

BERNARD BYHOVSKI

Ludwig  
Feuerbach

KANSANKULTTUURI OY  
Helsinki

**Alkuteos**  
**LUDWIG FEUERBACH**  
**Moskva 1967**

**Suomenos**  
**VESA OITTINEN**

**ISBN 951-615-276-7**  
**Satakunnan Yhteisvoima Oy Pori 1980**

## Bernard Byhovski

neuvostoliittolainen filosofian tohtori ja professori on syntynyt 1901. Vuodesta 1923 lähtien Byhovski on harjoittanut merkittävää opetus- ja tutkimustyötä. Hänen aiheinaan ovat olleet dialektinen materialismi, länsieurooppalaisen filosofian historia ja nykyinen porvarillinen filosofia. Byhovski tunnetaan dialektista materialismia käsittelevän oppikirjan (1930) tekijänä. Byhovskin tunnetuimpia teoksia ovat Materialismin vihollisia ja vääristelijöitä (1933), Descartesin filosofia (1940), Hegelin metodi ja järjestelmä (1941), Nykyajan idealistisen filosofian tärkeimmät virtaukset (1957), Uuspragmatismien filosofia (1959), Persoonallisuus ja yhteiskunta (1963), Tiede, yhteiskunta, tulevaisuus (1965), Berkeley (1970), Kierkegaard (1972), Gassendi (1974), Schopenhauer (1975), Siger de Brabant (1979).



Ludwig Feuerbach.

## Sisältö

1. Bruckbergin erakko 7
  2. Kuolemattomien keskuudessa 21
  3. Jumaluus ja kurjuus 43
  4. Tulevaisuuden filosofian kynnyksellä 64
  5. Teoria ja käytäntö 94
  6. Antropologismien voima ja heikkous 110
  7. Eteenpäin viejät 134
  8. Takaisin kiskoajat 159
- Liite 1. Marxin ja Feuerbachin kirjeenvaihto 167
- Liite 2. Juha Manninen: Wilhelm Bolin, Feuerbachin ystävä 185
- Kirjallisuutta 193
- Henkilöhakemisto 195



## Bruckbergin erakko

Feuerbachin elämä oli, kuten yleensä uranuurtajien elämä, raskas. Silmällessään tieteellisen ajattelun koko historian aikana kulkemaa tietä hän kirjoitti: "Tiedät, että vielä ei mikään totuus ole astunut maailmaan koristautuneena, valtaistuimen loisteessa rumpujen ja trumpettien saattamana, vaan se on aina syntynyt hämärän kätköissä kyynelten ja huokausten seuraamana."<sup>1</sup> Ulko-kohtaisesti tarkasteltuna Feuerbachin elämä voi näyttää melko yksitoikkoiselta, vailla ulkoisia kohokohtia ja dramaattisia yhteenottoja. Mutta jos katsotaan hänen sisäiseen maailmaansa, osoittautuu, että se on täynnä jännitteitä, levottomuutta, etsiskeilyjä ja saavutuksia.

Ludwig Andreas Feuerbach syntyi 28. toukokuuta vuonna 1804 Landshutissa Baijerissa merkittävän kriminalistin Anselm Feuerbachin perheeseen. Ludwig kunnioitti suuresti isänsä muistoa ja ikuisti sen julkaisemalla isän kuoleman jälkeen tämän kirjeet ja jälkeenjääneet käsikirjoitukset. Ludwigin veljet valitsivat erilaiset elämänurat: yhdestä tuli matemaatikko, toisesta isän tavoin juristi, kolmas saavutti mainetta lahjakkaana arkeologina ja taiteentutkijana. Henriette Feuerbach, joka oli naimisissa Ludwigin veljen kanssa, kirjoitti myöhemmin: "Tämä perhe on merkillinen il-

---

<sup>1</sup> *Das Wesen des Christentums*, esipuhe toiseen painokseen, *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, Leipzig 1849, s. 23

mestys, niin epätavallisen lahjakas ja kuitenkin niin onneton...’’<sup>2</sup> Mutta kukapa olisi voinut olla onnellinen tuon ajan Saksan synkän painostavassa ilmapiirissä, piintyneitä itsetyytyväisiä poropovareita lukuun ottamatta?

Päätettyään paikallisen kymnaasin vuonna 1822 siirtyi 19-vuotias Ludwig seuraavana vuonna Heidelbergin yliopistoon valiten omasta aloitteestaan erikoisalakseen teologian, jota hän ryhtyi nuoruuden innolla opiskelemaan. Mutta hyvin pian, jo ensimmäisenä opiskeluvuotena, hän tunsi vaistomaista vastenmielisyyttä dogmaattisten oikeaoppineiden ajatuksettomia luentoja kohtaan. Näiden dogmaatikkojen ruumiillistumaksi kiteytyi hänen mielessään professori Paulus. Kirjeissään isälleen Ludwig kertoo, millaisen luotaantyöntävän vaikutuksen häneen teki ”sokean, rajoituneen, ajatuksettoman ortodoksisuuden tyhjyys”.<sup>3</sup> Hän ei kyennyt seuraamaan senkaltaisia luentoja. Niissä oli liikaa triviaaliutta ja järjettömyyttä, ne olivat ”sieluttomien sanojen ruumiita”. Sitä vastoin erään toisen Heidelbergin professorin, Karl Daubin luennoilta hän löysi ravintoa hengelleen. Ludwig seurasi halukkaasti eräitä Daubin luentokursseja. Erotukseksi kollegojensa kuolleesta dogmatismista Daub elävöitti teologisia kurssejaan Hegelin filosofisella opilla, täytti ne loogisella sisällöllä ja kannusti kuulijoita ajattelemaan.

Pauluksen elottoman dogmatismien ja Daubin filosofisen spekulatiivisuuden välinen kontrasti synnytti Ludwigissa pyrkimyksen tutustua itse niihin alkulähteisiin, joista Daub ammensi ideansa — Hegeliin. ”Kuinka hyvää minulle tekisikään, jos sen jälkeen kun olen kuunnellut ihanalta Daubilta kaikkein parhaimman — enkä vain ruumiillisilla korvillani vaan hengelläni ja sielullani — voisin jatkaa opintojani Berliinissä.”<sup>4</sup> Heidelbergin hegeliläinen teologi synnytti oppilaassaan mielenkiinnon filosofiaa kohtaan, ja tämä oppilas totesi itsestään: ”Toivon itse koko sydämeistäni tulevani

---

<sup>2</sup> Uhde — Bernays (julk.), *Henriette Feuerbach*, München 1926, s. 118

<sup>3</sup> K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Bd. I, Leipzig 1874, s. 172

<sup>4</sup> *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae*, Werke in sechs Bänden (Suhrkamp), Bd. IV, Frankfurt am Main 1975, s. 197



vihityksi mitä perusteellisimmin filosofian kysymyksiin.”<sup>5</sup> Ja missäpä tämä saattaisi paremmalla menestyksellä toteutua kuin Berliinin yliopistossa, jossa oli mahdollista kuunnella itse suuren Hegelin luennoivan kateederiltään? Ludwig kaipaa Heidelbergistä Berliiniin, ja jo vuonna 1824 hän toteuttaa aikeensa eikä kadu sitä.

Uudessa yliopistossa Ludwig joutui ilmapiiriin, joka poikkesi tuon ajan tavanomaisesta yliopistohengestä. ”Opiskelijajuomineja, kaksintaisteluja, piknikkejä ei täällä missään nimessä voi ajatella”, kirjoittaa hän isälle.<sup>6</sup> Hänet saa valtoihinsa berliiniläisten ylioppilaiden parissa vallitseva opinhalu, ahkeruus, pyrkimys taitojen kehittämiseen, tietojen lisäämiseen, korkeammalle. Hänen sanojensa mukaan tähän yliopistoon verrattuna, jossa tuntee olevansa työverstaassa, aiempi vaikutti kapakalta. Ja niin nuori Feuerbach sukeltautui suinpäin kiihkeän työnteon ilmapiiriin.

Kaikkein eniten häntä tietysti innostivat Hegelin luennot. Hän saapui seuraamaan jokaista luentoa kuohuvan odotuksen tunteen vallassa ja lähti jokaiselta henkisesti rikastuneena. Daub oli valmistellut Feuerbachia vastaanottamaan Hegelin ajattelun ”syvyyden ja rikkauten mahtavan vaikutuksen”. Kahden vuoden ajan Ludwig kuunteli — ei, hän imi ahnaasti itseensä — kaikki Hegelin pitämät luentokurssit: logiikan (kahdesti), metafysiikan, uskonnonfilosofian. Hänen ihmeekseen nämä luennot eivät lainkaan olleet niin vaikeasti tajuttavia ja hämääriä kuin Hegelin painetut teokset. Luennoissaan Hegel oli selkeä ja ilmaisykykyinen, koska hän otti huomioon kuulijoidensa omaksumiskyvyn. Hegel opetti ajattelemaan ja kehitti kuulijoissaan kykyä teoreettiseen pohdiskeluun. Jos Feuerbachia oli jo Heidelbergissä tympäissyt epäkriittinen dogmatismi, joka vain julistaa muttei perustele väitteitään, niin nyt Hegelin vaikutuksesta tämä vaistomainen dogmatismien kammoksunta lujittui ja kasvoi voimakkaaksi sisäiseksi tarpeeksi olla omaksumatta mitään sokeasti, uskon varassa: oli päinvastoin aina perusteltava vakaumuksensa ja tehtävä niistä loogisesti haavoittumattomia. Tästä oli enää vain askel dogmeihinsa lujasti

<sup>5</sup> Mu. 198

<sup>6</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 25

kahliutuneen teologian hylkäämiseen, peräänantamattomaan pyrkimykseen kohti vapaan filosofisen ajattelun lakeuksia. Hegelin logiikan jälkeen Feuerbach oli tukehtumaisillaan teologian luennoilla. Hänen oli mahdotonta enää sietää niitä. Ja jos hän jättäessään Heidelbergin oli toivonut saavansa tehdä tuttavuutta ajattelevan teologian kanssa piintyneen, epä-älyllisen teologian sijasta, niin nyt hän saattoi vakuuttua, että järkiperäinen tiedostus sijaitsee kaiken teologian puitteiden tuolla puolen. Mieltymys riippumattomaan teoreettiseen ajatteluun oli tärkein vaikutte, jonka Feuerbach omaksui Hegelin luennoilta. "Hänen ansiostaan", Feuerbach kirjoitti, "pääsin tietoisuuteen itsestäni ja onnistuin ymmärtämään maailmaa. Minulle hänestä tuli toinen isä ja Berliinistä henkinen isänmaani. Hän oli ainoa ihminen, joka sai minut tuntemaan ja käsittämään, mitä on opettaja... Kahden vuoden ajan olin hänen kuuntelijansa, hänen tarkkaavainen, erottamaton, innostunut kuuntelijansa... Minulle riitti hänen kuuntelemisensa puolen vuoden ajan, kun hän jo sai järkeni ja sydämeni kääntymään: tiesin, mitä halusin ja mitä minun piti tehdä: ei *teologiaa*, vaan *filosofiaa*. Ei korkealentoisuutta eikä intomielisyyttä vaan opiskelua! Ei uskoa vaan ajattelua!"<sup>7</sup> Hän päätti lujasti vaihtaa teologian filosofiaan. "*Extra philosophiam nulla salus.*"<sup>8</sup> Feuerbach kertoi tuntemuksistaan vanhalle Heidelbergin professorille, joka oli antanut hänen ajattelulleen ensi sysäyksen filosofisten harrastusten suuntaan. Ja Daub kirjoitti vastauskirjeessään: "Sanoin jo kauan sitten: Feuerbach ei jää teologian pariin, filosofian alue vetää häntä puoleensa."<sup>9</sup>

Huolimatta isänsä vastaväitteistä, joka huomautti teologian opiskeluun käytetystä ajasta ja filosofian epävarmuudesta käytännön elämänuran kannalta, Ludwig pysyi kannassaan ja jätti teologian opiskelun kesken. Hän vakuutti isälleen, ettei suinkaan menetellyt näin huolettomuudesta ja kevytmielisyydestä vaan voimakkaasta sisäisestä tarpeesta. "Iloitse minun kanssani siitä, että uusi elämä, uusi aika on alkanut minussa, iloitse, että olen päässyt

<sup>7</sup> Grün, mt. Bd. I, s. 387

<sup>8</sup> "Filosofian ulkopuolella ei ole pelastusta." — Mts. 387

<sup>9</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 42

jumaluusoppineiden seurasta ja saanut ystävikseni sellaisia henkiä kuin Aristoteles, Spinoza, Kant ja Hegel.”<sup>10</sup>

Feuerbachin tuolloisesta mielentilasta voidaan nostaa esiin kaksi motiivia. Ensimmäinen oli — ajattelusta juopuminen. ”Missään ei etene niin nopeasti kuin ajattelussa”, kirjoitti hän veljelleen. ”Kun ajatus on kerran ryöstäytynyt irti puitteistaan, on se virta, joka minkään kykenemättä sitä pidättelemään tempaisee meidät mukaansa.”<sup>11</sup> Toisena motiivina oli pyrkimys reaaliseseen tietoon; Feuerbach palaa taivaista maan päälle. ”Haluan painaa vasten sydäntäni luonnon, jonka syvyyden edessä arkajalka jumaluusoppinut kavahtaa.”<sup>12</sup> Filosofit ei hänen käsityksensä mukaan millään muotoa leiju pilvissä tai harhaile sumussa; filosofi ei ole kuuhullu, joka ei näe mitään ympärillään, vaan ajattelija, joka täydellisesti hallitsee empiirisen tietouden. Teologian opiskelu ei silti mennyt Feuerbachilta hukkaan; hän ei vain oppinut vihaamaan sitä, vaan myös tutustui perusteellisesti tulevien iskujensa maalitauluun.

Päätettyään opintonsa Berliinin yliopistossa, 13. joulukuuta 1828, Feuerbach puolusti julkisesti väitöskirjaansa Erlangenin yliopistossa. Sen aiheena oli ”Yhteisestä, yleisestä ja äärettömästä järjestä” (*de Ratione una, universali, infinita*). 42-sivuinen teos oli vaatimusten mukaisesti laadittu latinaksi ja se noudatti hengeltään Hegelin absoluuttista idealismia. Sen perusideana oli yleisen ja äärettömän järjen ensisijaisuus suhteessaan yksittäiseen, äärelliseen ajattelevaan subjettiin. Vaikka yleinen ei olekaan abstraktinen, absoluuttinen, vailla eroavaisuuksia, vaan konkreettinen ja sisältää itseensä eroavaisuuksien identtisyuden, niin nämä eroavaisuudet ovat toissijaisia suhteessaan yleiseen. ”Sikäli kuin minä ajattelen, olen ajatteleva subjekti, on yleinen minussa todellisena ja läsnäolevana yleisenä, järki minussa välittömästi järkenä.”<sup>13</sup> Tässä tulee ilmaistuksi olemuksen ja olemassaolon ykseyse.

---

<sup>10</sup> L. Feuerbach, *Fragmente...*, *Werke* (Suhrkamp), Bd. IV, s. 200

<sup>11</sup> Mts. 199

<sup>12</sup> Mts. 199

<sup>13</sup> ”Indem ich denke, denkendes Subjekt bin, ist das Allgemeine als Allgemeines, ist die Vernunft unmittelbar als Vernunft in mir wirklich und gegenwärtig.” — Mts. 202

Ennen väitöstilaisuutta Feuerbach lähetti kappaleen teostaan Hegelille ja liitti mukaan kirjeen, joka on hyvin mielenkiintoinen, sillä se valaisee hänen ajatuskultuuriinsa yliopisto-opiskelun päätösvaiheessa. Tämä kirje todistaa, että Feuerbach oli käsittänyt Hegelin filosofian *omalla tavallaan*. Jo Berliinin-kauden alussa voidaan kaikesta Feuerbachin innosta huolimatta havaita hänen lausumissaan seuraavanlaisia sivuhuomautuksia: "Olen äärettömän iloinen Hegelin luennoista, mutta siitä ei silti ilman muuta seuraa, että olen päättänyt ruveta hegeliläiseksi... Häntä (Hegeliä — B.B.) voi kuunnella, vieläpä utteruudella, huomiolla ja keskittyneisyydellä... tulematta hänen koulukuntansa kannattajaksi."<sup>14</sup> Näin Ludwig kirjoitti isälleen vuonna 1824. Neljä vuotta myöhemmin, kirjeessään itse Hegelille hän yhtäältä täysin jakaa opettajansa filosofisen idealismin — "...oliot itse eivät lainkaan ole olemassa ajattelun ulkopuolella; ajattelu on kaikenkäsittävä, se on kaikkien olioiden ja subjektien yleinen tosi avaruus..."<sup>15</sup> — mutta toisaalta hän väittää, ettei kristinuskoa voi tunnustaa täydelliseksi ja absoluuttiseksi uskonnoksi ja ettei luonto ole tämän uskonnon puitteissa saanut osakseen sille kuuluvaa asemaa, mikä ei suinkaan ole Hegelin hengen mukaista. Näkemuseroavaisuudet alkavat siis ilmetä kristinuskoon ja uskontoon yleensä suhtautumisessa. "Olemassa oleviin uskontoihin sisältyy joka tapauksessa lukemattomia vastenmielisiä ja totuuden kanssa yhteensopimattomia seikkoja",<sup>16</sup> kirjoittaa hän tuona aikana muistivihkoonsa. Silti hänen näkemyksensä pysyttelee täysin objektiivis-idealisticen maailmankäsityksen puitteissa.

Onnistuneen väitöskirjan puolustustilaisuuden jälkeen 25-vuotias filosofian tohtori sai mahdollisuuden pitää yksityisdosenttina kursseja "Hegelin filosofiasta" Erlangenin yliopistossa. Kolmen vuoden ajan, 1829—1832, hän luennoi logiikasta ja metafysiikasta, mutta myös uuden ajan filosofian historiasta. Esityksessään Feuerbach pitäytyi Hegelin katsomuksiin, kuitenkin sillä varauksella, ettei hän — toisin kuin opettajansa — katsonut Hegelin filo-

<sup>14</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 18

<sup>15</sup> Kirje Hegelille 22. 11. 1828; Grün, *mt.* Bd. I, s. 217

<sup>16</sup> L. Feuerbach, *Fragments ... Werke* (Suhrkamp), Bd. IV, s. 201

sofiiaa filosofisen ajattelun absoluuttiseksi, viimeiseksi vaiheeksi. Hän oli vakuuttunut filosofian jatkuvan edistymisen mahdollisuudesta.

Vuosi sen jälkeen kun Feuerbach oli aloittanut opettajantönsä, 1830, Nürnbergissä ilmestyi ilman tekijännimeä kirjanen *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*<sup>17</sup> eli *Mietteitä kuolemasta ja kuolemattomuudesta*, joka oli Feuerbachin ensimmäinen julkinen esiintyminen. Se määräsi huomattavasti hänen myöhempää elämänsä kulkuaan.

Koko tämä nuoruuden uhmaa tulvillaan oleva teos tähtää kristinuskon erään tukipylvään, henkilökohtaisen kuolemattomuususkon, haudantakaisen elämän ajatuksen kumoamiseen. Feuerbach kiistää tämän uskonnollisen dogmin ja todistaa sen kestättömyyden, perustelemattomuuden ja käytännöllisen vahingollisuuden. *Mietteiden* yleinen loppupäätelmä on tämä: usko sielun kuolemattomuuteen alentaa ainoan todellisen, maanpäällisen elämän arvoa, tekee kaikki työmme ja aikeemme tyhjänpäiväisiksi ja mitäänsanomattomiksi. Kristillisten pyrkimysten suuntautuminen tuonpuoleiseen muuttaa kristinuskon — kuten minkä tahansa muunkin uskonnon, joka näkee ihmisen päämäärän tuonpuoleisessa maailmassa — valheelliseksi uskonnoksi. Ei ole vähäisintäkään syytä epäillä Feuerbachin *Mietteiden* uskonnonvastaista olemusta.

Feuerbach kritikoi kirkollisia dogmeja objektiivisen idealismin lähtökohdista. Itse asiassa hän hylkää hegeliläisen käsityksen filosofian ja uskonnon keskinäisestä suhteesta ja asettaa kristillisen myytin vastapainoksi kuolemattomuuden ihanteen, joka pohjautuu ”objektiivisen hengen” käsitteelle. Ihmisen kuolemattomuus on henkisessä jatkuvuudessa, siinä henkisessä perinteessä, joka hänellä on hallussaan maan päällä. Ihminen lakkaa elämästä yksilönä, mutta jatkaa elämistään objektiivisen hengen yleisessä liikkeessä, jonka etenemiseen hän oli osallistunut yksilöllisen elämänsä aikana. Feuerbachin filosofinen konseptio perustuu tässäkin

---

<sup>17</sup> Teoksen koko nimi kuuluu: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satirischer Xenien*. (Mietteitä kuolemasta ja kuolemattomuudesta erään ajattelijan papereista, sekä liitteenä teologis-satiirisia epigrammeja”).

suhteessa siihen käsitykseen yleisen ensisijaisuudesta ja yksityisen toissijaisuudesta, jonka hän oli muotoillut väitöskirjassaan. Hänen työnsä uskonnonvastainen, tämänpuoleinen tendenssi oli luonteeltaan epäilemättömän edistyksellinen, ja sen rationaalinen ydin, ihmisten palvelun asettaminen jumalan palvelun vastapainoksi, tulee hyvin ilmaistuksi eräässä Feuerbachin aforismissa: "Kysyt minulta, kuka minä olen. Odotat, kunnes minua ei enää ole."<sup>18</sup> Ihmisen arvon mittana on se, minkä hän on jättänyt jälkeensä ihmiskunnalle.

Feuerbach käsitti ilman muuta, että hänen kirjassensa oli haaste kirkonmiehille, teologeille ja ortodoksisille voimille. Siksi hän julkaisikin sen nimeään ilmoittamatta. Mutta totunnaisten järjestyksen valvojien närkästys ylitti kaikki odotukset. Eriytyistä suuttumusta synnyttivät *Mietteiden* liitteenä olevat myrkyllisen satjiriset distikonit.

*Jo uskosta tehdään laki;  
pian on poliisi teologian perustana —<sup>19</sup>*

kuului eräs niistä. Kirja takavarikoitiin pian. Nimettömänä esiintyneen kirjoittajan salaisuus paljastettiin, sen epämieluisa tekijä karkotettiin yliopistosta ja häneltä riistettiin oikeus opettaa. Jo ensimmäisellä rohkealla uskonnonvastaisella esiintymisellään Feuerbach oli ainaiseksi menettänyt mahdollisuutensa yliopistouraan. Kun hän neljä vuotta myöhemmin kääntyi Erlangenin yliopiston puoleen ja ehdotti opetustoimensa aloittamista uudelleen, niin prorehtori Engelhardt torjui tämän jyrkästi viitaten tietoihin Feuerbachin osuudesta vuoden 1830 kohtalokkaaseen pamflettiin. Paluuta yliopiston kateederiin ei ollut: vapaa-ajattelijan, ateistin, "Antikristuksen" maine sulki tiiviisti Feuerbachin edestä kaikki ovet. Tästä huolimatta Feuerbach ei koskaan myöhemmin kään katunut esiintymistään. Vielä vanhoilla päivillään, eläen ää-

---

<sup>18</sup> *Fragmente ... Werke* (Suhrkamp), Bd. IV, s. 227

<sup>19</sup> "Schon wird der Glaube sogar jetzt gemacht zu einem Gesetze: Bald ist die Polizei Basis der Theologie." — L. Feuerbach, *Werke* (Suhrkamp), Bd. I, s. 285

rimmäisen vaikeissa oloissa, hän kirjoitti Wilhelm Bolinille\*, eräälle kannattajalleen: ”Muuten, en vieläkään kadu sitä askelta, joka löi elämäntieni lukkoon, vaikka tuo askel ei johtanutkaan loistavan uran syntyyn.”<sup>20</sup> Tuo askel sijoitti Feuerbachin virallisen ideologian tuolle puolelle ja auttoi häntä löytämään oman itsensä, tulemaan siksi, miksi hän tuli.

