

JOHANNES MADER (BEČ)

FICHTE I FEUERBACH

historijske i sistematske veze*

U prilogu koji slijedi prikazuje se odnos Ludwiga Feuerbacha spram Johanna Gottlieba Fichtea u njegovim historijskim podrobnostima. Historijsko-filozofijsko istraživanje — prije svega ono 19. stoljeća — već je doduše ukazalo na te odnose. No, oni još nikad nisu postali predmetom detaljnijeg istraživanja. Međutim, pokazivanje veza Feuerbacha i Fichtea ne smjera samo na to da historijski ocjenjuje jedno razračunavanje, interesantno za povijest filozofije 19. stoljeća, nego nastoji ove historijske veze sagledati u njihovoj sistematičkoj značajnosti za samu »novu« filozofiju Feuerbacha. Jer, u tom razračunavanju Feuerbacha s Fichteom padaju odluke o fundamentalnim problemima i o principu filozofije, kao i o njihovoj teorijskoj i praktičkoj relevanciji.

Fichte i Feuerbach općenito važe samo kao oni koji pripremaju put: jedan u kretanju njemačkog idealizma od Kanta k Hegelu, drugi u prijelomu mišljenja od Hegela k Marxu. Obojici se danas priznaje, s obzirom na rezultat kretanja misli: apsolutni idealizam Hegela ili dijalektički i historijski materijalizam Marxa, samo zapravo već nadmašeno značenje.

Feuerbach je inaugurirao prijelom idealizma u materijalizam, te mu Marx potvrđuje, usprkos svoj kritici koju nad njim vrši, da je »pravi nadmašitelj stare filozofije«. Pa i, s tim prijelomom bitno povezanu prekretnicu filozofije od teorije u praksu, postajanje filozofije praktičnom u politici, tražio je već Feuerbach u razlici spram njemačkog idealizma.

Interesantno je sad vidjeti da Feuerbach svoje razračunavanje s njemačkim idealizmom vodi ne samo protiv njegovog najreprezentativnijeg zastupnika, u kojem se taj idealizam dovršava, dakle

*) Predavanje koje je prof. dr Johannes Mader dne 7. svibnja 1969. održao na Fakultetu političkih nauka u okviru redovnih inozemnih kontakata Hrvatskog filozofskog društva. J. Mader, profesor bečkog sveučilišta, autor je zapaženih knjiga »Logička struktura personalnog mišljenja« (1966) i »Fichte-Feuerbach-Marx. Tijelo-dijalog-društvo« (1968), obje u nakladi Herder, Beč

protiv Hegela, nego da se uvijek opet obraća protiv Fichtea. Fichte važi za Feuerbacha kao »mesija spekulativnog uma« (II, 272) i kao »klasični idealist« (X, 213). Uz to, Feuerbach i Hegelovu filozofiju shvaća kao dovršavanje Fichteove filozofije: »Hegel je doista učinio ono što je Fichte htio učiniti« (II, 167; usp. i II, 166, 180). Time, pak, Feuerbach misli, i tamo gdje kritizira Fichtea, pogoditi Hegela. Iz toga postaje razumljivom kritika nad Fichteom, koju Feuerbach stalno vodi u »Prilogu Kritici Hegelove filozofije« od 1839.

Feuerbachovo uzimanje na znanje Fichteove filozofije dade se ne samo historijski dokazati nego i, prije svega, pokazati njeno eminentno značenje za sistematičko fundiranje »nove« filozofije.

Da je Feuerbach poznao Fichteovu filozofiju te da ju je čak prije svoje javne kritike njemačkog idealizma, koja je započela 1838/39, i posebno cijenio, pokazuju dva pisma zaručnici Berti Löw iz godina 1835. i 1836. (XII, 298, 300). U raspravi »Prilog kritici Hegelove filozofije« od 1839. ne napada se samo Hegel nego se i uvijek opet polemizira protiv idealizma u Fichteovom smislu. Ovdje se također izričito ukazuje na Fichteovu »Osnovnu cjelokupne nauke o znanosti« i na njegov spis »O pojmu nauke o znanosti« (II, 166). Publikacija »O početku u filozofiji« od 1841. usmjerena je protiv istoimenog spisa tübingenskog profesora Reiffa, učenika Fichteovog, a rasprava »Prilog kritici idealizma« izričito napada Fichteov idealizam.

Statistički gledano, u cjelokupnom djelu Feuerbachovom jedva da se Fichte manje spominje i indirektno nikako rijeđe ne napada nego Hegel.

Da Feuerbach filozofiju Fichtea, još i nakon svog javnog obrata protiv Hegelovog idealizma, u načelu cijeni, dokazuje to da baš temeljni princip Fichteove filozofije, Ja, samosvijest, uzima za princip svoje »nove« filozofije i za osnovu svoje kritike Hegela: »Suprotnost spram Hegelove filozofije nema, pak, u cjelini za svoju osnovu nikakav drugi princip nego princip subjektivnosti, koji se u čitavoj svojoj energiji i svojoj dovršenoj znanstvenoj formi ozbiljio u Fichteu« (II, 147). To on piše 1839. u jednom prilogu o Kappu, koji objavljuje u Hallskim godišnjacima.

