstvu ni pomenilo nič. “Grki še niso vzdihovali kot kristjani, saj so bili podrejeni nujnosti narave, potrebam spolnega organa, spanca, jedače in pijače; s svojimi željami so ostajali v mejah človeške narave, niso še ustvarjali iz nič, niso spreminjali vode v vino, ampak so vodo narave le čistili in destilirali in jo po organski poti spreminjali v sok bogov; vsebine božanskega, srečnega življenja niso črpali iz čiste domišljije, ampak iz stvari obstoječega sveta; *nebo bogov so gradili na podlagi te zemlje*. Grki niso ustvarjali božanskega, tj. možnega bitja s prasliko, ciljem in mero dejanskega bitja, ampak dejansko bitje po meri možnega bitja. Tudi tedaj, ko so s posredovanjem filozofije svoje bogove naredili bolj fine in poduhovljene, so ostale njihove želje na tleh dejanskosti, človeške narave.”<sup>57</sup> V nasprotju s tem so kristjani vse svoje želje prenesli prek meja naravno človeškega, končnega sveta, v nek neskončni, transcendentno nadčloveški, nadnaravni svet. “Kristjani si želijo biti

<sup>55</sup> *Ibid.*, str. 247.

<sup>56</sup> *Ibid.*, str. 247.

<sup>57</sup> *Ibid.*, str. 247–48 (podčrtal avtor).

<sup>58</sup> *Ibid.*, str. 248.

<sup>59</sup> *Prim. ibid.*, str. 248.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 249.

<sup>61</sup> Ludwig Feuerbach,  
Načela filozofije budućnosti,  
*op. cit.*, str. 182.

<sup>62</sup> *Kot vidimo, je že Feuerbach uporabljal filozofski pojem Dasein, ki velja ponavadi sicer za Heideggrovo odkritje. Še več: Feuerbach ga uporablja v popolnoma identičnem smislu kot Heidegger in z njim označuje obstojnost, obstanek človeškega bitja na tej strani, tu (Da, hier), in ne le onstran, kot transcendenco. Jaz obstajam tu, torej sem tu-bit. Tudi Ti obstajaš tu neke. Midva sva zato hkrati dovolj razločena in dovolj blizu drug drugega, da lahko obstajava skupaj, ne da bi se motila. Sobivava v svetu, v kolikor je v njem dovolj prostora za vsakogar med nama kot neko tu-bit. Ontološka vzpostavitev biti kot tu-bit je predpostavka vsake nadaljnje določitve. "Kjer ni mesta v prostoru, tam ni mesta za nikakršen sistem" (*ibid.*, str. 183). Celo človeški um se najpogrejšje orientira glede na mesto svoje tu-bit v prostoru. Prvo vprašanje življenjske modrosti, pravi Feuerbach, se glasi: Kje sem? Brez zastavitve takšnega vprašanja ni prebujene zavesti. Določitev lastnega mesta v prostoru in času je conditio sine qua non vsakega tu-bivanja. Diferenca mesta je prva diferenca resnično človeške eksistence.*

neskončno bolj srečni do bogov Olimpa."<sup>58</sup> Njihove želje so uperjene v nebo, na katerem je ukinjena sleherna omejitev, sleherna nujnost, sleherna pomanjkljivost. Nebo kristjanov je kraj, kjer je izpolnjena vsakršna želja, potreba ali upanje. Tu ni več nikakršnega trpljenja, nikakršnega boja, nikakršne strasti, nikakršne rane, nikakršne spremembe in nikakršne negotovosti, z eno besedo, ničesar od tistega, kar se dogaja na Olimpu starih Helenov. Vzvišeni predmet krščanskega verovanja skratka ni več antropomorfizirani bog z imenom Zevs, Pozejdon ali Hefest, ampak abstraktni, brezoblični bog, ki je do te mere nedoločen, da Judje ne morejo izgovarjati niti njegovega imena (Jehova), kaj šele, da bi ga upodobili. Bog tudi pri kristjanih ostaja v neki nepredirni meglici kot bog sam na sebi. Kar je zanje pomembno, je njegova vloga garanta odrešitve, prinašalca neomejenega uživanja, kreatorja neskončne, neizrekljive, neopisljive, z eno besedo, absolutne blaženosti bivanja. Odtod izhaja, da sta za kristjane blaženost in božanstvo eno in isto.<sup>59</sup> Če je tako, potem je mogoče utemeljiti naslednje pravilo: kolikor daleč sega zahteva blaženosti, toliko daleč proporcionalno prispe tudi predstava božanstva. Tu pa je tudi konec religioznosti. Če namreč prejšnje pravilo velja, potem iz njega nujno sledi naslednja konsekvence: "Kdor nima več nadnaravnih želje, tudi nima več nadnaravnih bitij."<sup>60</sup>