Pannaanjulistetun 28-vuotiaan filosofin eteen nousi nyt kiertämätön kysymys: miten jatkaa, miten parantaa voimiaan ja tietoaan, mistä löytää purkaustie henkiselle energialle? Kaiken lisäksi hän menetti vuonna 1833 vielä isänsäkin. Feuerbach yritti rohkaista mielensä ja kirjoitti veljelleen, että maailma on suuri, ja jos ei Saksasta, niin jostakin toisesta maasta tai mantereelta löytyy hänelle paikka: niinkin saattaa käydä, että ajat muuttuvat.<sup>21</sup> Mutta ajat eivät pitäneet kiirettä muuttumisella eikä varoja maastamuuttoon ollut. Feuerbach oli valmis ottamaan kotiopettajan pestin jonnekin, mikä olisi sallinut hänen jatkaa filosofian harrastamista. ”Kaikkea hallitseva, kaiken muun ylitse kohoava taipumukseni on, kuten oma elämäni osoittaa, taipumus tieteellisiin toihin, henkiseen kehitykseen”, kirjoitti hän sisarelleen vuonna 1833.<sup>22</sup> Ei kuitenkaan löytynyt mitään sopivaa työtä, joka olisi sallinut hänen tyydyttää tämän hänelle luonteenomaisen tärkeimmän elämäntarpeen.

Yksi tie jäi jäljelle — hankala, vaikeuksien täyttämä mutta sitenkin luovia näköaloja avaava itsenäisen kirjailijan tie. Ja Feuerbach lähtikin kulkemaan tätä ohdakkeista polkua. Omia mietteitään valitun ammattialan johdosta hän esitti 1834 julkaistussa pienessä kirjasessa *Abelard ja Heloise, eli kirjailija ja ihminen*<sup>23</sup>. Vaikka tämä vihko ei merkitsekään juuri minkäänlaista lisäpanosta hänen teoreettiseen kehitykseensä *Mietteisiin* verrattuna, on se mitä luonteenomaisin hänen ajattelijaanlaatunsa ymmärtämisen ja hänen persoonallisuuteensa syventymisen kannalta. Kirjasen

---

\* Ks. Juha Mannisen kirjoittama Wilhelm Bolinin pienoiselämäkertaa, s. 185

<sup>20</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 340

<sup>21</sup> Ks. mts. 75

<sup>22</sup> Mts. 77

<sup>23</sup> *Abelard und Heloise, oder der Schriftsteller und der Mensch, eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen*, Ansbach 1834

johtomotiivina oli kirjailijan ja ihmisen erottamaton ykseys, persoonallisuuden ruumiillistuminen luomistyössään. "Tässä ei enää voi erottaa toisistaan ihmistä ja kirjailijaa", kirjoitti hän myöhemmin eräälle ystävälleen, K. Bayerille. "Kirja on ihminen, ja ihminen on kirja. Mitä sinä olet, sitä sinä ajattelet; mitä sinä ajattelet, sitä sinä olet."<sup>24</sup> Muuan niistä, joille Feuerbach lähetti kappaleen kirjastaan, oli hämmentynyt sen nimestä: eihän siinä puhuttu mitään Abélardista eikä Heloisesta. Hän ei ymmärtänyt juuri mitään tästä kirjasesta, jossa keskiaikaisen ajattelijan rajaton kiintymys ja jakamaton rakkaus symboloivat kirjailijan ja ihmisen järjen ja tunteen erottamattomuutta. Kaikki, mitä Feuerbach elämänsä aikana kirjoitti, kelpaa tämän ykseyden kuvitukseksi.

Jäätyään vaille opetustointia Feuerbach jatkoi silti intensiivisesti niitä uuden ajan filosofian historian tutkimuksiaan, jotka hän oli aloittanut Erlangenin yliopistossa pitamiensä luentojen yhteydessä. Tämän tutkimustyön tuloksena ilmestyvät 1833 ensimmäinen, 1837 ja 1838 toinen ja kolmas osa hänen *Uuden ajan filosofian historiaansa*. Sen sisältöön palaamme vielä tarkemmin jatkossa. Tähän samaan kauteen liittyvät eräät muutokset Feuerbachin yksityiselämässä. Hän tutustui Bertha Löwiin, tulevaan vaimoonsa, joka koko elämän ajan jakoi hänen huolensa, surunsa ja ilonsa. Jo kirjeissään morsiamelleen Feuerbach tiedotti työsuunnitelmistaan ja -aikeistaan ja sai aina osakseen kiinnostusta sekä moraalista tukea. 12. marraskuuta 1837 Bertha Löwistä tuli Bertha Feuerbach. 33-vuotias filosofi jätti lopullisesti Erlangenin ja siirtyi asumaan vaimon kotiseudulle. Frankenin alueella sijaitsevasta syrjäisestä Bruckbergin kylästä tuli hänen tieteellinen laboratorionsa, hänen luomansa uuden filosofisen opin syntymäsjä. "Kerran Berliinissä, ja nyt maaseutukylässä! Miten järjetöntä! Vaan ei sittenkään, parahin ystäväni! Katso, minä pesen yltäni tyystin pois sen hiekan, jonka berliiniläinen valtiofilosofia on sirotellut käpyrauhaseeni\*, minne se kuuluukin, mutta — valitettavasti! —

---

<sup>24</sup> Mts. 113

\* Parodioiva viittaus Descartesin teoriaan, jonka mukaan ihmisen sielu ja ajattelukyky asustavat aivoissa sijaitsevassa käpyrauhasessa. — *Suom. huom.*



myös silmiini. Logiikkaa minä opin saksalaisessa yliopistossa, mutta optiikkaa — *näkemisen* taitoa — olen oppinut vasta saksalaisessa kylässä.”<sup>25</sup>

Feuerbach vietti Bruckbergissä lähes keskeytyksettä kaksikymmentäneljä vuotta. Täällä, kirjoituspöydän ääressä, jota kesäisin koristi kukkamaljakkoo, talvella taas samaan maljakkoon sijoitetut vihreät oksat ja kirjavat syysasuiset lehdet, hänen pääteoksensa on suunniteltu ja kirjoitettu. Työhuonettaan Bruckbergissä hän nimitti ”henkisten aikaansaannostensa kehdoiksi”. Hänen vaimonsa oli yksi pienen posliinitehtaan kolmesta osakkaasta: tehtaan johtajana oli tämän veli ja itse tehdas oli sijoitettu entiseen metsästyslinnaan. Tehdasrakennuksen siivessä oli Feuerbachin asunto. Tehtaan tuottamat niukat tulot ja vaatimattomat kirjoituspalkkiot olivat perheen elatuksena. ”Tuo Ludwig”, kirjoitti hänestä Henriette Feuerbach, ”istuu jumalasta ja koko maailmasta luopuneena vuosikaudet pesässään, koska elämä on siellä hyvin halpaa ja tehtaalla hänellä on ilmainen asunto. Minnekään hän ei matkusta, ei käy huvittelemassa...”<sup>26</sup>

Yksinäinen kyläasutus oli metsien ja peltujen ympäröimä. Sillä oli Feuerbachin sanojen mukaan sekkin etu, ettei siellä ollut kirkkoa eikä pappeja. ”Me olemme”, hän kirjoitti itsestään, ”epäseurallisia eläimiä, yksineläjiä, kirjallisia erakkoja.”<sup>27</sup> Feuerbach kykeni muuttamaan välttämättömyyden hyveeksi. Puutteiden keskellä hän säilytti täyden henkisen riippumattomuuden: ”Mitä vähemmän sinulla on ulkoisesti, sitä enemmän etsit onneasi älyllisestä toiminnasta.”<sup>28</sup>

Filosofianhistorioitsijoiden keskuudessa on vakiintunut huono perinne laiminlyödä filosofin *persoonallisuus* ja tyytyä useimmiten ilmoittamaan hänen syntymä- ja kuolinpäivänsä. Ja kuitenkin yksilölliset erikoispiirteet, elinehdot, luonne ja ajatustapa lyövät lähtemättömän leimansa filosofin koko tuotantoon. Jos perso-

---

<sup>25</sup> L. Feuerbach, *Fragmente ... Werke* (Suhkamp), Bd. IV, s. 216; *Sämtliche Werke* (Bolin — Jodl), Bd. II, s. 379

<sup>26</sup> Uhde — Bernays (toim.), *Henriette Feuerbach*, München 1926, s. 61

<sup>27</sup> A. Kapp, *Briefwechsel zwischen Feuerbach und Chr. Kapp*, Leipzig 1876, s. 133

<sup>28</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 256

nallisuuden osuus yleisessä historiassakin, jota sentään tekevät pääasiassa kansanjoukot, on sängen tärkeä, niin filosofian historiaa eivät luo joukot, vaan yksittäiset yksilöt (vaikka tosin aina, tahtoen tai tahtomattaan, joko kansanjoukkojen etuja myötäillen tai niitä vastustaen), joiden yksilöllisyyden prisman läpi aikakauden henki tahtuu. Mikä merkitys lieneekään aikakaudella joidenkin filosofisten aatteiden muodostumisessa, aatteiden, joiden mitapuuna on niiden esittämä sosiaalinen ja historiallinen rooli, niin niiden luojan lahjakkuus, oppineisuus, yksilöllinen sävytys, tutkimus- ja esitystavan omaperäisyys tekevät jokaisesta filosofisen ajattelun tuotteesta ainutkertaisen ja toistamattoman. Tässä suhteessa filosofisen ajattelun luomukset lähenevät taiteellisen toiminnan rajoja. Ihminen ja kirjailija ovat tässä, kuten Feuerbach itse totesi, erottamattomia. Aivan erityisesti tämän aistii Feuerbachin omasta tuotannosta, joka on emotionaalisesti täyteistä vailla kuivaa pedantismia. Feuerbach ei koskaan pyrkinyt peittämään loogisten päätelmien taakse niitä rakentavaa ihmistä. Päinvastoin, hänen ajatustensa läpi lukija on aina havaitsevinaan niiden tekijän, joka etsiskelee, voittaa epäilyjään, vakuuttaa sekä itsensä että toiset. ”Filosofian tulee herättää, ärsyttää ajattelemaan, sen ei pidä vangita meidän ymmärrystämme puhutun tai kirjoitetun sanan sisään”, hän kirjoitti.<sup>29</sup> Feuerbach ei vastaa spinozistista filosofi-ihannetta, joka ei pyri itkemään eikä nauramaan vaan ymmärtämään. Hän haluaa ymmärtää, löytää totuuden ja samalla iloita sen löytämisestä, ja usein hän myös suree löytämänsä johdosta. Hän kääntyy itkevän ja nauravan lukijan puoleen ja saa tämän ymmärtämään, mikä on naurun, mikä kyynelien arvoista.

Feuerbachin tieteelliselle ja kirjalliselle toiminnalle oli ominaista suunnaton työteliäisyys. Päivästä toiseen hän aloitti työnsä aamulla ja lopetti sen kello 8—9 illalla, ja vasta sen jälkeen hän syytytti piippunsa, joi olutkolpakon ja kävi lehdet läpi. Mitään hän ei tehnyt kiireellä vaan tutki asian aina mahdollisimman tarkkaan, harkitsi ja punnitsi. Niinpä hän työskennellessään Luther-artikkelin parissa kävi läpi tämän koottujen teosten 23 folianttini-

<sup>29</sup> Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Werke (Suhrkamp), Bd. II, s. 22

detta. Hän kirjoitti itse, että hän lakkaamatta ”kritikoi, oikaisee, toistaa, kerää, kommentoi, tekee lukemattomia otemuistiinpanoja”.<sup>30</sup> Hän ei siedä rutiinia, pinnallisuutta, ylimalkaista muiden jäljittelyä. Kirjallinen työ ei hänelle ole käsityöläisammatti. Se ei vaadi häneltä vain tietoja ja halua vaan myös luomisintoa, inspiiraatiota. Hän tarvitsee ”kirkasta taivasta, selkeätä päätä, hyvää henkistä asennetta, olympolaista mielen tilaa”.<sup>31</sup> Feuerbach ei osannut kirjoittaa nopeasti ja paljon. Hän ei kuulunut niihin joiden kynä heidän sihen tarttuessaan alkaa ikään kuin omin päin kirjoittaa. Hänen oli pakko paneutua täysin työhön, joka ahmaisi, nielaisi hänet. Hän tuli kuuroksi ja sokeaksi kaikelle muulle. ”Kaikki työ on minulle kroonista sairautta”.<sup>32</sup>

Kertoessaan ystävilleen työtyylistään Feuerbach huomautti, että on kahdenlaisia kirjoittajia: yhdet *tekevät* työnsä heti kuin kristillinen jumala luomistyönsä: mikä on sanottu, se on samalla tehty: toiset taas, ja näihin Feuerbach itse kuuluu, *synnyttävät* tuskallisesti henkiset lapsensa. ”Ajatukseni kasvavat, paisuvat ja kypsyvät kuin kasvit aukiolla tai lapset äidin kohdussa. Tämän vuoksi prosessi on hyvin pitkälinen.”<sup>33</sup> Hän ei koskaan luopunut oppimisesta, kriittisestä arvioinnista, virheiden ja erehdyksien oikaisemisesta. Kirjeessään morsiamelleen hän arvioi omaa ensimmäistä painettua työtään ”nuorukaismaiseksi, täynnä vajavaisuuksia ja puutteita. Siinä on paljon hämärää, vääryyttä, yksipuolista, jyrkästi ja kömpelösti muotoiltua.”<sup>34</sup> Häneen itseensä ei lainkaan voitu soveltaa sitä syytöstä, minkä hän esitti eräässä aforismissaan: ”Sanon sinulle: elämäsi suurin virhe oli se, ettet ole erehtynyt etkä tehnyt syntiä.”<sup>35</sup> Erehtymättömyyden teeskentely tuo väijäämättä muassaan ajattelun jähmettymisen, luutuneen itse-tyytyväisyyden. Feuerbachin omat teokset onkin kirjoitettu tavalla, joka vaatii lukijalta ajatustyötä. Aivan tarkoituksellisesti hän sysää lukijaansa ajattelemaan. Leniniä miellytti suuresti Feuer-

<sup>30</sup> A. Kapp, *Briefwechsel*..., s. 130–131

<sup>31</sup> K. Grün, *Ludwig Feuerbach*..., Bd. II, s. 204

<sup>32</sup> A. Kapp, *Briefwechsel*..., s. 251

<sup>33</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 208

<sup>34</sup> Mts. 99

<sup>35</sup> L. Feuerbach, *Fragmente* ..., *Werke* (Suhrkamp), Bd. IV, s. 207

bachin osuva huomautus siitä, kuinka "älykäs kirjoitustapa on muun muassa sitä, että se edellyttää älyä myös lukijassa".<sup>36</sup> Tällainen kirjoitustapa oli Feuerbachilla aina sääntönä kirjallisissa töissään.

Feuerbachia ei luonnehtinut vain syvä, läpätunkeva äly, vaan myös hänen teoksiaan — sillä arkielämässään hän oli pidättyvä ja vaitelias — leimasi myrskyisiä temperamentti. Ei ollutkaan sattuma, että sekä Karl Marx että Heinrich Heine kiinnittivät huomiota ilmeikkääseen sukunimeen "Feuerbach", joka sananmukaisesti käännettynä merkitsee "tulista puroa". Feuerbachin tyyli on ristiriidassa filosofisen standardin kanssa. Filosofisten pedanttien ja oppineiden filisterien mielenkarvaudeksi Feuerbach kirjoittaa kuvailevasti, pyrkii herättämään lukijassa tunteita, viljelee laveaa huumoria, purevaa ironiaa, turvautuupa hän välistä "epigrammin kevyeen lehdähdyskehenkin".<sup>37</sup> Hän hallitsee täydellisesti vakuuttamisen taidon ja kiistassa hän on armoton. Kaikki hänen työnsä ovat kriittisiä, poleemisia, sillä muuta tietä totuuden voittoon ei ole kuin erehdysten murskaaminen. Väärän kritiikki, niin pahalta kuin se voikin tuntua, on aina oikeudenmukainen teko. Taistelussa totuuden puolesta voi ja täytyykin olla puolueellinen. Ilman tällaista sitoutumista, ilman kritiikkiä ja itsekritiikkiä, ilman kykyä katkaista väliä epäoikeutettuun, kestäättömään, aikaansa eläneeseen ei ole eteenpäinmenoa. "Vain sillä on voimaa luoda uutta, jolla on rohkeutta olla absoluuttisen kielteinen"<sup>38</sup> — kas niin kuului Feuerbachin ensimmäinen käsky, hänen luomistyönsä perussääntö!

---

<sup>36</sup> V. I. Lenin, *Filosofian vihkot, Teokset*, osa 38, s. 67

<sup>37</sup> L. Feuerbach, *Fragmente ... Werke* (Suhrkamp), Bd. IV, s. 219

<sup>38</sup> L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, Sämtliche Werke* (Bolin — Jodl), Bd. II, s. 216

## Kuolemattomien keskuudessa

Niin yksinäistä elämäntapaa kuin filosofi viettääkin askarrellessaan filosofian historian parissa, yksinäisyys ei paina häntä: suurimman osan aikaansa hän viettää seurustelemalla ihmiskunnan parhaiden henkien parissa. Hän kuluttaa päivänsä, toisinaan yönäkin keskusteluissa eri aikojen ja kansojen suurimpien ajattelijoiden kanssa. Kuolemattomat filosofit vastaavat kukin tavallaan häntä vaivaaviin kysymyksiin ja asettavat hänen eteensä yhä uusia ja uusia ongelmia. Hän kuuntelee näiden koskaan päättymättömiä, läpi vuosisatojen punoutuvia kiistoja, joiden kuluessa totuus syntyy. Hän sekaantuu näihin kiistoihin, asettuu puolelle tai toiselle, kumoaa vastaväitteitä, pitää kiinni kannoistaan, muuttuu aatteellisen taistelun osanottajaksi. Kehitellessään filosofianhistoriaa tieteenä hänestä itsestään tulee osa filosofianhistoriaa. Ei nimittäin voi olla todellinen filosofi, tämän kutsumuksen arvoinen, tuntematta täydellisesti filosofian historiaa.

Ei voi luoda filosofianhistoriaa tarkkailematta yksityiskohtaisesti sen teitä ja sivupolkuja.

Sanottu pätee täydellisesti Feuerbachiin. Hän tunsi erinomaisesti filosofian historian, ja ennen kuin hän kirjoitti siihen uusia sivuja, laati hän aiheesta joukon erinomaisia tutkimuksia, joissa jatkoi totuuden etsintää. Valitettavasti Feuerbach on filosofian historioitsijana ansaitsemattomasti unohdettu. Feuerbachin Leibniz-elämäkerrasta Lenin totesi, että se on "huomattava

teos”, jonka arvo on ”loistavassa esityksessä”.<sup>1</sup> Huolimatta tästä Leninin esittämästä Feuerbachin filosofianhistoriallisten töiden korkeasta arvioinnista ei marxilaisessa kirjallisuudessa juuri ole ilmestynyt erikoistutkimuksia, jotka nostaisivat ne asiaan kuuluvalla tavalla esille.

Feuerbachin ensimmäiset suuret työt olivat tutkimuksia filosofianhistorian alalta. Tällainen oli hänen trilogiansa 1600-luvun filosofiasta, Baconista Leibniziin ja Bayleen, joka oli kirjoitettu 1830-luvulla. Mutta Feuerbach ei elämänsä myöhemmissäkään vaiheissa luopunut filosofian historian tutkimisesta. Tästä todistavat 1840-luvun lopulla laaditut täydennykset mainittuun trilogiaan sekä Karl Grünin Feuerbachin kuoleman jälkeen julkaisemat luonnokset. Vielä nykyäänkin, vaikka aikaa on kulunut toistataa vuotta, hänen mitä suurimmalla asiantuntemuksella kirjoitetuista kiehtovista teoksiaan lukee heikentymättömällä mielenkiinnolla.

Palauttakaamme mieleemme, että Hegelin luennot filosofian historiasta julkaistiin Micheletin toimesta vasta tekijän kuoltua, juuri samana vuonna 1833 jolloin ilmestyi Feuerbachin *Uuden ajan filosofian historia Baconista Spinozaan*<sup>2</sup>. Eräässä 1835 painetussa artikkelissaan Feuerbach arvioi opettajansa luentojen julkaisemista. ”Sellaisella läpätunkevuudella kuin H(egel) ei vielä kukaan historiankirjoittaja ole käsitellyt menneisyyden filosofeja... Hänen historiansa on sen tähden kiistatta ensimmäinen, joka antaa ja takaa todellista tietoutta filosofian historiasta...”<sup>3</sup> Tätä arvostelua kirjoittaessaan Feuerbach ei vielä ollut siirtynyt materialismin kannalle eikä siinä vielä suhtauduta kriittisesti Hegelin idealismiin, ajattelun ja olemisen identtisyysperiaatteeseen tai subjektiivisen, henkisen objektivointiin. Kuitenkin arvostelijan huomion keskipisteenä on juuri se, mikä muodostaa Hegelin filosofianhistorian todellisen ansion — dialektinen lähestymistapa esiintulleisiin kysymyksiin nähden. Viitaten Hegelin

---

<sup>1</sup> V. I. Lenin, *Filosofian vihkot, Teokset*, osa 38, s. 329

<sup>2</sup> *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, Ansbach 1833; toinen painos 1844

<sup>3</sup> Feuerbachin arvostelu Hegelin koottujen teosten 13. ja 14. niteestä, *Werke* (Suhrkamp), Bd. II, s. 48

sanoihin kuinka jokainen filosofia edustaa erityisen oman aikansa henkisen kehityksen tasoa ja kuinka sille ovat luonteenomaisia tämän ajan rajoitukset, Feuerbach korostaa Hegelin filosofianhistorian johtavaa ideaa — ideaa absoluuttisen totuuden kehityksestä historiallisesti rajoittuneiden ruumiillistumisensa kautta. Historiassa ei tule nähdä vain teorioiden kasautumaa, vaan etenevä liike, rajallisten järjestelmien vaihtumisen muodostaman kehityksen jatkuvuus — se oli tehtävä. ”Se tosi, objektiivinen kategoria, jossa sitä (filosofian historiaa — B.B.) on tarkasteltava, on *kehityksen* idea.”<sup>4</sup> Ristiriitujen kautta toteutuva jatkuvuus on totuuden alkuvoima. ”Myöhempi, rikkaampi filosofia sisältää aina itsessään aikaisempien järjestelmien periaatteiden olennaisimmat määrät.”<sup>5</sup> Historiallisen ykseyden havaitseminen eri filosofisten järjestelmien liikkeestä, pysyvän tavoittaminen muuttuvaisesta sekä yleisen ja erityisen keskinäisen riippuvuuden ymmärtäminen ovat filosofianhistorioitsijan tehtävänä. Tässä Feuerbachin arvostelussa, joka on laadittu ennen välien katkaisemista hegeliläisyyteen, ensi sijalla on Hegelin dialektiikka pyrittäessä ymmärtämään aatteiden historiaa, jossa ”taipumattomien, puisevien, yksipuolisten käsitteiden” vastapainoksi asettuvat ”käsitteet, jotka itse ovat henkeä ja elämää”.

