

1.

Feuerbach venoval vo svojich dejinnofilozofických, ale aj neskorších programových filozofických prácach Spinozovi a Leibnizovi odôvodnene dôležité miesto. Nevyplyva to len z osobitostí prístupu mladého Feuerbacha k obidvom filozofom v procese jeho emancipácie od teológie, z jeho prvého spracovávaní novších dejín filozofie a v rámci toho aj z pocítovania nedostatkov a jednostranností v Heglovom posudzovaní obidvoch filozofov. Naopak, vo Feuerbachovi dozrievalo stále pevnejšie presvedčenie, že pri určovaní kardinálnej otázky novej filozofie vôbec: vzájomného vzťahu ducha a hmoty, Spinoza a Leibniz zastupovali, napriek určitým spoločným východiskovým bodom, v predkantovskej etape najvyhranenejším spôsobom každý jeden z protikladných aspektov substančného problému, ktorý Descartes pred nimi nevyriešil a že práve oni bezprostredne pripravovali riešenia, charakteristické pre špekulatívnu filozofiu nemeckého klasického idealizmu, ktoré Feuerbach v rokoch 1835—1836 vyjadril obrazne takto: „Tri emanácie z Jupiterovej hlavy kritického rozumu, idealizmu — čisto etická: Fichte, — estetická: Schelling, — čisto metafyzicko-univerzálne duchovná: Hegel[ovská filozofia].“ (1, s. 130) Spoločné a rozdielne črty medzi Spinozom a Leibnizom zároveň reprezentovali podstatné aspekty tých základných filozofických otázok, ktoré spracovávala — mutatis mutandis — nemecká klasická filozofia od Kanta po Hegla, a tak mu stelesňovali aj otázky, ktoré dejiny nastolili v Heglovej filozofii ako neobíditeľné. Feuerbachove názory na Spinozu a Leibniza, ktoré rozvíjal v *Dejinách novej filozofie* z roku 1833, v *Leibnizovi* z roku 1837, v recenziách z dejín filozofie, ale predovšetkým vo svojich erlangenských prednáškach z logiky a dejín filozofie z rokov 1829—1836, tie názory, ktoré uprostred štyridsiatich rokov znovu doplnil, prepracoval a skorigoval, znamenali teda viac než učebnicovú úpravu a spracovania ich náuk. Spinoza a Leibniz, nie menej ako ich veľký antipód Pierre Bayle (2), boli zapojení do diskusií bezprostrednej prítomnosti. Tak sa Feuerbachovo zapodievanie Spinozom a Leibnizom stalo predovšetkým dôležitým *prostriedkom rozumenia sebe samému a kritiky* filozofie v období vyúsťovania nemeckej klasickej filozofie.

2.

Najlepším úvodom do Feuerbachových názorov o Spinozovi a Leibnizovi je jeho výrok v otvorenom liste *Karolovi Riedelovi* z mája 1839 o motivácii jeho výskumov v oblasti dejín filozofie. Feuerbach tu prehlásil, že podstatný v jeho filozofických prácach nie je výklad samých filozofických náuk, „ale *rozpracovanie* jadra“ — jadra, ktoré sa „vždy dá zredukovať na jednu jedinú [či už zdanlivo alebo skutočne] paradoxnú vetu“. Ako Descartovo „Cogito, ergo sum“ alebo Malebranchovo „Nous voyons toutes choses en Dieu“, tak ho hlboko zaujala aj Spinozova téza: „K podstate absolútnej bytosti nepatrí len podstatná vlastnosť ducha, *myslenie*, ale aj podstatná vlastnosť hmoty, *rozpriestranenosť*.“ Feuerbach o tom prehlásil: „Keby som z existujúcich historických kníh bol porozumel *zmyslu* týchto viet, nebolo by mi nikdy napadlo písať o Descartovi, Malebranchovi, Spinozovi.“ — To isté vraj platí aj o Leibnizovi: „K výkladu

a rozpracovaní tejto filozofie ma vlastne *dráždil* a viedol len jej *jeden ťažký* bod: *význam hmoty*, o ktorom som, odhliadnuc od celkom náhodného a zbežného náznaku u Jacobiho, nenašiel v knihách — aspoň tých, ktoré som poznal — žiadne poučenie. Naproti tomu iné body, ako napríklad problém času a priestoru, dostatočného dôvodu zdali sa mi postačujúco rozvedené, a preto som sa ich dotkol len *en passant*, lebo nepokladám za potrebné povedať ešte raz, čo už bolo dostatočne povedané, hoci aj pred tridsiatimi alebo päťdesiatimi rokmi; a tiež preto, lebo podstatný cieľ mojich *Dejín* sa obmedzil len na to, čo sa podľa mňa dalo filozoficky rozpracovať a čo bolo aj potrebné. Rozpracovanie je však len rozlúštenie ozajstného zmyslu nejakej filozofie.“ (1, s. 6 a nasl.)

