

FEUERBACHOVO SHVAĆANJE O ČOVJEKOVOJ LIČNOSTI

Pavao Butorac

SUMARIUM: Auctor in hoc articulo explicat modum, quo philosophus germanicus Ludovicus Feuerbach (1804—1872.) hominis personam respicit vel intelligit. Res magni momenti reperitur, praesertim si cum problemate culturae necitur. Problematis enim huius nucleus consideratur quaestio, quomodo hominis natura intelligatur vel potius quo fundamento idaeologico dignitas humanae personae innitatur. Si enim cuiusvis generis solipsismus uti criterium, quo humanae dignitas personae adstruitur, ponatur sique respectus in superiorem rerum ordinem omnis abiiciatur, evidenter culturae problema vel rectius cultura ipsa detrimentum patitur. Non enim veri nominis cultura subsistere valet, si hominis persona undique circumvallata, sibi ipsi remissa consideretur, praesertim vero, si vel ab ipso Deo, omnis essendi omnisque veri fonte, abscindatur. — Auctor investigat et criticae subiicit, quae de divinitate philosophus Feuerbach falso suggerit, et quidem operibus ipsius innixus, imprimis vero praecipuo opere *De essentia christianismi*, quod pro cultura valde periculosum reperitur. Proprias considerationes de philosophi Feuerbach opinamenti articuli auctor cum culturae problemate semper necit ostensurus philosophi mentem de christianae religionis essentia vel de modo, quo philosophus hominis relationem ad divinitatem intelligat, magna culturae praecipua adferre.

Godine je 1841. po prvi put dotiskano djelo njemačkog filozofa Ludwiga Feuerbacha (1804.—1872.) **Das Wesen des Christentums** ili **Bit kršćanstva**. Već je jedan vijek minuo, otkako je ovaj filozof pokušao, da na svoj način pronikne u bit kršćanstva, ali je ovo djelo kroz dugo vrijeme bilo uvelike cijenjeno od one inteligencije, koja je u samu čovjeka, u njegovoj biti i naravi potražila rješenje svih pitanja života. Mjestimice je njegovo shvaćanje pobudilo i zanos. Tako piše dr. Heinrich Schmidt u svojoj pripomeni pučkom izdanju Feuerbachova djela, koje je izišlo u nakladi Alfreda Kronera u Leipzigu g. 1909., da nije niko prikazao tako jasno kao Feuerbach bolesnu opreku između vjere i života modernog kršćanstva, da nije niko tako duboko shvatio pravu bit kršćanstva i vjere uopće. »Potrebna prekretnica, piše Schmidt, u povijesti kulturnog čovječanstva jest za Feuerbacha spoznaja i ispovijest, da čovjek ne može nikakvo drugo biće zamišljati, naslućivati, predstavljati, osjećati, vjerovati, htjeti, ljubiti ni štovati kao božansko biće nego ljudsko biće«. A prama toj i takvoj svijesti ravna se i djelo, jer prosvijetljen čovjek po svom shvaćanju traži i nalazi svoj spas samo pri sebi, u razvitku svoje vrste (čovječanstva), vođenu razumom, u djelotvornoj predanosti ovoj svrsi. Za kulturno shvaćanje jednog dijela njemačke inteligencije (to se može protegnuti i na jedan dio inteligencije drugih kulturnih naroda) značajno je, što Schmidt ističe: »Ko je rob svojih vjerskih osjećaja, rob navodno vjerskih osjećaja drugih, taj zaslužuje, da i politički drukčije ne bude tretiran nego kao rob«. Pruska, koja je i Njemačkoj i svijetu kroz nekoliko vjekova (tamo od Luterovih dana) pružala sliku duhovna anarhizma i raskida otresavši se spona tradicije, logike i etike, pokušavši, da druge zarobi pod takvo shvaćanje, doživjela je i navukla na cio njemački narod pretežak udar prvim svjetskim ratom, a neviđenu katastrofu drugim. Tu nije pomogla, nego je mogla samo da odmogne Feuerbachova deifikacija čovjeka, jer umišljenost stvara stanje duševne egzaltiranosti, a ta diže ogradu ne samo ispred drugih ljudi i drugih naroda, nego i ispred stvarnosti, pa zasljepljuje i vodi u propast. Schmidtova opaska, kao i cijela Feuerbachova ideologija vodi ravno do Nietzschea, do nadčovjeka, koji je s onu stranu morala, do ekskluzivna rasizma, koji

pokraj sebe ili pokraj svog vlastitog božanstva ne može da trpi robove ni »čobanske narode« (Slavene).

Feuerbachov je sistem zapravo materijalizam ili točnije grub ateizam posebna oblika. Obično je nazvan **antropologizmom** (filozofskom naukom o čovjeku), ali to je prilično neodređen pojam. Sam je Feuerbach predlagao, da bude označen »organizmom«, možda zato, što je po njegovu shvaćanju o vjeri božanstvo i čovjek jedan jedinstveni organizam, jer božanstvo po Feuerbachu ni ne postoji drukčije nego kao gola projekcija čovjekove biti, dakle u stvari nije ništa drugo nego fantastičan ekskrement čovjekovih organa ili uopće čovjekova bića, umišljaj mašte, asimiliran čovjekovim svojstvima. Možda bi se mogao, skromno mislim, označiti i antropoteizmom, jer čovjeka čini bogom. Ali se i ovome nazivu može primijetiti, da je ponešto neodređen, jer je čovjek bio oglašen središtem i mjerilom svega već po nekim filozofima iz grčke starine, a pogotovu u novije vrijeme, osobito baš u Njemačkoj. Samo što se to pitanje promatralo pod raznim vidicima, pa je zato i dobivalo različite nazive prama mnogostrukome kriteriju, koji se unio u stvar. Ali to je i razlog, zašto Feuerbacha ne možemo smatrati pravo izvornim, iako je nastojao, da bude neovisan. On je u svojim zadnjim velikim djelima **Prelekcije o biti religije** (Vorlesungen über das Wesen der Religion g. 1851.) i **»Teogonija«** (Theogonie, g. 1857.) pokušao, da prikaže, kako su želje i potrebe ljudi stvorile bogove. Stoga je Karl Quenzel barem donekle u pravu, kad tvrdi, da je Feuerbach posjedovao snagu, da potrese, ali nije u pravu, kad tvrdi, da je Feuerbach jedan od najvećih pobornika istine, što ih znade svjetska povijest.¹

Po mome skromnome sudu Feuerbachov je antropologizam opasniji za osnovne zahtjeve kulture nego Fichteova i Schellingova idealistička deifikacija čovjeka, jer upravo zato, što ta dva filozofa izgrađuju svoje sustave na idealiziranju, koje nema veze sa stvarnošću, ne mogu da povuku mase ni da dadu stvarne smjernice nekom kulturnom pokretu. Ali u Feuerbacha nema ni traga skepticizmu, koji nužno slijedi iz pokušaja, da se filozofski idealizam primijeni na život, jer je za njega čovjek stvarnost. Samo on tu stvarnost potencira do nemogućnosti i projicira izvan čovjeka stvarajući od te projekcije objektivaciju i personifikaciju čovjekove biti u apsolutnu obliku (božanstvo). Psihološki govoreći, Feuerbachov sustav lakše zavodi od Fichteovih i Schellingovih utopija, jer Feuerbach izgrađuje sav svoj sustav na psihološkoj podlozi, ali krivo shvaćenoj i pretjerano postavljenoj. On naime proučava narav čovjekove misli, čovjekova srca i volje, i ne poričući u čovjeku ono, što mu pripada, pridaje tomu značaj neizmjernosti, apsolutna savršenstva i bivovanja, pa tako stvara božanstvo kao голу projekciju čovjekove biti izvan čovjeka. Tako božanstvo nije drugo nego rod mašte. U njemu čovjek gleda sebe u neograničenosti savršenstva, u bitku, koji nema ograda.