Feuerbach panee Hegeliä seuraten merkille sen dialektiikan, joka kätkeytyy elealaisten aporioihin ja tulee selvästi ilmaistuksi Herakleitoksen filosofian ”virrassa”. Hän näkee atomistien parimuuden elealaisiin verrattuna olevan siinä, että nämä tunnustavat negatiivisen (ei-olevan, tyhjyyden) reaalisuuden.

Hegelin dialektinen koulukunta ja sille ominainen historismin henki jatkaa vaikutustaan myös Feuerbachin tärkeimmässä filosofianhistoriallisissa töissä. Älkää unohtako sitä aikaa, jolloin jokin teos on kirjoitettu, korostaa Feuerbach lukijoilleen tarkoittaen tällöin sekä historiallista tilannetta että tieteen kehityksen saavuttamaa tasoa. Arvostellessaan J. E. Erdmannin kirjoittamaa filosofianhistoriaa Feuerbach kirjoittaa: ”Jokaisella aikakaudella on

---

<sup>4</sup> Mts. 50

<sup>5</sup> Mts. 51

nimenomaan se filosofia, joka sopii juuri sille.”<sup>6</sup> Siksi filosofille ei pidä ”esittää enempää vaatimuksia kuin mihin hän omalla aikanaan kykenee ja mitä hänen pitää täyttää...”<sup>7</sup>

Noudattaen tätä historiallista lähestymistapaa Feuerbach näyttää mestarillisesti, kuinka filosofiset teoriat, jotka ovat osoittautuneet kestävämmiksi myöhemmän historian koettelemusten valossa, olivat *omana aikanaan* olleet hedelmällisiä ja esittäneet edistyksellistä historiallista osaa filosofisten aatteiden kehityksessä. Hän osoittaa tämän erityisesti kartesiolaisen dualismin kohdalla. Descartes ja tämän kannattajat erehtyivät pilkkoessaan maailman ykseyden kahteen substantiaaliseen alkutekijään — ajatteluun ja ulottuvaisuuteen, henkeen ja ruumiiseen. Mutta ”juuri sillä, että Descartesin filosofia erotti hengen käsitteen luonnosta, se erotti *luonnon käsitteestä* kaiken sen, mikä siihen ei kuulunut mutta joka oli sijoitettu siihen”.<sup>8</sup> Mekanistis-materialistinen fysiikka, joka tuohon aikaan vaikutti niin myönteisesti tieteen kehitykseen, sai suojauksen kaikenlaisia ”henkisiä lisäyksiä” vastaan.

Feuerbachin tässä yhteydessä suorittama mekanismin historiallisen merkityksen dialektinen analyysi on erinomainen. Feuerbach ei epäile, etteikö mekanistinen luonnonkäsitteeseen olisi riittämätön. Hänelle on selvää, että ei ole mahdollista eritellä laadullista moninaisuutta määrällisin eroavaisuuksin. Vaikka hänen sanojensa mukaan epäorgaanisen ja orgaanisen luonnon välillä ei olekaan absoluuttista eroa, olisi silti väärin palauttaa kukka niihin kemiallisiin aineisiin, jotka muodostavat sen sillä perusteella, että ilman vettä ja ilmaa, valoa ja lämpöä kukat eivät kasvaisi.

Kiistäessään mekanismin Feuerbach silti myöntää, että ”kartesiolaisen filosofian myönteisenä panoksena materian suhteen oli, että se palautti luonnon tutkimisen *mekanismin käsitteeseen*... Niin yksipuolista kuin olikin myöhemmin tapahtunut tämän periaatteen ulottaminen *kaikkeen*, niin sen avulla kuitenkin luotiin

---

<sup>6</sup> Mts. 171

<sup>7</sup> Mts. 131

<sup>8</sup> Ludwig Feuerbach, *Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, Sämtliche Werke*, osa VI, Leipzig 1848, s. 146



luonnontieteiden *luuranko*, niiden perusta.”<sup>9</sup> Ja niin pinnallisel-  
 ta, jopa naurettavalta, kuin nykyään näyttääkin käsitys eläimestä  
 koneena, niin silti tämän käsityksen avulla otettiin ensi askeleet  
 elävien olentojen luonnontieteellistä tutkimista kohti ja vapaudut-  
 tiin antropomorfisista ja spiritualistisista taikauskaisista käsityk-  
 sistä. Tämän esimerkin avulla Feuerbach osoittaa, kuinka välttä-  
 mätöntä on tutkia aatehistoriaa konkreettis-historiallisesti, ottaa  
 huomioon aatteiden ”historialliset edellytykset” ja niiden funktiot  
 kyseisissä historiallisissa oloissa ja saavutetulla tiedon kehityksen  
 tasolla. Koska ”luonnontieteen ensimmäiset suuret kumoukselli-  
 set löydöt tehtiin pääasiassa astronomian ja matemaattisen fysiikan  
 alueella, niin kvantiteetista tuli näin ollen ajattelijoiden tajun-  
 nassa absoluuttinen realiteetti, luonnon ainoa *principium  
 cognoscendi*”.<sup>10</sup> Vasta tulevaisuus osoitti tällaisen käsityskannan  
 vajavaisuuden ja yksipuolisuuden: havaittiin, etteivät edes nämä  
 suuret löydöt ammentaneet tyhjiin olevaisen kokonaisuutta ja  
 täyteyttä. Tämä esimerkki ilmentää selvästi tiedostuksen historian  
 dialektiikkaa, jonka ansiosta sekin, mikä myöhemmin havaitaan  
 epätodeksi ja vääräksi, voi historiallisissa yhteyksissään tarkastel-  
 len osoittautua arvokkaaksi ja hedelmälliseksi, se voi rikastaa tied-  
 dostusta ja hälventää illuusioita ja ennakkoluuloja.

Feuerbachin filosofianhistoriallinen analyysi ei ole kiinnostava  
 vain sinänsä, vaan myös sikäli, että Feuerbach välistä osoitti mes-  
 tarillista dialektiikan taitoa tutkimuksissaan ja toi esiin ajatuksia,  
 mitkä ylittivät Hegelin — huolimatta siitä, että hän myöhemmin  
 hylätessään Hegelin idealismin hylkäsi samalla sille ominaisen  
 dialektiikan.

Nuoren Feuerbachin ajattelun dialektisuudesta todistaa myös  
 hänen perusteellinen katsauksensa Leibnizin filosofiasta. Kirjas-  
 saan *Leibnizin filosofian esitys, kehittäminen ja kritiikki*\*\* hän antaa  
 korkean arvosanan tämän suuren saksalaisen idealistin dialektisis-

<sup>9</sup> Mts. 145

<sup>\*</sup> tiedostuksen periaate

<sup>10</sup> Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie, Sämmtliche Werke*, osa V, Leipzig 1848, s. 42

\*\* *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie, Ansbach 1837; 2. painos 1844: Sämmtliche Werke, Bd. V, Leipzig 1848*

ta oivalluksista. Juuri tämä puoli Feuerbachin kirjassa kiinnitti, kuten tunnettu, Leninin huomiota.

"Leibnizin syvällisimmät ideat ovat salamia, välähdyksiä" hänen aikakautensa vallitsevien käsitysten pimeydessä, sanoi Feuerbach.<sup>11</sup> Leibnizin monadeihin verrattuna "Spinozan substanssi oli jäykkä, liikkumaton nukke, jossa myöhemmän filosofian ja runouden vapaa, värikäs perhonen piili vielä koteloituneena ja kehittymättömänä".<sup>12</sup> Feuerbach arvosti korkealle ne Leibnizin ideat, jotka kohosivat mekanismin rajoittuneisuuden yläpuolelle. Leibnizin monadi on "antimekanistinen atomi". Kaikkialla Leibniz näkee elämää, liikettä, laadullisia eroja, moninaisuutta, erityistä ja yksityistä. Leibnizistä ulottuvaisuus ei ole ensimmäinen substanssin määre, vaan tällaisena on voima, toiminta, itsetoiminnallisuus. "Toiminta", korostaa Feuerbach, "on hänen filosofiansa periaate. Toiminta on hänelle yksilöllisyyden perusta; se on perusta sille, ettei ole vain *yhtä* substanssia, vaan substansseja; kaikki oliot ovat hänelle vain toiminnan erilaatuisia lajeja..."<sup>13</sup> Jatkossa Feuerbach siteeraa Leibnizin omia sanoja: "Joka ei toimi, jolla ei ole itsessään mitään toimivaa voimaa, ei ole lainkaan mikään substanssi."<sup>14</sup> Kaiken lisäksi tämä substantiaalinen moninaisuus ei ole diskreettiä, vailla keskinäisyhteyksiä; se muodostaa kokonaisuuden, keskenään yhteydessä olevan, harmonisen ykseyden; se on "maailmankaikkeuden ääretöntä keskinäisyhteyttä". Feuerbach ei suinkaan kaihta Leibnizin ristiriitojen osoittamista — hän päinvastoin paljastaa sen sisäisen epäharmonian, joka valitsee monadologian ja ennalta säädetyn ("prestabiloitudun") harmonian välillä; idealismin sekä sen, että materia on monadien yleinen yhteys, välillä; spiritualismin ja materiaalisen mekanistisen käsittämisen välillä.

Hyvänä esimerkkinä filosofian historian ilmiöiden konkreettishistoriallisesta analyysistä ovat myös Feuerbachin huomautukset skeptisismistä. Feuerbach vaatii yksilöllistä lähestymistapaa eri filosofisten rakennelmien suhteen: jotta voitaisiin tunkeutua tähän

---

<sup>11</sup> Mt., *Sämtliche Werke*, Bd. V, s. 188

<sup>12</sup> Mts. 185

<sup>13</sup> Mts. 25

<sup>14</sup> Mts. 35

tai tuohon järjestelmään, on tarpeen löytää erityinen tie, joka vastaa kyseisen filosofin erikoispiirteitä. Jokaisen filosofin maailmankatsomus kuvastuu hänen teoksissaan hänelle ominaisella tavalla — jollakin esitys on positiivinen, jollakin negatiivinen; jollakin se on selvää, jollakin kätkettyä. Mitä skeptisismiin tulee, ei voida antaa yksiselitteistä arviota sen osuudesta filosofian historiassa riippumatta skepsiksen (epäilyn) luonteesta ja siitä historiallisesta ympäristöstä, jossa se vaikutti. Pierre Bayle esimerkiksi luetaan tavallisesti skeptikkoihin. ”Mutta näin ei Baylea vielä ole tavoitettu eikä käsitetty. Vaaditaan hänen skeptisisminsä lähempää määrittelyä.”<sup>15</sup> On eroa skeptisismillä ja skeptisismillä. Baylelle skeptisismi oli ”historiallinen välttämättömyys; se oli myönnytys, jonka hän teki uskolle”.<sup>16</sup> Niissä historiallisissa oloissa, joissa Bayle eli ja vaikutti, epäily ja päättämättömyys olivat viisautta, filosofoinnin jättäminen filosofiaa.<sup>17</sup> Ja Feuerbach selittää hyvin hienosti ja vakuuttavasti, missä piilee perustava ero sen filosofin välillä, joka asettaa päämääräkseen epäilyn kylvön, vakiintuneisiin perinteisiin ja ennakkoluuloihin kohdistuvan epäluulon herättämisen, ja sen, joka muuttaa skeptisismiin kuolleeksi dogmiksi salvaten näin totuuden etsinnän tien. Näennäisesti yhdessä ja samassa skeptisismiin muodossa esiintyy täysin vastakkaisia filosofisia tendenssejä. Eikä Feuerbach koskaan jättänyt filosofisten tendenssien välistä taistelua huomiotta filosofianhistoriaansa.

Millaisiksi Feuerbach käsitti filosofian historiallista kehitystä liikuttavat voimat? Ottaessaan huomioon filosofin persoonallisuuden, hänen elämäkertansa yksilölliset erityispiirteet ja henkisen rakenteen laadun Feuerbach piti välttämättömänä löytää kuskakin yksityistapauksessa erityisen avaimen perehdyttäessä tarkastelun kohteena olevan ajattelijan henkiseen maailmaan: Bayle ”vaatii näin ollen *aivan toisenlaisen esityksen* kuin jokin Leibniz, jokin Spinoza”.<sup>18</sup> Ei kuitenkaan voida tyytyä yksilökohtaiseen lähestymistapaan; on otettava huomioon historiallinen ympäristö,

---

<sup>15</sup> Pierre Bayle, *Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, Sämmtliche Werke*, Bd. VI, Leipzig 1848, s. 217

<sup>16</sup> Mts. 220

<sup>17</sup> Mts. 226

<sup>18</sup> Mts. 219

"ajan luonne", jossa filosofi eli ja vaikutti. "Eivätkö filosofiat muka mene mailleen samaan tapaan kuin ihmiset ja aikakaudet...?"<sup>19</sup> Ajan henki sysäsi filosofista ajattelua eteenpäin mutta myös pidatti sitä paikoillaan. Monet filosofiset saavutukset ovat olleet aikaansa edellä. Niinpä esimerkiksi Leibnizin neroudella, jota raastoi järjen ja uskon sovittamaton vastakohtaisuus, ei ollut onnea vaikuttaa aikakaudella, jolloin järjellä olisi ollut väljempi liikkumattila. Tuohon aikaan hallinnut teologian henki jarrutti ja ehkäisi häntä: "Teologia asettuu aina poikkiteloin hänen tielleen, turmelee hänen parhaat ajatuksensa ja estää häntä seuraamasta syvimpiä ongelmia viimeiseen, ratkaisevaan pisteeseensä saakka."<sup>20</sup> Suuret ajat synnyttävät suuria filosofeja, vähäpätöisten aikojen satona ovat kurjat tuhertelijat. Mutta mikään filosofia ei ole vain aikansa tytär — se on historian lapsi siinäkin mielessä, että se pohjautuu aiemmille saavutuksille, lähtee niistä, jatkaa ja kehittää niitä tai irtisanoutuu niistä. Ja tässä mielessä filosofinen kehitys on aina "*historiallisesti sitoutunutta ja määrättyä toimintaa*".<sup>21</sup>

Feuerbachille, kuten Hegelillekin, filosofia siis on yksi yhteiskunnallisen, historiallisesti määräytyneen tajunnan muodoista. Arvioidessaan Hegelin julkaistuja luentoja filosofian historiasta Feuerbach kirjoitti: "Sama henki ja sisältö, joka ajattelun aineksena ilmaisee itsensä ja ruumiillistuu jonkin kansan filosofiana, sisältyy myös uskontoon, taiteeseen ja poliittisiin olosuhteisiin ja tulee ilmaistuksi niissä, mutta fantasian, mielteen, aistimellisyyden yleensä hahmossa."<sup>22</sup> Hegelin tavoin Feuerbach pitäytyy *ideal*istisen historiankäsitteiden puitteisiin jättäen näkökenttensä ulkopuolelle yhteiskunnallisen *olemisen* muodot, joiden pohjalta yhteiskunnallinen tajunta kaikissa muodoissaan kohoaa ja jotka määräävät sitä. Hän on kylläkin sitä mieltä, että "Hegelin meto-

<sup>19</sup> *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. II, Leipzig 1846, s. 191; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 13

<sup>20</sup> *Darstellung. Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. V, Leipzig 1848, s. 181

<sup>21</sup> Mts. VII

<sup>22</sup> *Hegels Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. II, Leipzig 1846, s. 7; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 2, s. 51

dissa on yleensä se puute, että se tarkastelee historiaa virtana kiinnittämättä huomiota *maaperään*, jota pitkin tämä virta etenee; se muuttaa historian yhdeksi katkeamattomaksi järjelliseksi teoksi, mitä se itse asiassa ei ole, koska filosofian historian keskeyttävät antifilosofiset, puhtaan käytännölliset intressit ja tendenssit, ihmiskunnan puhtaan empiiriset tarpeet”.<sup>23</sup> Mutta havaitessaan kuinka epätydyttävää on käsittää filosofianhistoria pelkäksi aatteiden itsekehitykseksi vailla perustaa, ei Feuerbach silti tarkastele käytännön intressejä ja tarpeita yhteiskunnallisen ajattelun kehityksen liikuttavana voimana, vaan ainoastaan ulkopuolisena tekijänä, joka tunkeutuu tähän kehitykseen ja pilkkoo sitä. Näin ollen ”ajanhengen” tai ”kansan, kansakunnan hengen” sekä ”ihmiskunnan intressien ja tarpeiden” käsitteet ovat se raja, jota pidemmälle historiallinen idealismi ei salli Feuerbachin tunkeutua filosofisten aatteiden kehityksen lainmukaisuuksiin. ”Baylen skeptisismi, joka tavallisesti lasketaan hänen omaan tiliinsä, ei täten”, Feuerbachin sanojen mukaan, ”ole muuta kuin ilmaus sille normaalille suhteelle, jossa Ranskan kansan henki on metafyyseen ajatukseen.”<sup>24</sup> Tämä toteamus luonnehtii selvästi Feuerbachin historiallisen metodin rajoittuneisuutta.

Mikä tahansa filosofianhistoria on puoluekantainen samoin kuin mikä tahansa filosofia on puoluekantainen. Feuerbachin filosofianhistorian puoluekantaisuus on selvää, tiedostettua, päämäärähakuista. Feuerbach ei lukeutunut niihin filosofian historiotsijoihin, jotka muistuttavat kronikan laatijaa ja suhtautuvat välinpitämättömästi hyvään ja pahaan. Filosofianhistoriallisten töidensä sivuilla Feuerbach pysyi omana itsenään — samana ideologisena taistelijana, jona hän esiintyy omissa filosofisissa sekä uskonnonvastaisissa teoksissaan. Filosofianhistoriallisella taistelulentällä hän puolustaa aatteitaan ja vakaumuksiaan.

Kun lueskelee Feuerbachin työtä Baylesta, voi ensi silmäyksellä saada sen vaikutelman, että sen tekijä asettaa puoluekantaisuuden hengen ja tieteellisen objektiivisuuden hengen vastakkain. Hän panee myönteisesti merkille Baylen, tuon protestantin, intohimot-

<sup>23</sup> K. Grün, mt. osa I, s. 395

<sup>24</sup> Pierre Bayle..., *Sämtliche Werke*, Bd. VI, s. 218

toman suhteen jesuiittoihin, hänen rauhanrakkautensa. Feuerbachin vakaumuksena on se, että ”tieteen ihminen on *objektiivinen* ihminen; sillä tiede itse on *objektiivinen henki* ihmisessä”<sup>25</sup>, ja sen vuoksi ”tieteen ensimmäinen edellytys ja samalla sen aikaansaama vaikutus ihmisessä on *objektiivisuuden ominaisuus*”.<sup>26</sup> Tieteellisen objektiivisuuden henki ei sovi yhteen puolueellisen ennakoasenteellisuuden kanssa, joka on erityisen ominainen katolisille, nämä kun ovat jo etukäteen varmoja siitä, että he yksin ovat kaikessa oikeassa. Bayle-kirjansa alaviiteosastossa Feuerbach kirjoittaa: ”Katolilainen on näin ollen seuraavan dilemman edessä: joko hän taipuu tieteen vaatimuksiin, ja silloin hän on ristiriidassa katolisuuden vaatimusten ja olemuksen kanssa, tai hän myöntyy katolisuuden vaatimuksiin, ja silloin hän on ristiriidassa tieteen vaatimusten ja olemuksen kanssa: hän myrkyttää tieteen uskonnollisella puoluehengellään.”<sup>27</sup>

Mutta *kaikki* puoluekantaisuus ei ole ristiriidassa objektiivisuuden kanssa. Taistelu objektiivisuuden puolesta on yhtä puoluekantaista kuin taistelu sitä vastaan. Rauhaa rakastavan Baylen koko elämä oli Feuerbachin sanojen mukaan taistelua. Baylella ei ollut henkilökohtaisia, erityisiä, rajallisia, pikkumaisia etupyyteitä. Feuerbach arvosti suuresti Baylen poleemista lahjakkuutta, jossa objektiivisuus ja puoluekantaisuus *yhdistyivät*: ”Bayle on poleemikkona tässä sitäkin merkityksellisempi, koska hän ei ole ennakolta sitoutunut, vaan *vapaa*, lahjomaton, *puolueintressien yläpuolelle* kohoava ajattelija...”<sup>28</sup>

Mitä Feuerbach tässä sanoi Baylesta, oli myös hänen oman filosofisen toimintansa järkkymätön periaate. Laatimassaan Hegelin filosofianhistorian luentoja koskevassa arvostelussa Feuerbach huomauttaa, että jokaisella, joka käy käsiksi filosofian historiaan, tulee välttämättä olla tiettyjä filosofisia näkemyksiä, millaisia ne sitten lienevätkään — tosia tai epätosia. Myöhemmin taas, luennoissaan uskonnon olemuksesta, hän nousee vastustamaan si-

<sup>25</sup> Mts. 235

<sup>26</sup> Mts. 236

<sup>27</sup> Mts. 259

<sup>28</sup> Mts. 171. — ”Puolueintresseillä” (*Parteiinteressen*) Feuerbach tarkoittaa tässä ahtaita ryhmäetuja ja uskonnollisuuksellisia ennakkoluuloja.

tä harhakäsitystä, että filosofiset vakaumukset muotoutuisivat yksinomaan filosofian historian tutkimistyön kulussa. "En päätele historioitsijan tapaan menneisyydestä nykyhetkeen", Feuerbach toteaa, "vaan nykyhetkestä menneisyyteen. Pidän nykyhetkeä menneisyyden avaimena enkä päinvastoin siitä yksinkertaisesti syystä, että aina toki — joskin tiedostamattani ja tahtomattani — mittaan, arvioin ja tiedostan menneisyyttä nykyisen näkökantani mukaan..."<sup>29</sup>

Tämä ei millään tavoin ole ristiriidassa sen kanssa, että tunnustetaan aatekehityksen historialliset lainmukaisuudet: jonkin erehdyksen historiallisen välttämättömyyden ja historiallisen määräytyneisyyden ymmärtäminen ei suinkaan poissulje oikeutta kyseisen erehdyksen kritiikkiin, sen "kriittiseen arviointiin korkeammalta kannalta". Pyrkinessään aina pysymään uskollisena historialliselle totuudelle ei Feuerbach samalla koskaan laiminlyönyt filosofianhistoriallisissa töissään mahdollisuutta "taistella nykyisyyttä vastaan historian lähtökohdista käsin".<sup>30</sup>

Eräissä kuolemansa jälkeen julkaistuisissa aforismeissa, jotka koskivat Spinozan poliittisia katsomuksia, Feuerbach huomauttaa: "En ole turhan päiten siteerannut 'Filosofian historiani' toisessa painoksessa Spinozan sanoja: *Je suis bon républicain*"; kuten muuallakin, niin myös tässä olen Spinozan nimissä lausunut oman vakaumukseni."<sup>31</sup> Koottujen teostensa esipuheessa Feuerbach luonnehtii filosofianhistoriallisia teoksiaan sanomalla suoraan, että hän on niissä vieraiden nimien alla lausunut julki omia ajatuksiaan. Olisi kuitenkin virheellistä pitää näitä teoksia naamioituina, epäpätevinä kuvauksina niissä tarkastelluista filosofeista. Feuerbachin suhde tähän tai tuohon filosofiaan käy ilmi aineiston valinnasta, sommittelusta, arvioista. Feuerbach on puolueellinen, kun hän — historiallista perspektiiviä loukkaamatta — kuvailee aikansa elänyttä ja luutunutta kaikessa mitättömyydessään ja kaikkea uudistavaa, edistyksellistä kaikessa tärkeydessään ja kiin-

<sup>29</sup> *Vorlesungen über das Wesen der Religion, Sämtliche Werke*, Bd. VIII, Leipzig 1851, s. 115

<sup>30</sup> K. Grün, mt. osa I, s. 91

<sup>\*</sup> Olen hyvä tasavaltalainen

<sup>31</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 329

nostavuudessaan. Hän ottaa kantaa, mutta hänen kannanottonsa ovat historiallisesti oikeutettuja. "Ihmiskunnan täytyy, jos se haluaa aloittaa uuden aikakauden, häikäilemättä katkaista välinsä menneisyyden kanssa", selitti hän filosofisissa elämäkertakatkelmissaan.<sup>32</sup>

Menneisyyden johtavien ajattelijoiden puoluekantaisuuden ymmärtäminen, joka ilmeni näiden vastustaessa pysähtyneisyyttä ja takapajuisuutta, luonnehtii Feuerbachin filosofianhistoriallisia käsityksiä, ja yksi hänen laatimansa uuden ajan filosofian historian keskeisiä teemoja onkin osoittaa miten kaikki pyrkimykset olla puoluekantaisuuden yläpuolella ja sovittaa vastakkaisuuksia ovat olleet voimattomia. Tuomitessaan jonkin *filosofian* puolinaisuuden ja epäjohdonmukaisuuden ei Feuerbach kuitenkaan tuomitse itse *filosofia*, koska jokainen filosofi on aikansa lapsi. Historiallinen rajoittuneisuus ei ole filosofin syy vaan onnettomuus. Tosin tämä periaate ei koske sellaisia tapauksia kuin esimerkiksi Feuerbachin Schellingin "ilmestyksen filosofian" kauteen kohdistamaa kritiikkiä. Jos filosofi muuttaa aiempia näkemyksiään ja alkaa esiintyä edistysellisten perinteiden moitiskelijana, niin Feuerbach on sääliittä hänen "antifilosofiaansa" vastaan sekä pölyyttää armottomasti sellaisen opin saarnaajaa.