Feuerbachov *názor na Spinozu* sa koncentruje — v krátkosti načrtnuté — v týchto hlavných hodnoteniach:

a) Spinozova filozofia je „jedna z najdôležitejších filozofií novšej doby“. (3, s. 86; 4, s. 416) Feuerbach hovorí, pozoruhodne sa zhodujúc so Schellingovými *Mníchovskými prednáškami o dejinách novšej filozofie* (5, s. 52 a nasl.):¹ „Kto nepozná Spinozu *dôkladne*, alebo kto ho pozná len historicky a neprežíva ho, kto s ním nežije, alebo aspoň nežil v najdôvernejšom spoločenstve, ten zostáva len v predsiení filozofie. Koho nikdy nezaujala myšlienka jednoty oslobodzujúca ducha a povznášajúca srdce, kto nikdy nezahladil v chladnej, ale zdravej vode spinozovskej substancie *fixné* rozdiely a rôznosti ovládajúce zmyslové nazeranie a rozumovú reflexiu, ten pre samé stromy neuvidí les. Pri Spinozovi sa nemožno zastaviť, lebo rozumová idea sa v ňom celkom nerealizuje — no musí sa s ním *začínať*, ak nechceme zostať v zajatí malichernosti.“ Feuerbach pokladal Spinozovu filozofiu za „čistú, absolútne samostatnú filozofiu“, lebo v otázke vzájomného vzťahu ducha a hmoty sa povzniesla na stanovisko *jednoty*. Vylučuje vraj akýkoľvek pokus „vysvetliť pôvod alebo existenciu konečných vecí z nekonečna alebo vyriešiť otázku, ako vzniká svet z boha“, keďže ruší a zavrhuje takéto otázky a *teologické* alebo *teologicko-metafyzické stanovisko*, na ktorom sa zakladajú. Preto Spinozova filozofia „očisťuje a oslobodzuje od akejkoľvek teológie a teologickej metafyziky“. (3, s. 86; 4, s. 416)

b) Feuerbach neskôr dešifroval mnohé opatrné narážky zo svojich *Dejín novšej filozofie*, z *Prednášok* a z *Leibniza*, z čoho je vidieť, ako vysoko si cenil Spinozovu kritiku náboženstva a spoločnosti. Spinozu vyzdvihoval ako „patriarchu voľnomyšlienkárov novších čias“. (6, s. 268)² Označil ho ako toho spomedzi novších filozofov, „ktorý položil prvé základy kritiky a poznania náboženstva a teológie; ... prvý, kto klasicky vyslovil, že svet nemožno pokladať za účinok alebo dielo nejakej osobnej bytosti pôsobiacej zámerne a úmyselne“.

¹ Por. aj Hegel: „Byť spizionistom je podstatný začiatok všetkého filozofovania... Duša sa musí najprv vykúpať v tomto étere jednej substancie... je oslobodením ducha a jeho absolútnym základom.“ *Dějiny filosofie*. Zv. 3, Praha 1974, s. 263.

² Feuerbach tu u Spinozu chválil, že v Teologicko-politickej rozprave, v kap. De miraculis „prejavil už názor, že zázraky boli len neželanými prírodnými javmi, ktoré sa však z nevedomosti pokladali za protiprírodné a nadprírodné účinky“. V *Zásadách filozofie budúcnosti* (1843) sa hovorilo ešte určitejšie: „Spinoza svojou paradoxnou tézou: boh je rozpriestranený, t. j. materiálna bytosť, trafil klínce po hlave. Našiel, aspoň pre svoju epochu, opravdivý filozofický výraz pre materialistickú tendenciu novších čias, kodifikoval, sankcionoval ju... Spinoza je Mojžišom moderných voľnomyšlienkárov a materialistov.“ *Vybrané spisy z gnozeológie a etiky*. Bratislava 1958, s. 119—120.

(7, s. 36) Feuerbach videl Spinozov „historický význam a hodnotu“ osobitne aj v tom, že „v protiklade ku kresťanskému náboženstvu a filozofii zbožštil prírodu, prehlásil ju za boha a pôvodcu ľudí“. Feuerbach napríklad označil *Teologicko-politickú rozpravu* aj preto za „jeden z najdôležitejších spisov“ Spinozu, lebo tu vraj vystupuje najostrejšie protiklad voči teológii a dokazuje sa tu „nevyhnutnosť a blahodarnosť úplnej náboženskej a filozofickej myšlienkového slobody“. (4, s. 44. Dodatok z roku 1847) Takisto vyzdvihoval *Tractatus de emendatione intellectus* a nedokončený *Tractatus politicus*, lebo tu sa hovorilo predovšetkým o slobode občanov ako o ciele štátu a tiež preto — dištancujúc sa od T. Hobbesa — lebo proti neobmedzenej monarchii ako zotročujúcemu a násilníckemu princípu sa stavala *demokracia* ako vládna forma najviac sa približujúca ku slobode. (4, s. 384. Dodatok z roku 1847)