Ni filozofija egzistencijalizma našeg suvremenika francuskog filozofa Jean-a Paul-a Sartre-a i drugih sljedbenika ove filozofske struje nije kadra, da toliko ugrozi kulturu, koliko je to kadra sama ova već spomenuta osnovna misao cijelog Feuerbachova antropologizma. Sartre je naime neobično otvoreno istupio protiv osnovnih smjernica kulture. Jedno njegovo djelo ima naslov: **Egzistencijalizam — to je humanizam**. Jedina je stvarna

1. U uvodu F. djela »Das Wesen des Christentums«, izd. Reclams-Universal-Bibliothek, Leipzig 1904., str. 16—17.

vrijednost po Sartreu »moj lični opstanak (egzistencija)«, sve je drugo konvencionalna laž. U povijesti se po njemu ne napreduje. Ni za čovjeka kao pojedinca ni za društvo nema pravila ni zakona, pa je svaki moral lažan. Postoje samo lični interesi pojedinaca. Savjest boluje, a od logike nema koristi. Koje čudo, da je Sartre, vođen ovakvim individualističkim ekskluzivizmom, ustvrdio, da ne postoje ni narodi ni društvo? Ali što onda ostaje od kulture? Kad je pojedinac ovako sebi prepušten raskinuvši vezu s višim redom, sa prirodom i sa društvom, shvatljivo je, da ne može u svome »ja« naći zadovoljavajuće riješenje svih pitanja, pa mu je zadnja riječ samoubistvo. To je Sartre učio i naglašavao i preporučao. Ali to je i samoubistvo kulture.² Međutim u pretpostavci, da je kulturni čovjek ljubitelj kulture, a nekulturni, barem uglavnom, želi, da se kultivira, protukulturne Sartreove skrajnosti odbacit će se bez poteškoća. Ali u Feuerbacha nema zgražanja pred kulturom. On ne tvrdi, da u povijesti nema napretka. On pače veliča kulturu i kulturne sposobnosti čovjeka. Ali mu je vrhunac umnog napretka i kulturnog razvitka u njegovu pronalasku, da božanstvo nije drugo nego objektivacija čovjekove ličnosti izvan nje same, a bit je kršćanstva i vjerovanja uopće, da se u božanstvu kao u personifikaciji projiciranog čovjeka ne nalazi drugo nego čovječji bitak, potenciran u neizmjeru, i čovječja svojstva u apsolutnu savršenstvu. Feuerbach ne gazi kulturu, ne poriče ni zakone ni moral ni društvo ni narode, nego analizira čovjekovu narav i u toj analizi nalazi tumačenje svih svojstava božanstva i sav nauka kršćanstva. Pri tome je Feuerbach ostao na površini, pa u bit kršćanstva nije ni izdaleka prodro, nego je polazeći sa pretpostavke, da je božanstvo objektivacija čovječje biti izvan čovjeka, sve nategnuo na taj kalup upadnom jednostranošću. Kako takva filozofija laska modernu čovjeku, a bježi od praktičnih anomalija Sartreova učenja i od utvara Fichteovih i Schellingovih, smatram ju najznačajnijom i najopasnijom izraslinom novovjekove težnje za ukidanjem sklada i ravnoteže, bez čega nema kulture. U drugu ruku Feuerbach ne poriče i ne gazi narode (Nietzsche-Sartre), pa se napredan čovjek, zaveden blistavilom vanjskog izgleda (forme) može da zavede ne obzirujući se na dužnost i potrebu održanja sklada i ravnoteže.

Osnovnu je misao svoga sustava proveo Feuerbach kroz cijelo svoje djelo o biti kršćanstva.³ Svijest o beskonačnome biću po Feuerbachu nije ništa drugo nego čovjekova svijest o beskonačnosti svoga bića. Drugim riječima: u beskonačnome biću, predmetu religije, pravi je predmet čovjekovo vlastito beskonačno biće. Dakle beskonačno biće nije nego personificirana čovjekova beskonačnost, a Bog je personificirana, kao biće predložena božanstvenost čovjeka.⁴ Pošto spoznajna moć u čovjeka po Feuerbachu nije konačna, nego neiscrpiva i beskonačna, ova psihička beskonačnost je Feuerbachu razlog teološke ili metafizičke beskonačnosti. Zato beskonačno ili božansko biće jest zapravo duhovno biće čovjeka, ali se to duhovno biće shvaća i predstavlja kao samostalno biće, o sebi. Zato, kad se kaže »Bog je duh«, to zapravo ne znači nego »duh je Bog«, ili, pošto je Bog predmet razuma (umne spoznaje), on je samo biće razuma ili razum,

2. Suvremenoj je kulturi Sv. Stolica (kongregacija sv. Oficija) iskazala posebnu uslugu, kad je 24. X 1948. stavila na indeks zabranjenih knjiga sva Sartreova djela.

3. Služim se već spomenutim Krönerovim izd. Izdanjem »Reclam« Leipzig, g. 1904., služim se samo prigodice.

4. V. dodatak: Anhang, Erläuterungen, Bemerkungen, Belegstellen. s. 170 izd. Kröner.

koji se objektivira kao božansko biće. Zato Feuerbachu Bog nije drugo nego psihološko biće.⁵

Ovu svoju osnovnu tezu Feuerbach ne dokazuje ničim, pače nije ni ozbiljno pokušao, da ju utvrdi, premda se upravo u novovjekovj njemačkoj filozofiji najviše naglašava potreba znanstvena istraživanja bez predrasuda ili bez pretpostavaka (die Voraussetzungslosigkeit). Ali je zato Feuerbach pokušao, da se zakloni za samoga sv. Tomu Akvinskoga, jednoga od najvećih bogoslova i filozofa kršćanskoga svijeta (1225.—1274.), pa iz djela »De regimine principum«⁶ navodi ovo mjesto: »Blaženstvo je naša zadnja, naša jedina težnja. Ali ovu težnju ne može da smiri nikakvo zemaljsko dobro, jer je sve zemaljsko pod ljudskim duhom. Bog jedini može smiriti čovjekovu težnju, učiniti čovjeka blaženim, jer ljudski duh spoznaje svojim razumom i teži svojom voljom za općim dobrom, ali se samo u Bogu nalazi opće dobro«. Feuerbach ne navodi točno, ali je glavna misao tu. Iz ovih misli izvodi Feuerbach ovakav zaključak: Ako čovjekovu duhu odgovara samo netjelesno, nezemaljsko, nekonačno biće, pa samo ono može da ispuni čovjekov razum i čovjekovu volju, to je očevidno, da je predmet (sadržaj) beskonačnog bića beskonačnost vlastita čovjekova bića, a beskonačno biće nije ništa drugo nego izraz, pojava, objava ili objektivacija vlastita neograničena čovjekova bitka (s. 170.). U opasci na ovu refleksiju iznosi Feuerbach misao, vrlo značajnu za njegovo shvaćanje idejne osnove, na kojoj izgrađuje svoj sustav o biti kršćanstva i vjere uopće. Ako je Bog, pripominje Feuerbach, kao personificirano blaženstvo konačna svrha čovjeku, to je time očito Bog izražen kao čovjekova bit; jer, kako bi konačno svrha nekog bića mogla stajati izvan njegove biti (s. 170')?

Feuerbachovo izlaganje boluje već u prvoj pretpostavci, da božanstvo nije ništa drugo nego projekcija vlastite čovjekove biti, koju čovjek shvaća kao personificiranu. Ovoj je pretpostavci osnov u drugoj iluziji, da je čovjek neograničeno biće, dostatno sebi. Feuerbach ne prihvaća Schellingovu emanaciju stvari iz apsolutnog razuma, nego projicira čovjeku bit u neizmjeru. Kad se neki filozofski sustav i uopće neko raspravljavanje oslanja na pretpostavku, koju treba tek dokazati, a nije nikako dokazana, upada se u logičku pogrešku »petitio principii«. A kad i ta pretpostavka počiva na jednoj varci, koju pobija svačije iskustvo, onda je tek jasno, kakvu čvrstoću ima sav Feuerbachov antropologizam u shvaćanju religije, jer je u očitu sukobu s vlastitim i tuđim opažanjem, s vlastitim i tuđinskim iskustvom, da se čovjek smatra za neograničeno biće, koje samo u sebi nalazi rješenje svih pitanja, pa i svoju konačnu svrhu.

Feuerbach ističe i svoj razlog, zašto čovjekova svijest o božanstvu nije ništa drugo nego svijest o božanstvenosti njegova vlastitoga bitka, samo je personificirana i objektivirana izvan njega, naime, da nijedno biće ne može imati pojma o beskonačnome, ako ono samo nije beskonačno. Pri tome Feuerbach upada u zbrku pojmova, koja ne služi na čast jednomu filozofu, za koga su sljedbenici mislili, da je pronašao prekretnicu u shvaćanju kulture. Najprije se tu miješa ontološki red sa psihološkim i noetičkim okvirom raspravljanja. Jedno je biti neograničen, a drugo je imati pojma o neogra-

5. S. 171, 175 neposredno nav. izd.

6. L. I., c. 8. Ovo djelo onakvo, kakvo je do nas došlo, suvremena kritika pripisuje sv. Tomi od početka do četvrtoga poglavlja druge knjige, dok sve ostalo odbacuje na nastavljača, učenika i sljedbenika Tomina, dominikanca Ptolomeja de Luca, biskupa grada Torcelli, + 1324.

ričenome. Ako čovjek može imati neki pojam o beskonačnome, to je samo do toga, što ga struktura njegove duševne djelatnosti dovodi od sjetilna svijeta na inteligibilni, od konkretnosti na apstraktnost, od pojedinosti na općenitost, od relativnosti na apsolutnost, od odvisna bitka na bitak o sebi. Kad bi čovjek bio u sebi beskonačan, zar bi uopće mogao osjetiti potrebu, da svoju beskonačnost projicira izvan sebe i da ju jednom varkom svoje mašte čak i personificira i objektivira, kad ju već ima u sebi? Pa zašto bi tek u takvoj objektivaciji svoga bitka izvan sebe našao svoje blaženstvo, kad ga nosi u sebi? Opet vlastito iskustvo svjedoči svakomu, da Bog nije identičan s čovjekom, a logika stvari nužno dovodi do konačna zaključka, da bi božanstvo izgubilo i razlog opstanka onog časa, kad bi čovjek mogao povući znak jednakosti između sebe i božanstva. Uostalom, čemu čežnja za vječnom istinom, ako ju čovjekov razum nosi u sebi? A ako ju ne nosi, onda čovjekov razum nije kriterij sve istine, nego je istina, koju doseže samo odbljesak istine, koja se u punini nalazi ne u njemu, nego izvan njega. Onda otpada i Feuerbachova tvrdnja, da božanstvo nije zapravo nego svijest o božanstvenosti čovjekova razuma.