Dakako, Feuerbach stavlja princip jastva, u tačno suprotavljenom smislu spram Fichtea i njegove »Nauke o znanosti«, u temelj svoje »nove« filozofije. No, time subjektivni idealizam Fichtea postaje **negativno** pretpostavkom također i subjektivnog naturalizma Feuerbacha i kritike apsolutnog idealizma Hegela.

Ova teza o negativnom odnosu »nove« filozofije Feuerbacha spram Fichteove »nauke o znanosti«, koju je ovaj razumio kao »najnoviju« filozofiju, neka sad bude u bitnim crtama poduprta dokazima. Ovim istraživanjem neće se samo pokazati značenje Fichteove filozofije za Feuerbachovu nego će se i Fichteov subjektivni idealizam pokazati kao negativna pretpostavka materijaliz-

ma K. Marxa. Jer, Marx preuzima od Feuerbacha kritiku religije, izrađenu u razračunavanju s Fichteom, te uzdiže njegovu specijalnu metodu do univerzalne metode svoje kritike prava i politike, da, čak ekonomije.

Sistematički odnos »nove« filozofije Feuerbacha spram Fichteova subjektivnog idealizma, koji je odnos značajan i za Marxov historijski i dijalektički materijalizam, pokazat ćemo u trojakom obziru:

- I s obzirom na Ja kao univerzalni princip dedukcije;
- II s obzirom na teoriju spoznaje;
- III s obzirom na teoriju povijesti.

I Ja kao univerzalni princip dedukcije

S jedne strane, Feuerbach načelno zauzima transcendentalnu poziciju Fichteova subjektivnog idealizma da svijet objasni polazeći od jastva: »U tom se slažemo s idealizmom da se mora poći od subjekta, od ja, budući da sasvim očito bit svijeta, koji jest za mene i kako jest za mene, ovisi samo o mojoj vlastitoj biti, mojoj vlastitoj snazi shvaćanja i uopće o tome kakav sam« (X, 214). S druge strane, Feuerbach pak negira način kako u Fichteovom idealizmu jastvo postaje principom: »Svakako se također može — no svagda u proturječju sa značenjem koje nakon Fichtea vezemo uz pojam ili pak riječ 'ja' — jastvo učiniti univerzalnim principom dedukcije« (II, 214).

Tako, dakle, Feuerbach zauzima svoju poziciju izričito posredstvom određene negacije transcendentalnog ja. On uzima ja za princip u tačnoj suprotnosti spram onih određenja koja karakteriziraju transcendentalno ja u Fichtea. Stoga, jastvo kao univerzalni princip dedukcije nije za Feuerbacha »postavljeno«, nego izvorno »nađeno« ja (X, 300).

To znači da sam Feuerbach jastvo, kao univerzalni princip dedukcije svoje »nove« filozofije, dobiva negacijom načina kako je jastvo kao princip dobiveno u transcendentalnoj filozofiji. On negira negaciju posredstvom koje je u transcendentalnoj filozofiji jastvo kao inteligibilno jastvo postavljeno za princip naspram empirijskog jastva. Tako Feuerbach postiže fundament svoje filozofije **dvostrukom negacijom, dakle dijalektički**. Tako on obraća smisao diferencije inteligibilnog i empirijskog jastva, kako ga shvaća transcendentalna filozofija. To se izražava i u izrazito obzornoj formulaciji transcendentalnog pitanja u Feuerbacha: »Ako stoga filozofija, koja pretpostavlja samu sebe, koja je na početku zapravo već sa sobom gotova, stavlja svoj najbitniji interes u odgovor na pitanje: kako dolazim do uzeća (Annahme) svijeta, objekta: to objektivno stvaralačka filozofija, koja započinje svo-

jom antitezom, postavlja sebi samoj suprotno, daleko interesantnije i plodnije pitanje: kako dolazimo do uzeća jastva koje tako pita i pitati može?« (II, 210). Feuerbach, dakle, polazi od svijeta, od prirode, i ne postavlja sebi, sasvim u suprotnosti spram transcendentalne filozofije, pitanje o njihovoj mogućnosti na temelju jastva, koje je, po Fichteu, »samim sobom«, dakle na temelju samosvijesti. Tome nasuprot Feuerbach postavlja pitanje o mogućnosti takvog jastva, takve samosvijesti koja »nipošto« nije »samom sobom kao takovom« (II, 213), koja svijet, prirodu razumije kao ono drugo same sebe.

Iako, dakle, Feuerbach u negaciji idealizma dosljedno traži: »Filozofija mora započeti svojom antitezom, svojim alter ego: u protivnom slučaju stalno ostaje subjektivna, stalno uhvaćena u jastvu« (II, 208. i sl.), ipak i on započinje jastvom, baš samo u suprotnosti spram Fichtea: »Svakako se može i . . . jastvo učiniti univerzalnim principom dedukcije. Ali samo pod tim uvjetom da se u jastvu samom otkriva i dokazuje ne-jastvo, uopće razlike, suprotnosti . . . A najbitnija, iskonska, nužno s jastvom povezana suprotnost jastva jest — tijelo, meso« (II, 214). Feuerbach, dakle, obrće smisao transcendentalne diferencije: jastvo kao princip ne postavlja se u svojoj evidenciji posredstvom negativne (dijalektičke) diferencije empirijskog i inteligibilnog jastva, nego se jastvo kao princip sagledava u neposrednoj, ne posredovanoj evidenciji izvjesnosti vlastitog tijela, kao u izvjesnosti jedne neposredno osjetilne svijesti: »Mogu li posumnjati u tijelo, mogu isto tako posumnjati u sebe. Nema ja više izvjesnosti o sebi nego o svojem tijelu; neposrednost mogeg tijela jest i neposrednost mene sama. Samo što u slučaju mene sama ne mislim neposredno na svoje tijelo, ili bar ne na određene osjetne njegove dijelove« (X, 301)