c) Vzhľadom na zjednodušujúce výklady jadra spinozovskej filozofie zameral sa Feuerbach na to, že spinozovské chápanie pojmu *substancie* ako pokus o prekonanie dualizmu hmoty a ducha, ktorý Descartes neprekonal, alebo len „mechanisticky“, nevyúsťuje do sploštenej, panteizmu podkladanej formuly: „Všetko je jedno“, ale naopak, Spinozov pojem *substancie* natoľko zahŕňa rozdiel, že *substancia* je podľa neho „unitas tela a duše, *rozpriestranosti* a *myslenia* a vôbec všetkých možných a skutočných realít“. To podstatné je tu rozlišovanie medzi nekonečným a konečným, medzi podstatou a javom, medzi rozumom, predstavou, fantáziou a zmyslovosťou. Z tohto hľadiska priamo zdôraznil: „Substancia, identická podstata nie je prázdna, abstraktná, bezrozdielová jednota: je plnosťou všetkých síl a realít, zdroj všetkej dokonalosti, εν και παν, absolútne nekonečná podstata, ktorá musí mať teda aj nekonečné vlastnosti a určenia; čím viac atribútov má nejaká podstata, tým viac má reality. Preto absolútnej substancii prislúchajú aj nekonečné atribúty, z ktorých však Spinoza uvádza a jej pripisuje len dva: myslenie a rozpriestranosť.“ (3, s. 87 a nasl.) Inde *substanciu* charakterizoval ako „plnosť všetkého bytia, zhustený obsah, čisto duchovný extrakt, kvintesenciu, vybranú antológiu skutočnosti, bohatú, bezodnú klenotnicu, v ktorej sa nachádza všetka realita a dokonalosť, nevyčerateľný zdroj nekonečných druhov a foriem bytia“ a nadhodil polemicky otázku: „Neprislúchajú substancii osobitné určenia vyznačujúce a uprednostňujúce ju pred všetkými inými vecami a bytosťami? Nie je substancia osobitne určená tým, že je len v sebe, že len v nej čisto skrsá pojem bytia, že len ona je substanciou, kým všetky ostatné veci sú a existujú len v nej, sú len konečnými formami, t. j. participáciami na bytí? Nie je celý Spinozov systém vnútornou gradáciou absolútnej, nekonečnej miery bytia, ktoré je substanciou, až po konečné, obmedzené stupne bytia?“ (8, s. 20) Panteizmus teda nijako nevyklúčuje rozdiel, naopak, povznáša sa „len prostredníctvom rozdielu k myšlienke jednoty“. (3, s. 88 a nasl.) Akokoľvek účinne vedel však Feuerbach brániť Spinozu a panteizmus proti tradičným predsudkom a opovrhovačným hodnoteniam — odvolávajúc sa na Lessinga, Herdera, Goetheho, Jacobiho, Lichtenberga a Schleiermachera (treba len porovnať ráznu kritiku názorov A. F. Herbarta o Spinozovi v *Leibnizovi*. 9, s. 304 a nasl.) — spinozovské chápanie princípu *substanciality* si vyžadovalo *kritické námietky*. Spinoza má vraj síce veľkú zásluhu na uspokojení podstatnej potreby myslenia tým, že jednotnosťou *substancie* odstránil dualizmus tela a duše, hmoty a ducha a že „sa neuspokojil iba nefilozofickým spájaním obidvoch daností bohom, jeho vôľou ako Malebranche a Descartes. No podľa Feuerbacha spinozovská jednotnosť *substancie*

nie je *určitá*, rozdiel medzi obidvomi atribútmi myslenia a rozpriestranosti a tak aj princíp rozdielu nie je v tejto filozofii dostatočne určený. Feuerbach zdôrazňoval ešte v súlade s Heglom a so stanoviskom svojej doktorskej dizertácie: „Keby bol Sp. určil a spoznal ducha ako substanciu alebo substanciu ako ducha, nebol by v nej našiel iba princíp jednoty, ale aj princíp rozdielu.“ (4, s. 444 a nasl.; 446, 450) V *Prednáškach o dejinách novšej filozofie* sa tieto námietky konkretizovali. Podľa Feuerbacha Spinozovej substancii chýba *realita rozdielu*, lebo atribúty sa navzájom líšia len druhovo a nie podstatne. Substancia síce *pôsobí*, koná nevyhnutne, jej účinkami sú však len akcidenty, účinky, ktoré sú pod ňou, ktoré sú modifikáciami jej atribútov čiže emanáciami. Z toho je vraj vidieť, že panteizmus sa zakladá len na rozdieloch medzi substanciou a akcidentami. Substancia ako *causa sui* znamená len bytie naskrze, nie bytie prostredníctvom seba samého. Substancia sa nekladie proti sebe samej, chýba jej „princíp *spontánnosti*, *sebaurčovania*, individuálnej životnosti“. Rozdiel, ktorý je tu len predikátom, adjektívom, musí „sa povzniesť na subjekt, na substantívum“. (3, s. 89 a nasl.) Tu, v *Prednáškach o dejinách novšej filozofie* dal Feuerbach toto chýbajúce sebaurčovanie substance do spojitosti so Spinozovou zakotvenosťou v *matematicko-metafyzickom spôsobe myslenia*: Substancia je slobodná, neurčuje sa zvonku, „lebo koná len na základe nevyhnutnosti svojej podstaty; no tieto činy plynú z nej tak, ako plynú z matematického útvaru jeho vlastnosti“. „Nedostatkem spinozovskej fil[ozofie] je vôbec to, že nevyhnutnosti, ktorú hlása, stále dáva zmys[lovú] podobu vo forme matematickej nevyhnutnosti. K tomuto prirovnávaniu by sa nemusel stále utiekať, keby neuznával vzájomnú objektívnu podobnosť obidvoch. No ohnivý životný duch neznáša práve refaz geometrickej nevyhnutnosti, kvalita prerušuje zákon stálosti a identity, o ktorý sa opiera kvantita.“ (3, s. 88) V *Leibnizovi* z roku 1837 hovorilo sa ešte určitejšie: „Spinoza ako filozof je matematik. Jeho substancia — vysvetľujúc jej pôvod subjektívno-psychologicky — je len hypostazovanou podstatou matematického pokoja, poznania a evidencie... Nepozná iný pohyb, iný život než matematický život hviezd, než večný, seba samému sa rovnajúci pohyb nebeskej mechaniky. Jeho filozofia je pravdivá a reálna potiaľ, pokiaľ je mechanický pohyb nebeských telies prírodnou a rozumovou pravdou, ale vskutku len *potiaľ*, lebo existujú ešte aj iné pohyby než tieto.“ (9, s. 39)

d) V takýchto kritických výskumoch o Spinozovom pojme substance, ktorého analýzou sa Feuerbach veľmi intenzívne zaoberal v rokoch 1835—1836 — porovnaj aj úvahu *O spinozovskom systéme* v *Dodatku* k tejto práci, *uverejnenú prvýkrát* z pozostalosti³ — vynoril sa prvý raz rad kritických, predovšetkým metodologických aspektov, ktoré v jeho vyvíjajúcich sa historických výskumoch nadobúdali stále väčší význam. Bolo to predovšetkým konštatovanie, že Spinoza preberal *neoverené predpoklady*. Tak jednu z príčin obmedzenosti Spinozovho pojmu videl v tom, že Spinoza prevzal z Descartovej filozofie bez overenia „ako existujúce“ určenie protikladnosti ducha a hmoty. (3, s. 88) Feuerbach ďalej robil gnozeologicko-psychologickú analýzu *procesov hypostazovania*