Zdaj tudi ni več dileme o tem, kako si Feuerbach zamišlja človeka, osvobojenega nadnaravnih želja, človeka, ki se je razodtutil od vsega nadnaravnega, fantastičnega in absolutnega. Resnični človek je samo tisti človek, ki biva v skladu s svojo svojevrstno človeško naravo. To je človek, ki mu je uspelo najti pravo pot med zemljo in nebom, med možnostjo in dejanskostjo, med bitjo in ničem. To je bitje, ki ohranja svojo tu-bit na potrebni distanci od zveri in stvari. Resnični človek biva tako, da se povnanja, ne le v mislih, ampak v čutni predmetnosti naravnega sveta. Bistvena odlika njegove eksistence, eksistence človeka izven misli ali predstave je najpogrejšje čutnost, saj samo iz nje resnično spoznavamo, kaj je vsako bitje, vključno s človeškim, po svojem bistvu. Kaj je človeško bitje, lahko filozofija spozna samo iz njegovega predmetnega sveta. "Realnost človeka je odvisna samo od realnosti njegovega predmeta. Če ničesar nimaš, nisi nič."<sup>61</sup> Za Feuerbacha je torej človek po svojem bistvu naravna, predmetna tu-bit (Dasein).<sup>62</sup> Struktura narave in struktura humanuma sta torej po svojem bistvu identični. Feuerbachova formula *naturalističnega humanizma* ni torej le svojevrstna izhodiščna točka razsvetljskega humanizma, ampak celotnega zgodovinskega razvoja humanizma nasploh.

Na tem mestu se bomo še za trenutek zadržali pri preučevanju Feuerbachovega prispevka k razvoju filozofskega humanizma. Pri svojem podvzetju se Feuerbach ravna po kategoričnem imperativu, po katerem se filozofu ni treba razlikovati od človeka, dovolj je, če ni nič več kot misleči človek, tisti, ki ne misli v smislu neke posebne sposobnosti, iztrgane iz totalitete dejanske človeške biti, ampak kot

živo, aktualno bitje. Filozof je tisti misleči človek, ob katerem se lomijo oživljajoči in osvežujoči valovi svetovnega morja. Tak človek misli v eksistenci, v svetu kot njegov člen in ne v vakuumu abstrakcije kot razločena monada, kot absolutni monarh, kot ravnodušni izvensvetni bog. Šele tisti mislec, ki misli kot živo človeško bitje v svetu, lahko upa na to, da so njegove misli po meri enotnosti biti in mišljenja. Enotnost mišljenja in biti ima smisel in resnico le tedaj, če je njen temelj človek. Samo tam, kjer je človek osnovni subjekt te enotnosti, tudi misel ni razločena od biti.

Nova filozofija je naredila iz človeka, vključno z naravo kot njegovo nujno osnovo, edini univerzalni in najvišji predmet filozofije. Zato je po nujnosti utemeljila antropologijo kot prototip obelodanja resnice vsega bivajočega. Odslej se lahko resnica pojavlja "le kot totalnost človeškega življenja in biti".<sup>63</sup> V takšni totalnosti resnica ne eksistira sama zase v mišljenju, predstavljenem v formi filozofskega sistema, niti posamični človek ne poseduje bistva človeka. V *Načelih filozofije* je Feuerbach drugače, kot je to predstavljeno v Marxovi kritiki, zatrdil, da izolirani posameznik, ki bi kot kakšno bitje za sebe obstajal kot abstraktni individuuum, izvzet iz sveta, sam v sebi ne bi mogel povnanjati bistva človeka niti kot moralno, niti kot miselno bitje. To bistvo je dostopno človeku "le v skupnosti, v enotnosti človeka s človekom."<sup>64</sup> Bistvo človeka je v njegovi enotnosti z drugim, v enotnosti, v kateri se hkrati ohranja tudi njuna razlika. Feuerbach ve, da že od Platona dalje velja ontološki princip, po katerem *biti pomeni razlikovati*. Človek biva tako, da se hkrati razlikuje od drugega in od skupnosti; ohranjanje te razlike pa ne bi bilo mogoče brez sobivanja Jaz in Ti. Samota venomer vodi h končnosti in k omejenosti. Šele skupnost, v kateri človek sobiva z drugimi, je tista totalnost življenja, v kateri svoboda in neskončnost postaneta realno možni. Zato je najvišji, zadnji princip humanistične filozofije "enotnost človeka s človekom."<sup>65</sup> Naloga resnične pojasnitve in razumevanja različnih oblik, vrst in načinov te enotnosti je po Feuerbachu najnujnejša obveznost reformirane filozofije in znanosti bodočnosti.