Millä tavoin Feuerbachin puoluekantaisuus filosofianhistorioitsijana ilmenee ennen ja jälkeen vuoden 1839, hänen tuotantonsa idealistisina ja materialistisina kausina? Vuosina 1833—1838 laadittuihin teoksiin sisältyy jo myöhemmän aatteellisen kehityksen ituja ja ne eroavat alun alkaen olennaisesti Hegelin filosofianhistoriallisista näkemyksistä huolimatta siitä, että Feuerbach muodollisesti tunnustautuu idealismiin. Filosofian historian parissa työskennellessään Feuerbach siirtyi idealismista materialismiin.

Nivelenä, joka yhdisti toisiinsa nämä kaksi Feuerbachin filosofisen kehityksen vaihetta, oli hänen ateisminsa. Jyrkästi ilmaistu uskonnonvastainen tendenssi kasvaa vähitellen filosofiseksi materialismiksi. Juuri tämän vuoksi hänen filosofianhistoriallisiin teoksiinsa myöhemmin tekemänsä lisäykset eivät herätä vaikutel-

---

<sup>32</sup> *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae, Sämmtliche Werke*, Bd. 11, Leipzig 1846, s. 400; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 215



maa vastakkaiselle kannalle siirtymisestä, vaan ne ovat lainmu-  
kaisia johtopäätöksiä, jotka piilevästi sisältyivät jo itse asetta-  
muksiin. Eräässä hänen vuonna 1848 Leibniz-kirjaansa tekemäs-  
saan huomautuksessa sanotaan: "Tässä kehitelty näkemys poik-  
keaa täysin siitä, mitä Hegel sanoo Logiikassaan ... mutta tekijä  
ei ole esittänyt sitä *sen vuoksi*, että saisi näin sanotuksi jotain uut-  
ta ja erikoista ja opponoidakseen Hegeliä, kuten on muotina. Pi-  
kemminkin tämä näkemys kehittyi tekijässä, kuten yleensä koko  
hänen Leibniz-esityksensä ja -käsityksensä, riippumatta ja irral-  
laan siitä, mitä Hegel ja muut ovat sanoneet Leibnizistä, puolesta  
tai vastaan."<sup>33</sup> Tosiaan onkin niin, että jopa Feuerbachin filosofi-  
anhistorian pintapuolinen silmäilykin saa vakuuttuneeksi, että  
hän, kuten Feuerbach itse asian ilmaisee, "ei apinoi" Hegeliä,  
vaan seuraa tätä "ihmisen tavoin". Feuerbachin töiden huolelli-  
nen tutkiskelu vakuuttaa lopullisesti, että ne eroavat periaatteelli-  
sesti ja olennaisesti Hegelin filosofianhistoriallisista käsityksistä;  
ja tämä pätee myös Feuerbachin idealistisen kauden tuotantoon.

Uuden ajan filosofian synty, koko kehityskulku ja tulos, näyt-  
tättyy Feuerbachin töissä jatkuvasti kärjistävänä kahden filosofi-  
sen leirin välisenä taisteluna. Mutta taistelevina perusleireinä eivät  
ole materialismi ja idealismi, vaan yhtäältä teologian ja sen edessä  
alistuneen, sovittelevan ja polvilleen langenneen filosofian leiri,  
toisaalta riippumattomuudestaan kiinnipitävän teologianvastai-  
sen filosofian leiri. Vastakkain ovat dogmaattinen uskonfilosofia  
ja kriittinen, itsenäinen, vapaa järjen filosofia. Huolimatta siitä,  
että filosofian kahta perussuuntausta erottavat rajat ovat Feuer-  
bachilla hämärtyneet, niin materialistifilosofit kaikkein johdon-  
mukaisimpina ja päättäväisimpinä pappispimityksen vastustajina  
kohoavat luonnollisesti hänen teoksissaan etualalle ja saavat joh-  
tavan aseman edistyksellisessä leirissä, kun taas idealistifilosofit  
osoittautuvat vanhan säilyttäjiksi, koska he avustavat uskonnon  
dogmien tukemisessa.

Riittää, kun kiinnittää huomiota siihen tosiseikkaan, että Feu-  
erbach jo tuotantonsa idealistisessa vaiheessa tarkastelee huolelli-  
sesti materialistifilosofien oppeja ja selvittää niiden myönteisen

<sup>33</sup> *Sämtliche Werke*, Bd. V, Leipzig 1848, s. 207

osuuden filosofisen ajattelun kehityksessä ja vertaa tätä siihen Hegelin filosofianhistorialle ominaiseen materialistien vähätteleeseen, minkä Lenin pani merkille, jotta vakuuttuisi siitä, kuinka merkittävästi Feuerbach ja Hegel poikkeavat toisistaan jo valitessaan filosofian historiasta huomion arvoista aineistoa, eikä vain siinä, miten he arvioivat tätä valitsemaansa aineistoa. Bacon, Hobbes, Descartes, Spinoza ovat Feuerbachin kiinnostuksen keskiössä, ja Descartesin materialistiselle fysiikalle omistetaan yhtä paljon huomiota kuin hänen idealistiselle metafysiikalleen; Gassendin atomiopille taas, jonka Hegel mainitsee vain ohimennen, Feuerbach omistaa kokonaisen luvun. Pääasia ei kuitenkaan ole tässä, vaan siinä, *kuinka* asetetaan ja ratkaistaan kysymys näiden ajattelijoiden ja heidän vastustajiensa historiallisesta roolista. Feuerbach asettaa Baconia *vastaan* Böhmen, Spinozaa vastaan Malebranchen, Descartesia vastaan uusplatonikot Henry Moren ja Cudworthin. Enemmänkin, hän paljastaa Descartesin ja Leibnizin järjestelmien sisäisen ristiriitaisuuden: toisensa poissulkevat tendenssit törmäävät yhteen näissä opeissa ja niissä tehdään epäonnistuneita yrityksiä sovittaa sovittamatonta ja yhdistää yhdistämätöntä.

Vuonna 1846, luonnehtiessaan 1833 kirjoittamaansa uuden ajan filosofian historiaa, Feuerbach huomauttaa, että hän tutkiskeli "erityisellä rakkautella" Baconia, Hobbesia ja Gassendia, ja Leibniz-teoksensa johdannossa (1837) hän toteaa englantilaisista filosofeista puhuessaan, että toisin kuin platonismi, aristotelismi ja mystisismi, todella luova filosofia kehittyi vain empirismin ja materialismin pohjalta. Feuerbachin ajattelu etenee jatkuvasti ja sitkeästi kohti sen tiedostamista, että materialismi on filosofisen edistyksen todellinen kantaja.

Tämä vakaumus ilmaistaan selvästi J. E. Erdmannin laatimaa uuden ajan filosofian historiaa\* koskevassa arvostelussa, joka on terävän kriittinen. Arvostelu julkaistiin samana vuonna 1838 kuin Erdmannin 6-niteisen trilogian kolmas nide. Feuerbach moittii sydämistyneenä Erdmannia siitä, että tämä oli pudottanut Baconin

\* J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. II, 1: *Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des XVII Jahrhunderts*, Leipzig 1838

ja Hobbesin pois uuden ajan filosofian historiasta. Kuinka hän saattoi unohtaa uuden ajan materialismin perustanlaskijan Baconin, tuon "todella titaanisen hengen", joka ei myöntänyt, että hänen ajattelunsa ja itse objektiivisen todellisuuden välillä olisi mitään raja-aitaa, mitään ennakkoluulojen prismaa? Kuinka hän on voinut unohtaa tuon filosofin, joka ensimmäisenä asetti päämääräkseen "sen merkityksen perusteleminen, joka *materialla* on uudessa filosofiassa", ja hänen ohellaan Hobbesin, joka ei tunnustanut mitään muuta kuin ruumiillisen todelliseksi?<sup>34</sup> Kuinka Erdmann saattoi unohtaa Spinozan välittömät edeltäjät, tuon Spinozan, joka piti ulottuvaisuutta äärettömänä attribuuttina? Erdmann riisti materialismin perustanlaskijoilta kansalaisoikeudet uuden ajan filosofiassa, mutta kelpuutti mukaan mystikkoja, joilla ei ole sijaa filosofiassa, joille itse tieteellisen, filosofisen ajattelun perusydin on vieras ja vihamielinen. Eikö tässä tapauksessa pitäisi lukea matematiikan historian vaikuttavien hahmojen joukkoon myös se sotilas, joka pisti Arkhimedeeseen kuoliaaksi? kysyi Feuerbach Erdmannilta sarkastisesti.<sup>35</sup>

Huolimatta mainitusta filosofian kahden leirin välisen demarikaatiolinjan hämärtymisestä ja koko uuden ajan filosofian historian rakentamisesta teologisen dogmatismien ympärillä käytävän taistelun varaan Feuerbach ymmärtää, että on mahdotonta *ratkaista* tyydyttävällä idealistisella tavalla filosofian peruskysymystä, koska idealismi *asettaa* koko kysymyksen epätydyttävästi. Kysymys siitä, miten immateriaalisesta voi syntyä materiaallinen, hengestä ruumis, jumalasta maailma, on "ratkaisematon, koska se on nurinkurinen".<sup>36</sup> Huolimatta siitä, että Feuerbach *pohjimmitaan* kallistuu materialismiin ja osallistuu töillään tosiasiallisesti idealismin vastaiseen taisteluun, ei hän silti *muodollisesti* katkaise filosofianhistoriallisessa trilogiassaan välejä klassisen idealistisen tradition kanssa. Hänen sanojensa mukaan "idealismi on

<sup>34</sup> Mt. arvostelu, *Sämmtliche Werke*, Bd. 11, Leipzig 1846, s. 105; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 2, s. 169

<sup>35</sup> *Sämmtliche Werke*, Bd. 11, s. 107; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 2, s. 170—171

<sup>36</sup> *Darstellung... der Leibniz'schen Philosophie*, *Sämmtliche Werke*, Bd. V, s. 211

ihmiskunnan alkuperäinen ja jopa yleinen katsomus maailmasta”.<sup>37</sup> ”*Kaikki filosofia*”, niin, kaikki ihmisen katsomus on tämän vuoksi *idealismia*...<sup>38</sup> Eroa on vain filosofian tasoissa, muodoissa, aspekteissa ja rajoissa. Materialismi on kylläkin välttämätön, mutta silti toissijainen, johdannainen henkisen kehityksen tuote, joka on ominainen hengen kehityksen välivaiheille. ”Sekin on idealismia, vaikka tosin *vastoin tahtoaan ja tietoaan*.”<sup>39</sup> Tällainen merkillinen materialismin ja idealismin rajojen sotkeutuminen näissä Feuerbachin lausumissa selittyy sillä hänen vakaumuksellaan, jonka mukaan filosofia, koska se itse ei ole mitään muuta kuin henkistä toimintaa, ei voi poissulkea henkeä filosofiasta tahtoi se tai ei — mutta juuri näin menettelevät materialistit, jotka rajoittavat henkisen ruumiilliseen. ”Henki *ei voi kieltää ja hylätä itseään*; materialisti voi vastustaa henkeä ja torjua sitä niin paljon kuin haluaa; tämä kostautuu valheellisuutena.”<sup>40</sup> Kun materialisti väittää, että ainoastaan materia on reaalista, hän esittää *arvostelman, ajatuksen*, väittää jotain *todeksi*, toisin sanoen toteuttaa reaalisen henkisen toiminnon. ”Kun henki siis toimii näin, ts. ajattelee, niin se ei voi ajatella itseään *ei-minään*, sillä tämä merkitsisi itsensä kieltämistä samalla kun se myöntää itsensä.”<sup>41</sup> Ei ole vaikeata havaita näissä päättelyissä descartesilaista vaikutusta: ajattelen, siis olen olemassa, vieläpä ajattelevana olentona. Mutta Feuerbach itse osoitti suorittamassaan Descartesin filosofian analyysissä, että on sisäisesti välttämätöntä voittaa subjektiivisen idealistinen tajunnan sulkeutuminen omien puitteidensa sisään ja siirtyä objektiivisen todellisuuden avoimelle kentälle. Koko asian ydin onkin siinä, että Feuerbachin panidealistinen käsitys samastaa epäoikeutetusti itse materialismin sekä sen vulgaarin ja mekanistisen muodon, joka kiistää tajunnan ja *tajuisen* olemisen yhtenä *reaalisen* olemisen *erityisensä* muotona. Feuerbachin argumentit ampuvat yli maalin silloin kun kyse on sellaisesta materialismista, joka myöntää sielullistuneen

<sup>37</sup> Mts. 165

<sup>38</sup> Mts. 167

<sup>39</sup> Mts. 165

<sup>40</sup> Mts. 166

<sup>41</sup> Mts. 167

olemisen, ajattelevan materian objektiivisen reaalisuuden, ts. sel-  
laisesta materialismista johon Feuerbach itse pian siirtyi.

Mutta onhan spinozismi vapaa tällaisesta puutteesta, koska se tunnustaa, että ajattelu on yhtä erottamaton substanssista kuin ulottuvaisuuskin. Miksi se siis ei tyydytä Feuerbachia? Ensinnäkin siksi, että se käsittää substanssin abstraktisti, riisuu sen kaikista aistimellisten piirteiden väreistä, *palauttaa* mekaanisesti luonnon koko laadullisen moninaisuuden ulottuvaisuudeksi, tarkastelee maailmaa "teleskoopin" tavoin ja "akromaattisesti" (värittömästi). Toiseksi siksi, että spinozismi "päällystää" luonnon pan-teismilla, alentaa äärellisen arvoa äärettömän nimissä, "kieltää teologian teologian kannalta". Feuerbachia ei tyydytä sublimoitu, taivaan korkeuksiin nostettu, sisäisesti ristiriitainen spinozistinen luonto. "Ei *Deus sive Natura*\* vaan *aut Deus, aut Natura*\*\* on totuuden tunnuslause", toteaa Feuerbach.<sup>42</sup> Hän ei jätä epäilylly sijaa sille, etteikö viimeksi mainittua vaihtoehtoa tulisi ratkaista luonnon hyväksi. Siirtyessään materialismiin Feuerbach ei hyväksynyt äärettömää ajattelevaa substanssia, vaan ainoastaan äärelliset, lihaa ja verta olevat, ajattelevat ja tuntevat olennot kaikkien rakennelmiensa perustaksi ja Arkhimedeeseen pisteeksi.

Koko Feuerbachin laatiman 1600-luvun filosofian historian "käännekohtana" oli Pierre Baylen katsomusten analyysi. Feuerbach omisti tälle kiintoisalle ja ristiriitaiselle ranskalaiselle ajattelijalle, johon Hegel oli kiinnittänyt huomiota kirjaimellisesti kolmen rivin verran, kokonaisen niteen. Miksi? Eihän Baylen filosofiaa voi pitää 1600-luvun filosofisen kehityksen viimeisenä sanana eikä päätepisteenä. Feuerbachin *Pierre Bayle* onkin paljon muuta kuin vain analyytinen katsaus Bayleen itseensä. Se on loppujen lopuksi monografia, jossa tehdään yhteenveto koko trilogian keskeisestä teemasta — uskon ja tiedon, uskonnon ja tieteen, teologian ja filosofian syvälle ulottuvasta ja häviämättömästä keskinäisestä vihamielisyydestä. Baylen filosofiassa näiden yhteenörmäys kärjistyy äärimmilleen ja niiden rauhanomaisen, kompromissin

\* jumala tai luonto

\*\* joko jumala tai luonto

<sup>42</sup> *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, Sämmtliche Werke*, Bd. IV, s. 392

luontoisen keskenään sovittamisen mahdottomuus käy kaikessa selvydessään ilmi.

Uuden ajan filosofisten pyrkimysten koko historia kohoaa lukijan silmien eteen Feuerbachin trilogiassa laajana panoraamana, joka kuvaa käännekohtia filosofian asteittaisessa vapaustaistelussa teologian orjuuttavia kahleita vastaan. Taistelua ei käydä vain eri virtausten välillä, vaan myös yksittäisten filosofien — Descartesin, Gassendin, Spinozan, Leibnizin — järjestelmien puitteissa. Missään tämä taistelu ei kärjisty niin kuin Pierre Baylen antinomioiden täyttämässä ajattelussa; hänelle siitä tuli akseli, jonka ympärille kaikki hänen aatteensa ja ajatuksensa kiertyivät. Baylen kohdalla aatteiden yhteentörmäys sai ”traagisen luonteen”.

Uuden ajan filosofian historia alkaa Feuerbachin mukaan teologian ja skolastiikan vastaisena kapinana. Toisin kuin Hegel, joka kytki renessanssin filosofian keskiaikaiseen, Feuerbach pitää oikeutetusti Italiaa uuden filosofian synnyinmaana: ”Uudempi filosofia ei ala Baconin eikä Cartesiuksen myötä, vaan Italiassa.”<sup>43</sup> Sen kantaisina olivat ”protestantit”, Telesio, Bruno ja Campanella. Se syntyi Italiassa, mutta ei asettunut taloksi tuohon maahan. Se kasvoi Englannissa, kypsyi Ranskassa ja Hollannissa ja saavutti täyden itsetajunnan ja itsemääräytyneisyyden Saksassa. ”Täällä se luki kaikki teoksensa, jotka se oli ulkomaanmatkoiltaan laatinut, vielä kerran läpi, kritikoi ja oikaisi niitä tai hylkäsi ne osin kokonaan.”<sup>44</sup>

Askel askeleelta Feuerbach seuraa kaikkia yrityksiä sovittaa usko ja järki sekä kaikkia filosofien pyrkimyksiä saavuttaa vapaus ja riippumattomuus, avata tie kohti totuutta ja voittaa kuolleen dogmatismiin, ikivanhan traditionalismiin, sokean autoritarismin asettamat lukemattomat esteet. Uuden ajan filosofian historia on Feuerbachille historiaa ihmisajattelun vaikeasta kääntymisestä taivaasta kohti maata, jumalasta luontoon, historiaa siitä, kuinka ajattelu voittaa vuosisataisen kitkan ja luutuneisuuden, se on his-

---

<sup>43</sup> L. Feuerbach, arvostelu J. E. Erdmannin filosofianhistorian ensimmäisestä osasta sekä C. F. Hockin teoksesta *Cartesius und seine Gegner, Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 96; *Werke* (Suhrkamp) Bd. 2, s. 133

<sup>44</sup> *Darstellung... der Leibnitz'schen Philosophie, Sämmtliche Werke*, Bd. V, s. 13

toriaa ihmiskunnan älyllisestä heräämisestä.

Feuerbach lähtee siitä lujasta vakaumuksesta, jonka hän johdonmukaisesti esittää läpi koko työnsä, että tosi filosofia ja tieteellinen tiedostus yleensä ovat ristiriidassa teologian kanssa eivätkä olemukseltaan sovi yhteen sen kanssa. Feuerbach siteeraa isä Canayan marsalkka Hocquincourtille lausumia sanoja: ”*Ei mitään järkettä — kas se on tosi uskontoa, ei mitään järkettä!*”<sup>45</sup> jotka paremmin kuin mikään muu ilmaisevat uskonnon suhteen filosofiaan. ”Filosofia, joka olisi teologiien mielen mukaista, olisi väärää, se ei olisi mitään filosofiaa”<sup>46</sup>, sillä filosofian ensimmäinen tunnusmerkki on kriittisyys, todistelevuus, rationaalisesti perusteltu epäilyn voittaminen. Usko ja epäily ovat toisensa poissulkevia hengentiloja, ”epäkritiittinen ajattelu” taas on pyöreä neliö. Teologiaa ei voi ajatella ilman dogmatismia, ilman sokeaa, vastaansanomaton Pyhän kirjan ja kirkon määräyksien auktoriteetille alistumista. Jokainen dogmi ja aivan erityisesti pyhä dogmi ”ei ole mitään muuta kuin *nimenomainen kielto ajatella*”.<sup>47</sup> Siksi dogmatismi pakkotoimineen on jo sinänsä, jopa dogmin sisällöstä riippumatta, järjenvastainen. Dogmaattinen ”ajattelu” irrottautuu itse ajattelun periaatteesta.