Time postaje za Feuerbacha jastvo kao tijelo principom. Kroz tijelo jastvo je »otvoreno svijetu« (II, 213). Tijelo dakle posreduje svijet, prirodu s jastvom, posreduje samosvijest. Jer, i za Feuerbacha važi: »Čovjek je samosvijest« (II, 242). No, bez tijela ta samosvijest nije konkretna samosvijest. Stoga bez njega ne može svijest, za Feuerbacha, postati principom filozofije.

Feuerbach postupa, opet odgovarajući Fichteu, time što tijelo misli kao »spekulativno tijelo«, dakle, misli u stanovitom smislu, iako negativno, transcendentalno, kao uvjet mogućnosti da čovjek ima svijest i kako ga ima (da i kako susreće prirodu i povijest). »Jer, ne može se uvidjeti zašto bismo trebali smjeti samo jastvo, a ne i tijelo očistiti od svega nepripadnog i slučajnog. Dakle, i spekulativnom jastvu pripada tijelo, bar spekulativno tijelo« (II, 213). Ako se, dakle, Feuerbach s transcendentalnom filozofijom slaže u tome »da se mora poći od jastva, budući da sasvim očito bit svijeta, koji je i kako je za mene, zavisi samo o mojoj vlastitoj biti, mojoj vlastitoj snazi shvaćanja i, uopće, o tom kakav sam« (X, 214), ali jastvo kao tijelo uzima za princip, tad je samo do-

sljedno da pita za način kako tijelo uopće može posredovati svijet, prirodu. Njegova istraživanja, dakle, smjeraju na opće načine ovog posredovanja svijeta, prirode, povijesti pomoću tijela, na — ako se smije tako formulirati — kategorije tjelesnosti.

U tom aspektu ne može se, opet odgovarajući negaciji jastva kako ga je Fichte mislio, ovo jastvo shvatiti kao aktivni princip, kao spontanost, kao »čin«, nego se mora shvatiti kao pasivni princip: »Jastvo ima tijelo — to ne znači ništa drugo do jastvo nije samo activum nego i passivum. I krivo je tu pasivnost jastva izvoditi iz njegove aktivnosti i čak htjeti prikazati kao aktivnost« (II, 213; usp. II, 234), kako se to zbiva u idealizmu, specijalno u Fichtea. Time jastvo u svojim potrebama postaje »svijetu otvoreno« i principom: »Ljudska priroda pak se očituje samo u ljudskim potrebama« (VII, 403). Jastvo, tako, kao ta totalnost potreba, dakle, kao »potrebno biće« (II, 234) postaje temeljnim principom »nove« filozofije. Stoga je razumljivo samo po sebi da za Feuerbacha pitanje o »bitku« mora postati »praktičkim pitanjem«, pitanjem »na život i smrt« (II, 287 i sl.). Zato filozofija ne može više biti »nauka o znanosti« u Fichteovom smislu, nego mora postati »neposredno povijest čovječanstva« (II, 215), mora postati onim što čini povijest čovječanstva: političkom praksom. Obrtanje transcendentnog postavka daje onda da ukidanje filozofije u praksi postaje samim smislom »nove« filozofije: »Prava filozofija je negacija filozofije, nije nikakva filozofija« (V, 410). No, negacija filozofije zbiva se u njenoj realizaciji, tada kad je ona postala »krv i meso«, kad je postala »čovjek« (VII, 283). Meta samoukidanja filozofije jest, u Feuerbacha, baš »realni humanizam« kao zadaća politike i svrha povijesti, nasuprot Fichteovom humanizmu slobode.

No, Feuerbach ne stiče samo svoju vlastitu poziciju u negaciji Fichteove transcendentne filozofije nego je on i izričito kritizira. Ova kritika još više učvršćuje ovdje iznesenu tezu da odnos Feuerbacha spram Fichtea nije samo historijski nego i sistematički relevantan.

Feuerbach shvaća transcendentno jastvo kao »apstraktno«, jer od konkretnog čovjeka negativno apstrahirano, i kao »hipotetičko« (II, 209), jer postavljeno kao hipoteza za razumijevanje konkretnog čovjeka i njegova imanja svijeta. U obrtanju diferencije inteligibilnog i empirijskog jastva, koja u Fichtea vodi do tog »ne zbiljskog«, »ne egzistirajućeg«, jer samo »apstraktno« i »hipotetički« mišljenjem postavljenog jastva, dopijeva Feuerbach upravo do postavke »zbiljske i čitave biti čovjeka«, »konkretnog čovjeka« kao principa »nove« filozofije (II, 313, 314) »Specimen nove filozofije jest da, ukratko, nema za svoj princip nikakvo apstraktno, samo mišljeno ili uobraženo biće, nego zbiljsko ili, štoviše, najzbiljskije biće: čovjeka, dakle, najpozitivniji realni princip« (VII, 283). Time za Feuerbacha konkretno egzistiranje postaje bit