³ Uverejnenie tejto časti patriacej k *Prednáškam o dejinách novšej filozofie* láska vo povolila Univerzitná knižnica v Mníchove. Je to začiatok úvahy prechádzajúcej od Spinozu k Leibnizovi a bezprostredné pokračovanie jej textu je v prvom vydaní pozostalých rukopisov, pripravenom C. Ascherim a E. Thiesom [por. 3, s. 95 a nasl.] v texte „označenom mýlne ako *XII. prednáška* (Leibniz). Naproti tomu Feuerbach označil celý fragment ako *Dodatok k XI. a XII. prednáške*.

v špekulatívno-idealistickom myslení, pričom odmietal, poučený Heglom, číry *matematický* alebo *mechanisticko-metafyzický* spôsob skúmania, zaznávajúci *kvalitatívny moment* v analýze bytia a evolúcie. Napokon sa obracal proti Spinozovmu pojmu substancie aj kritikou *zamieňania*, podľa jeho mienky reálneho *subjektovo-predikátového vzťahu*. U Spinozu išlo o zamieňanie v prospech priamatu myslenia pred rozpriestranenosťou (prírodou, hmotou). Tieto nástroje filozofickej analýzy získavali stále väčší význam v priebehu jeho *Prednášok o dejinách filozofie*, v jeho výkladoch o Leibnizovi o wolffianizme, o Kantovi, Fichtem, Jacobim, Schellingovi a Heglovi a aj v jeho diele venovanom špeciálne Leibnizovi, ktoré je pokračovaním *Dejín novej filozofie* a ktoré vzniklo v tom istom čase.

3.

Leibnizova filozofia, konkrétne monadológia ako jej jadro, sa oproti Spinozovi pokladala za diferenciáciu alebo rozklad jednej substancie „na nespočetné diminutíva substancí“. (3, s. 92) Tomu zodpovedal známy obrazný opis rozdielu medzi Spinozom a Leibnizom vzájomným porovnaním *ďalekohľadu* s *mikroskopom* v *Leibnizovi* (9, s. 39 a nasl.) alebo, ako v *Prednáškach*, medzi *slniečnym systémom* na jednej strane a celou „mliečnou cestou nádherných, žiarivých svetov“ na druhej strane. (3, s. 92) Leibnizovi sa v porovnaní so Spinozom pripisovala predovšetkým tá veľká zásluha, že vzhľadom na mechanistické alebo matematické chápanie prírody ako prvý rozpracoval rýdzo filozofický princíp. Feuerbach pokladal Leibnizovo zdôrazňovanie sily, *spontánnosti*, rozpracovanej ako „špirituálny princíp“ (3, s. 97 a nasl.), za rozhodné pokročenie za Spinozu. Pre Feuerbacha bola Leibnizova mnohostrannosť a rozmanitá činnosť priam ideálnym osobným predpokladom toho mysliteľského výkonu. No táto rozmanitá činnosť sa mu zároveň javila aj ako subjektívna príčina roztrieštenosti jeho filozofických ideí na ťažko prehliadnuteľné množstvo výrokov v jeho listoch a článkoch, ktoré mimoriadne sťažuje prístup k jadru jeho filozofických názorov. Podľa Feuerbacha je jeho filozofia agregátom aforizmov. Samy aforizmy sú vraj výstižné, no agregát je nanič. Leibnizova filozofia obsahuje hlboké a ozajstné idey, no ich spojenie je nedostatočné, „jadrá sú nerozvinuté, patričné aplikácie neuskutočnené“. (3, s. 109) V neskoršej dodatočnej poznámke k *Leibnizovi* Feuerbach v krátkosti zhrnul principiálne rozdiely medzi Spinozom a Leibnizom, vyjadrujúce stav jeho posudzovania, ktorý dosiahol predovšetkým okolo r. 1835—1836: Vzhľadom na Spinozu konštatoval, že Leibniz postavil proti jednote Spinozovej substancie mnohosť substancí, že zdôrazňoval samostatnosť ľudského ducha, že polemizoval s panteistickým čiže mystickým rozplynutím duše v bohu, že proti svetovej duši čiže prírodnému bohu postavil nadsvetového, subjektívneho, ľudského boha, že proti nevyhnutnosti dosadil náhodnosť, proti „slepému“ pôsobeniu prírody úmysel, účel, proti emanácií čiže logickej konzekúcii kreáciu, a tak napokon proti panteizmu čiže spinozizmu kristianizmus. (9, s. 193) Je zaujímavé, že Feuerbach už veľmi zavčasu, a to v r. 1834—1835 vo svojich námietkach proti kritikám Hegla zo strany C. F. Bachmanna z r. 1833 a 1835 postavil Leibniza *blízko ku Kantovi* a relativizoval tak Kantovu kritiku Leibniza, poukážuc na podstatné spoločné črty ich filozofovania. Tak sa Feuerbach pýtal, či myšlienka kantovského idealizmu „že duša myslí vonkajšie objekty len prostredníctvom kategórií, teda prostredníctvom svojich imanentných určení, no že samy kategórie majú svoj