Ne samo pod psihološkim i spoznajnim, nego i pod strogo ontološkim vidom otpada Feuerbachova tvrdnja. Ne može biti nego samo jedno apsolutno savršeno biće. Ako je to čovjek, onda je suvišno, pa i naprosto nerazumljivo, zašto bi trebalo da se on svojom maštom domisli nekom apsolutnom biću izvan sebe. A ako postoji apsolutno biće izvan čovjeka, i to ne kao tvorevina njegove mašte, nego kao velika nužna stvarnost, onda otpada varka, da je čovjek apsolutno, beskonačno biće. — Ovdje bi se moglo prigovoriti, da sama definicija istine, kako ju je isticala stara filozofija, dovodi do Feuerbachove pretpostavke, jer su stari definirali istinu (ova se definicija i danas susreće u neoskolastici) kao izjednačenje razuma i stvari. Ali ovoj i ovakvoj definiciji istine nema se u nijednom slučaju pridati strogo ontološko značenje, nego samo noetičko. Ta naime definicija ne ističe, da sam spoznani objekt ulazi po svojoj biti u razum — to bi bio nemio apsurd, — nego da ga razum usvaja i u čisto duhovnu sliku preokreće (ovaj proces još do danas nije objašnjen), te na neki način izravnava svoju spoznajnu moć s upoznatom biti stvari onog časa, kad pronikne u bit i dohvati njezinu jezgru. Predmet u neku ruku sebi asimilira spoznajnu moć i u tome stoji slaganje spoznaje s predmetom. U drugu ruku i sama spoznajna moć prilagođuje se i asimilira predmetu, i u tome smislu crpi dotičnu predodžbu iz predmeta. Prema tome sama činjenica, da čovjek može da spozna i neograničeno, apsolutno, još ne znači, da se ima povući znak jednakosti između upoznatog objekta (apsolutnog, beskonačnog) i spoznajnog subjekta (čovjekova razuma, čovjeka). To samo znači, da i čovjekov razum može imati neki pojam o beskonačnome i apsolutnome. Taj pojam ni izdaleka ne obuhvaća beskonačno u njegovu apsolutnu savršenstvu, pa se stoga takva spoznaja, ukoliko se može označiti izjednačenjem uma i upoznatog objekta, nema uzeti drukčije, nego da je božanstvo barem u neku ruku dohvatno našoj spoznaji. Kažemo u neku ruku, jer bi to bilo u strogom smislu izjednačenje, naš bi razum morao u jednom trenu, u jednom spoznajnom aktu obuhvatiti svu savršenost Božje biti, a ne tek kao na odlomke, na separatne attribute, koji u Bogu nijesu ništa odvojito, nego su naprotiv sama njegova bit, jednostavna i apsolutno savršena, koja već u samoj punini bitka sadrži sva moguća savršenstva. Ovo Feuerbach nije nikad shvatio. On je uočio činjenicu, da čovjek shvaća beskonačno, ali da njegovu bit ne može potpuno

da obuhvati, pa se pri tome pomaže tako, da ograničena dobra svojstva pridava neograničenome biću poričući njihovu ograničenost. Na osnovu je toga postavio tezu, da svojstva božanstva nijesu ništa drugo nego svojstva beskonačne čovjekove biti (s. 138—141.) jednom golemom konfuzijom i izmjenom metafizičkih pojmova i preteškom pogreškom protiv prvog osnovnog načela umovanja (načelo identičnosti). Kad bi čovjek bio kadar ovakva spoznajna akta, kojim bi savršeno i potpuno obuhvatio u jednom hipu svu beskonačnost i savršenstvo apsolutnog bića, u istom tom trenu čovjek bi prestao biti čovjek i preokrenuo bi se u božanstvo. Ali ni u tom slučaju Feuerbach ne bi imao pravo, jer bi tada bilo sasvim suvišno i besmisleno, da čovjek svoj bitak projicira izvan sebe i da ga objektivira u apsolutnu obliku. Uostalom Feuerbach nije nikad shvatio kršćansko učenje o Božjoj biti i o njezinim savršenstvima, pa je njegovo pozivanje na crkvene oce i na istaknute kršćanske bogoslove i filozofe svijesno obmanjivanje, jer je njima bilo najpreče, da pobiju svaki oblik ateizma, komu se nikako ne može izbjeći pri identificiranju čovjeka i božanstva.

Savršenstvo jednostavnog, beskonačnog, apsolutnog bića traži, da ono ne bude nikad u potencijalnom stanju. Kod njega je sve u aktu. Ni samo njegovo opstojanje ili egzistencija ne može biti samo mogućnost, nego je nužno, inače ne bi to biće bilo ni apsolutno ni savršeno. Takvo biće, koje nužno opstoji, ima u sebi puninu bitka i sav opseg bitka, pa je upravo zato sama savršenost, tako da ono samo u sebi ima u potpunosti sve, što spada u narav bića, pa se ništa ne nalazi niti može naći u realnu stanju, a da nije u njemu. Ono jednim aktom, u kome nema ni prošlosti ni budućnosti, sve shvaća. Ovakvo shvaćanje nije nikakav panteizam, jer se time ne identificira Božja bit i bit drugih bića iz tvarna i duhovna svijeta. Takva identifikacija nije potrebna, jer se u umu ovog nužnog i apsolutnog bića nalaze uzroci svih stvari, a da se time ne identificiraju s njegovom biti, pa je konačno njegov um i volja zadnji razlog svega.

Radi svega ovoga u Božjoj biti nema opreka niti ih može biti. Mi shvaćamo za oprečne pravdu i ljubav, pravdu i milosrđe, jer su učinci pravde za nas sasvim drukčiji nego učinci ljubavi ili milosrđa, a to je baš do toga, što naš um diskursivno shvaća, te ne može jednim mahom u jednom aktu zahvatiti svu stvarnost, svu istinu. U Bogu nema stvarne razlike između ljubavi i pravde. To je zapravo njegova bit, koja je punina savršenstva, jer je punina bitka, sam bitak, koji se očituje prama vani mnogostrukim djelovanjem, a učinke toga djelovanja mi osjećamo nejednako. Ali što mi shvaćamo pravdu i ljubav kao oprečne, očito je ko na dlanu, da čovjek nije jednostavno, apsolutno savršeno biće, uvijek u aktu, nego da ne može po svojoj biti (ograničenoj, nejednostavnoj, složenoj) obuzeti jednim mahom sav bitak (intuicionizam u ovom obliku nije stvaran). Feuerbach dovodi u protuslovlje pravdu i ljubav u Bogu tvrdi i na osnovu toga, da je kršćanska vjera protuslovlje, dakle u sukobu sa zdravim razumom; tu radi mašta, osjećaj, ne razum. Tu opet božanstvo nije no objektivacija čovječje biti, projicirane izvan čovjeka.

Ni stara filozofska tvrdnja, da je pojam ili uopće misao o nečemu izraz naše spoznajne moći o upoznatom predmetu ili riječ našega uma, ne može da patrociniira ekstremnom Feuerbachovu shvaćanju, jer se tim shvaćanjem ili izražavanjem samo zorno predstavlja uloga našega uma u shvaćanju predmeta, stvari, bića, biti, ili još bolje završava faza tog spoznajnog procesa. Kad je um uočio sliku predmeta i njegove vlastitosti, a pogotovu bit

stvari, on ju na neki način sebi izriče svejedno, kao što čovjek prizvukom riječi, koju upravlja drugomu, označuje ne samo predmet, nego po mogućnosti i narav i bit stvari za razlikovanje od drugih. Ali sama ta riječ našega uma, u kojoj naš um sintetizira spoznajnu proceduru o nekoj stvari u njezinoj završnoj fazi i u kojoj kaonoti motri sam predmet, ukoliko ga je već dokučio shvativši njegova svojstva ili pače i njegovu bit, još ne znači u ontološkome smislu izjednačivanje uma ili spoznajne moći s upoznatim predmetom. Zato je i težak logički i ontološki skok, kad se iz mogućnosti, da čovjek ima metafizičku spoznaju, pa i iz činjenice, da ju faktično ima, zaključuje na identičnost čovjekove spoznajne moći i predmeta, koji sačinjava sadržaj i opseg metafizičkih spoznaja, a pogotovu još i na identičnost sa vrhuncem metafizičkog svijeta, božanstvom, kao beskonačnim apsolutnim bićem, koje je kao takvo, i jer je takvo, i prvi uzrok svega.