čovjeka. Čovjeku onda nije svojstvena, i to se nadaže iz negacije diferencije inteligibilnog i empirijskog jastva, nikakva čvrsta opća bit. Konkretni čovjek je, za Feuerbacha, ono što je on na temelju svojih odnosa **spram prirode i spram drugih ljudi**. »Ime čovjek naprosto znači samo čovjeka s njegovim potrebama, osjetima, nakanama — čovjeka kao osobu, za razliku od njegova duha, uopće za razliku od njihovih općih javnih kvaliteta — za razliku npr. od umjetnika, mislioca, pisca, suca, kao da ne bi bilo karakteristično, bitno svojstvo čovjeka da je mislilac, da je umjetnik, da je sudac itd.; kao da bi čovjek u umjetnosti, u znanosti itd. bio van sebe« (II, 243). Čovjek, u smislu općeg, i to duhovnog bića, postoji za Feuerbacha samo u predodžbi, ali ne u zbilji. Tu je on baš umjetnik, mislilac, pisac, sudac, stoji u određenim odnosima spram prirode i spram društva i jest ono što jest iz tih odnosa. Bit čovjeka je »mnogoimena«, »neodređena« i »sposobna za beskonačna određenja« (II, 241). Njegova bit baš je ono što on svagda konkretno povijesno kao svagda pojedinačni individualni čovjek jest. Njegova apstraktno-opća kao i njegova konkretno-individualna bit stvara se u povijesti.

Feuerbachova naturalistička antropologija, koja onda vodi k Marxu, slijedi konsekventno iz negacije Fichteova transcendentalnog idealizma. Tako direktna negacija Fichteova subjektivnog idealizma donosi »potpuno, apsolutno, neproturječno razrješenje teologije u antropologiju« (II, 315).

Kad Feuerbach navodi principe svoje »nove« filozofije: »Priroda je, prema mojem spisu, prvi princip... no, ona nije najviši, posljednji princip. To je, naprotiv, jedinstvo ja i ti« (VII, 258), opet postaje razgovijetnim suprotstavljanje Fichteovom subjektivnom idealizmu: priroda je ono drugo, »alter ego« duha, a principijelno jedinstvo ja i ti izričito je negacija subjektivizma.

Ne može se sumnjati u to da je negativni odnos Feuerbacha spram Fichtea u pogledu principa filozofije značajan i za čitavo razvijanje filozofijske problematike. Izričito je Feuerbachovo suprotstavljanje Fichteovom subjektivnom idealizmu u teoriji spoznaje, a sistematički se dade pokazati u teoriji povijesti. U oba ova problematska područja ući ćemo ovdje, posizujući svagda unatrag za Fichteovim shvaćanjima.

Teorija spoznaje

Filozofija je za Fichtea, koji tu slijedi Kanta, »nauka o znanosti« u univerzalnom smislu. Kao takova ima ona sve načine kako čovjek posjeduje svijet u znanju, činjenju, vjerovanju tako utemeljiti da mu to konkretno imanje svijeta može postati općenito obavezno; da se može sigurno spoznavati; prema normama činiti; smisleno vjerovati.

»Nauka o znanosti« predpostavlja konkretnu određenu samosvijest onog koji zna, čini, vjeruje i pokušava je dati u njenim

»temeljnim potezima i temeljnim elementima«, dakle, pokušava je u njenom »bivanju«, u njenoj genezi, u njenoj »povijesti«, kako Fichte kaže, »rekonstruirati«, »odraziti«. Ovo genetičko rekonstruiranje iskazuje određenu samosvijest kao osiguranu, utemeljenu i time kao istinitu, kao vrijednosnu, kao smislenu. Ono čini, kako Fichte kaže, samosvijest »znanstvenom« (So*, II, 397). »Nauka o znanosti izdaje se samo za odraz života, nipošto za sam zbiljski život« (So, II, 396).

Kao pretpostavka za to utemeljenje imanja svijeta u znanju, činjenju i vjerovanju važi za Fichtea to da je svakodnevna, konkretno određena samosvijest načelno »gotova«, to znači: u sebi sistematička i potpuna — dakle u sebi znanstvena. Ona samo ne zna za svoju utemeljujuću principijelnu znanstvenost. Ova joj mora pomoću »nauke o znanosti« tek biti pokazana, dovedena do svijesti. »Zbiljska svijest jest; ona je u cjelini i sasvim gotova... Naš obstojeći svijet je gotov...« (So, II, 398). Za Fichtea je sad odlučno da on i svakodnevnu samosvijest, koju razumije kao u sebi »gotovu«, time kao sistematičku, dakle kao znanstvenu, samu shvaća kao nastalu. Nju on misli kao nastalu na jednaki način kao što je »nauka o znanosti« rekonstruirala u njenom bivanju. Svakodnevna konkretno određena samosvijest važi, dakle, za Fichtea, kao subjektivno stvorena, i to iz »temeljnih poteza i temeljnih elemenata« pokazanih u »nauci o znanosti«. »To apsolutno postojeće da se sada, prema našoj filozofiji, u zbiljskom životu tretirati i prosuđivati jednako kao da je nastalo iskonskom konstrukcijom, kakovu vrši nauka o znanosti: zbiljski život da se po zakonima takove konstrukcije nadopuniti i suplirati...« (So, II, 398).