Feuerbach tarkastelee yksityiskohtaisesti uskonnollisia asettamuksia jumalan kaikkivaltiudesta, jumalan tahdosta ja ihmeistä periaatteina, jotka kaivavat maata yleisen lainmukaisuuden ajatukselle perustuvan tieteellisen tiedostuksen jalkojen alta. Jumalan kaikkivaltius murskaa tieteen perustukset, tuomitsee tiedemiehen epävarmuuteen, muuttaa luonnonlakien etsinnän jumalallisen mielivallan rannattomassa valtameressä kelluvien saarien etsinnäksi. ”Teologian perustana on *ihme*, filosofian perustana *asian luonne*; filosofian perustana on *järki*, lainmukaisuuden ja välttämättömyyden äiti, *tieteen periaate*; teologian perustana on *tahdo*, joka on tietämättömyyden pakopaikka, lyhyesti sanoen tieteen periaatteelle vastakkainen *mielivallan periaate*.”<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Pierre Bayle..., *Sämtliche Werke*, Bd. VI, s. 163

<sup>46</sup> Mts. 33

<sup>47</sup> Mts. 141

<sup>48</sup> Mts. 45

Ilme on luonnontieteille turmiollinen, historiatieteille taas traditio. Traditiossa ei ole kyse siitä, onko todella käynyt niin kuin se kertoo ja tapahtuiko se siten kuin sanotaan. Traditio ei salli, että sen historiallista luotettavuutta epäillä. Todellinen historia puolestaan on epäuskoista ja kriittistä. Feuerbach ei suinkaan samasta taantumuksellisia ja edistyksellisiä traditioita. Mutta silloin, kun syntyy kysymys, olemmeko tekemisissä toden vai epätoimen tradition kanssa, siirrymme jo uskon rajojen ulkopuolelle, silloin voitetaan ajatukseton traditionalismi, silloin ajatus lentää ulos dogmatismien häkistä.

Teologia ei ole vain tieteen ja historian, vaan myös moraalien vastaista. Se ei murra vain järjen, vaan myös siveellisuuden perustaa. Niin paljon kuin kirkonmiehet ovatkin saarnanneet ja moralisoineet, he ovat silti tahtoen tai tahtomattaan leikanneet moraalisen tajunnan juuret riistämällä siveellisyydeltä itsenäisen arvon. Pelotus ja palkinto, nöyryys ja sovitukset tahraavat siveellisuuden lähteen itse ihmisessä, jolla on sisäinen rakkaus hyvään ja viha pahaan kohtaan. ”Hyvä on filosofille hyvä, koska se on hyvää, teologille — koska jumala tahtoo niin, koska se on hänen käskynsä.”<sup>49</sup> Uskonnollinen moraalitiete ei kasvata luonnollista pyrkimystä hyvään, joka perustuu ihmisrakkautelle eikä jumalaan kohdistuvalle rakkautelle. Teologia turvautuu ”siveettömään, alhaiseen keinoon voittaakseen ihmisen puolelleen: se tyrkyttää hänelle oopiumia ottaakseen häneltä kunniasanan silloin kun hän on tilassa, jossa pelon tai toivon intohimot ovat sumentaneet hänen järjensä...”<sup>50</sup> Teologiseen etiikkaan verraten Kantin ja Fichten eettiset opit, jotka perustelivat moraalien autonomiaa ja katkaisivat siveellisen velkasuhteen uskontoon, olivat Feuerbachin arvion mukaan suuria filosofisia saavutuksia. ”Kategorinen imperatiivi” (ts. ehdoton siveuskäsky) oli manifesti, jossa etiikka kuulutti maailmalle vapauttaan ja itsenäisyyttään...”<sup>51</sup>

Baylen historiallisena ansiona oli, että uskovaisena protestanttina, hurskaana kristittynä hän silti tiedosti uskovansa vastoin järjettä ja tekevänsä hyvää uskosta riippumatta. Juuri se, että Bayle

<sup>49</sup> Mts. 45

<sup>50</sup> Mts. 298

<sup>51</sup> Mts. 100



paljasti renessanssista alkaneen filosofisen ajattelun edistymisen tuloksena ilmaantuneen uskon ja järjen antagonismin, saikin Feuerbachin tekemään Baylen filosofisesta tragediasta filosofianhistoriallisen työnsä loppuhuipentuman.

Silmäillessään filosofian kulkemaa ja vielä sen edessä avautuvaa vaikeaa vapautumisensa puolesta käymää taistelun tietä Feuerbach kiinnittää huomiota siihen, että hänen henkilökohtainen kohtalonsa muistuttaa menneisyyden edistyksellisimpien filosofien osaa. Ei vain hänen aikansa Saksassa ollut niin, että tosi filosofia oli häädetty filosofian oppituoileilta ja todellisen uudistajafilosofin tunsi siitä, ettei hän ollut filosofian professori, kun taas filosofian professorin tuntomerkinä oli se, ettei hän ollut enää täysipainoinen filosofi. Näin oli muissakin maissa. "Leibniz, Spinoza, Cartesius, G. Bruno, Campanella eivät olleet mitään filosofian professoreita. Yliopistot pyristelivät päinvastoin kaikin voimin uudemman filosofian valoa vastaan..."<sup>52</sup> Ei kuitenkaan mitään niin huonoa ettei jotain hyvääkin. Kun Baylelta riistettiin professuuri, ei hän surrut sitä. Päinvastoin, hän oli riemuissaan saavuttamastaan riippumattomuudesta. Bayle oli, kuten Feuerbachkin, syrjäytetty itsenäisen ajattelunsa vuoksi virallisesta filosofiasta, mikä edisti hänen filosofisen tuotantonsa riippumattomuutta ja hedelmällisyyttä. Kuten Feuerbach asian ilmaisi, tämä teki kummallekin mahdolliseksi muuttaa salaisen, laittoman suhteen järjen kanssa sydämelliseksi ystävyysuhteeksi, harmoniseksi rinnakkaineloksi, laskelmoimattomaksi rakkausavioliitoksi.

Kun lehteille Feuerbachin teoksia filosofian historiasta, joissa ei ole häivääkään diletantismin sävyä eikä akateemista rutiinia, tulee yhä vakuuttuneemmaksi siitä, että niiden ylle luo varjoaan vain ohut idealismin pintasilaus ja että mitä enemmän hänen ajattelunsa syvenyy filosofisten suuntausten taisteluun, sitä enemmän se luontoperäisellä voimallaan auraa tietä ateismin kautta kohti materialismia.

Yksi Feuerbachin filosofianhistoriallisissa etsiskelyissään lausumista syvällisimmistä ajatuksista on hänen esittämänsä filosofis-

---

<sup>52</sup> Zur Beurteilung der Schrift: "das Wesen des Christenthums". *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, s. 257; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 221

ten oppien arviointikriteeri, niiden historiallisen merkittävyyden mittapuu. Tänä kriteerinä on Feuerbachille *edelleenkehittymisen kyky*. Tärkeintä filosofisessa opissa on sen kyky stimuloida filosofista edistystä. "*Kehittymiskyky*", toteaa Feuerbach Leibnizkirjansa esipuheessa pukien tämän merkittävän ajatuksensa sanoiksi, "on sen merkki, mitä filosofia on... Kehityksen mahdollisuus on idea".<sup>53</sup> Filosofisen opin arvon päijastaminen ja tulkitseminen merkitsee, että selvitetään sen filosofiassa ja historiassa esittämä osuus liikkeelle panevana voimana (tai jarruna). Tässä Feuerbach jo ylitti opettajansa vaikka olikin vielä aatteellisen kehityksensä hegeliläisessä vaiheessa. Hegelille hänen oman filosofisen järjestelmänsä suurimpana ansiona oli kehityksen *loppuunsaattaminen*, oman itsetajuntansa absoluuttisen idean tavoittaminen. Hegelin järjestelmä astuu apoteoosissaan ratkaisemattomaan ristiriitaan sen kaikkein arvokkaimman kanssa, mitä hänen oma ajattelunsa oli luonut — dialektisen metodin kanssa. Polemisoissaan dogmatismia vastaan Feuerbach sanoo suoraan, ettemme tarvitse loppuunvietyjä filosofisia järjestelmiä, emme itseytyyväisiä saavutusten yhteenvetoja, vaan luovia ideoita, jotka kannustavat uusiin saavutuksiin. Kuten filosofian historia on osoittanut, Feuerbachin oma oppi (ja Hegelinkin) on kestänyt "kehityksen kannustimena" olemisen kriteerin asettaman koetuksen ja ollut elävöittävässä lähteenä yhteiskunnallisen ajattelun historian suurimmassa kumouksellisessa käänneessä.

---

<sup>53</sup> *Darstellung... der Leibnitz'schen Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. V, s. VII

## Jumaluus ja kurjuus

Omasta tuotannostaan Feuerbach toteaa, että kaikilla hänen kirjoituksillaan on "ankarasti ottaen vain yksi päämäärä, yksi tahto ja ajatus, yksi teema. Tämä teema on juuri uskonto ja teologia ja muu siihen liittyvä".<sup>1</sup> Sitkeä, leppymätön taistelu uskonnollista maailmankatsomusta vastaan oli tämän saksalaisen ajattelijan pääasiallinen elämäntyö. Tämä taistelu ei johtunut vain hänen yksilöllisistä taipumuksistaan, vaan siitä syvällisestä vakaumuksesta, että mikään ei vaikuttanut hänen aikalaisiinsa niin turmiollisesti, mikään ei ole siinä määrin ihmisonnen esteenä kuin usko jumalaan. "On näin ollen *moraalinen välttämättömyys*, ihmisen *pyhä velvollisuus* alistaa täysin järjen valtaan uskonnon hämära, valonarka olemus."<sup>2</sup>

Feuerbachille uskonnollisen uskon paljastaminen ei ollut vain teoreettinen, vaan myös mitä ajankohtaisin käytännöllinen tehtävä. "Niin teoreettinen tai spekulatiivinen kuin kohde lieneekin", kirjoitti hän *Kristinuskon olemus* -teoksensa kustantajalle Wigandille, "on tämän työn pohjana silti mitä syvimmin *käytännöllinen* intressi... Ilman tätä käytännöllistä intressiä minun olisi täysin mahdotonta haaskata voimia ja aikaa tällaiseen minulle vieraa-

---

<sup>1</sup> *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, I. luento, *Sämmtliche Werke*, Bd. VIII, s. 6

<sup>2</sup> *Zur Beurtheilung der Schrift: "das Wesen des Christenthums"*, *Sämmtliche Werke*, Bd. I, s. 253

seen kohteeseen.”<sup>3</sup> Feuerbachia johdatti kaikessa hänen väsymättömässä ateistisessa toiminnassaan vakaumus siitä, että uskonto ei vain ole täysin virheellistä, vaan myös mitä vahingollisinta, ja että olisi suuri erehdys luulla uskonnon muka olevan täysin vaaraton ja samantekevä elämän kannalta sekä sallia välinpitämättömän tasapuolisesti jokaisen ”olla hullu omalla tavallaan”.

Jos nykylukijasta tuntuu, että Feuerbach omistaa teoksissaan uskonnolle liioiteltua huomiota, niin ei tule unohtaa, että feodalismiin jäänteiden säilyessä uskonto oli hallitseva ideologian muoto Saksan valtioissa. Jos filosofia muodossa tai toisessa vaikutti vain vähälukaiseen älymystökerrostumaan, niin kristinusko — sekä katolisuus että protestantismi — vaikutti yleisesti kaikkialla. Taantumusvoimia vastaan käytävän ideologisen taistelun keskiössä oli tuolloin kysymys sokean uskon ja näkevän järjen välisestä rajankäynnistä. Filosofiset teoriat, eettiset opit, koko kasvatusjärjestelmä, tavat ja moraalisiäännöt, syvään juurtuneet ennakkoluulot ja vakaumukset olivat uskonnon kaikenkattavan vaikutuksen alaisina. Uskonto vakautti ja säilytti niitä. ”Meidän uskonnolliset oppimme ja tapamme”, sanoi Feuerbach, ”ovat mitä syvimmissä ristiriidassa nykyisen henkisen ja aineellisen kantamme kanssa... Tämän ristiriidan kumoaminen on ehdoton edellytys ihmiskunnan jälleensyntymiselle... Uusi aika tarvitsee myös uuden katsomustavan ja vakaumuksen inhimillisen olemassaolon alkutekijöistä ja -perusteista...”<sup>4</sup>

Feuerbach ei itse pitänyt luopumisena poliittisesta toiminnasta, epäpoliittisuuden ilmentymänä sitä, että hänen mielenkiintonsa kohdistui uskontoon: päinvastoin, se oli hänestä välttämätön edellytys sille, että yhteiskunnallisessa tajunnassa tapahtuisi poliittisia muutoksia. Hänen mielestään ”teologia, ainakin nykyään, on Saksassa ainoa vaikuttava ja käytännöllinen poliittinen ase”.<sup>5</sup> Siksi hän arvioi uskonnonvastaisen propagandan mitä tärkeimmäksi poliittisen taistelun aseeksi. Ja juuri tällä rintama-

<sup>3</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 142—143

<sup>4</sup> *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 23. luento, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, s. 280

<sup>5</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 95

osuudella hän toteutti laajan vyörytyksen aseistautuneena loistavalla älyllä ja erinomaisella vastustajan tuntemuksella.

Feuerbach oli tosiaankin pätevin teologian tuntija oman aikansa filosofien keskuudessa, ja hänen vastustajaan kohdistamansa iskut olivat osuvia ja musertavia. Hän ansaitsi maineensa ”teologian haudankaivajana” jumaluusoppineiden parissa, jotka hurjina kävivät hänen kimppuunsa. Feuerbach ”sinkautti nuolen jumaluusopin ruumiiseen”, kuten meidän päivinäme joutui hänen toimintaansa afvioiva tunnettu protestanttinen teologi Karl Barth tunnustamaan.<sup>6</sup> Feuerbachin ansiot ateismin historiassa ovat hyvin suuret. Tällä yhteiskunnallisen ajattelun alueella hän kirjoitti uuden kirkkaan luvun. Hän valaisi uskonnon olemuksen sitä tärkeää puolta, minkä hänen historialliset edeltäjänsä olivat jättäneet pimentoon.

Feuerbach luopui Hegelin uskonnonfilosofiasta kauan ennen kuin hän jätti hegeliläisen idealismin kokonaisuudessaan. Myöhemmin, ollessaan jo materialismin kannalla, hän korosti mitä päättävimmän sitä perustavaa eroa, joka oli hänen ja Hegelin uskonnontarkastelun välillä. Hegelillä ei pohjimmiltaan eikä sisällöllisesti esiinny uskonnon ja filosofian vastakkainasettelua, vaan se tehdään ainoastaan muodollisesti: *tuo sama* totuus, joka ilmaistaan uskonnossa aistimellisten kuvahahmojen muodossa, ilmaistaan filosofiassa adekvaatimmin — käsitteiden muodossa. Filosofiaa ei näin ollen esitetä uskonnon antipodina, vaan sen täydellistymisenä. Mutta sitä vastoin Feuerbachille jo itse uskonnon sisältö on yhteensopimaton järjen kanssa, vieras ja vihamielinen täysipainoiselle teoreettiselle ajattelulle. Hegelillä filosofia rationalisoi uskontoa; Feuerbachilla filosofia velvoittaa luopumaan uskonnosta. Mytologia ei ole uskonnollisen maailmankäsityksen muoto, vaan sen sisältö, ja juuri sisältö on pyyhkäistävä pois eikä muotoiltava toisin.

Hylätessään Hegelin uskonnonfilosofian välttämättömänä välitasona tiellä kohti absoluuttista totuutta Feuerbach hyökkää myös nuorhegeliläisten hegeliläisyydelle perustuvan uskonnonvastaisen

---

<sup>6</sup> Lähde: Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, Berlin 1931, s. 351, 366

kannan. Artikkelissaan "*Kristinuskon olemus*" -teoksen arvioinnista\*, joka on kirjoitettu 1842, hän tarkastelee niitä kahta mahdollisuutta, jotka sisältyvät hegeliläiseen uskonnon arviointiin: se ei salli vain oikeaoppisia, vaan myös oikeaoppisuuteen nähden päinvastaisia johtopäätöksiä. Viimeksi mainitut eivät ole vain mahdollisia, vaan sellaisia myös tehtiin, esimerkiksi Bruno Bauerin työssä *Tuomiopäivän pasuuna Hegelin yllä*\*\*.

Tässä pamfletissa esitetty uskonnon kritiikki ei kelpaa Feuerbachille nimenomaan siksi, että se ei katkaise välejä Hegelin esittämään käsitykseen uskonnon olemuksesta ja sen historiallisesta roolista, vaan ainoastaan tulkitsee tätä käsitystä uskonnonvastaisesti. Hegelin käsitys jää voimaan, ja Bauer vain vetää siitä toisenlaisia johtopäätöksiä. Myöhemmin kun Bauerin kirjoittama Johannesen evankeliumin kritiikki sekä Straussin työ, jossa dogmaattinen kristillinen oppi Jeesuksen elämästä alistettiin historiallisen kritiikin kohteeksi, olivat ilmestyneet, ei Feuerbach vähätellyt niiden ansioita. Enemminkin, kirjeessään Rugelle hän tuomitsee Bauerin poleemiset hyökkäykset Straussin kimppuun eikä hyväksy sitä, että yhden ansioita tulisi kohtuuttomasti ylistää toisen kustannuksella.<sup>7</sup> Mutta se tehtävä, jonka Feuerbach asetti itselleen, ylittää pitkälti Raamatun ja evankeliumien kertomusten kritiikin rajalliset puitteet. Hän pyrkii tunkeutumaan kristinuskon juuriin kokonaisuudessaan, ja vielä pitemmällekin — kaiken uskonnon ja uskonnollisuuden olemukseen ja tehtäviin yleensä.

Häntä ei lainkaan tyydytä se kompromissinluontoinen, puolinen aseenne, jonka ovat omaksuneet deistit: nämä ainoastaan tyypistivät mutta eivät kieltäneet jumalaa kokonaan. He pyrkivät vain sovittamaan uskon ja järjen keskenään. Häntä eivät myöskään tyydytä yritykset tulkita raamatullisia myyttejä rationalistisesti symbolisiksi vertauksiksi. Tällainen rationalismi on Feuer-

---

\* *Zur Beurtheilung der Schrift: "das Wesen des Christenthums"*, Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, Leipzig, Februar 1842; myöhempi versio *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, s. 248—258; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 210—222

\*\* *Die Posanne des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, Leipzig 1841

<sup>7</sup> Ks. L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 171

bachin sanoin, ”puolikypsää, puolinaista, perusteleamatonta ateismia”.<sup>8</sup>

Feuerbachin ateismi on suoraa jatkoa 1700-luvun ranskalaisten materialistien ateismille. Hän ei toista näitä, vaan tukeutuu siihen, minkä hänen historialliset edeltäjänsä olivat saavuttaneet, hän ylittää nämä ja tunkeutuu syvemmälle uskonnon salaisuuksiin. Kaikessa henkevydessään, terävyydessään, taistelevuudessaan ei ranskalaisten ateistien polemiikki sittenkään tavoittanut jumaluskon syvimpiä juuria. Feuerbach havaitsee aiemman ateismin, varsinkin ranskalaisen, olevan ”rajoittunutta, pinnallista”, ja vaatii, että on tunkeuduttava syvemmälle asian ytimeen.

Hän ei suinkaan kiistä ranskalaisten ateistien merkittäviä johtopäätöksiä uskonnollisten kuvitelmiin ja tietämättömyyden välisestä suhteesta. Tietenkin ”uskonto juontaa juurensa... vain tietämättömyyden pimeydestä”, siitä ettei ihminen ole kyennyt selittämään luonnonilmiöitä eikä oman elämänsä tapahtumia. Mutta pelkkä viittaus tietämättömyyteen ei riitä uskonnon juurien ja sen esittämän osan selvittämiseen.

Tiedon puute, kyvyttömyys käsittää luonnonlakeja, tietämättömyys on vain ”*negatiivinen* teoreettinen syy tai ainakin edellytys kaikille jumalille...”<sup>9</sup> Mutta ei enempää. Asian ytimen selvittämiseksi sitä on täydennettävä positiivisella syyllä, joka on synnyttänyt ja uusintanut uskonnollisia näkemyksiä monien vuosisatojen kuluessa. Feuerbachia ei tyydytä ranskalaisten ateistien selitys, jonka mukaan tällaisena syynä on ollut tietämättömyyttä hyväkseen käyttänyt petos. Kaava: ”uskonto on syntynyt hölmön ja veijarin kohtaamisesta” ei, kaikesta purevuudestaan huolimatta, ole Feuerbachista riittävä selitys uskon elävyydelle ja mahdollille. On välttämättä löydettävä pysyvämpiä, voimakkaampia ja läpitunkevia kannustimia ja herätteitä, joilla voidaan selittää vilpittömien muttei lainkaan tyhmien ihmisten älyä ja sydämiä valitseva usko. Aivan, uskonto on petosta ja usko tietämättömyyttä, mutta mikä pitää miljoonat ihmiset vuosisatojen ajan tämän pe-

<sup>8</sup> *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 28. luento, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, s. 336

<sup>9</sup> Mt., 23. luento, s. 270

<sup>10</sup> Mt., 24. luento, s. 284. Kursivointi minun — B.B.

toksen ja tietämättömyyden vallassa? Miksi tietämättömyys vastustaa niin sinnikkäästi tietoa? Miksi ihmiset uskovat niin helposti petokseen? Vastaus lähän kysymykseen oli se askel, joka nyt oli otettava ateismin historiassa. Feuerbach pyrki antamaan perusteellisen ja vakuuttavan vastauksen tähän kysymykseen.

Feuerbach rakentaa oman käsityksensä uskonnon olemuksesta tosiasioiden lujalle perustukselle. Hän kerää suunnattoman määrän selviä, vakuuttavia tosiasioita uskonnon historiasta, teologiasta, eri uskontojen käytännöstä. Kuusi vuotta hän teki työtä *Teogoniansa* parissa, joka on täynnä tosiasioita, joita hän ei aiemmin ole esittänyt ja jotka taas vielä kerran vahvistavat sen, mitä hän oli jatkuvasti koko elämänsä ajan todistellut. Mutta nämä tosiseikat eivät kiinnosta häntä sinänsä.