pôvod a dôvod v jednote sebauvedomenia“, nie je predznačená už u Leibniza. Zdôrazňoval, že rozdiel medzi apriórny a skúsenostným poznaním vynára sa vecne „v celej svojej ostrosti“ už u Leibniza. A tak robil paralely dokonca aj medzi *spontánnosťou* monád a Kantovými princípmi. Leibniz vyjadruje túto spontánnosť implikujúcu, že monády vôbec nepodliehajú fyzikálnym čiže empirickým vplyvom zvonku, ako objektívny všeobecný princíp, ako reálne určenie všetkých daností, ako základnú vlastnosť celého bytia, kým Kant ju chápe len ako *um*, no taktiež aj „ako autonómne samostatné princípy, akoby monády, ktoré všetko čerpajú zo svojho vlastného zdroja“. Podľa Feuerbacha sú Leibnizove monády na druhej strane „samy už čisto špirituálnymi princípmi, akoby malými kantovcami, ktoré sa nemôžu vymaniť z obmedzení svojho subjektívneho idealizmu a ktorých vzťahy k objektívnemu svetu nepredstavujú veci také, aké sú *osebe*, ale sú len *spôsobmi predstavovania* týchto vecí z *vlastného hľadiska* monád“.

Feuerbach konštatoval u Leibniza ten gnozeologický nedostatok, že monády sú síce navzájom spojené, avšak toto spojenie formou predurčenej harmónie znamená tretiu podstatu mimo nich a nad nimi, že vzájomná súvislosť monád je čisto *ideálna*. Tu nepomáha ani zdôrazňovanie telesnosti monád, „spojenie spontánnosti s pasivitou, monád s inými monádami čiže s hmotou“. To je, nepochopiteľne, nerozriešený protiklad Leibnizovej filozofie, lebo monáda sa nespája s inými monádami od seba a sebou, keďže spájanie protirečí ich pojmu ako nehmotnému, samostatnému, pre seba existujúcemu atómu. Hmota takto vystupovala v Leibnizovej filozofii len ako *fenomén*, ozačstným bytím je bytie monády ako monády, jej izolované bytie pre seba. (8, s. 93 a nasl., 95 a nasl.) Feuerbachove výskumy v jeho *Leibnizovi* — ktorý bol svojho času prvým podrobným, všetok dosiahnuteľný pramenný materiál spracovávajúcim filozofickým komplexným výkladom a bol uznávaný v dejinách výskumu a interpretácie Leibniza⁴ — sa točili presne v zmysle jeho ďalej citovanej poznámky o vlastnom motíve jeho zapodievania sa Leibnizom, predovšetkým okolo otázky postavenia hmoty v Leibnizovej filozofii. Feuerbach odhalil v Leibnizovej monadológii — nielen pod Heglovým vplyvom — v bytí monády pre seba bytie ducha pre seba, sebauvedomenie špekulatívno-idealistickej filozofie. Naopak, skúmaním určenia a postavenia hmoty v Leibnizovej monadológii dospel k novým poznatkom o vzájomnom vzťahu hmoty a myslenia a získal podnety pre ich pojmové, filozofické zachytenie. Východiskom týchto významov bol význam *konfúzných predstáv*, ktoré pokladal za „najdôležitejšiu a najhlbšiu, no aj najťažšiu látku Leibnizovej filozofie“ (9, s. 60) a myšlienka, odvodená z konfúzných predstáv, že hmota je pútom monád, o ktorej Feuerbach zdôrazňoval, že je v obyčajnom špiritualizme „takým do neba volajúcim paradoxom“, akým je Spinozova veta o hmote ako atribúte božskej substancie. (9, s. 64) Feuerbach vypracoval veľmi diferencovaný obraz o pojme hmoty v Leibnizovej filozofii.

⁴ „Zo skvelého výkladu o Leibnizovi treba spomenúť niektoré zvlášť vynikajúce miesta [nie je to ľahké, lebo všetko — t. j. prvá časť (§ 1–13) — je vynikajúca vec...]“ (V. I. Lenin, Spisy, zv. 38, Bratislava 1961, s. 403). Porovnaj aj názory J. C. Horna a D. Turcka in: *Studia leibnitiana*, roč. V, č. 2, s. 285 a roč. IV, č. 2, s. 119, Wiesbaden 1973, 1972. Oba príspevky, v mnohom navzájom kontroverzné, zároveň sa vzťahujú na *Etude Leibnizienne. Feuerbach et la monadologie* (Rivue de métaphysique et de morale 75, 1; Paris 1970, s. 20–46) od A. Philolenka, sa pri výklade Feuerbachových názorov na Leibniza opierajú výlučne o výklad z roku 1833.

Podľa neho sa jej podstata nevyčerpáva jej mechanisticko-metafyzickým chápaním ako látky, ako mechanickej masy: „Kamenné balvany a pne nie sú ozajstnými typmi pre pojem hmoty.“ (9, s. 69) Naproti tomu Feuerbach ukazoval, že k ich pojmu patrí predovšetkým iba to, že sú čímsi existujúcim mimo vedomia a že sú zároveň jeho predmetom a tak aj obsahom: „Teda *najvšeobecnejším*, prvým, metafyzickým určením hmoty je to, že je predstavou a nazeraním nejakej mimo mňa (a síce *praeter me*) existujúcej danosti. Určenie, že toto *praeter* je aj extra, priestorové „mimo“, je následným, sekundárnym určením, čiže fyzikálnym nazeraním metafyzického *praeter*...“ (9, s. 67) V tomto ďalšom zmysle je hmota aktívnou a pasívnou silou, rozpriestranením a pohybom, agregátom a všetko zrefazujúcou nevyhnutnosťou. V Leibnizovom určení vzťahu telo—duša Feuerbach videl hlboké zrkadlenie sa jednoty a vzájomného pôsobenia, objektívno-dialektického vzťahu medzi hmotou a vedomím. Z tohto hľadiska sa mu medziiným aj predurčená harmónia javila v trochu inom svetle, totiž ako vnútorne zdôvodnená vzťahom telo—duša monády, a preto čímsi viac než iba leibnizovskou koncesiou tradičnému vedomiu. Zároveň však Leibnizovi predsa len vyčítal mechanizmus, ktorý v týchto vzťahoch napokon ešte dominoval — „telo a duša navzájom korešpondujú len ako dva telegrafy“ — vyčítal mu, že najhlbšie idey a myšlienkové záblesky sa strácajú „vo formách predstavovania jeho doby“. (9, s. 182)