Feuerbach, pak, razvija spoznajnu teoriju koja je ovoj, koju je Fichte dao u »nauci o znanosti«, direktno suprotstavljena; a da ipak principijelno ne negira načelo transcendentne filozofije u jastvu. Jer, i njemu se radi — kako je već pokazano — o utemeljenju spoznaje, a u daljem i činjenja i vjerovanja u jastvu, ali kao tijelu. I njegova metoda cilja na reprodukciju geneze konkretne samosvijesti. Jednako kao i Fichte pokušava on ljudsko imanje svijeta — u znanju, činjenju i vjerovanju — pojmiti u njegovom bivanju, u njegovoj povijesti i time utemeljiti kao općenito, vrijednosno, smisleno. Stoga izričito zove svoju metodu »genetičkom«, čak, da bi razjasnio suprotnost spram Fichtea, »genetičko-kritičkom« (II, 194). Ovom formulacijom on bi htio reći da se znanje ne stvara pomoću jastva, samim subjektom, dakle subjektivno dogmatski, nego da je sebe u subjektu, u samosvijesti »objektivno stvorilo« (II, 210). To znači da se znanje kao određenost samosvijesti ne misli kao subjektom stvoreno — postavljeno —, kako je to Fichte uzeo, nego se ono, doduše, zamišlja kao u subjektu, u samosvijesti stvoreno, ali u njemu stvoreno od drugog nego što je subjekt, samosvijest, dakle od svijeta, objekta, prirode.

*) Sonnenklarer Bericht etc, 1801.

Naposlijetku, priroda je ona koja znanje o njoj »objektivno stvara« u samosvijesti i u tome dolazi k sebi samoj. Idealizam Fichtea i Hegela direktno je preokrenut: priroda sebi posreduje tijelom — koje Feuerbach naziva »tajnom prirode« — svoju samosvijest. Priroda dolazi k sebi u drugom nego što jest sama, u duhu.

Stoga za Feuerbacha znanost baš ne počinje — a ovdje je mišljena kako pojedinačna znanost tako i filozofija — načelno s »gotovom«, to znači: potpunom i time sistematičkom samosviješću, nego počinje »lišena tla«: »...svaka znanost počinje stoga bez datuma, počinje lišena tla« (II, 205). »Nepredmetno učiniti predmetnim, neshvaćeno shvaćenim — to je apsolutni, filozofijski akt — isti kojem filozofija, znanje uopće, zahvaljuje svoj opstanak« (II, 206). Kao ono nepredmetno, važi za Feuerbacha »predmet životnog užitka ili običnog zora« (II, 206). To je u širem smislu priroda kao bitak unaprijed dan samosvijesti: »Svijest pretpostavlja bitak, samo je svijesni bitak, samo biće kao znano, predočeno« (X, 298). Stoga Feuerbach konsekventno naziva svoju filozofiju, u suprotnosti spram Fichteova spekulativnog idealizma, spekulativnim empirizmom: »Prava spekulacija ili filozofija nije ništa drugo nego prava i univerzalna empirija« (II, 231).

Teorija povijesti

I u teoriji povijesti pokazuje se negativni odnos »nove« filozofije Feuerbacha spram Fichteova transcendentalnog subjektivnog idealizma, i to ovdje naročito značajno. Historijske zavisnosti ovdje doduše Feuerbach izričito ne napominje, ali su one vidljive iz čiste pojmovno suprostavljene formulacije spram Fichtea. Sistematički gledano, ne smijemo ih smatrati manje značajnim od onih na drugim problematskim područjima. U teoriji povijesti postaje prije svega ona filozofija koju je Fichte razvio nakon 1800, za Feuerbacha u negativnom smislu bitna.

U to vrijeme (oko 1800) Fichte razumije svoje mišljenje kao »realnu filozofiju«, i pod tim misli da »nauka o znanosti«, kao teorija sama, treba da postane praktičkom time što samosvijest čini znanstvenom, to znači da je kao sistematičku čini svjesnom sebe. Fichte predmnijeva da će, kad jastvo bude svijesno sebe kao slobode, kao samoodređenja, ovo samoosvješćivanje od sebe neposredno proizvesti izvršavanje slobode u životu pojedinca i čovječanstva. On tako vjeruje u neposrednu političku djelotvornost »nauke o znanosti«. »Cjelokupno čovječanstvo dobiva samo sebe u vlastite ruke, pod nadležnost svog vlastitog pojma; od sada ono sve čini s apsolutnom slobodom iz sebe sama, što samo može htjeti da iz sebe učini« (So, 11, 409).

Fichte je morao, kako bi mogao dati jestnu teoriju povijesti koja u realnoj slobodi vidi metu povijesti, napustiti jastvo kao princip »nauke o znanosti«, to znači: nadvisiti ga: on je postuli-

rao »vječni ćudoredni zakon«, »beskonačni um«, »uzvišenu volju«, »pravi bitak«, naposljetku »boga« kao važnu pretpostavku konačnog uma ćovjeka — kako bi uopće mogao teorijski shvatiti društvenost i povijesnost ćovjeka. Samo pod tom pretpostavkom bilo je Fichteu moguće misliti realnu slobodu kao »svrhu zemaljskog ćivota ćovječanstva«; misliti »da ono u istom sve svoje odnose uređuje sa slobodom prema umu« (VII, 7), dakle, slobodu realizira kao samoodređenje.