Eri uskontojen ja mytologioiden historialliset kuvaukset ovat Feuerbachille vain keinoja päämäärään pääsemiseksi, päättelyehtoja. Häntä kiinnostaa huomattavasti enemmän se, mikä uskonnoissa on samanlaista, yhteistä. Hänen tehtävänä ei ole uskontojen kuvaus, vaan niiden tiedostaminen, niiden selittäminen. Mutta hänelle ei "kaiken ymmärtäminen" suinkaan merkitse "kaiken anteeksi antamista". Ymmärtämättä, miten uskonto syntyy, ei sitä voida voittaa eikä kitkeä pois. Uskonnosta, kuten kaikesta olemassa olevasta, on tultava objektiivisen tieteellisen tiedostuksen kohde. Teologian, epätieteellisen uskonnon teorian, on väistyttävä todellisen uskontoa ja sen synty- sekä kehityslakeja koskevan tieteen tieltä, jonka nimenä on "teonomia" — samoin kuin astrologia väistyi astronomian tieltä. Toisin sanoen, myytti siitä, kuinka jumala loi ihmisen, on vaihdettava luotettavaan tietoon siitä, *kuinka ihminen loi jumalan*.

Uskonnon lähettä itse ihmisestä, "ihmisluonnosta" ja hänen elinehdoistaan. Aluksi Feuerbach ajatteli antaa ensimmäiselle suurelle uskonnonvastaiselle teokselleen nimen *Tunne itsesi, eli uskonnon salaisuudet ja teologian illuusiot*. Toinen nimiluonnos oli Kant-parodia: *Puhtaan järjettömyyden kritiikki*. Kirjan ensimmäinen laitos ilmestyi noin 800 kappaleen painoksena nimellä *Kristinuskon olemus*.\*

\* *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig 1841; 2., muutettu painos, Leipzig 1843; *Sämmtliche Werke*, Bd. VII; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 5



Das Wesen

des

# Christenthums

von

Ludwig Feuerbach.



Leipzig:

Otto Wigand.

1841.

*Kristinuskon olemuksen ensimmäisen painoksen nimilehti  
(Universitätsbibliothek, Leipzig)*

Teologit suuttuivat. Poroporvarit saivat šokin. ”Näinä päivinä”, kirjoitti Henriette Feuerbach, ”meille saapui Ludwig Feuerbachin uusin teos 'Kristinuskon olemus'. Se on laadittu harvinaisen viisaasti ja syvämietteisesti ja sen lisäksi erinomaisesti kirjoitettu. Mutta voi, kirjan sisältö on kauhea. Minua ei nyt enää ihmetytä, jos hän ei enää löydä mitään työpaikkaa. Se olisi yksinkertaisesti mahdotonta: hän suistaa jumalaparannon valtaistuimeltaan...”<sup>11</sup>

Uskon arvoituksen ratkaisua on Feuerbachin mielestä etsittävä ihmisen psyyken uumenista. Sen tiedostusmetodin tulee olla geneettis-psykologinen. Koska kerran uskonnollisen uskon valtaama tajunta on sairauden kourissa olevaa, epätervettä tajuntaa, niin uskonnon olemuksen tutkijan tehtävä muistuttaa parantavan lääkärin tehtävää: hänen tulee ymmärtää uskonnollisen tajunnan ”psykopatologiaa”, ymmärtää uskonnollisia illuusioita tarvitsevan ihmisen psyykkistä tilaa. ”Olen nyt kerta kaikkiaan... asettanut tehtäväkseni ihmiskunnan pää- ja sydänsairauksien selvittelyn ja parantamisen”, selitti Feuerbach koottujen teostensa esipuheessa.<sup>12</sup> Mutta pää ja sydän eivät ole olemassa itsekseen, ihminen on kokonaisuus; sielu on erottamaton osa ruumiista, psyykkinen tila fyysisestä. Uskonnon psykologisten juurien etsintä vaatii ihmisluonnon kokonaisuuden tiedostamista. ”Vain antropologia on avaimena teologian kätkeyimpiin salaisuuksiin.”<sup>13</sup>

Feuerbachin ateismin pääerona ranskalaisiin materialisteihin nähden sekä hänen tärkeimpänä edistysaskeleenaan ateismin kehityksessä näihin verraten oli painopisteen siirtäminen uskonnon juurien tutkimuksessa rationaaliselta alueelta emotionaaliselle; hän kohotti etualalle jumaluskon aistimelliset, ei ymmärryksen pohjautuvat syyt. Tunne on subjektiivisesti pääasia uskonnossa. Jumalien alkusyynä on toive. Ihminen ei ensi sijassa ole maailmaa tarkkaileva, utelias, tiedostava olento, vaan olento, joka elää tässä maailmassa, kokee sen, tyydyttää tarpeitaan tai ainakin pyrkii tyydyttämään niitä. Ja juuri tällaisena olentona ihmistä tulee tar-

<sup>11</sup> Uhde — Bernays (julk.), *Henriette Feuerbach*, München 1926, s. 67

<sup>12</sup> *Sämtliche Werke*, Bd. I, s. XV

<sup>13</sup> *Ergänzungen und Erläuterungen zum "Wesen der Religion"*, *Sämtliche Werke*, Bd. I, s. 390

kastella, kun halutaan käsittää, kuinka hänessä syntyi ja kypsyi usko jumalaan.

Feuerbach kiistää sen laajalle levinneen mielipiteen, että ihmiselle olisi ominainen "jokin aivan spesifinen erityinen uskonnollinen tunne" tai synnynnäinen "uskonnollinen elin".<sup>14</sup> Se mitä nimitetään "uskonnolliseksi tunteeksi", palautuu todellisuudessa muihin tunteisiin, ennen kaikkea *riippuvaisuuden tunteeseen*, joka juuri muodostaakin kaiken uskonnon perustan, sen kätkeytyksen olemuksen.

Ihminen on koko historian ajan tuntenut rajoittuneisuutensa, äärellisyytensä, avuttomuutensa, voimattomuutensa niihin valtansa ulkopuolella oleviin luonnonvoimiin ja mahteihin nähden, jotka puuttuvat hänen elämäänsä ja määräävät hänen mahdollisuutensa, jopa olemassaolonsa. Ensimmäinen kohde, johon nähden ihminen havaitsi riippuvaisuutensa, oli ympäröivä luonto. Hänen itsesäilytyksensä, ravintonsa, terveytensä eivät olleet hänen vallassaan, vaan luonnon vallassa, joka uhkasi häntä, oli täynnä yllätyksiä, vaaroja ja samalla kertaa antoi selittämättömällä tavalla hänelle runsaasti lahjoja.

Olisi virheellistä ja yksipuolista samastaa riippuvuuden tunne pelon tunteeseen. Niiden välillä on tietenkin kiinteä suhde. Pelko uhkaavien, turmiota tuottavien luonnonilmiöiden edessä ja niihin liittyvä tuntemattomuus ovat riippuvuudentunteen kiinteä ainesosa, mutta eivät ainoaa. Riippuvuudentunteeseen kuuluu myös toivo, luottamus siihen, että selviää vaarasta, intomieli, ihmettely, kiitollisuus. Tämä tunne ei edellytä vain todellisen, vaan myös näennäisen, kuvitellun riippuvuuden tajuamista, mikä taas on läheistä sukua tietämättömyydelle ja tajuamattomuudelle. Sanalla sanoen, riippuvuudentunne on universaalinen, se käsittää uskonnollista uskoa aikaansaavien elämysten kaikki puolet ja sävyt. Riippuvaisuuden lähteenä olevasta tekijästä tulee uskonnollisen kunnioituksen kohde. Ja koska ensimmäisenä tällaisena tekijänä on luonto kaikkine moninaisine ihmisen olemassaoloon kohdistuvine vaikutuksineen, tulee siitä myös jumalallistamisen ensimmäi-

---

<sup>14</sup> *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 24. luento, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, s. 283. 200

nen kohde. Ne mahtavat voimat, joista riippuu elämä ja kuolema, onni ja epäonni, terveys ja sairaus, kylläisyys ja nälkä, muuttuvat jumaliksi. Koska luonnollisista ja historiallisista edellytyksistä johtuen eri ympäristöissä ja eri kehitysvaiheissa erilaiset konkreettiset voimat ja luonnonilmiöt vaikuttavat ihmiskohtaloihin, niin ”kyseisen maan luonto, eikä luonto ylipäättänsä tai yleensä, on uskonnollisen kunnioituksen kohteena, sillä vain kyseiselle maalle olen velkaa elämäni ja olemukseni”.<sup>15</sup>

Mutta itse riippuvuudentunne edellyttää inhimillisiä *tarpeita*, jotka on tyydytettävä, vaistomaisesta itsesäilytystarpeesta alkaen. Missä ei ole tarpeita, siellä ei ole riippuvuudentunnettakaan. Tunnettu saksalainen kirjailija ja oppinut Georg Christoph Lichtenberg kirjoitti, viitaten antiikin suureen ateistiin Lucretiukseen: ”Pelko loi jumalat, mutta kuka sitten loi tuon kaikkivaltiaan pelon?” Pyrkimys onneen, vastaa Feuerbach. Vihamieliset tai lempeät jumalat ovat lähtöisin ”inhimillisten pyyteiden pimeydestä, inhimillisten tarpeiden kaaoksesta”.<sup>16</sup>

Huolimatta inhimillisten tarpeiden moninaisuudesta ja muuttuvaisuudesta ne voidaan palauttaa yhteiseen nimittäjään — pyrkimykseen kohti onnea, mitä sillä sitten ymmärretäänkään. Tämä pyrkimys on kuin akseli, jonka ympärillä kaikki ihmisen tarpeet, toiveet, pelot ja halut kiertävät. Riippuvuuden tunne on yhteydessä siihen, mikä voi antaa tai olla antamatta onnea, se kytkeytyy ”ihmisen pyrkimykseen vapautua siitä pahasta, joka hänellä on tai jota hän pelkää, ja saada se hyvä, jota hän toivoo...”<sup>17</sup> Juuri tästä koskaan toteutumattomasta pyrkimyksestä syntyy riippuvuudentunne, joka ruumiillistuu uskonnollisessa uskossa.

Jos puute on uskonnon isä, niin mielikuvitus on sen äiti. Silloin kun ei ole keinoja eikä voimia voittoa puutetta ja tyydyttää tarpeitaan, astuu fantasia avuksi. Voimattomuus löytää lohdutuksensa illuusioista. Toiveen ja todellisuuden, päämäärän ja sen toteutuksen välinen kuilu täytetään mielikuvituksen voimalla. ”Usko, mielikuvituksen voima muuttavat subjektiivisen objektiiviseksi, miel-

<sup>15</sup> Mt., 5. luento, s. 48

<sup>16</sup> Mt., lisäysoa, s. 302

<sup>17</sup> Mt., 21. luento, s. 256

letyn todelliseksi... toivotun olion todelliseksi olioksi.”<sup>18</sup> Jumalien tehtäväksi jää se, mihin ihminen itse ei kykene. Heihin, kaikkivaltiaisiin, ihminen sijoittaa toivonsa. Saavuttamaton autuus siirretään mielikuvituksen rajattomaan valtakuntaan. ”Jumalaa voidaan, aivan, häntä täytyy luonnehtia ihmisten mielikuvituksessa toteutetuksi onnellisuuden toiveeksi.”<sup>19</sup>

Fantasia, mielikuvituksen voima on sitä hillittömämpää ja rehevämpää, mitä suurempaa on ihmisen tietämättömyys. Mitä voimakkaampia ovat ihmisen toiveet ja mitä heikompia hänen voimansa ja tietoutensa, sitä lujempi on illuusioiden ja mielikuvituksen valta todellisuuden vallan vastapainona. ”Pohjaton on inhimillinen tietämättömyys ja rajaton inhimillinen kuvittelukyky; luonnonvoima, jolta tietämättömyys on riistänyt sen perustan ja fantasia rajat, on jumalallinen kaikkivaltius.”<sup>20</sup>

Tästä se valtava osa, joka jokaisessa uskonnossa on ihmeillä. Ihmeen käsitteessä kietoutuvat yhteen tietämättömyys, tarve, voimattomuus ja mielikuvitus. Ihme on luonnon lainmukaisuuden kieltämistä, tieteellisesti käsitettävän maailmanjärjestyksen kieltämistä. Jos hyväksytään ihmeet, on luovuttava fysiikasta, astrologiasta ja fysiologiasta. Ihmeet ovat ”vaikutuksia, jotka ovat luonnon vaikutuksiin nähden vastakkaisia”.<sup>21</sup>

Yhtäläisesti on ihmeisiin uskominen samaa kuin olla uskomatta omiin voimiinsa, omiin mahdollisuuksiinsa; se on toteuttamattomien toiveiden ylikuonnollista toteuttamista.

Kaikista ihmeistä ihmeellisin on kuitenkin kuolemattomuus, haudantakainen elämä, jota uskonto lupaa. Ei mikään muu saa ihmistä sillä tavalla tuntemaan omaa äärellisyyttään, rajallisuuttaan, voimattomuuttaan kuin tietoisuus kuoleman välttämättömyydestä. Ja kaikkein vaikeinta on sopeutua tähän välttämättömyyteen. Siksi kaikista uskonnollisista harhakuvista voimakkain on kuolemattomuuden illuusio, inhimillisen olemassaolon äärellisyyden kuviteltu voittaminen. Siksi ”kuolemattomuus muodostaa

---

<sup>18</sup> Mt., 27. luento, s. 326

<sup>19</sup> Mt., 27. luento, s. 326

<sup>20</sup> Mt., selitysoasa, s. 414

<sup>21</sup> Mt., 26. luento, s. 310

tavallisesti ja täydellä oikeutuksella uskonnon ja uskonnonfilosofian erään pääjakson”.<sup>22</sup>

Feuerbach kiinnitti runsaasti huomiota haudantakaista elämää koskeviin myytteihin: kokonainen nide (kolmas osa) hänen koottuja teoksiaan sisältää töitä, jotka on omistettu yksinomaan näille myynteille. Hän osoittaa vakuuttavasti, ettei ”ihminen usko kuolemattomuuteen siksi, että hän uskoo jumalaan, vaan hän uskoo jumalaan, koska hän uskoo kuolemattomuuteen, koska hän ei voi perustella kuolemattomuususkoa ilman jumaluskootta”<sup>23</sup>, ja kuolemattomuuteen hän taas intohimoisesti haluaa uskoa. Sattumaton kuolemattomuudenjano, jota tyydytetään fantasian tasolla uskonnollisessa itsepetöksessä, on tyypillisin esimerkki uskonnollisen uskon muodostavien tekijöiden — tarpeiden, voimattomuuden ja mielikuvituksen — vuorovaikutuksen psykologisesta ”mekanismista”. Selvitellessään fantasian osuutta uskonnon psykologisessa synnyssä Feuerbach tekee selvän eron uskonnollisen ja taiteellisen fantasian välille. Niiden välisenä erona on se, ”ettei taide väitä luomuksiensa olevan muuta kuin mitä ne ovat”<sup>24</sup>, ei väitä kuviteltuja olentoja ja tilanteita todellisiksi. ”Uskonto sen sijaan pettää ihmistä, tai paremminkin ihminen pettää itseään uskonnossa, sillä se väittää todellisuuden näennäisyyttä todellisuudeksi... Jumalan olemuksena on, että se on kuvitelu, epätodellinen, fantastinen olento, jonka kuitenkin pitäisi olla reaalinen, todellinen olento.”<sup>25</sup> Toisin sanoen — uskonnollisen uskon aikaansaannokset ovat mielikuvituksen *mystifioituja* tuotteita.

Feuerbach täydentää uskonnon emotionaalisen psykogeenin analyysiaan paljastamalla sen loogisen mekanismin, joka sinetöi uskonnollisen uskon teologian rakennelmiksi. Eritellessään teologisia sofismeja ja paralogismeja, jotka siirtävät meidät tunteiden piiristä ymmärryksen piiriin, hän tavoittaa uskonnollisten erehdysten *gnoseologiset juuret*, joiden varaan teologia rakentuu.

Emme pysähdy tarkastelemaan Feuerbachin suorittamia loogisia ja tosiasioille perustuvia niin sanottujen jumalan olemassaoloa

<sup>22</sup> Mt., 2. luento, s. 20

<sup>23</sup> Mt., 29. luento, s. 347

<sup>24</sup> Mt., 20. luento, s. 233

<sup>25</sup> Mt., 20. luento, s. 236

koskevien todistusten kumoamista: tämä oli menestyksellisesti toteutettu jo ennen häntä. Rajoitumme tarkastelemaan hyvin laajoja näköaloja avaavaa kysymyksen asettelua tämän prosessin gnoseologisista juurista. Kaikissa uskonnonvastaisissa tutkimuksissaan Feuerbach erottaa kaksi uskonnon perusmuotoa: alkuperäisen, jossa jumaluuden esikuvana on ollut mystifioitu luonto, ja myöhäisemmän muodon, jota kristinusko edustaa selvimmin ja missä jumalan kuva ja käsite esitetään jumalihmisen hahmossa ihmishengen mystisenä projektiona.<sup>26</sup> Luodessaan näitä hahmoja ihmisen mielikuvitus tukeutuu joihinkin ajatteluun itsensä ja ajattelusta erottamattoman kielen olennaisiin erityispiirteisiin — abstraktiokyvyn epäkrittiseen hyödyntämiseen. ”Ihminen”, selittää Feuerbach, ”irrottaa abstraktiokyvyn avulla luonnosta, todellisuudesta samankaltaisen, samanlaisen, yhtäläisen, erottaa sen oliosta, jotka ovat samanlaisia tai samaa olemusta, ja tekee siitä nyt niistä erillään olevana, itsenäisenä olentona niiden olemuksen.”<sup>27</sup> Koska jokainen sana merkitsee jotain yleistä, kieli myötävaikuttaa omalta osaltaan tähän vääristymiseen. Yleinen on *sindensä* olemassa ainoastaan ajattelussa ja kielessä. Jotta se voisi olla olemassa todellisuudessa, sen on pukeuduttava yksilöllisyyden ruumiiseen. Ja on lisättävä, etteivät olioiden ominaisuudet ja vaikutukset (väri, liike jne.) myöskään ole olemassa riippumatta aineellisista kantajistaan. Jopa itse ”olemassaolon” käsite on pelkkä monista olemassa olevista yksittäisistä oliosta johdettu abstraktio. Kun luonnosta ja ihmisestä itsestään irrotettu abstraktion tuote esineellistetään, muutetaan mielikuvituksessa erityiseksi, itsenäiseksi olennoksi, on edessämme jumalan idean muodostamisen gnoseologinen mekanismi. Henki on ihmisen itsensä ominaisuus, hänen kykyään ja toimintaansa. Kristitty muuttaa idealisoi-

---

<sup>26</sup> Ranskalaisen filosofin Henri Arvonin yritys esittää Feuerbachin uskontoa koskevien näkemysten kehitys siirtymisenä varhaisten töiden humanitaarisesta konseptiosta myöhempien töiden naturalistiseen käsitykseen (ks. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris 1957, s. 149) ei ole oikeutettu. Feuerbach siirtyi ainoastaan kristinuskon tutkimisesta esikristillisten uskontojen tutkimiseen selvittäen niiden spesifit erot. Sitä paitsi esikristillisissä uskonnoissa luonnosta sellaisenaan ei tule kultin kohdetta, vaan sitä tarkastellaan suhteessaan ihmiseen.

<sup>27</sup> *Vorlesungen...*, 13. luento, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, s. 150

dun hengen, joka on irrotettu ruumiista ja vapautettu äärellisyydestään ja rajallisuudestaan, "esineelliseksi, itsensä ulkopuolella sijaitsevaksi, itsestään erilliseksi olennoksi, josta hän sitten johtaa tai kehittää esiin ulkopuolellaan olevan, esineellisen maailman".<sup>28</sup> Ihmisestä tehdyn abstraktion tulos muutetaan maailman ja ihmisen alkusyyksi, "puhtaaksi olemiseksi", joka ilmenee kaiken olemassaolon lähteenä.

"Ääretön tai jumalallinen olento on ihmisen henkinen olemus, joka kuitenkin on erotettu ihmisestä erilleen ja kuvitellaan itsenäiseksi olennoksi"<sup>29</sup> — tässä Feuerbachin muotoilussa on avain hänen käsitykseensä uskonnollisen vieraantumisen gnoseologisesta mekanismista. Jumala, joka on ihmishengen projektio, vieraantuu inhimillisestä "kodistaan", objektivoituu, sen ei vain katsota olevan olemassa itsenäisesti ja ihmisestä riippumatta, se muuttuu ihmisen luomuksesta hänen luojakseen, kaiken olemassa olevan alkusyyksi ylipäänsä, ja asettaa ihmisen itsensä riippuvaiseksi hänen keksimästään "korkeimmasta olennosta". Tämä gnoseologinen *qui pro quo*, "vieraantuminen", muuan Feuerbachin suorittaman uskonnollisen vääristyneen tajunnan kritiikin peruspilareita, on omaperäinen tulkinta Hegelin *Phänomenologie des Geistes*-teoksessa kehitellystä "vieraantumisen" teoriasta.

Feuerbachin käsitys vieraantumisesta muuntui yhteiskunnallisen ajattelun myöhemmässä kehityskulussa kahteen otteeseen. Yhtäältä "todet sosialistit" käyttivät sitä perustelemaan *idealisticista* historianäkäsitystä ja oikeuttamaan *ei-vallankumouksellista* käytäntöä. Niinpä Semming, joka kirjoitti *Rheinische Jahrbücher*-julkaisun ensimmäiseen osaan\*, huomautti ensin, että "Feuerbach oli toteuttanut antropologian asian vain yksipuolisesti, ts. vain alullepanevasti, nimittäin... ihmisestä vieraantuneen olemuksen voittamisena takaisin", ja on havaitsevinaan Moses Hessin töissä jatkoa Feuerbachille, koska Hess otti askeleen

---

<sup>28</sup> Mt., 28. luento, s. 338

<sup>29</sup> *Das Wesen des Christenthums, Sämmtliche Werke*, Bd. VII, s. 374; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 5 noudattaa teoksen 1. painosta (1841) ja siitä puuttuu laajennetun painoksen alaviitteistö.

\* *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, Darmstadt 1845



teenpölin ja tyytymättä uskonnollisen illuusion murskaamiseen "murskasi... poliittisen illuusion".<sup>30</sup>

Samaan aikaan kun Hessin ja muiden "tosi sosialistien" mielestä koko asia oli siinä, että poliittinen illuusio oli murskattava, ts. yhteiskunnallinen *tajunta* muutettava, nuori Marx käytti *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissaan* (1844) ja *Saksalaisessa ideologiassa* vieraantumisteoriaa ponnauslautana siirtYESÄÄN yhteiskunnallisen tajunnan kriittistä yhteiskunnallisen *olemisen*, vieläpä sen konkreettis-historiallisen muodon, *kapitalistisen olemisen* kriittikkiin. Tämä teoria oli lenkki, joka johti historiallisesta idealismista historialliseen materialismiin, valistusajattelusta ja reformismista vallankumoukselliseen taisteluun.