Feuerbach po prvý raz rozvíjal v tomto diele aj svoje stanovisko k druhej veľkej otázke „obdobia dualizmu a mechanizmu“ (9, s. 171), k otázke protikladu medzi vierou a rozumom, a to v kritike teologického stanoviska ako úvodu do Leibnizovej *Teodicey*. Teoretický význam tohto diela videl predovšetkým v Leibnizovom pokuse spojiť nevyhnutnosť so slobodou, a to keď zaviedol podstatné rozdiely do pojmu nevyhnutnosti, hoci zastal iba na polceste a dokázal vytvoriť len nedokonalý, vonkajší protiklad ku Spinozovi. No už sám tento pokus bol odškodnením za tak mnoho, čím Leibniz robil v tomto, ako aj v iných dielach poklony teológii svojich čias, vždy na újmu svojej filozofie. Ale aj to len tak „ako duchaplný, veľmi vzdelaný muž v pocite svojej nadradenosti hoduje dáme a v konverzácii s ňou prekladá svoje idey do jej reči“. (9, s. 124, 97) Feuerbach sa rozhodne obracal proti „ozajstnému kazeniu ducha“ všetkými pokusmi o zmierenie teológie a filozofie, postaviac sa aj tu do totálneho protikladu k Heglovi: „Ozajstné sprostredkovanie medzi teológiou a filozofiou... vôbec nepozostáva v dokazovaní, že základom dogmatických predstáv sú myšlienky, rozumové pravdy. Lebo dogmy sú len praktické určenia, puncované na metafyzické. Filozofia sa nikdy nemôže a nemá zmieriť s teologickým teoretizovaním a metafyzikovaním. Filozofia vôbec nemôže mať voči nej syntetický, ale genetický vzťah. Jej sprostredkovacia činnosť sa zakladá len na tom, že geneticky rozvíja to stanovisko, ktoré je aj základom teológie, stanovisko náboženstva, a tým ho dokazuje ako reálne a podstatné, t. j. že z určenia, ktoré robia z boha objekt inteligencie, odvodzuje tie určenia, ktoré obsahujú princípy stanoviska praxe. Avšak tým určením, ktorým sa boh stáva z objektu inteligencie objektom pocíťovania a zmýšľania, je *idea dobra*; lebo to, čo je dobré, je len to, čo je opravdivé, ktoré sa stalo objektom pocíťovania a zmýšľania.“ V poznámke k tomu Feuerbach zároveň poznamenal, že filozofia osebe takéto sprostredkovanie nepotrebuje, lebo ideu dobra si osvojila už pred kresťanstvom prostredníctvom Sokrata a Platóna, „a to vlastnými silami a prostriedkami“. (9, s. 123, 247 a nasl.)

Feuerbachove *Dejiny novej filozofie*, jeho *Prednášky a Leibniz*, jeho veľmi intenzívne vyrovnávanie sa so Spinozovou náukou o substancii a s Leibnizovou náukou o monádach tvorili dôležité prípravné stupne, vnukli mu orientáciu a poskytli nástroje pre pochopenie toho, ktorým smerom by sa malo uberať dôsledné rozpracovávanie otázky svetonázoru, primeraného jeho dobe, uvedomenie a vyslovenie prvý raz v *Leibnizovi* a ešte nezaujate nadhodenej v jeho dizertácii a v *Myšlienkach o smrti a nesmrteľnosti*. Vzhľadom na rôzne spôsoby zvládnutia problému substancie v ranej perióde osvietenstva, zvládnutia pokusu zladíť autonómiu prírody, človeka a myslenia so spoločenským a vedeckým vývinom Feuerbach hlbšie pochopil situáciu v súčasnej filozofii, na jednej strane jej totálnu závislosť od náboženstva, na druhej strane celkom nezávislé riešenie všeobecno-filozofických otázok od náboženstva. Bol to prejav jeho meniaceho sa chápania vecí, keď ako úlohu filozofie svojej doby stanovil *geneticko-kritické* rozloženie náboženstva na jeho pozemský, ľudský pôvod.

4.