Da se začas vratimo na Feuerbachovu misao, da samo beskonačno biće može imati pojma o beskonačnome. Ako uzmemo, da je ontološki istinito sve ono, što jest, slijedi iz toga, da je beskonačno biće punina istine, dakle sva istina sadržajem i opsegom. Po tome postaje suvišno, da se čovjekov um objektivira izvan čovjeka i da tek u toj objektivaciji (u svom projiciranom duplikatu) dostizava svu istinu, ako ju ima već u sebi, što je već naglašeno. Ako pak postoji osobno božanstvo kao punina bitka, dakle kao punina istine, onda je nemoguće, da uz takvu puninu bitka (istine) postoji još jedno biće savršena beskonačna razuma. Istina je, biće uzeto kao općenit pojam može se umnožiti. Ali biće o sebi ne može se umnažati, jer je jedno. Odlvisna bića, koja dakle nemaju u sebi adekvatna razloga za svoje opstojanje, mogu se individualizirati i kao pojedinačna u višebroju postojati, ali je za savršeno biće, za bitak o sebi, nemoguća koja bilo vrst individualizacije, koja bi donijela umnoženje pojedinaka. Pošto samo jedno biće može biti nužno, apsolutno savršeno, beskonačno, to se ono ne da umnažati, pa se individualizira samo čistoćom, odnosno jedinstvenom puninom svoga bitka, te se time i razlikuje od svakog drugog bitka i može da postoji samo kao jedno.⁷

Kad božanstvo po Feuerbachu nije drugo nego čovjekova svijest o beskonačnosti svog vlastitog bića, čemu onda postavljati neku razliku, pa bila ona i samo mentalna, između jednoga i drugoga? Ako su posve identični, onda je suvišno, da razum, poduprt maštom, shvaća božanstvo kao nešto izvan čovjeka. To se ne može drukčije tumačiti nego nesavršenošću čovjekove spoznajne moći, jer naš razum ne može jednim pojmom i od jednog maha dohvatiti svu savršenost nečega apsolutno jednostavnoga, pa to savršenstvo dijeli u razne pojmove i tako nastaje razlikovanje razuma. Ali to opet dokazuje, da čovjek nije beskonačne biti, pa prema tome ni beskonačna uma. Stoga ni božanstvo, ukoliko je u Feuerbachovoj pretpostavci personificiran i objektiviran odraz beskonačna čovjekova bića, u stvari nije drugo nego odbljesak konačnosti čovjekove biti. Dakle besmisao na besmisao.

Pod pojam supstancije spada, da ne postoji na nečemu drugome kao na svome subjektu, nego da postoji u sebi, dok po Spinozinoj definiciji, koja je osnov i oslon panteističkome naziranju na svijet, supstancija je, što se shvaća u sebi i po sebi, ili kad pojam o nečemu ne iziskuje pojam nečega

7. V. za ovo i TOMU AKV., de ent. et ess., c. 6.

drugoga, po čemu bi se imao formirati. I kad bi se ostalo pri samoj Spinozinoj definiciji, ne može se Feuerbachovo shvaćanje o božanstvu održati niti u svijetlu ove definicije. Po Feuerbachu naime nije moguće imati pojam o božanstvu drukčije nego pomoću pojma o čovjeku, jer božanstvo nije drugo nego odbljesak i objektivacija beskonačnosti čovjekova bića. Bog je zrcalo čovjeka, kaže Feuerbach (o. c., 39.). Kad bi to tako bilo, onda božanstvo, u Feuerbachovoj pretpostavci, nije uopće supstancija. Ali, u Feuerbachovoj pretpostavci, ni čovjek ne bi bio supstancija, kad osjeća neminovnu potrebu, da svoj vlastiti bitak izbaci izvan sebe i da tu projekciju svog vlastitog bitka shvaća kao božanstvo. Ali odakle Feuerbachu tolika smionost, da ovakvo svoje shvaćanje prebacuje na kršćanstvo, koje na svakom koraku tuče njegov pojam o Bogu, da ga tumači ovom svojom ekskluzivnošću, i da tu svoju osnovnu misao uzme kao idejnu podlogu za svoj antropologistički domišljaj o biti kršćanstva i vjere uopće?

Feuerbach dalje umuje o shvaćanju božanstva, pa iznosi tvrdnju, da Bog nije ovaj ili onaj duh, tvoj ili moj duh. On je zapravo pojam vrste (species) ili roda, samo personificiran. Razlika između poganstva i kršćanstva po Feuerbachu stoji u tome, što je u pogana vrsta biće u misli, koje postoji samo u sjetilnim, stvarnim pojedincima, a u kršćana vrsta kao takova, kao biće u misli, samo za sebe ima samostalnu egzistenciju. Pogani su razlikovali mišljenje i bivovanje, a kršćani to identificiraju, pa prema tome politeizam počiva na razlikovanju, a monoteizam na jedinstvu mišljenja i bivstvovanja, vrste i pojedinca (s. 173.).

Nego ni Feuerbachovo shvaćanje o kršćanskom poimanju božanstva ni njegovo shvaćanje o poganskom poimanju božanstva nije ispravno. Ni kršćanstvo ni monoteizam uopće ne počivaju na identificiranju mišljenja i bivstvovanja, jer kršćanstvo shvaća Boga kao stvarno, osobno biće, komu egzistencija ne visi o čovjekovoj misli, pa on postoji, priznavao ga čovjek u svojoj misli i u svome djelu ili ne. Što se tiče politeizma, istina je, da božanstvo u shvaćanju politeizma postoji u raznim, sjetilnim pojedincima (bogovi, božice). Pače je istina, da je čovjek svojom maštom namnožio bogove i božice do smiješnosti perfonificirajući ne samo prirodne pojave i prirodne sile, nego sva dobra i loša čovjekova svojstva. To je osobito došlo do izražaja u mitologiji Grka, inače najkulturnijeg naroda pretkršćanske ere, ali obdarena bujnom maštom. Ali je istina i to, da je i u Grka i u politeista uopće prvotno ili starije religiozno shvaćanje bilo mnogo čišće i jednostavnije. Moderna je etnologija dokazala, da se do naših vremena održalo monoteističko shvaćanje o božanstvu u plemena, koja se mogu smatrati ostacima prakulture čovječanstva. Vremenom se ovo shvaćanje u mnogih naroda (pri većini) zamračilo. A što se dalje išlo, to je mašta više širila politeistički krug uprav do smiješnosti (kao u Grka). I kad je jednom ovdje mašta, poduprta postepenim zasjenjivanjem čišćih prvotnih pojmova, učinila svoju, bilo je sasvim suvišno, da Feuerbach za kršćanstvo postavi antitezu u ovom obliku: kršćanstvo identificira »misliti« i »biti«, misao i bivstvovanje. To zapravo čini Feuerbach i taj svoj postupak samovoljno prebacuje na kršćanstvo. Kršćanstvo, za razliku od poganstva, shvaća i uči, da postoji samo jedan Bog, osobno, apsolutno, beskonačno biće, komu egzistencija nije tvor čovjekove mašte, nego je sam i sav bitak u sebi, izvor svakog drugog bitka. Feuerbachova misao ide za tim, da ne samo deificira čovjeka, nego i čovječanstvo, pojam vrste (species).

Mjesto da čovjek projicira sebe u beskraj i da tu projekciju smatra božanstvom, drugim riječima, mjesto da sebe, projicira na izvan sebe, smatra neizmjernim, apsolutnim, što je apsurd i u samoj terminologiji, grčki filozof Heraklit (540.—480. pr. Kr.) naglašava, da je kriterij istine opći ili božanski razlog ili razum, koji se saopćuje individualnom razumu. Zato, što se općenito vjeruje, to je sigurno, jer to vjerovanje proizlazi iz općeg i božanskog razuma. Nasuprot nikakvo individualno mišljenje nije sigurno. Ovaj je opći razum zrcalo općega reda, pa kad god mislimo u skladu s njime, mi smo u posjedu istine, a kad pitamo samo svoj individualni razum, padamo u zabludu.⁸ Razumije se, da se time ne poriče individualan razum, ali i pri tome izražavanju treba biti na oprezu, jer je Heraklit evolucionist i emanatist. Svakako stoji to, da je individualan razum odraz božanskog uma, a istina, koju individualan razum dosegne, odraz opće i vječne istine, u sebi jedne i nepromjenljive. Iz toga se ne smije logičkim skokom izvesti, da je božanstvo odraz čovjekova ja, a još manje s Feuerbachom, da je božanstvo čovjekovo ja projicirano u neizmjereno, nego najviše to, da je u čovjeka iskrica vječnog uma, jer od njega individualan razum participira istinu.