Niin arvokkaita ja olennaisia kuin Feuerbachin gnoseologiset päätelmät olivatkin, hänen tärkein ansionsa ateismin historiassa on se, että hän enemmän kuin kukaan ennen häntä *lähestyi* uskonnon *käytännöllisten* eikä vain teoreettisten juurien tajuamista. Riippuvainen, puutetta kärsivä, tarpeidensa tyydyttämisessä voimaton ihminen uskonnon luojana ei enää ole teoretisoiva olento, ei gnoseologinen subjekti, jonka suhde maailmaan olisi puhtaan spekulatiivinen, tiedostava, vaan hän on elävä, käytännöllinen olento. "Näin ollen *ensimmäinen, käytännöstä, elämästä* ammennettu jumalan määritelmä", toteaa Feuerbach, "on vain se, että jumala on se, mitä ihminen tarvitsee olemassaoloonsa, ja nimenomaan fyysiseen olemassaoloonsa, sillä tähän on hänen henkisen olemassaoloonsa perustus."<sup>31</sup> Tässä käy ilmeiseksi Feuerbachin ateismin paremmuus verrattuna valistushenkiseen ja rationalistiseen ateismiin. Uskonnollisen uskon selityksen painopisteen siirtäminen toiveiden, puutteiden, tarpeiden, riippuvuuden alueelle johdatti uskonnon käsitystä merkittävällä tavalla kohti *tieteellistä* ateismia.

Aivan yhtä tärkeää ateistisen ajattelun edistymisen kannalta oli Feuerbachin käsitys uskovaisten asettamien tehtävien uskonnollisen ratkaisemisen illusorisuudesta. Väittäähän uskonto realisoi-

---

<sup>30</sup> Lähde: Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie, Marx-Engels Werke* (MEW), Bd. 3, s. 455

<sup>31</sup> *Vorlesungen...*, selitysoasa, *Sämmtliche Werke*, Bd. VIII, s. 381

vansa ihmisen *luonnolliset* toiveet *yliluonnollisella* tavalla. Vastauksena pyrkimykselle *toiseen, parempaan* elämään se lupaa ihmiselle tuonpuoleisen maailman ja näin samalla riistää häneltä toivon toteuttaa pyrkimyksensä onneen *tässä maailmassa*, heikentää hänen haluaan taistella *maallisen* hyvän saavuttamisen puolesta, maailman muuttamisen puolesta, sen saattamisesta ihmisen tarpeiden ja ihanteiden mukaiseksi. Ja juuri tässä on uskonnon *tärkein* haitta, jonka Feuerbach havaitsi: uskonto opettaa kärsimään, sietämään, odottamaan taivaan valtakunnan toivossa, se on jo olemukseltaan kitkan ja konservatismiin voimaa: ”Kaikki on jätettävä sellaiseksi kuin se on — tämä on välttämätön seuraus uskosta, että jumala hallitsee maailmaa, kaikki tapahtuu jumalan tahdosta. Jokainen omavaltainen muutos vallitsevaan järjestykseen on röyhkeä vallankumous.”<sup>32</sup>

Feuerbach paljastaa uskonnon taantumuksellisen *sosiaalisen funktion*, kun hän väittää, täysin sopusoinnussa uskonnon psykologisen perustan analyysinsä kanssa, että usko sysää syrjään ajatukset olemassa olevan pahan voittamisesta, jotka tähtäävät ihmisen luonnollisten toiveiden *luonnolliseen* tyydyttämiseen. Ihminen nimittäin uhraa uskonnon vaikutuksesta täyttymiskelpoiset toiveensa toteuttamattomien nimessä. Mitä suurimmassa määrin merkillepantava on Feuerbachin ajatus: ”Minä kumoan käytännöllisellä toiminnallani uskonnollisen teoriani ja uskonkäsitykseni...”<sup>33</sup> sillä muuttaessani luontoa tarpeideni mukaiseksi ”kriti-soin” jumalan luomaa luontoa. Feuerbach asettaa tässä yhteydessä erittäin onnistuneesti työn ja rukouksen vastakkain.

Feuerbachin oppi riippuvuudentunteen määräävästä osuudesta uskonnon synnyssä ei vain syvennä käsitystä uskonnosta, se myös ohjaa ajatukset oikeaan suuntaan etsittäessä uskonnon voittamisen välineitä. Jos usko sinetöi riippuvuudentunteen, niin uskonnosta irrottautumiseksi on välttämätöntä saavuttaa riippumattomuudentunne, tiedostaa, ”ettei ihmiskunnan kohtalo riipu sen ulko- tai yläpuolella olevasta olennosta, vaan siitä itsestään”<sup>34</sup>, et-

---

<sup>32</sup> Mt., 18. luento, s. 216

<sup>33</sup> Mt., 19. luento, s. 219

<sup>34</sup> Mt., 30. luento, s. 370

tei ihmiskunnan kohtalo ole jumalan kädessä, vaan ihmisten omassa käsissä. ”Välttämättömänä johtopäätöksenä ihmiselämän epäoikeudenmukaisuuksista ja kurjuudesta on ainoastaan halu, pyrkimys niiden muuttamiseen, eikä usko johonkin tuonpuoleiseen, joka on vain käsien syyliin panemista, kurjuuden jättämistä ennalleen.”<sup>35</sup> Feuerbachin ateistinen maailmankatsomus ei siksi ole luonteeltaan vain negatiivista: se ei ole *a-teismiä*, teismin kieltämistä, vaan sen luonne on positiivinen; se on ihmisen ja luonnon, ihmisen arvokkuuden ja todellisten mahdollisuuksien myöntämistä ja rehabilitaatiota. ”Minä kiellän jumalan”, kirjoittaa Feuerbach koottujen teostensa esipuheessa, ”mikä kohdallani merkitsee: kiellän ihmisen kieltämisen.”<sup>36</sup> Kieltämisen kieltämisen dialektinen kaava osuu tässä naulan kantaan: ”Tuonpuoleisen kieltämisen seurauksena on tämänpuoleisen myöntäminen; taivaassa saatavan paremman elämän kumoamiseen sisältyy vaatimus, että maan päällä pitää, siellä täytyy olla paremmin; se muuttaa paremman tulevaisuuden joutilaan, mitään tekemättömän uskon kohteesta velvollisuuden, ihmisen oman toiminnan kohteeksi.”<sup>37</sup> Ateistinen teoria on tässä aivan vallankumoukselliseksi toiminnaksi kasvamisen rajoilla. Jumalan armeliaisuudessaan lahjoittaman tuonpuoleisen maailman haavekuvaa vastaan asetetaan ”historiallinen tulevaisuus”, jonka ihmiskunta itse luo.

Missään ei Feuerbachin ajattelu lähene niin paljon vallankumouksellisia johtopäätöksiä kuin niissä pohdinnoissa politiikan ja uskonnon suhteista, jotka sisältyvät kirjoitukseen *Täydennyksiä ja selityksiä ”Uskonnon olemukseen”* (1846). ”Poliittiselta ja sosiaaliselta kannalta tarkastellen”, luemme siitä, ”jumala ja uskonto perustuvat vain ihmisen tai inhimillisten ehtojen ja suhteiden kehnoudelle. Koska hyvettä ei aina palkita eikä hyveellinen ole onnellinen, koska ihmiselämässä on niin paljon ristiriitaisuutta, vääryyttä ja kurjuutta — siksi täytyy olla taivas ja jumala.”<sup>38</sup> Mutta ei taivas eikä jumala edes sipaise olemassa olevia ristiriito-

<sup>35</sup> Mt., 30. luento, s. 360

<sup>36</sup> *Sämtliche Werke*, Bd. I, s. XIV

<sup>37</sup> *Vorlesungen...*, 30. luento, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, s. 360

<sup>38</sup> *Ergänzungen und Erläuterungen zum ”Wasen der Religion”*, *Sämtliche Werke*, Bd. I, s. 381 — 382

ja, pahaa ja epäoikeudenmukaisuutta, joita ilman taivas ja jumala eivät silti olisi tarpeellisia, kukaan ei olisi keksinyt niitä eikä kukaan uskoisi niihin. Taivas ja jumala eivät ole vain käytännöllisesti hyödyttömiä: ne ovat todella vahingollisia, koska ne eivät edesauta pahan voittamista, vaan sen säilyttämistä. "Eikö siis myös suloinen kuvitelma taivaallisesta isästä", päättelee Feuerbach, "ole taitava keino riisua ihminen aseista ja alistaa hänet tahdottomana ja ymmärrystä vailla olevana työkaluna henkisen ja maallisen despotismin tarkoituksia palvelemaan?"<sup>39</sup> Uskonto kompromettoi itsensä toimimalla valtaapitävien ideologisena tukena: "Huonoimman kohteliaisuuden, joka uskonnolle voidaan sanoa, esittävät näin ollen poliitikot väittäessään, että mikään valtio ei vielä ole kestänyt ilman uskontoa eikä voikaan kestää; sillä tähänastisessa valtiossa, valtiossa sellaisena kuin tavalliset poliitikot sen käsittävät, jotka pitävät *status quo* ta ihmisen olemuksen *non plus ultra*'na\*, oikeus on aina perustunut epäoikeudelle, vapaus orjuudelle, rikkaus kurjuudelle..."<sup>40</sup> Nämä Feuerbachin huomaukset, jotka on esitetty pari vuotta ennen vuoden 1848 vallankumousta, osoittavat, että hänen uskonnonvastaiseen taisteluunsa kätkeytyi potentiaalisia vallankumouksellisia poliittisia johtopäätöksiä. Näitä hän ei itse kuitenkaan ryhtynyt käytännössä toteuttamaan, kun vallankumouksen myrsky puhkesi.

Gnoseologisena juurena sille tosiasialle, ettei Feuerbachin teoriaan sisältyvistä vallankumouksellisista mahdollisuuksista tullut hänelle toiminnan ohjenuoraa, oli hänen ateisminsa *idealistinen* rajoittuneisuus. Feuerbach katsoi uskonnon kritiikkinsä olevan psykoterapiaa, tajunnan reformia. Hän tyytyi omistamaan aikansa ja voimansa uskonnollisten harhakuvien rikkomiselle sen sijaan että olisi siirtänyt toimintansa painopisteen niitä synnyttävien sosiaalisten ehtojen muuttamiseen. Hän keskitti huomion ihmisen vapauttamiseen riippuvuuden *tunteesta*, mutta ei itse riippuvuudesta, joka jo pitkiä aikoja oli ollut riippuvuutta ei niinkään luonnosta kuin riistoluonteisesta yhteiskuntajärjestelmästä. Sanalla sanoen, niin tehokasta kuin olikin hänen sairaan yhteis-

<sup>39</sup> Mts. 403—404

\* suunnilleen: jotka pitävät pysyvää tilaa ihmisen olemuksen huipentumana

<sup>40</sup> Mts. 382—383

kunnallisen *tajunnan* kritiikkinsä, se ei kuitenkaan kasvanut hänellä vaikuttavaksi, vallankumoukselliseksi yhteiskunnallisen *olemisen* kritiikiksi. Ei edes itse tajuntaa hän käsittänyt *yhteiskunnalliseksi* tajunnaksi, vaan yksilölliseksi (tai yksilöiden väliseksi) "inhimilliseksi" tajunnaksi. Feuerbachilla esiintyy vain katkelmallisesti materialistisia äänenpainoja, esimerkiksi silloin kun hän julisti, että "vaiva ei istu ihmiskunnan päässä eikä sydämessä, vaan mahassa", tarkoittaen tällä sosiaalista epätasa-arvoa, jossa "yksillä on kaikkea... toisilla ei mitään", ja juuri "tästä tulevat kaikki ihmiskunnan vaivat ja kärsimykset, jopa pää- ja sydänsairaudet".<sup>41</sup> Nämä äänenpainot eivät kuitenkaan ole sopusoinnussa Feuerbachin historiallisen idealismin kanssa.

Silti Feuerbach kirjoitti uuden ja merkittävän luvun esimarxilaisena ateismin historiaan, eikä hänen suorittamansa uskonnon emotionaalisten juurien analyysi ole menettänyt teoreettista eikä käytännöllistä merkitystään tieteellisenkään ateismin syntymisen jälkeen. Meidän aikamme uskonnonvastaisilla propagandisteilla (jotka hyvin tietävät, ettei Marx laskenut sen varaan, että uskonto kuolisi itsestään), on tässä suhteessa jotain opittavaa Feuerbachilta.

Arvioidessaan Feuerbachin ateismia hänen kriittikonsa sekä vasemmalta että oikealta ovat panneet merkille — toiset moittien, toiset kiittäen — hänen ateisminsa epäjohtonmukaisuuden, joka ilmeni siinä, että kieltäessään uskonnon hän ryhtyi saarnaamaan uutta uskontoa — "rakkauden uskontoa". "Meidän on", sanoi Feuerbach, "asetettava... jumalan rakastamisen sijaan ihmisrakkaus ainoana, tosi uskontona."<sup>42</sup> Feuerbachin humanistinen etiikka katsoo mahdolliseksi ja välttämättömäksi pyhittäytyä ja turvautua uskonnolliseen sädekehään: "Vailla uskontoa oleminen merkitsee vain oman itsensä ajattelemista; uskonnon kera oleminen toisten ajattelemista."<sup>43</sup> Onko tässä kyse vain epäonnistuneesta, mutta viattomasta fraseologiasta? Lenin huomauttaa *Filo-*

<sup>41</sup> Mts. XV

<sup>42</sup> *Vorlesungen...*, 30. luento, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, s. 369

<sup>43</sup> *Über das "Wesen des Christentums" in Beziehung auf den "Einigen und sein Eigentum"*, *Sämtliche Werke*, Bd. I, s. 352; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 76

*sofian viikkoissaan*, kuinka Feuerbach esiintyy "uskonto-sanan väärinkäyttöä vastaan"<sup>44</sup>, koska tähän sanaan liittyy Feuerbachista "aina taikauskaisia ja epähuomaanisia käsityksiä". Myöhemmin niin sanotut "jumalanrakentajat" osoittivat tämän väitteen paikkansapitävyyden. Mutta tämä ei Feuerbachilla ole yksinäinen huomautus, vaan useaan otteeseen toistuva muotoilu. Hän selittää, että "jos filosofian on astuttava uskonnon sijaan, niin filosofiasta filosofiana on tultava *uskontoa*, sen on sisällytettävä itseensä vastaavassa muodossa se, mikä muodostaa uskonnon olemuksen, uskonnon hyvät puolet".<sup>45</sup> Sen jälkeen, mitä Feuerbach on sanonut uskonnon olemuksesta, tämä on ilmeinen epäjohdonmukaisuus, myönnytys "uskonnolliselle tunteelle". Kuinka voi puhua näin sellainen ajattelija, joka jo 1842 oli julistanut: "Eikö siis jokainen filosofian, luonnontieteiden edistysaskel ole ollut uskonnollisen tunteen *negaatio*, siihen kohdistunutta *rienausta*?"<sup>46</sup> Onhan itse se metodi, lähestymistapa, tunne, joka kannustaa ja myötäilee tieteellistä tiedostusta, täysin vastakkainen uskonnolliseen uskoon nähden. Ja uskonnollisin värein kaunisteltu etiikka menettää auttamatta terveen järjellisen luonteensa.

Vastatessaan moitteisiin Feuerbach esitti, että ainoastaan siinä tapauksessa, jolloin ihminen itse on ihmisen jumala, "voit tehdä epäinhimillisen ja ihmisen ulkopuolisen jumalan tällä *inhimillisellä jumalalla tarpeettomaksi*".<sup>47</sup>

Vaikka tämä muotoilu ei *sisällöltään* ollutkaan uskonnollinen, se säilyttää silti tajunnan *uskonnollisen muodon*: ihmiselle esitetävä ylistyspuhe saa uskonnolle ominaisia piirteitä, jotka eivät sovi yhteen kriittisen, johdonmukaisen tieteellisen ajattelun kanssa.

Totta kyllä on, että Feuerbach välistä tunsu uskonnollisen verhon ja ateistisen maailmankatsomuksen yhteensopimattomuuden. "Yhtä vähän kuin minä 'Kristinuskon olemuksessa' olen jumalallistanut ihmistä, kuten minua tyhmästi on syytetty, ts. teh-

<sup>44</sup> Lenin, *Teokset*, osa 38, s. 59

<sup>45</sup> *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, Sämtliche Werke* (Bolin — Jodl), 1904, Bd. II, s. 218

<sup>46</sup> *Zur Beurteilung...*, *Sämtliche Werke*, Bd. I, s. 252

<sup>47</sup> *Über das "Wesen des Christentums"...*, *Sämtliche Werke*, Bd. I, s. 353

nyt ihmisestä jumalan teologis-uskonnollisen uskon mielessä, jonka päinvastoin olen purkanut inhimillisiin, antiteologisiin aineksiinsa... yhtä vähän haluan jumalallistaa luontoa teologian tai panteismin mielessä... Voin kunnioittaa ja rakastaa ihmisyyksiä haluamatta silti jumalallistaa häntä tai unohtaa hänen virheensä ja puutteensa”, kirjoitti Feuerbach.<sup>48</sup> Erästä Feuerbachin kirjeestä löydämme aivan oikean kysymyksen asetelun mitä tulee ”uuden uskonnon” mahdollisuuteen. Hän kirjoitti Daumerille: ”Uusi uskonto, jos sillä nyt on tulevaisuutta, on yhtä valheellista kuin kristinuskokin... Uusi uskonto... supistaa nollaan uuden ajan tulokset ja tendenssit eikä lainkaan ymmärrä, mistä siinä on kyse...”<sup>49</sup> Mitä Feuerbach tässä sanoo, pätee *kaikkiin mahdollisiin* uusiin uskontoihin, mukaan lukien hänen oma ”rakkauden uskontonsa”.

Tällaisia ovat Feuerbachin ateistisen ajattelun huomattavat saavutukset ja väistämättömät puutteet. Kun arvioidaan hänen paikkaansa ateismin historiassa, ei kannata unohtaa Leninin viisasta neuvoa: ”Historiallisia ansioita ei mitata sen mukaan, mitä historialliset vaikuttajat *eivät antaneet* verrattuna nykyaikaisiin vaatimuksiin, vaan sen mukaan, mitä *uutta he antoivat edeltäjiinsä* verraten.”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> *Vorlesungen...*, 5. luento, *Sämmtliche Werke*, Bd. VIII, s. 46—47

<sup>49</sup> K. Grün, mt. osa I, s. 348

<sup>50</sup> Lenin, *Taloudellisen romantismin huonehtimiseksi, Valitut teokset*, 10 osaa, osa I, s. 328. Suomennosta korjattu.

## Tulevaisuuden filosofian kynnyksellä

Tärkein tapahtuma Feuerbachin elämässä ja huomattava virstanpylväs saksalaisen filosofian historiassa oli hänen avoin ja täydellinen välirokkonsa hegeliläisyyden kanssa ja siirtyminen filosofisen materialismin kannalle. Leppymätön, kärkevä idealistisen spekulatiion ja ennen kaikkea idealistisen filosofian korkeimman muodon, Hegelin absoluuttisen idealismin kritiikki muodostivat käännekohdan Feuerbachin henkisessä kehityksessä.

Feuerbach ei koskaan luopunut toistamasta, että Hegel oli hänen opettajansa ja hän taas suuren idealistifilosofin oppilas. ”En kiellä tätä, päinvastoin, tänäänkin myönnän sen kiitollisuudella ja ilolla.”<sup>1</sup> Mutta se sama merkittävän filosofin ”vaisto”, joka johdatti hänet Hegelin luo, vapautti hänet myöhemmin aatteellisesta riippuvuudesta filosofiseen idealismiin. Feuerbach ei valinnut opettajakseen Paulusta eikä Erhardtia, eikä edes Schleiermache-ria vaan Hegelin, ja kytkeytyi näin täydellisimpään, mitä hänen aikanaan saksalainen ja koko maailman filosofinen ajattelu oli kyennyt tuottamaan. Filosofiaa saattoi viedä eteenpäin vain sen ajanmukaisilla saavutuksilla aseistautuneena.

Uuden ajan filosofian historiassaan Feuerbach oli vielä, kuten näimme, idealismin kannalla. Hänen artikkeleitaan julkaistiin hegeliläisten äänenkannattajassa, *Berliner Jahrbücher* -vuosikirjassa. 1835 hän julkaisi voimakkaan kritiikin kantilaisen Bachman-

---

<sup>1</sup> K. Grün, mt. osa I, s. 307



nin *Anti-Hegel*-nimisestä työstä, ja vielä vuonna 1838 hän lölyytti Dorguthin latteen empiirisen teoksen *Idealismin kritiikkiä*\*. Mutta jo 1839 ilmestyy hänen työnsä *Hegelin filosofian kritiikkiä*, jota seuraavat *Alustavia teesejä filosofian uudistamisesta* sekä *Tulevaisuuden filosofian perustauseet* (1843).\*\* Nämä olivat ohjelmallisia töitä, jotka oli laadittu taistelevan materialismin hengessä. Mutta jokaisen todella kumouksellisen käänteen tavoin olivat myös Feuerbachin katsomusten muutokset tulosta pitkäaikaisesta valmistelevasta kehityksestä, seurausta hänen filosofisen toimintansa idealistisen vaiheen kuluessa kypsyneistä epäilyistä.

Elämäkerrallisista muistiinpanoista, jotka ajoittuvat 1820-luvun lopulle, luemme seuraavat sanat: "Miten Hegelin filosofia suhtautuu nykyhetkeen ja tulevaisuuteen? Eikö se ole ajatusmaailmaksi puettua menneisyyden maailmaa?"<sup>2</sup> Erimielisyys koski tuolloin pääasiassa filosofian ja uskonnon välistä suhdetta. Tässä sangen tärkeässä kysymyksessä Feuerbach ei koskaan ollut oikeauskoinen hegeliläinen. Mutta sen lisäksi hän loittonee hegeliläisestä käsityksestä yhä enemmän myös ydinkysymyksessä — luonnon ja hengen suhteesta. Jo *Ksenioissa* (1830)\* löytyy aforismeja, jotka selvästi suuntautuvat Hegelin luonnonfilosofiaa vastaan:

*"Olemus on vain käsite", se merkitsee: ihmisen  
luurangolla*

*on enemmän todellisuutta kuin elävällä ihmisellä;  
Liha ja veri eivät ole muuta kuin tarpeeton lisäke,  
jopa itse elämä on vain perusrangon liite.*

*Siksi ei käsitteestä tulekaan lihaa ja verta  
oppilaiden käsissä.*

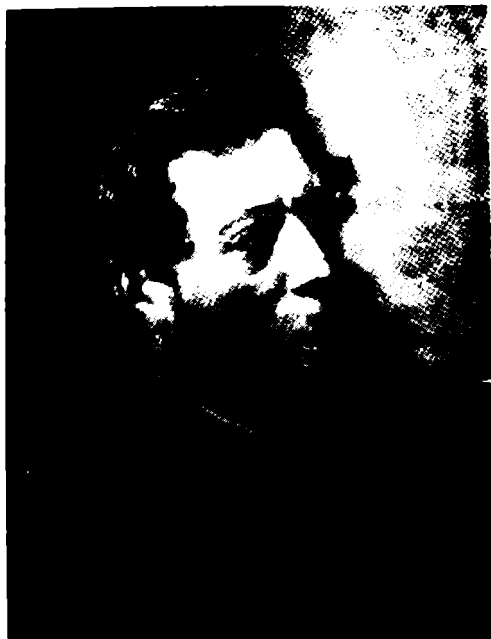
*Ja se näyttää taas pelkiltä luilta.*

\* Kyseessä on teos F. Dorguth, *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus*, Magdeburg 1837

\*\* *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, julkaisussa *Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, Leipzig, August/September 1839; *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, kokoomateoksessa *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (B. Bauer ym.), osä II, Zürich — Winterthur 1843; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich — Winterthur 1843

<sup>2</sup> *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 386; *Werke* (Suhrkamp), s. 201

\* *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* -teoksen liitteenä



Ja vähän alempana suoraan Hegeliä vastaan:

*Mitä? Hegeliläinen viisausko teistä on kopea?  
Hyeenan tavoin se tyytyy pelkkiin luihin.<sup>3</sup>*

Elävän, konkreettisen fyysisen todellisuuden vaihtaminen abstrakteihin loogisiin korvikkeisiin nostattaa Feuerbachissa protestin. Mutta hänen on vakuuttauduttava epäilyjensä oikeellisuudesta ennen kuin hän voi heittäytyä avoimeen taisteluun omaa filosofista menneisyyttään vastaan.