Feuerbach vyložil tieto svoje stanoviská v *Kritike Heglovej filozofie* z r. 1839 a špeciálne voči kresťanskej teológii a teologizujúcej filozofii vo svojej *Podstate kresťanstva* z r. 1841. V *Predbežných tézach k reforme filozofie* z r. 1842 a v *Zásadách filozofie budúcnosti* snažil sa systematicko-filozoficky, ale aj filozoficko-historicky vyvodíť dôsledok z prevratu, ktorý zažil z prechodu od heglóvstva k materializmu antropologického charakteru. V kontexte takýchto úvah boli ostrejšie odmietnuté „špekulatívno-idealistické črty“ Spinozovej a predovšetkým Leibnizovej filozofie, obsiahnuté v teologicko-metafyzickom spôsobe ich myslenia a väčšieho uznania sa dostalo materialistickým a dialektickým črtám v Leibnizovej filozofii a ich spojivám so Spinozovou základnou materialistickou tendenciou. Odhaľujúc Leibnizovo základné materialisticko-idealistické alebo v zárodku objektívno-idealistické chápanie ako konštitutívne pre celkovú Heglovu koncepciu, no aj ako prípravu onoho totálneho, na hlave stojaceho „kolosálneho potratu“ jeho systému,⁵ dospieval Feuerbach stále viac aj k presvedčeniu, že aj Spinozov panteizmus je napokon iba prekonaním teológie ešte na teologickom stanovisku, lebo hmota sa tu robí substanciou, božskou podstatnosťou a že Spinoza si tým zahatal cestu k vývinu, že sebauvedomenú, ľudskú bytosť chápe realisticky len ako časť, ako modus prírody a nie ako vrchol jej dokonalosti, hypostazovaný ako bytosť všetkých bytostí. (7, s. 36) Toto stanovisko je paralelné s Feuerbachovou konečnou kritikou Hegla, podľa ktorej sa v Heglovej vete: „Vedomie o bohu je sebauvedomením boha“ prejavuje len druhá stránka toho istého teologického hypostazovania, *ľudská podstatná schopnosť mať vedomie* sa tu chápe ako atribút substancie, ako božská bytosť, kým popravde má význam len ako vlastnosť hmoty, viazaná na človeka. (1, s. 244) Ak posledná veta kapitoly o Spinozovi v *Dejinách novej filozofie* z r. 1833 vyznievala ešte v panteistickom zmysle: „...Predmetom a obsahom očajstnej filozofie je boh ako jedna a všeobecná substancía, ako omne Esse extra quod nullum datur Esse a ide len o to, ako a ako čo sa určí toto omne Esse“ (4, s. 453) a ak Feuerbach pritom videl vlastný nedostatok spinozovského pojmu substancie v tom, že substanciu neurčoval ako ducha, čím by bol na-

⁵ „Absolútny idealizmus nie je nič iné než realizovaný božský rozum Leibnizovho teizmu, systematicky prevedený čistý rozum zbavujúci všetky veci ich zmyslovosti, robíaci ich čírymi rozumovými danosťami, myšlienkovými vecami...“ (1, s. 277).

šie! nielen princíp jednoty, ale aj rozdielnosti a tak aj spontánnosti, tak r. 1847 radikálne skorigoval na základe týchto názorov niekdajšie hodnotenie: „Kde sa identifikuje alebo konfunduje boh s prírodou alebo naopak, príroda s bohom, tam nie je ani boh, ani príroda, ale mystická, „amfibolická obojaká vec“. A Feuerbach proklamoval sub specie Spinoza základný názor svojej novozískanej filozofie: „Heslom pravdy nie je „Deus sive natura“, ale „Aut deus, aut natura.““ [4, s. 454] Panteizmus a osobitne Spinozovu filozofiu chápal ako negáciu teológie „zo stanoviska teológie“, Spinozu ako vlastného „tvorca modernej špekulatívnej filozofie“, Schellinga ako jej „obnoviteľa“ a Hegla ako jej „zavŕšiteľa“. [10, s. 83]

Alternatívy, ktoré pripravil Feuerbach, boli závažnými heslami Marxovho geniálneho riešenia problému substance v známych formuláciách o „metafyzicky skarifikovanej prírode odtrhnutej od človeka“, o „*duchu odtrhnutom od prírody*“ a o „jednote oboch“ — „*skutočného človeka*“ a „*ľudského rodu*“ — v ktorých sa skrýva podstata Spinozovej a Schellingovej, Fichteho a Heglovej filozofie v tejto súvislosti. [11, s. 158—159]⁶ „Len Feuerbach, ktorý dovŕšil a kritizoval Hegla z heglovského stanoviska tým, že metafyzického absolútneho ducha previedol na „*skutočného človeka na základe prírody*“, zavŕšil kritiku náboženstva, čím zároveň veľkolepo a majstrovsky načrtol základy kritiky heglovej špekulácie a teda *všetkej metafyziky*.“ [11, s. 159] Tak tvoril Feuerbach — „Bruno redivivus“ nemeckej klasickej buržoáznej filozofie alebo „nemecký Spinoza“ — svojimi filozoficko-historickými činmi nevyhnutný, nezániknuteľný medzičlánok medzi filozofiou novej doby, medzi Heglom — a Marxom.

Dodatok

Ludwig Feuerbach, *O spinozovskom systéme*, z pozostalosti L. Feuerbacha, uložený v UK Mníchov 40 cod. rkp. 935 d, obal IV.

1 list, 19,3 X 11,3 cm, dvojstranne popísaný.

<...> = Feuerbachova vsuvka medzi riadkami

[...] = vydavateľov doplnok

Dodatok k XI. prednáške a k XII. predn[áške]

Sp[inozovskému] systému] chýba teda princíp reálnosti rozdielu. Máme v ňom teda dva *univerzálne predikáty* čiže *atribúty* substance — *myslenie a rozpriestranenosť*. Tieto atribúty preberá z kar[teziánskej] filozofie. Nededukuje ich. Od K[artézia] sa však dôsledne líši tým, že ich nechápe ako *osobitné* substance, ale ako vlastnosti *jednej z tej istej* podstaty. Oba sa navzájom líšia len *druhovo*, nie však *podstatne*. Genus, tak povediac rod, zahŕňajúci oba ako druhy, je substancia. Oba sú formami vyjadrujúcimi jednu a tú istú vec, ale rôznym spôsobom: jeden *rozpriestranene*, druhý *myšlienково*. Možno si to mys-