Feuerbachu treba priznati, da svoj pojam »čovjek-božanstvo« nije stegnuo na užu krug ljudi kao Fridrik Nietzsche, koji je svoj pojam o nadčovjeku kontrahirao na posebnu užu elitu ljudi, pa ta po njemu ima isključivo pravo na život, te je zato i s onu stranu morala. Ali je zato po Feuerbachu božanstvo personifikacija čovječje biti, ne ukoliko se shvaća kao individualizirana (premda je u božanstvu po Feuerbachu neka individuacija), nego, ukoliko predstavlja ljudsku vrstu ili rod. Ipak Feuerbach nije ovo svoje shvaćanje stegnuo na neku određenu narodnost ili skupinu ili rasu (rasizam), kako je postupao Fr. Nietzsche, koji je iznio teoriju o »gospodskim narodima« (u prvom redu njemački narod) nasuprot »čobanskim narodima« (Slaveni), iako od Feuerbachova shvaćanja do Nietzschea postoji samo korak.

Svoju osnovnu misao provodi Feuerbach dosljedno do zadnjih konsekvencija. Još ćemo se ovdje osvrnuti na neke važnije stavke iz njegova učenja o biti kršćanstva.

Tako tvrdi o stvaranju: Stvaranje iz ničega izražava nebožanstvenost, nebitnost, tj. ništetnost svijeta. Samo nužna egzistencija jest egzistencija. Što nije nužno, nevrijedno je, ništetno je. Zatim zaključuje strahovitim logičkim skokom: Kad je svijet postavljen kao nepotreban, ima se održati samo vansvjetsko i nadsvjetsko biće tj. biće čovjeka kao jedino nužno, jedino stvarno biće. Ako je jedno ništetno, drugo je nužno vječno (s. 182.). Ali kojim pravom, kojom logikom? Kad svijet nije potrebit, zar iz toga odmah zaključak: dakle je čovjek potrebit, vječan? Zar čovjek promatrajući sebe i ispitujući ograničen okvir svojih djelatnih moći može, a da očito ne povrijedi istinu, sebe svrstati izvan opsega nenužna, relativna svijeta, kad ni duhovnim, a nekmoli tvarnim dijelom svoga bića ne odava nikakvu nužnost, nikakvu apsolutnost? Feuerbach ide dalje, pa tvrdi, da stvaranje ima samo sebičnu svrhu: svijet je radi kršćana. Tako su mislili Izraelci za sebe, tako i muhamedanci. Ali na stranu, što su i pojedini kršćani mislili. Kršćanstvo, koje je svoje sasvim osebujno gledanje na položaj i dostojanstvo čovjeka

8. RENÉ FRANÇOIS ROHRBACHER (1789—1856.), *Histoire ecclesiastique*; služim se talij. prijev. (Storia universale della Chiesa Cattolica), izd. (III ediz.) Giac. MARIETTI, Torino 18—69, 1870. sv. 2., 163.

unijselo u svijet, u povijest i kulturu, uči samo to, da je tvaran svijet radi čovjeka (ne isključivo radi kršćanina), a čovjek radi Boga. Kršćanstvo shvaća Boga kao prvi uzrok svega, što postoji. Ali pri tome treba istaći, da Božje svemogućstvo ne može stvoriti kontradikciju, pa tako ne može ni čovjek u isto vrijeme biti relativan i nuždan, konačan i apsolutan, odvisan i litak o sebi. Niti kršćanstvo poriče drugotne uzroke (naime djelatnu moć stvorenih stvari), kad Boga shvaća prvim začetnikom i uzročnikom svega, jer izbjegava skrajnosti, naime Malebrancheov (donekle i Descartesov) okazionalizam, po kome se sve odbacuje na nestvoreni uzrok, i materijalizam, po kome se sve pripisuje djelatnoj moći stvorenih (po materijalizmu stvarnih) uzroka. Kršćanstvo priznaje stvoreni svijet, tvarni i duhovni, ali se pri tome ne zaustavlja, nego traži posljednji uzrok i nalazi ga u osobnom Bogu, vansvjetskom i nadsvjetskom biću, a ne u čovjeku, koji po naravi stvari ne ispada iz okvira relativnih bića, premda bi to Feuerbach htio.

Feuerbach sasvim krivo tvrdi, da priroda, svijet, ne predstavlja za kršćanina nikakvu vrijednost, da kršćanin misli samo na sebe, na spas svoje duše ili, što je isto, na Boga. Odakle činjenica, a činjenice su najbolje dokazalo, da su najveći učenjaci barem uglavnom i vjernici, da se vjerskim osvjedočenjem ističu baš oni, kojima se pripisuju najveće, uprav revolucionarne tekovine u području prirodnih znanosti? Zar to znači, da kršćanin ne dava važnosti prirodi? Ako je tu i tamo zabilježen neugodan slučaj, da su neki crkveni krugovi pokazivali za koje vrijeme oporbu protiv nekih novih tek kasnije dokazanih učenja (n. pr. Kopernikov sustav), to nije radi nekog prirodnog zgražanja ili strahovanja pred prirodom, nego u prvom redu zato, što je crkva lagano poprimila nove nauke, kako ih je s mukom i nakon teška i duga uvjeravanja primio i svijet znanosti, i jer su se kadikad ovakve nove teorije (točnije, hipoteze barem ispočetka) povezivale i s važnim dogmatskim, u prvom redu skripturističkim (sv. Pismo) pitanjima, a u to područje nije crkva nikomu dozvolila, da mimo nje uđe. Po Feuerbachu je spoznaja Boga iz prirode poganstvo (samo donekle!), a spoznaja Boga iz sebe to je kršćanstvo. Zato misli Feuerbach, da proučavanje prirode, kultura, u prvom redu pretpostavlja ili barem neminovno donosi poganstvo, tj. svjetovno, antiteološko, antisupranaturalističko shvaćanje i vjerovanje, što pobijaju činjenice, odnosno pojave kršćanskih vjernika-učenjaka, a i kulturni pothvati Crkve uprav u sadašnje doba, kad se prirodna znanost ponosi tolikim novim tekovinama. Oslanjajući se na svoju misao Feuerbach tvrdi, da je kultura modernih kršćanskih naroda negacija kršćanstva, svakako ukoliko se crpi iz proučavanja prirode, jer se prava spoznaja Boga po njemu ima da crpi iz Krista, a ne iz prirode (s. 177.). U dokaz svoje tvrdnje, da za kršćanina priroda nema vrijednosti, pozivlje se Feuerbach na neke misli i izjave sv. Otaca i drugih kršćanskih mislilaca, ali sasvim nepravdo, jer se te izreke, na prvi pogled pretjerane, dovode u vezu s opasnošću jednostrana shvaćanja, ako se čovjek baci na izučavanje čovjekove ličnosti, kako ju kršćanstvo shvaća. To je dostojanstvo toliko uzvišeno za kršćansko shvaćanje, da do potrebe i do zgode treba radije sve žrtvovati nego pogaziti dostojanstvo čovjekove ličnosti. Ako se naime ono održi, kultura će se očuvati i pridići, ali ako ono nastrada, kultura će neminovno unazad, pa makar se materijalna strana čovjekova života (civilizacija djelomično) i podigla. U vezi s ovim shvaćanjem čovjekove ličnosti donosi Feuerbach (ali sasvim nepravdo za svoju tezu) riječ sv. Bernarda (**Tract. de XII. grad. hum. et sup.**):

»Ako sebe pomno promatraš, začudno je, da još na što drugo misliš«. A u vezi je s onim jednostranim ili ekskluzivnim proučavanjem tvarnog svijeta napomena sv. Augustina (**De Mor. Eccl. cath.** 1. 1., c. 21.), koju također Feuerbach iznosi nepravdo za svoju tezu, a glasi: »Neki drže za nešto veliko, kad najbrižljivije istražuju ovu sveukupnu tjelesnu masu, koja se naziva svijet, a da ne mare za to, što je Bog. Neka duša potisne ovu ispraznu požudu za znanjem, koja većinom dovodi čovjeka do vjerovanja, da postoji samo tjelesno.«⁹

Po Feuerbachu svijet je iz sebe, ima svoj razlog u sebi. Differentia specifica, po čemu je neko biće ono, što jest, to je za njega nešto neobjašnjivo, pa ima svoj razlog u sebi (s. 158. Reclam. izd.). Ako je svijet samo akt Božje samosvijesti, kojim on sebe shvaća za biće drukčije od drugih bića (ibid.), kako svijet može biti iz sebe? On je onda nužno bio u Božjoj misli, inače bi Bog bio ograničen, ako je svijet postojao neodvisno od njega, što je i po Feuerbachu besmisao. Ako je svijet Božja bit konkretno prikazana (ibid.), kako je onda Božja bit izraz čovječje biti? Ako je svijet izraz Božje biti, onda je on (po Feuerbachu) i zraz čovječje biti. Absurd. Protuslovlje je reći, da je svijet vječan u Bogu i ujedno tvrditi, da je iz sebe. Reflektirati o sebi još ne znači razlikovati sebe od sebe; ko na se reflektira, taj je samo svijestan o sebi. Pa ako je svijet samo razlika, kojom Bog razlikuje sebe od sebe (ibid., 159. Recl.), slijedi, da je svijet identičan sa Božjom biti. A svijet je mnogoličan; kakav je onda Bog?