No, Fichte razumije to realiziranje slobode, koja se, posredovano »cjelokupnom sviješću roda«, pojavljuje kao »pravi zbiljski ćin i kao proizvod roda u njegovu ćivotu, i proizlazeći iz njegova ćivota«, — kao izvršenje nekog vječnog, unaprijed danog »plana svijeta« i, još taćnije, kao »povratak« ljudskog pokoljenja u svoj »iskon«: »Cjelokupni put (povijesti) pak, koji ... ćovječanstvo na ovom svijetu ćini, nije ništa drugo nego vraćanje taćki na kojoj je odmah na poćetku stajalo, i ne smjera ni na šta drugo nego na povratak k svojem iskonu«. Stoga Fichte kaće takoćer: »...ono samo sebi graći svoj raj po uzoru na izgubljeni« (VII, 12).

Kako, dakle, »nauka o znanosti« postupa naćelno genetićki, ali spominjući se, time što rekonstruira iskonsku genuzu jastva i njegova svijeta, dakle daje njegovu povijest, njegovu povijest nastanka i u tome opravdava i ćuva bivanje, tako i ćovjek spominjući se postupa u povijesti pomoću svojeg uma: ono što već uvijek jest — time »apsolutna prošlost« — »plan svijeta« realizira se u povijesti preko svojeg osvješćivanja u ćovječanstvu, posredovanog »naukom o znanosti«. U tom smislu mišljenja, Fichteova teorija povijesti je metafizićki-konzervativna: ona opravdava i ćuva postojeće time što vjećno izvršava »plan svijeta«. U povijesti se moće, doduše, razviti fakićki, ali ne i naćelno — metafizićki gledano — novo.

Feuerbach je i spram ove Fichteove pozicije u direktnoj suprotnosti. Filozofija mora, tako on traći, »neposredno« biti »povijest ćovječanstva« (II, 215), dakle ne posredno preko jedne teorije, »nauke o znanosti« kao instrumenta scientifikacije samosvijesti. Ona mora odgovarati »potrebi vremena« (II, 216) i slućiti »politićkoj slobodi« kao »bitnom nagonu sadašnjeg ćovječanstva« (II, 218). Drugim rijećima: filozofija mora samu sebe kao teoriju negirati u praksi politićkog ćivota: mora postati »krv i meso«, »ćovjek«, kako Feuerbach kaće. »Prava filozofija je negacija filozofije, nije nikakva filozofija« (II, 409, i sl.), nego baš politićka praksa.

Da bi, pak, filozofija mogla neposredno postojati poviješću ćovječanstva, mora sama biti preobraćena u svojoj dosadašnjoj teorijskoj biti. Jer, samo ona filozofija moće neposredno praviti povijest koja baš odgovara »potrebi vremena«. Potrebi vremena, pak, odgovara samo takva filozofija koja ima potrebu da »ozbilji

«novo» (II, 216) koje je »potreba budućnosti« (II, 216). »Potreba budućnosti je, po Feuerbachu, baš to da novo bude ozbiljeno, da budućnost sama bude realizirana u sadašnjosti. A to može učiniti samo filozofija koja — kako Feuerbach kaže — ima »apsolutnu negativnost«, dakle, ne postupa spominjući se, čuvajući i opravdavajući. »Samo onaj tko je hrabar da bude apsolutno negativan, snažan je da stvori novo« (II, 216).

U teoriji povijesti koju Fichte daje također se radi o realiziranju jednog »humanizma slobode« kao i u Feuerbacha, ali baš pri njegovoj realizaciji ništa se novoga ne realizira, nego se samo ispunjuje »plan svijeta«, a s njim ozbiljuje ono što uvijek jest.

Stoga Feuerbach smatra da je prisiljen negirati pretpostavke koje su svojstvene teoriji povijesti u Fichtea. On ih u stanovitom smislu preobrće, kao što je dijalektički protumačio princip jastva. Kao pretpostavka u Fichtea se javlja postulat »vječnog čudorednog zakona«, »beskonačnog uma«, »uzvišene volje«, »pravog bitka«, dakle »boga«. Feuerbach pak stoga postulira »a-teizam« kao princip realiziranja slobode, s tim politike kao njenog mjesta. No, ujedno opet postaje razgovijetan njegov negativni odnos spram teizmu koji ga, prema tome, uz ovoga veže: jer politika za njega stupa na mjesto religije, odnosno »nova« filozofija, čija je meta da sebe ukine u svojoj političkoj realizaciji, postaje za njega religijom. »... Politika mora postati našom religijom«. »Možemo sebi iz instinkta politiku učiniti religijom; no riječ je o posljednjem izrečenom temelju, o oficijenom principu. Taj princip nije ništa drugo nego — negativno izraženo — ateizam, tj. napuštanje boga različitog od čovjeka« (II, 219). »Nova filozofija, naprotiv, kao filozofija čovjeka, bitno je i filozofija za čovjeka — ona ima, bez štete za dostojanstvo i samostalnost teorije, da, u najintimnijem skladu s njom, bitno jednu praktičku i to u najvišem smislu praktičku tendenciju; ona stupa na mjesto religije, ona ima bit religije u sebi, ona je sama u istini religija« (II, 320).