Prevedel Saš Jovanovski

#### LITERATURA:

- ENGELS, FRIEDRICH (1976): **Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie**, v: Marx–Engels Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Band II, Dietz Verlag, Berlin.
- FEUERBACH, LUDWIG (1956): **Prethodne teze za reformu filozofije (1842.)**, v: Izbor iz djela, Matica hrvatska, Zagreb.
- FEUERBACH, LUDWIG (1955): **Predavanja o suštini religije**, Kultura, Beograd.

<sup>63</sup> *Ibid.*, str. 191.

<sup>64</sup> *Ibid.*, str. 191.

<sup>65</sup> *Ibid.*, str. 192. Po Simmlu vsaka socialna interakcija temelji na vzajemnem estetskem ugodju, ki ga posamezniki doživljajo subjektivno. Napetost med individualnim in socialno splošnostjo je večna, vsakokratna odprava te napetosti pa je le začasna. To je razlog, da so družbene formacije v neprestanem spreminjanju (str. 156). "Kar dela družbene oblike lepe in kar v njih proizvajata estetske užitke, je njihovo bogastvo variacij," izpelje iz Simmlouih primerov Gronow (str. 166). Gronow poudarja, da moderno družbo označuje naraščajoča estetizacija in da zato ne moremo razumeti moderne potrošniške družbe in pomena potrošnje, ne da bi predhodno prišli do dna samodinamičnemu družbenemu procesu – modi, ki ponuja družbeno zavezujoč ter veljaven standard okusa, in ki temelji na individualnih preferencah in izbirah okusa članov t. i. skupnosti okusa. Standardi okusa so v stanju nenehne spreminjanja, pa vseeno ustvarjajo red v večno se spreminjajoči družbi. V tem smislu so, kot pravi Jukka Gronow, le odsev določene skupnosti ali boljše: oblik družjenja. Knjiga "Sociology of Taste" je kot kamenček v mozaiku analize potrošništva pomemben prispevek k njegovi barvitosti in celovitosti. Pri posredovanju svojih idej avtor posega po tradicionalnih socioloških študijah o potrošnji, hkrati pa upošteva ugotovitve

*postmodernističnih pristopov v raziskovanju potrošnje. Sam se sicer bolj nagiba k slednjim, vendar ne podcenjuje ugotovitev prvih. Čeprav delo včasih ne daje občutka tekoče povezanosti med posameznimi poglavji, je vsebinsko enotno in vsekakor vredno zbrane pozornosti. Opazi pa se posledica nesočasnega nastajanja poglavij, ki so bila predhodno že objavljena kot samostojne razprave in zato kot samostojne celote posegajo po podrobnostih, ki včasih zrahljajo vsebinske vezi knjige.*

- FEUERBACH, LUDWIG (1956): Načela filozofije budućnosti*, v: Izbor iz djela, Matica hrvatska, Zagreb.
- MARX, KARL (1969): Thesen über Feuerbach (1845)*, v: Marx–Engels Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin.
- MARX, KARL, ENGELS, FRIEDRICH (1969): Die deutsche Ideologie (1845–1846)*, v: Marx–Engels Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin.
- MARX, KARL (1974): Ökonomisch–philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1944*, v: Marx–Engels Werke, Ergänzungsband, erster Teil, Dietz Verlag, Berlin.