U vezi s osnovnom pretpostavkom, za koju smo iznijeli, koliko je neosnovana, Feuerbach tvrdi, da providnost nije ništa drugo nego čovjekova religiozna svijest o njegovoj razlici od životinja, od prirode (s. 183.). Pa zar je potrebna kršćanska nauka o providnosti, da čovjek bude svijestan te razlike? Pri tome se poziva na učenje nekih protestanata (s. 184, i bilj. 2), premda je činjenica, da je pokret vjerske reformacije (Luter, Kalvin i drugi) već u svome početku porekao osnovne dogmatske zasade kršćanstva pregaživši vjekovnu predaju, koja vuče svoj korijen od apostolskih vremena. Sasvim samovoljno i bez ikakve podloge na učenju crkve Feuerbach tvrdi, da je providnost identična s moću čudesa, da je ona nadnaravna sloboda od prirode, gospodstvo samovolje nad zakonom. A kulminira u tvrdnji, da je svemogućstvo providnosti svemoć ljudskog čuvstva, koje se oslobađa svih determinacija i prirodnih zakona, sasvim u skladu sa svojom osnovnom pretpostavkom. Kako je Feuerbach odmah na početku svoga izlaganja uzeo za svoju polaznu točku, da božanstvo nije drugo nego personificiran odraz beskonačna čovjekova bića, nije nikakvo čudo, da deificira čovječji razum i da ga dovodi u opreku s vjerom (s. 183—187), premda je uprav njegovo shvaćanje o božanstvu u dijametralnoj opreci sa svjedočanstvom našeg razuma, i to ne samo s razumom pojedinih ljudi, nego i s općim uvjerenjem čovječanstva, na što Feuerbach polaže posebnu važnost u svome shvaćanju božanstva, jer je za njega božanstvo objektivacija ili personifikacija beskonačne čovjekove biti, više ukoliko ona predstavlja vrstu, naime čovječanstvo, nego ukoliko se odražuje u svakom pojedincu. Nije onda čudo, da je Feuerbachu vjera sloboda i blaženstvo čuvstva u sebi i da je reakcija čuvstva protiv prirode samovolja mašte, pa je po tome, kako se istaklo, predmet vjerovanja u nužnoj opreci s naravi, u prvom redu s razumom, koji predstavlja narav stvari (s. 187.). Istina je pri svemu tome samo to, da nepri-

9. Za sve ovo v. Feuerbacha, s. 176—177.

rodno, bolesno, nekontrolirano čuvstvovanje pojedinaca, neupućenih dublje u bit i zahtjeve vjerovanja, može doći lako u sukob sa zahtjevima zdrava razuma i kršćanskog vjerovanja. Istina je, što tvrdi Feuerbach, da je poganski svijet crpio svoje shvaćanje o propasti svijeta iz svoga naturalističkog gledanja na svijet i život, ali je istina i to, da kršćansko naziranje o svršetku svijeta ne dolazi u sukob s modernim znanstvenim shvaćanjima, iako ima i značaj kazne, odnosno nagrade za čovjeka, pa se povezuje s naukom o zadnjemu sudu. Feuerbach se nepravdo izražuje, da je čudo »terminus technicus« za vjeru (s. 189.), jer vjera može biti i bez čuda, pa čudo nije bitan i neophodan element vjerovanja, premda se čudom vjera potkrepljuje i premda se tzv. dogmatske činjenice (n. pr. utjelovljenje Sina Božjega ili njegovo porođenje ili uskrsnuće) ne mogu tumačiti bez čudesna svrhunaravskog zahvata Božje moći.

Vjeran svome shvaćanju, koje graniči s ciničkim ateizmom, Feuerbach tvrdi, da je u religiji čovjek svrha sam sebi, pa tajnu utjelovljenja Sina Božjega shvaća kao tajnu čovjekove ljubavi prama sebi. (s. 177.). To bi značilo, da je čovjek, zapravo njegov interes, sadržaj religije. Istina, i po kršćanskome shvaćanju djelo je čovjekova otkupa središte svega izvanjskog Božjeg djelovanja, ali se tu nikako ne identificira čovjek s božanstvom, nego odskaje Božja ljubav prama čovjeku i uzvišenost čovjekove ličnosti, uzdignute na stadij sudioništva s Božjom naravi, samo ne ontološkog izjednačenja, nego milosna sudioništva (po milosti), koje ne likvidira niti može brisati bitnu razliku između konačna i beskonačnoga bića, između relativna i apsolutnoga. Po Feuerbachu Krist je osobno upoznati Bog. Samo on je plastička osobnost, on jedini osobni Bog, pravi, stvarni Bog kršćana. To je sasvim krivo shvaćanje o kršćanskome poimanju osobnoga Boga, odnosno Božje osobnosti. Feuerbach nema pravo, da svoje shvaćanje o božanstvu, koje po njemu nije nego personifikacija čovjekove biti, a ta je beskonačna, podmeće kršćanima. Feuerbachu je tvrdnja »Bog je osobno biće« isto što i tvrdnja »Bog je ljudsko biće, Bog je čovjek«, jer po njemu osobnost je misao, koja se samo kao stvaran čovjek obistinjuje. Feuerbach se ne usuđuje, da izričito porekne Kristovo povijesno postojanje, ali zato po njemu, što je čuvstvu potrebno, to je i stvarno biće, pa kad čežnja kaže, da mora biti osobni Bog, onda smireno čuvstvo kaže, da on jest. Čuvstvo osjeća potrebu, da uoči savršenost bez mane, bez nedostatka, pa se pod dojmom te potrebe čuvstva ukazuje Krist kao osobni Bog, kao povijesna osobnost (s. 85—90). Ali ovdje treba primijetiti: nikakvo čuvstvovanje i nikakva potreba čuvstva ne može najednom skalupiti osobnoga Boga u Kristu niti dati Bogu, utjelovljenu u Kristu, povijesnu stvarnost, ako uistinu nije Krist povijesna ličnost. I kako bi bilo uopće moguće jedan tvor mašte ili čuvstva bez stvarnih povijesno-kršćanskih dokaza nametnuti svijetu kao duhovna otkupitelja čovječanstva, obnovitelja čovjekove ličnosti, njezina dostojanstva i njezine uloge, osnivača jednog novog idejnog kruga i jednog novog idejnog poretka, s kojim se ne može mjeriti ne samo ništa, što mu je prethodilo, nego niti išta, što se pojavilo u području misli, napretka, kulture, do danas? Zar bi stvaralac najsavršenije kulture, koju je vidio svijet, a koga kršćanstvo drži utjelovljenim Bogom, mogao izvesti to veliko kulturno djelo, zar bi mogao još i danas vršiti neposrednim utjecajem svoju reformatorsku ulogu u dušama, da nije povijesna ličnost, nego tvor mašte, da nije Bog, nego samo osobna objektivacija pojma vrste (čovječanstva)?

Kristovu patnju shvaća Feuerbach također na svoj način. Bog trpi za čovjeka, to je po njemu najviši samoužitak, najviša afirmacija ljudskog čuvstva. Prema tome on ju ne dovodi u uzročnu vezu s duhovnim otkupom čovjeka. Pače Feuerbach u tome pitanju tvrdi, da je kršćanstvo religija trpljenja, ali samo za stare kršćane, pa ističe, da je već protestantizam porekao Kristovu muku kao moralan princip, pače da se katolicizam i protestantizam razlikuju u ovome pogledu u tome, što se protestantizam iz samoosjećanja prislanja na zaslugu Kristovu, a katolicizam iz saosjećanja na muku Kristovu kao na zapovijed i primjer u životu (s. 177—179.). Međutim tvrdnja, da je kršćanstvo religija boli i patnje, onako jednostavno i bez objašnjenja izbačena, nije sasvim točna. Istina je svakako to, da kršćanstvo daje najbolje i jedino zadovoljavajuće rješenje o pitanju boli u životu i da bol posvećuje po uzvišenoj asocijaciji sa Kristovom patnjom. Ali bi se kršćanstvo moglo nazvati skoro jednakim pravom i religijom radosti, jer upravo početna i zadnja faza Kristova otkupiteljskog djela, tog središnjeg pitanja i osnovice kršćanstva, odava značaj radosti. Navještaj porođenja Kristova preteče Ivana Kristitelja po arhanđelu Gabrijelu, njegovo rođenje, navještaj porođenja Kristova po istome arhanđelu, Marijin pohod Elizabeti, majci Ivana Kristitelja, a pogotovu Kristovo rođenje nose pečat neobična duhovna veselja (evanđelje po Luki, 1. i 2. pogl.). Kad se anđeo pojavio pred pastire u sjaju nebeskog svijetla povodom Kristova porođenja u Betlehemu, ovako ih oslovljava: »Nemojte se bojati, jer vam evo navješćujem veliku radost, koja će biti svemu puku, da vam se rodio danas Spasitelj, a to je Krist Gospodin u gradu Davidovu« (Luk., 2, 10—11.). U grčkom izvorniku za izraz »navješćujem« stoji riječ »evangelizomai«, odakle i dolazi riječ »evanđelje« »evangelion«, a to etimološki znači dobru, radosnu vijest. U skladu su s time i Božji anđeli u istoj prigodi pjevali nad Betlehemom: »Slava na visini Bogu i na zemlji mir, među ljudima dobro mišljenje«. ¹⁰ Grčka riječ »eudokia« dovodi se na ovom mjestu u vezu s mirom, a znači dobro mišljenje, dobro raspoloženje, koje obično prati iskrenu duhovnu radost. Otkupiteljsko djelo, koje je dovršeno Kristovom smrću, imalo je svoj trijumfalni epilog u Kristovu uskrsnuću, eminentno radosnu događaju, kojim je posebice afirmirana premoć duha nad materijom. Sve, što je uslijedilo kod Krista nakon uskrsnuća, pobuđuje samo radosne motive. I u kršćanstvu je Krist primas čovječanstva, koje je u njemu dostiglo svoj vrhunac, ali Krist nije najviši samoužitak čovjekova čuvstvovanja niti je on samo zato Bog, jer predstavlja težnju, da se čovjekova bit ostvari u njemu, odnosno da Bog kao čovjek bude predmet čovjekove svijesti, a na to Feuerbach svodi cilj religije. (s. 88.). Kršćanstvu je Krist vrhunac, u kome je sve koncentrirano i sažeto (Pavlova poslanica Kološanima, 1. 14—20.), jer je Bog-Čovjek, koji u svojoj božanskoj osobi ujedinjuje božansku i čovječansku narav, a ovom se posluži, da dađe ucjenu pravde za čovjekov otkup. Za Feuerbacha i nauka o Kristovu uskrsnuću nije drugo nego zadovoljena čovjekova težnja za neposrednom sigurnošću o njegovu osobnom trajanju po smrti, dakle osobna besmrtnost kao sjetilna, nedvojbeno činjenica (s. 82.). Koliko Feuerbach drži do same činjenice Kristova uskrsnuća, koju nikakav prigovor ateizma nije mogao pokolebati, vidi se iz njegova suda o Kristu, o kome na jednom mjestu (s. 84.) kaže, da je svrhunaravno čuvstvo. Na podlozi kršćanske nauke o Kristu, koju nikako ne shvaća miješajući pojmove, Feuerbach tvrdi, da je kršćanska