Feuerbach stavlja na mjesto pretpostavki koje Fichte čini: — »beskonačni um«, »boga«, baš »prirodno stajalište čovjeka«. Ovo je stajalište prirode i, s obzirom na čovjeka, »stajalište života« kao »apsolutno stajalište« pa onda »stajalište razlikovanja u ja i ti« (II, 317), to znači »čovjek uključujući prirodu«, ili prirodna i društvena bit čovjeka. Što je čovjek, konkretni, pojedinačni kao i apstraktni čovjek roda, što je individualna i opća bit čovjeka, to postaje tek tokom povijesti realno i očito. »Čovjek je produkt čovjeka, kulture, povijesti« (II, 389).

U tom smislu postaje čovjek, individuum i biće roda, svagda novim. Time je, za Feuerbacha, povijest »napredujuće kretanje« — dakle anti-metafizički »napredno« sagledano — čija je meta naposljetku određena time da je realizacija, konkretizacija čovjeka u njegovoj čovječnosti, koja stalno tek određuje sebe pa se stoga pojavljuje svagda nova. Stoga povijest postaje, budući da je bit

čovjeka baš »mnogoimena«, »neodređena i sposobna za beskonačna određenja« — ona se baš tek konkretizira u povijesti i poviješću — procesom kojem nije predstavljena nikakva čvrsta meta koja se dade fiksirati. Smisao njenog postojanog pretanja nije ništa drugo do proizvođenje čovjeka i time postojani napredak k nečem novom.

Ovaj pogled na povijest javlja se, ako se osvrnemo na Fichtea, kao nužna posljedica dana s negacijom pretpostavki koje je Fichte stavio u temelj povijesti: ako se bog u povijesti i njegov »plan svijeta«, koji ljudski um može sagledati, negira, ako se tok povijesti ne tumači kao povratak u iskon, ako se držanje čovjeka spram povijesti ne tumači kao »spominjanje«, kao »čuvanje«, nego kao »apsolutna negativnost«, ne može doći do kakve druge koncepcije nego do one koju je Feuerbach nabacio.

Na tri problemska područja — na pitanju principa filozofija, u teoriji spoznaje i teoriji povijesti — pokazali smo kako Feuerbach svoju »novu« filozofiju dobiva direktnim razračunavanjem, negacijom odgovarajućih pozicija Fichteova subjektivnog idealizma.

Ukoliko sad Feuerbach u bitnoj relevanciji postaje pretpostavka za Marxa, za njegov historijski i dijalektički materijalizam, može time, pokraj Hegela, i Fichte pretendirati na značajno mjesto u razvojnoj povijesti materijalističkog mišljenja 19. stoljeća.

Naša tematska postavka bila je da se to pokaže.

preveo: V. S.

FICHTE-FEUERBACH — HISTORISCHE UND SYSTEMATISCHE BEZUGE

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag kommt das Verhältnis von Ludwig Feuerbach zu Johann Gottlieb Fichte in seinen historischen Details zur Darstellung. Die Philosophiegeschichtliche Forschung — vor allem die des 19. Jahrhunderts — hat wohl schon auf diese Bezüge hingewiesen. Sie wurden jedoch niemals Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung. Der Aufweis der Bezüge zwischen Feuerbach und Fichte beabsichtigt jedoch nicht bloss eine für die Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert interessante Auseinandersetzung historisch zu würdigen, sondern ist bestrebt, diese historischen Bezüge in ihrer systematischen Bedeutsamkeit für die »neue« Philosophie Feuerbachs selbst zu sehen. Denn in dieser Auseinandersetzung Feuerbachs mit Fichte fällt die Entscheidung über fundamentale Probleme, wie das Prinzip der Philosophie sowie über ihre theoretische und praktische Relevanz.

Der Aufweis des systematischen Verhältnisses der »neuen« Philosophie Feuerbachs zum subjektiven Idealismus Fichtes, der auch für den historischen und dialektischen Materialismus von Marx bedeutsam ist, geschieht in dreifacher Hinsicht:

1. In Hinblick des Ich als universales Deduktionsprinzip;
2. In Hinblick der Theorie des Erkenntnis;
3. In Hinblick der Theorie der Geschichte.

1. Feuerbach bezieht einerseits grundsätzlich die transzendente Position des subjektiven Idealismus Fichtes, andererseits aber negiert er die Art und Weise, wie im Idealismus Fichtes das Ich zum Prinzip wird. Enegiert die Negation, mittels der in der Transzendentalphilosophie das Ich als intelligibles Ich entgegen dem empirischen Ich zum Prinzip gesetzt wird. Feuerbach erreicht somit das Fundament seiner Philosophie über die doppelte Negation. Dadurch kehrt er den Sinn der Differenz von intelligiblen und empirischen Ich, wie ihn die Transzendentalphilosophie fasst, um. In der Umkehrung der Differenz zwischen dem intelligiblen und empirischen Ich gelangt Feuerbach zum Ansatz des »wirklichen und ganzen Wesens des Menschen«, des »konkreten Menschen« als Prinzip seiner »neuen« Philosophie. Das konkrete Existieren wird für Feuerbach zum Wesen des Menschen. Dem Menschen eignet kein feststehendes allgemeines Wesen. Der konkrete Mensch ist das, was er auf Grund seiner Verhältnisse zur Natur und zu den anderen Menschen ist.