⁶ K. Marx a F. Engels takto charakterizovali duchovnú roztržku v mladoheglovej škole v rokoch po 1835 (*Život Ježiša* od D. F. Straussa) až po Feuerbachovo prebojovanie sa k materializmu: „Metafyzika XVIII. storočia... slávila svoje víťazné a významné obrodenie v nemeckej filozofii, a najmä v špekulatívnej nemeckej filozofii XIX. storočia. Po tom, čo ju Hegel geniálne spojil s celou navšou metafyzikou i s nemeckým idealizmom a vytvoril metafyzickú univerzálnu ríšu, zodpovedal — tak ako v XVIII. storočí — útok na *špekulatívnu metafyziku* a na *každú metafyziku* zase útoku na teológiu.“ *O náboženstve*, Bratislava 1962, s. 58. F. Engels: „Spor... sa viedol vo filozofickom preoblečení ako boj „sebauvedomenia“ proti „substancii“; „naľúkol sa na otázku, či vo svetových dejinách je rozhodne pôsobiacou silou „substancia“. Marx, K. — Engels, F.: *Über L. Feuerbach*. Leipzig 1972, s. 100.

lieť takto: jedno poznanie, jednu *pravdu* môžem vyjadriť rôzne: raz *ako obraz* <ako obraz pre obrazáreň> predstavujúci mi nejaký tvar, čosi telesné, niečo rozpriestranené, druhý raz *ako myšlienku*; ozaistný, verný obraz verne reprodukuje myšlienku bez toho, že by do nej niečo primiešal, že by ju zmenil, je len myšlienkou v *zmyslovom* nazeraní. Obraz a myšlienka, prvý ako čosi rozpriestranené, druhá ako čosi jednoduché predstavujú mi teda [*jedno*] a *to isté*, ale rôznym spôsobom; oba sú *substanciálne jedno*. Je to formálny rozdiel. M[yslením] a r[ozpriestranenosťou] sú *synonymá*, ibaže jedno chápe a vyjadruje ten istý pojem zmyslovo, druhé nezmyslovo. [Nasleduje druhá strana]. V substancii máme teda rozdielnosť, ale *formálnu*. Substancia je *osebe ľahostajná*, indiferentná voči tomu, či sa chápe ako roz[prie]str[anenosť] alebo ako myslenie; zostáva vždy tá istá, či sa už predstavuje a vyjadruje touto alebo onou formou, tak ako možno *rýdzu*, podstatnú pravdu vyjadriť najrôznejšími formami bez toho, že by sa tým zmenila. Patrí to k jej podstate, že sa dá vyjadriť najrozmanitejšími spôsobmi. <Tak ako je jej forma ľahostajná voči rozdielu. Možno jej dať tieto najrozmanitejšie formy bez toho, aby sa tým zmenil jej text>. Obmedzená myšlienka sa viaže na túto alebo onú obmedzenú formu a je sputaná; nemôžem ju rôzne vyjadriť. Potiaľ sa teda tvrdí celkom nesprávne, že Sp. hovorí o *rozdieloch* a je to celkom *proti jeho princípu* — lebo jeho princíp nie je *abstraktný*, obmedzený, ale je ním *absolútna, nekonečná moc a podstatnosť*, ktorá teda svoju nekonečnosť dokazuje tým, že ju možno preložiť do všetkých jazykových foriem bez toho, že by sa zmenil *jej* text. Obsah zostáva ten istý, môžeš ho čítať v abstraktnom jazyku okcidentálca alebo v zmyslovom jazyku orientálca. Schopnosť prispôbiť sa najrozličnejším for[mám] je však očividne znakom univerzálnosti, rýdzosti a substancionálnosti myšlienky.

Druhým rozdielom v spinoz[ovskej] filoz[ofii] je rozdiel medzi *atribútom* a jeho modifikáciami, čiže medzi“ [koniec listu; bezprostredne pripojený text pozri Ascheri-Thies, s. 95: „nekonečnom a konečnom čiže *substanciou* a akcidentom, lebo atribút je vo vzťahu ku s[vojím] modifikáciám nekonečnom, substanciou... Veci majú však podľa rôznych stupňov viac alebo menej reality — akcidentov substancie. A na tomto *rozdiеле* sa zakladá panteizmus...].“

LITERATÚRA

1. FEUERBACH, L.: Gesammelte Werke. Vydavateľ W. Schuffenhauer, zv. 9 Berlín 1970.
2. FEUERBACH, L.: Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. 1838. Por. Gesammelte Werke, zv. 4, Berlín 1967.
3. FEUERBACH, L.: Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie (Erlangen 1835—1836), spracovali C. Ascheri a E. Thies, Darmstadt 1974.
4. FEUERBACH, L.: Gesammelte Werke. Zv. 2, Berlín 1969.
5. Por. SCHELLING, F. W. J.: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen, vyd. M. Buhr, Leipzig 1960.
6. FEUERBACH, L.: Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. 1838—1839. In: Gesammelte Werke. Zv. 8. Berlín 1969.
7. FEUERBACH, L.: Přednášky o podstatě náboženství. Praha 1953, vo vzťahu k Dejinám novej filozofie z roku 1833.
8. FEUERBACH, L.: Gesammelte Werke. Zv. 8, Berlín 1969. (Recenzia knihy J. Kuhna: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, 1834 — z roku 1835.)
9. FEUERBACH, L.: Gesammelte Werke. Zv. 3, Berlín 1969.
10. FEUERBACH, L.: Vybrané spisy z gnozeologie a etiky. Bratislava 1958.
11. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy 2. Praha 1962.