10. Doksa en hyfistois teo kai epi ges eirene, en antropois eudokia. Lk. 2, 14.

vjera protuslovlje. Ona je, po njemu, ujedinjenje i u isto vrijeme opreka između Boga i čovjeka, a Bog-čovjek je ovo personificirano protuslovlje. Njegova muka za njega kao čovjeka nije bila nikakva muka za njega kao Boga. Što je on kao čovjek priznavao, poricao je kao Bog. Trpio je samo izvana, prividno, doketski, a ne stvarno, jer je samo izvana bio čovjek, a u stvari, u biti Bog. Prava bi muka bila, da je on trpio kao Bog. Stoga Feuerbach u cijelom svom djelu ponovo naglasuje, da je istina samo identičnost Boga i čovjeka, samo religija, ukoliko ljudske oznake afirmira kao božanske, a neistina, kad ona kao teologija ta ista svojstva poriče odvajajući Boga kao drukčije biće od čovjeka. Zato i dolazi do apsurdne izjave, da se kršćani klanjaju ljudskome individuu kao najvišem biću, kao Bogu (s. 207—210). Po Feuerbachu razum uklanja unutrašnje suprotnosti u kršćanskoj nauci time, da svu nauku kršćanstva shvaća kao projektiranje čovjekove biti i njezinih svojstava izvan čovjeka, pa to projiciranje poprma neizmjernost (i to je božanstvo), koja izravnava sve opreke. Do ovakvih aberacija i krivih shvaćanja lako se dolazi, kad se pomuti utvrđena kršćanska nauka, da je Isus Krist božanska osoba, koja u sebi sjedinjuje božansku i čovječansku narav. Tu nema nikakva protuslovlja, jer se božanska narav ne zamjenjuje s ljudskom ni obratno, nego radi osobnog sjedinjenja Kristovo ljudsko djelovanje, a tako i njegova muka imaju neizmjernu važnost i cijenu. Dok su mnogi istaknuti ateisti imali izraza divljenja za Kristovo moralno savršenstvo, Feuerbach se usudio (s. 207—208.) spočitnuti Kristu, da je hinio prigodom Lazarova uskrišenja, i to u molitvi, kad je svome Ocu upravio ove riječi: »Oče, hvala ti, što si me uslišio; a ja sam znao, da me uvijek čuješ, ali rekoh radi mnoštva unaokolo, da uzvjeruju, da si me ti poslao« (ev. po Ivanu, 11, 41—42). Tim izrazom nije Krist počinio nikakvu simulaciju, nego je samo očitovao svoje unutrašnje shvaćanje, a i sam je narod uočivši Lazarovo uskrišenje povukao konsekvenciju i vjerovao u njega (Iv. 11, 45 i 47—48). Tu Feuerbach nalazi ništa manje nego racionalizam dajući time i samom racionalizmu, dakle sustavu, iz koga vuče korijen i njegov antropologizam, lošu svjedodžbu himbenosti. Nije čudo, da se Feuerbach poziva i na Jakova Milichius-a i njegov govor **Oratio de Pulmone** (u Melancht. Decham., T. II, 174), gdje kaže, da je tijelo Sina Božjega ideja naših tjelesa, pa traži, da se časti tijelo radi štovanja njegove ideje, kad se zna, da su prvaci reformacije, napose Martin Luter, pošli putem naturalizacije i racionalizacije vjekovnog kršćanskog dogmatiskog shvaćanja i time ga prodrnali iz korijena.

Feuerbachovo površno shvaćanje o biti kršćanstva dovodi ga do teške i iz osnova neispravne tvrdnje, da su u kršćanstvu dogma i moral, vjera i ljubav u međusobnoj opreci. Ishodišna je točka za ovo njegovo shvaćanje sasvim kriva pretpostavka, da je Bog biće različito od ljubavi (pače po Feuerbachu su u opreci pravda i ljubav u Boga), a gdje se biće odvaja od ljubavi, tu odskače samovolja. Ljubav, po njemu, radi iz nužde, a osobnost iz samovolje, pa ona samo sebe afirmira (s. 198). U strogo kršćanskom shvaćanju ne razlikuju se Božja bit od ljubavi, pače je s njome identična, jer to nužno zahtijeva apsolutna savršenost i jednostavnost Božjega bića. Ali u Feuerbachovu antropologističkom shvaćanju o božanstvu otvorena su vrata svim kombinacijama mašte. Po Feuerbachu katolik smatra blaženstvo odvisnim od zasluge u djelovanju, a protestant od zasluga u vjerovanju (s. 199), pa stoga po njemu protestantizam označuje opreku, a katolicizam jedinstvo vjere i ljubavi (s. 206). Ali time pobija gornju tvrdnju barem obzirom na katolicizam. Stoga sasvim krivo tvrdi: kao što je ljubav Božja prema