Ausdrücklich wird der negative Bezug von Feuerbach zu Fichte in der Theorie der Erkenntnis und systematisch aufweisbar zeigt er sich in der Theorie und Geschichte.

2. Feuerbach sucht gleicherweise wie Fichte das Welthaben des Menschen — im Wissen, im Handeln und im Glauben — in seinem Werden, in seiner Geschichte zu begreifen und es hierdurch als allgemeines, werthafte, sinnvolles zu begründen. Daher neunt er seine Methode auch ausdrücklich lassen, eine »genetisch-kritische«. Mit dieser Formulierung will er sagen, dass das Wissen nicht durch das Ich, dem Subjekt allein, also subjektiv dogmatisch erzeugt wird, sondern, dass es im Subjekt, im Selbstbewusstsein sich »objektiv erzeugt« habe. Das bedeutet, das Wissen als Bestimmtheit des Selbstbewusstseins wird nicht als durch das Subjekt erzeugt-gesetzt-gedacht, so wie Fichte dies annahm, sondern es wird wohl als im Subjekt, im Selbstbewusstsein erzeugt gedacht, jedoch in diesem durch das Andere des Subjekts, Selbstbewusstseins, also durch die Welt, das Objekt, die Natur. Der Idealismus Fichtes und Hegels ist direkt umgewendet: Die Natur vermittelt sich durch den Leib — von Feuerbach das »Geheimnis der Natur« genannt — ihr Selbstbewusstsein.

3. Wie die »Wissenschaftslehre« Fichtes prinzipiell genetisch, aber erinnernd worgeht, indem sie die ursprüngliche Genese des Ich und seiner Welt nachkonstruiert, also deren Geschichte, deren Entstehungsgeschichte gibt und das Werden darin rechtfertigt und bewahrt, so geht auch der Mensch in der Geschichte durch seine Vernunft erinnernd vor: Das, was immer schon ist — somit die »absolute Vergangenheit« —, der »Weltplan«, wird in ihr über sein Bewusstwerden in der Menschheit, diese durch die »Wissenschaftslehre« vermittelt, realisiert. In diesem Sinne gedacht, ist Fichtes Theorie der Geschichte metaphysisch-konservativ: sie rechtfertigt und bewahrt Bestehendes, indem sie Ewiges, den »Weltplan«, vollzieht. Es kann sich in der Geschichte wohl faktisch, aber nicht grundsätzlich Neues entwickeln.

Feuerbach setzt an Stelle der Voraussetzungen, die Fichte macht: — der »unendlichen Vernunft«, »Gottes« usw., eben den »natürlichen Standpunkt des Menschen«. Das was der Mensch, der konkrete, der Einzelne, sowie das Apstrakte der Gattung, ist, das individuelle und allgemeine Wesen des Menschen wird erst im Gang der Geschichte real und offenbar. In diesem Sinne wird also immer der Mensch, das Individuum wie dies Gattungswesen, zu einem Neuen. Die Geschichte ist damit bei Feuerbach als eine »vorwärtsgelende Bewegung«, mithin also anti-metaphysisch, »fort-

schrittlich« gesehen, deren Ziel letztlich dadurch bestimmt ist, dass es die Realisierung, die Konkretisierung des Menschen in seiner sich beständig erst bestimmenden und daher immer neue erscheinenden Humanität selbst ist.

In drei Problembereichen wurde aufgezeigt, wie Feuerbach seine »neue« Philosophie in der direkten Auseinandersetzung, in der Negation der entsprechenden Positionen des subjektiven Idealismus Fichtes gewinnt.

Insoferne nun Feuerbach in wesentlichen Belangen zur Voraussetzung für Marx wird, kann neben Hegel somit auch Fichte in der Entwicklungsgeschichte des materialistischen Denkens im 19. Jh. einen bedeutenden Platz beanspruchen.

SISTEM PRAVOSUBA U GRADANSKOM DOKTRINAMA
Prilog studiju Hegelove filozofije prava

U ovom je radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava. Prvo se razmatraju osnovna načela i načela prava, zatim se razmatraju načela prava kao sistema prava. U ovom radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava. Prvo se razmatraju osnovna načela i načela prava, zatim se razmatraju načela prava kao sistema prava.

U ovom radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava. Prvo se razmatraju osnovna načela i načela prava, zatim se razmatraju načela prava kao sistema prava. U ovom radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava.

U ovom radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava. Prvo se razmatraju osnovna načela i načela prava, zatim se razmatraju načela prava kao sistema prava. U ovom radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava.

U ovom radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava. Prvo se razmatraju osnovna načela i načela prava, zatim se razmatraju načela prava kao sistema prava. U ovom radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava.

U ovom radu pokušano je razložiti i objasniti Hegelovo shvaćanje prava kao sistema prava. Prvo se razmatraju osnovna načela i načela prava, zatim se razmatraju načela prava kao sistema prava.