čovjeku samo jedan milosni akt, tako je i ljubav čovjeka prema čovjeku samo milosni akt vjere (s. 199). Pače on dalje ističe, da vjera ima zlo biće u sebi, pa je baš kršćansko vjerovanje najviši razlog kršćanskih progona krivovjeraca. Nevjernik je bespravan subjekt, da bude zatrt (s. 199.). Ali to nije službeno shvaćanje kršćanstva, koje proteže ljubav i na krivovjeraca i na nevjernika. Istina je, da su mnogi, uskogrudno shvaćajući zahtjeve vjeronjanja i suzujući sasvim samovoljno opseg ljubavi, počinili mnoge zločine protiv ljubavi, osobito u pokretima za istrijebljenje krivih nauka, ponapose onih, koje su ugrožavale društveni opstanak, zatim u vjerskim ratovima (možda se nikad u povijesti nijesu strasti razmahale kao upravo tada), i uopće u borbama, koje su razvitkom događaja poprimile značaj vjerske borbe, makar se to de facto nije izričito reklo. Ali sve te anomalije, sve te crne strane povjesnog razvitka čovječanstva samo dokazuju, kako je duboko pao kršćanski čovjek, kad je sasvim samovoljno rastavio vjeru od ljubavi, ve podloge svega kršćanskog moralnog pokreta. Službena crkva je uvijek žalila i osuđivala mržnju i ekscese mržnje, svejedno kako se nije nikad suglasila s mnogovrsnim anomalijama u pobožnosti egzaltiranih pojedinaca. Koliko je ishitrena tvrdnja, da su vjera i ljubav u sukobu, vidi se iz osnovne Kristove zapovijedi, da čovjek mora ljubiti bližnjega kao sama sebe (ev. po Mat., 22, 39.) i iz njegove dodatne pouke, da o ljubavi Boga i bližnjega visi sav zakon (ibid., 22,40.), a i iz druge zapovijedi: »Ljubite svoje neprijatelje, činite dobro onima, koji vas mrze, i molite za one, koji vas progone i kleveću, da budete djeca svoga nebeskoga Oca« (Mat. 5, 44—45). A u sv. Ivana, koji je produbio Kristovu nauku o ljubavi, čita se ovo: »Ko ne ljubi, ne zna Boga, jer je Bog ljubav« (I posl., 4, 8). Zatim: »Bog je ljubav, i ko ostaje u ljubavi, u Bogu ostaje i Bog u njemu« (ibid., 4, 16); »Ako ko rekne ljubim Boga, i mrzi svoga brata, lažac je« (ibid., 4,20); »Ko čini dobro, iz Boga je; ko čini zlo, nije vidio Boga« (III. posl., 11). Kad je Bog stvoritelj svih ljudi, pa su svi po vjerskoj nauci Božja djeca, slijedi logičnom nuždom, da i zapovijed o ljubavi mora da ima sveopći značaj, ispod koga nije nitko isključen. Kako vjera ima universalan značaj, pa se nitko iz nje ne isključuje, nego svak ima pravo pristupa u njezin okvir, tako i kršćanska ljubav ima univerzalni značaj, pa se iz njezina okvira nitko ne isključuje, ni nevjernik ni bezbožac ni progonitelj. Univerzalan značaj Božjeg očinstva, kao i univerzalan značaj Kristova otkupiteljskog djela, donose za nužnu i dosljednu primjenu na život univerzalnu ljubav. Ovo je osobito važno za pitanje kulture, jer su univerzalnosti vjerskog shvaćanja i po univerzalnosti njegove primjene na život u obliku ljubavi, koja svladava sve prepreke, lako poprimili ili učvrstili značajku universalnosti i osnovni zahtjev kulture, odnosno njezina idealna podoga. Istina je i to, da se mnogo krvi prolilo, dok se nije princip tolerancije općenito poprimio, ali je i to istina, da je tolerancija bez ograda donijela društvu opasnost, da i ono samo bude likvidirano po ekstremističkim pokretima, kojima se u ime tolerancije prepustila sloboda bez ograda. Uostalom Feuerbach ima vrlo težak sud o protestantskom moralu, dakle o moralu vjerskog okvira, komu je on sam formalno pripadao. Tako on otvoreno priznaje, da su protestanti reducirali i ograničili kršćanina na samu vjeru, dok je naprotiv u katolika tajna vjera ujedno i tajna života, morala, pa je katolički moral kršćanski, mistički, a protestantski već od početka racionalistički. Ipak to ne smeta Feuerbacha, da ustvrdi, kako je protestantizam, koji je po njegovu

priznanju iz osnova opreka između vjere i ljubavi, baš stoga postao izvor ili pače i uvjet slobode (s. 84). Stoga on dalje tvrdi, da tajna djevice, koja je Boga porodila, u protestanata ima još samo vrijednost u teoriji ili u dogmatici, ali ne više u životu (ibid.). Sigurno je međutim, da moralno libertinstvo i subjektivizam bez ograda u shvaćanju vjerskih pitanja donose za posljedicu samo faktičnu negaciju kršćanstva. Po Feuerbachu ljubav je identična s razumom, pače razum je universalna ljubav, pa se zato i u politeizmu zapaža istina ili se barem nastoji objasniti naravnim razlozima, otkako je na mjesto moći vjere nadošla moć čovječanstva, moć razuma, moć čovječnosti (s. 156.) Ali uprav prebolna iskustva naših dana i uopće zadnjih decenija uvjeravaju, da ni razum, iako ga Feuerbach identificira s ljubavlju, ni čovječnost ni ideja o jedinstvu čovječanstva bez oslonca na vjersku misao, a ponapose na univerzalizam kršćanske ljubavi, nijesu bili kadri da očuvaju svijet od kataklizama, kakve povijest kulture nije nikad zabilježila. Uostalom njemačka i uopće moderna filozofija, koja poriče osobnog Boga, ne samo ne promiče ljubav, nego naprotiv forsira egoizam (Nietzsche, Sartre) i etničku i rasnu mržnju (fašizam, nacizam). Ili dakle razum nije universalna ljubav ili je ateizam nerazuman. Vjera bez ljubavi ili ravnodušna za ljubav, ističe Feuerbach (s. 159), u opreci je s razumom, s naravnim smislom za pravo, s moralnim osjećajem, iz koga se ljubav neposredno nameće kao zakon i istina. Ali uprav to znači, da vjera traži ljubav, pa, gdje nema ljubavi, tu nema ni ispravna vjerskog shvaćanja.

Uostalom protestantsko shvaćanje o moralu dolazi do izražaja u Feuerbacha po vrlo teškim tvrdnjama. Tako on kaže, da je specifično prokletstvo pogana razuzdanost, a kršćana licemjerstvo (pri tome se posebno nabacuje na »jezuitizam«), pa navodi Luterovu riječ »Teologija čini ljude grešnima«, i tvrdi, da su pozitivna svojstva Lutera jedino njegovo srce i njegov razum, ukoliko ih nije pokvarila teologija (s. 195). Pače ističe, da je katolicizam dao dokaza svijetu, kako svrhunaravski vjerski principi kršćanstva, primijenjeni na život kao moralni principi, donose nemoralne, iz osnova štetne posljedice (s. 205).¹¹ Prama ovoj logici i istina uopće kvari ljude, kad ju ne će da prime, pa bi bilo najbolje, da se nikad pred čovjeka ne iznese, jer će se uvijek naći kogod, da zatvori oči pred njom. Dobro uvijek ostaje dobro, pa i onda, kad ga ljudi odbace, pošto ga upoznadu. Sama teologija ne čini ljude grešnima, nego njihov lični postupak protiv vjerskim i moralnim zasadama, koje uči teologija. Kako Feuerbach polaže veliku važnost u moć mašte, te na nju odbacuje i to, da čovjek, kako on misli, projicirajući sama sebe i personificirajući svoju bit stvara božanstvo, tako on i u sakramentima (priznaje samo dva: krštenje i večeru, kao i Luterovi sljedbenici) krštenju i euharistiji ne vidi drugo nego moć mašte, koja vodi (u krštenju) pridaje svrhunaravsku moć duhovna čišćenja, a kruh je u euharistiji po njemu tijelo samo po značenju, što mu ga daje mašta (s. 143—150). U tome je Feuerbach dosljedan svojoj nauci, da je božanstvo čovjekova bit, a sva teologija zapravo antropologija. Samo je uistinu potrebno nenaravno natezanje, da se sakramenti, pa makar samo i dva, objasne čisto naturalistički.

Po Feuerbachu čovjek je Bog kršćanstva, a antropologija je tajna kršćanske teologije (s. 210.). Po njemu je povijest kršćanstva imala samo tu zadaću, da otkrije tu tajnu. A razlika je između protestantizma i katolicizma

11. U Feuerbacha se čita i ova neprovjerena tvrdnja, da je unutar katolicizma bio izrečen i ovaj nazor, da samo mučeništvo i bez poticaja ljubavi za Boga dostizava nebesko blaženstvo. s. 205.

(ali strogog, koji više ne postoji u stvarnosti) samo u tome, da je katolicizam teologija, a protestantizam kristologija tj. vjerska antropologija. Katolicizam ima, po njemu, nadnaravnog Boga, koji je iznadljudsko biće. Svrha katoličkog morala, Božja sličnost, sastoji u tome, da čovjek bude više nego čovjek. Protestantizam naprotiv nema nadnaravan, nego ljudski moral, pa stoga nije ni njegov Bog nadnaravno biće, nego biće od krvi i mesa (s. 210). Tako je u katolicizmu čovjek za Boga, a u protestantizmu Bog za čovjeka (s. 211.). Pa zato po Feuerbachu Bog bez čovjeka i nije Bog; gdje nema čovjeka, nema ni Boga; oduzme ili se Bogu predikat ljudskote, oduzima mu se i predikat božanstva; otpadne li njegov odnos prema čovjeku, otpada i njegovo biće (s. 211.). Pošto je Bog zrcalo čovjeka (s. 39.), reducirati vanljudsko, nadnaravno Božje biće na naravno, imanentno biće čovjeka znači svesti kršćanstvo na istinu, i to je nuždan, neoporeciv rezultat kršćanstva (s. 212.). Ali što onda ostaje od kršćanstva nego gola ruševina? Pa što specijalno od protestantizma u slici, koju mu je obrisao Feuerbach, nego ruševina?

Već na početku ovoga prikaza bilo je istaknuto, kako je Feuerbachov antropologizam zavodljiv, pače i zavodljiviji nego neki drugi sustavi iz zadnjih decenija i naših dana, pa uistinu predstavlja opasnost i za samu idejnu, podlogu i jezgru kulture, jer je njegova deifikacija čovjeka uvijena u ruho mnogih sofizama, crpljenih iz jednostrane primjene psiholoških spoznaja, dok su drugi (Hegel, Marx, Nietzsche, Rosenberg) mnogo otvorenije i odlučnije postavili principe, koji su ili čovjeka uzdigli do stadija uzvišenosti, koji odmah na prvi mah odbija svojom ekskluzivnošću i kobnom uskogrudnošću (Nietzsche), ili su ga bacili u ropstvo egzaltirana ultranacionalizma i rasizma (Nietzsche, ideolozi nacizma) ili pod državu-božanstvo (Hegel, Marx).