Kärkevässä polemiikissaan Bachmannin *Anti-Hegeliä* vastaan Feuerbach pysyttelee vielä ajattelun ja olemisen idealistisen identifioimisen sekä panlogismin (joka on logiikan käsittelemistä ontologiana) kannalla. Mutta myöhemmin hän tunnustaa eräässä postuumisti julkaistussa työssään, että jo tuolloin "anti-Hegel" piili hänessä itsessään ja vaivasi häntä.<sup>4</sup> Kumotessaan Hegelin vastustajaa hän kävi samaan aikaan sisäistä taistelua yrittäen tukahduttaa sisällään olevan "anti-Hegelin" äänen. "Mutta juuri koska hän ('anti-Hegel' — B.B.) oli vielä vain puoli-ihminen, sain hänet vaikenemaan."<sup>5</sup> Vasta kun "anti-Hegel" saavutti henkisen kypsyyden, Feuerbach antoi sille mahdollisuuden puhua täydellä äänellä. Ennen kuin Feuerbach ryhtyi kaksintaisteluun idealismin kanssa yhteiskunnallisen ajattelun areenalla, hän voitti vastustajan sisäisessä maailmassaan.

Feuerbachin huomattava asema aatehistoriassa ei rakennu vain hänen ateismin alalla tekemiensä suoritusten varaan. Aivan yhtä tärkeitä ovat hänen ansionsa filosofian historiassa. Välien katkaiseminen idealismin kanssa, sen alistaminen murskaavan materialistisen kritiikin kohteeksi oli, varsinkin Saksan senaikaisissa oloissa, todellinen urotyö. Se vaati päättäväisyyttä, rohkeutta ja syvää, kaukonäköistä älyä. Saksalainen filosofianhistoria ei ennen Feuerbachia ollut tuntenut vaikutusvaltaista, laajalle levinnyttä, arvovaltaisten ajattelijoiden edustamaa materialistista pe-

<sup>3</sup> *Sämmtliche Werke*, Bd. III, s. 141—142

<sup>4</sup> Ks. K. Grün, mt. osa I, s. 390

<sup>5</sup> Sama

rinnettä. Viime aikoina DDR:n ja Neuvostoliiton filosofianhistorioitsijat ovat saaneet paljon aikaan tutkiessaan saksalaisen filosofian materialistisia tendenssejä ja pelastaessaan unohduksen pimenoista porvarillisten filosofien pahantahtoisesti laiminlyömiä ja väärentämiä ajattelijoina, joiden ideat olivat aikansa vallitsevien aatteiden vastaisia. Huolimatta näiden löytöjen kaikesta arvosta ja merkityksestä ne eivät horjuta teesiä, jonka mukaan saksalaisen filosofian historiasta puuttuu aina 1800-luvun toiselle kolmannekselle saakka lujasti vakiintunut materialistinen virtaus. Feuerbachin yksinäinen taistelu idealismia vastaan 1830—1840-lukujen taitteessa saa ideologisen urotyön luonteen varsinkin siksi, että hänen oli puolustettava materialismia kaikkein voimakkainta vastustajaa vastaan, jonka filosofian kahden leirin välisen kamppailun historia tuntee — nimittäin klassista saksalaista idealismia vastaan, idealismin hienostuneinta ja täydellisintä muotoa vastaan. Klassisen saksalaisen idealismin edustajat käsittivät, missä koko siihenastisen materialismin heikoimmat kohdat piilivät, ja käänsivät niitä kohden terävimmät aseensa. Materialismin lipun kohottaminen klassisen saksalaisen idealismin voittokulun luomassa tilanteessa, jolloin se piti vallassaan jopa Saksan aatehistorian edistyksellisimpiä hahmoja, oli tehtävä, mihin oli voimia vain Feuerbachin kaltaisella ajattelijalla. Noustessaan idealismia vastaan Feuerbach loi ponnahduslaudan tieteellisen ajattelun myöhemmälle kehitykselle ja kansainvälisellä tasolla tapahtuvalle filosofian kahden leirin välisen voimasuhteiden muutokselle.

Feuerbach arvioi vastustajan voimat ja historiallisen merkityksen oikein. Hän ymmärsi, miten korkean tason oli saavuttanut se filosofinen ajattelu, joka oli hänetkin kasvattanut. ”Minä joka tapauksessa en kuulu niihin”, kirjoitti hän, ”joiden mielestä sellaiset ihmiset kuin Kant ja Fichte, Goethe ja Lessing, Goethe ja Hegel elivät ja loivat turhan päiten.”<sup>6</sup> Eikä Feuerbach tehnyt Hegelin filosofiasta kritiikkinsä maalitaulua siksi, että olisi pitänyt sitä idealismin haavoittuvimpana ja hauraimpana versiona, vaan juuri päinvastaisesta syystä — koska hän selvästi tiedosti edessään

---

<sup>6</sup> K. Grün, mt. osa I, s. 387

olevan idealismin täydellisimmän luomuksen, jonka kumoaminen juuri siksi olisi mahdollisimman vakuuttavaa.

Feuerbach itse kuvasi seuraavin sanoin Hegelin filosofian omaksumistaan ja asteittaista vapautumistaan siitä: "Tutkin aluksi Hegelin filosofiaa... ihmisenä, joka samastaa itsensä siihen, mitä opiskelee... sillä hän ei tiedä mitään muuta, parempaa; sitten — ihmisenä, joka irrottautuu ja erottautuu opiskeltavasta, säilyttäen sen historiallisen merkityksen mutta sitä enemmän pyrkien sen oikeaan ymmärtämiseen... Tulevana kirjailijana olin yleensä *spekulatiivisen filosofian* kannalla, erityisesti hegeliläisen, vain sikäli kuin se oli spekulatiivisen filosofian *viimeisin, suurin, kaikenkäsittävin* ilmaus." Juuri tämän vuoksi Feuerbach senkin jälkeen, kun hän oli lopullisesti katkaissut välinsä hegeliläisyyteen ja seisoi toisella puolen barrikadia, ilman mitään horjuntaa astui vastustamaan Hegeliin *oikealta* kohdistunutta kritiikkiä, filosofian kritiikkiä, joka "sen sijaan että se *ylittäisi* Hegelin, on langennut syvälle Hegelin *alapuolelle*".<sup>7</sup> Ja tällaisista yrityksistä ei ollut puutetta. Tässä suhteessa kaikkein näyttävintä oli Feuerbachin taistelu vanhaa Schellingiä vastaan, joka yritti Hegelin kuoleman jälkeen kääntää Saksan filosofiaa takaisin.

Ei voitu viedä filosofiaa eteenpäin, jos ei tutkittu, ymmärretty, ylitetty sitä, mitä Hegelin filosofia antoi. Käymättä hegeliläisyyttä läpi ei voitu nähdä teoreettisen ajattelun eteenpäinkehittymisen näköaloja. Feuerbach ei kuitenkaan epäillyt sitä, ettei hegeliläisyys, vastoin Hegelin omaa vakaumusta, suinkaan muodostanut filosofian kehityksen päätepistettä tai loppumista. Hän käsitti hyvin, että *veritas filia temporis*, "totuus on aikakauden tytär"<sup>8</sup>, ja että filosofiset järjestelmät vanhenevat samalla lailla kuin ihmiset ja ajat; siksi Hegelin filosofian tunnustaminen absoluuttiseksi totuudeksi merkitsisi samaa kuin ajan ja kehityksen pysäyttäminen. Feuerbach ei turhaan ollut läpäissyt Hegelin koulua: hän tajusi täysin että Hegelin itseensä mieltynyt arvio omasta järjestelmästään ei sovi yhteen universaalisen kehitysidean kanssa.

<sup>7</sup> Mt. osa I, s. 388—389

<sup>8</sup> *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 231; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 52

<sup>9</sup> Mt., *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 190; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 12

Kysymys ei ollut siitä, oliko jatkettava Hegeliä pitemmälle, vaan siitä, minne, mihin suuntaan kääntyä. Ja Feuerbachin antama vastaus kuului: on tehtävä jyrkkä käänne idealismista materialismiin. Tämän jyrkän käänteen takana sijaitsee leveä filosofian uudistamisen tie, joka vastaa ajan vaatimuksia ja "uuden aikakauden, uuden kehitysvaiheen kynnyksellä" olevan ihmiskunnan intressejä.<sup>10</sup> Hegelin filosofiasta oli tullut läpikäyty vaihe. Kun Feuerbach vuosikymmenen kuluttua tekemästään käänteestä koh-tasi hegeliläisyyden jäänteitä uudempien filosofien parista, hän tunnusti: "Kun tapaan *Hegelin* filosofiaa, *Hegelin* logiikkaa, jou-dun kauhun valtaan, kuin elävä kuolleen edessä... Se on perhosen kauhua omia kotelo- ja toukka-asteitaan kohtaan."<sup>11</sup> Tämä aja-tuskuva tavoittaa erittäin hyvin Hegelin ja Feuerbachin filosofioi-den keskinäissuhteen sellaisena kuin viimeksi mainittu sen käsitti.

Feuerbachin idealismin muutuessa vastakohdakseen ratkaisevana tekijänä oli hänen taistelunsa uskontoa vastaan. Feuerbachin ajattelun uskonnon- ja idealisminvastaiset linjat kehittyivät kiinteässä keskinäisessä riippuvuus- ja vuorovaikutussuhtees-sa. Ensimmäisenä särönä Feuerbachin hegeliläisyydessä oli, kuten tiedämme, hänen luopumisensa opettajansa filosofian ja uskonnon suhteita koskevasta näkemyksestä. Särö laajeni sitä mukaa kuin Feuerbachin uskonnonvastaiset aatteet syvenivät. Mutta jos uskonnonvastainen tendenssi syrjäytti Feuerbachin tajunnassa absoluuttisen idealismin järjestelmän, niin sitä mukaa kuin tämä järjestelmä hajosi ja siirtyminen materialismiin eteni, hänen teo-logian kritiikkinsä voimistui ja tuli iskevämmäksi. Hänen materi-alisminsa vakiintui 30-luvun loppuun mennessä, ja tällöin Feuerbach tiedosti täysin selvästi uskonnonfilosofiansa ja koko muun filosofiansa välisen kiinteän yhteyden. "Joka hyväksyy minun uskonnonfilosofiani", sanoo hän eräässä postuumisti julkaistussa aforismissaan, "sen on myös hyväksyttävä minun filosofiset peri-aatteeni."<sup>12</sup> Kun muuan *Augsburger Allgemeine Zeitung* -lehden sekava arvostelu piti Feuerbachia nuorhegeliläisenä, niin *Kristin-*

<sup>10</sup> *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, Sämtliche Werke* (Bolin — Jodl), Bd. II, 1904, s. 216

<sup>11</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 334

<sup>12</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 307

uskon olemuksen kirjoittaja totesi, että mikäli kyseinen arvosteli- ja olisi loppuun asti lukenut ja ymmärtänyt edes teoksen esipuheen, olisi hänelle käynyt selväksi, että sen tekijä on hegeliläiseen filosofiaan nähden täysin vastakkaisella kannalla. Ja myöhemmin, e:äässä kirjeessään suomalaiselle kannattajalleen Wilhelm Bolinille, Feuerbach huomautti *Kristinuskon olemuksen* olevan samassa määrin sekä uskonnon että idealistisen filosofian kritiikkiä; tämä kirja oli "teos, joka ei ole suunnattu vain kristinuskkoa vastaan... vaan myös filosofiaa vastaan ... minua itseäni vastaan, koska minä siirryin yhdestä filosofiasta toiseen".<sup>13</sup>

Hegelillä uskonto ja filosofia esiintyvät tiedostuksen tasoina, ja uskonto kasvaa filosofiaksi juuri siksi, että filosofian perusasettamus Hegelillä — absoluuttinen idea — ei ole muuta kuin logisoitu, rationalisoitu uskonnon perusasettamus. Hegel itse sanoi luennoissaan: "Se, mitä me nimitämme absoluutiksi, merkitsee samaa kuin ilmaus 'jumala'".<sup>14</sup> Siksi Feuerbach saattoi täydellä syyllä selittää absoluuttisen idealismin olevan logiikaksi muutettua teologiaa, "rationaalista mystiikkaa" ja Hegelin "absoluuttisen hengen" olevan vain tämän filosofin uudelleenherättämä sammuva teologian henki; johdonmukainen irtisanoutuminen jumaluusopista vaatii ehdottomasti myös luopumista absoluuttisesta idealismista, joka pyrkii vaalimaan ja suojelemaan sitä. Jos idealismi kiistetään, silloin on kiistettävä myös jumala.

Feuerbach vaatii uskonnon ja filosofian luonnottoman suhteen katkaisemista, niiden välisen "epäsäätyisen liiton" (mesallianssin) lopettamista. Tämän vastapainoksi hän nostaa filosofian ja tieteen, luonnontieteen luonnollisen keskinäissuhteen, vakuuttuneena, että se tulee olemaan huomattavasti onnellisempi ja hedelmällisempi. Filosofian ja luonnontieteiden välisen suhteen solmiminen on yhtä luonnollista ja välttämätöntä materialismille kuin liitto uskonnon kanssa on väistämätön idealismille: jos Hegelin "absoluutti" on jumalan synonyymi, niin Feuerbachin "absoluutti" on luonnon symboli. Hegel opetti: "Filosofian kohteena,

<sup>13</sup> Wilhelm Bolin, *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, I—II. Leipzig 1904, s. 132—133

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke*. Bd. XI, Berlin 1832, s. 16

ja varsinaisesti ottaen sen ainoana kohteena, on jumala. Filosofia ei suinkaan ole maailmankäsitystä, kuten sitä on kutsuttu vastapainoksi uskolle. Se ei lainkaan ole maailmanviisautta, vaan maailmallisen tiedostusta, ei ulkoisen massan, empiirisen olemisen ja elämän tiedostusta, vaan sen tiedostamista, mikä on ikuisia, mitä on jumala ja mitä hänen luonnostaan seuraa...<sup>15</sup> Feuerbachin tehtävänä taas oli juuri kehittää filosofiaa maailmankäsityksenä, empiirisen olemisen ja elämän tiedostuksena. Tämä filosofia oli samalla myös todellista jumalan tiedostamista, mutta sellainen tiedostaminen ei voinut olla muuta kuin että jumala tiedostetaan juuri tuon empiirisen olemisen ja elämän tuotteena.

Materialismin ja idealismin välinen vastakkaisuus alkaa näkyä Feuerbachin teoksissa selkeästi vuodesta 1839 lähtien. Hän selvittelee myös sitä, millainen on perustava "idealismien ja materialismin kiistakysymys"<sup>16</sup>, johon vastaaminen erottaa ratkaisevalla tavalla toisistaan nämä suuntaukset. Mitä päättävimmän hän hylkää idealistisen ratkaisun ja asettuu materialismin puolelle. Usein tapamme Feuerbachilla filosofian kahden perussuunnan selvää vastakkainasettelua. "Materialismille vastakkainen oppi, spiritualismi"<sup>17</sup> — näin hän muotoilee filosofisen dikotomian. Toisin kuin hänen filosofiansa porvarilliset väristelijät väittävät, ei Feuerbach tee eroa spiritualismin ja idealismin välillä. Molemmat termit merkitsevät hänellä samaa. Muuan hänen *Spiritualismista ja materialismista* -teoksensa luvuista ("Idealismin kritiikki") alkaa sanoilla: "Moderni filosofinen spiritualismi, joka kutsuu itseään idealismiksi..."<sup>18</sup>

Missä Feuerbach näkee idealismin perusvian, joka erityisen selvänä ilmenee Hegelin absoluuttisessa idealismissa? Olemisen ja ajattelun samastamisessa. Tällainen samuus ei kuitenkaan ole muuta kuin ajattelun identtisyyttä itsensä kanssa. Ajattelu nielaisee olemisen, luo sen itsessään, jättämättä mitään ulkopuolelleen. Ajattelun akti ja ajattelun kohde sijaitsevat näin ollen kumpikin

<sup>15</sup> Hegel, mts. 15—16

<sup>16</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 294

<sup>17</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, Sämtliche Werke*, Bd. X, s. 130

<sup>18</sup> Mts. 185



samalla tavalla ajattelun sfäärissä. ”Tämä ajattelevan ja ajattelun ykseys on juuri *spekulatiivisen ajattelun salaisuus*.”<sup>19</sup> Idealismi vastaa kysymykseen, mitä todellisuus on, sanomalla: ajattelua ja ajateltavaa. Näin menetellen emme kuitenkaan pääse ideaalisen puiteiden ulkopuolelle emmekä olelaillaan mitään ajattelun ulkopuolista ja siitä riippumatonta. Olemisen palauttaminen ajatteluun, reaalisen palauttaminen ideaaliseen ei ole ainoastaan subjektiivisen idealismin tunnuspiirre, se on ominaista kaikelle idealismille. Platonin ”ideat” ja tuonpuoleinen maailma, ideaaliset, ajatellut ”oliot” ja niitä saarnaava objektiivinen idealismi, kaikki tämä ”eroaa subjektiivisesta idealismista vain siinä, että se kattaa koko todellisuuden sisällön ja tekee siitä ajattelun määreen (*Gedankenbestimmtheit*).”<sup>20</sup> Feuerbach kiistää ajattelun ja olemisen ykseyden, joka on idealismin perusasettamuksena. Kuten jatkossa tulemme näkemään, hän kiistää myös sen tälle diametraalisesti vastakkaisen identtisyysnäkemys, joka on ominaista vulgaarimaterialismille.

Ajattelusta riippumattoman olemisen idealistinen kieltäminen naamioidaan sillä sisällöllä, joka sisällytetään käsitteeseen ”oleminen”. Oleminen sellaisenaan, itsenäisenä, todellisena, itseriit-toisena, korvataan abstraktisella olemisen käsitteellä. ”Olemisen” tunnustaminen ei sinänsä vielä paljasta filosofian olemusta. On välttämätöntä selvittää, millainen on olemisen suhde ajatteluun tässä yhteydessä; ja kyseisen suhteen oikea ymmärtäminen edellyttää olemisen ja ajattelun *erottamista* toisistaan. Jotta todellisuus tunnustettaisiin todellisuudessaan, ”on ajatteluun lisättävä jotain *muuta* kuin mitä se itse on”<sup>21</sup>, ajattelun on myönnettävä *ei-ajattelu*, jokin ajattelusta riippumaton.

”Ajateltu oleminen ei ole todellista olemista” — näin kuuluu se yleinen periaate, jonka Feuerbach asettaa idealismin vastapainoksi. Jokin on, on olemassa — tämä merkitsee, ettei se kuulu pelkästään ajattelun piiriin. ”Tämän ajattelun ulkopuolisen olemisen

<sup>19</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 11, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 280; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 259

<sup>20</sup> Mt. § 31, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 320; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 297

<sup>21</sup> Mt. § 31; *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 320; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 297

kuva on *materia* — todellisuuden substraatti.”<sup>22</sup> Feuerbach esittää tämän erittäin osuvan ja yksiselitteisen materialistisen filosofian muotoilun antiikin materialismin yhteydessä, mutta myös hänen oma filosofiansa lähtee tästä perusasettamuksesta.

Koko Feuerbachin idealismikritiikki todistaa, kuinka hän on erinomaisesti käsittänyt sen, että kaikki filosofiset virtaukset kahteen vihamieliseen leiriin jakava peruskysymys ja kaikkia muita asioita syvemmälle käyvä puoluekantaisuuden mittapuu on kysymys siitä, miten ”ajattelu suhtautuu olemiseen, miten logiikka suhtautuu luontoon”. Ajattelun ja olemisen idealistisen samuuden kritiikki on tämän peruskysymyksen idealistisen ratkaisun suoraa arvostelua.

Kaiken idealismin tavoin Hegelin filosofia valitsi nurinkurisen tien, muunsi toissijaisen ensisijaiseksi ja asetti ensisijaisen alistettuun asemaan, julisti sen absoluuttisen hengen tuotteeksi, ”toisiolemiseksi”. Täydellä syyllä ei Feuerbach hyväksy ”neutraalia” peruskysymyksen ratkaisua. ”Absoluuttisen tiedettä ei sellaisenaan ole”, kirjoitti hän Hegelin filosofiaa kritisoivassa työssään, ”vaan kuten tähänkin asti, on vain joko tiedettä absoiutista luontona tai absoiutista henkenä.”<sup>23</sup> Itse Feuerbach pysyttelee vankasti sellaisen filosofian kannalla, joka pitää olemista, luontoa, objektia ensisijaisena ja subjektin ajattelua, henkeä toissijaisena. ”Jos ei olisi luontoa, niin tuo koskematon neitsyt, logiikka, ei milloinkaan tuottaisi sellaista itsestään.”<sup>24</sup>

Vakaumus ajattelun ja olemisen välisen suhteen ratkaisuun sisältyvästä filosofisten oppien vastakkaisuudesta johtaa Feuerbachin ajatukseen, että totuuden saavuttamiseksi on välttämätöntä kääntää nurin spekulatiivinen filosofia — asettaa se jaloilleen päällään seisomisen sijasta. Kuolemansa jälkeen julkaistuissa aforismeissa Feuerbach kirjoittaa: ”Hegel asettaa ihmisen *pöytälaeleen*, minä taas asetan hänet geologiaan tukeutuville *jaloilleen*.”<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Mt. § 29; *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 314; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 291

<sup>23</sup> *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 219; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 40

<sup>24</sup> *Fragmente zur Charakteristik...*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 386; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 201

<sup>25</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 310

*Todellisuudessa* ajattelu on ajattelevan olennon ominaisuus, hänen toimintaansa: "Minä ajattelen". Hegelin filosofiassa ajattelusta tulee kaikkien ominaisuuksien ja kaiken toiminnan subjekti. Verbi (teonsana) muuttuu substantiiviksi (nimisanaaksi), predikaatti subjektiksi. Filosofian peruskysymyksen oikeaksi ratkaisemiseksi on kuitenkin välttämätöntä tarkastella tiedostuksen objektia subjektina ja tiedostuksen subjektia predikaattina. "Meidän on vain aina tehtävä *predikaattista subjekti* ja näin *subjektista objekti ja prinsiippi* — siis vain *käännettävä nurin* spekulatiivinen filosofia, ja silloin meillä on verhoamaton, puhdas, tahrauton toetus."<sup>26</sup>

Se filosofia, jonka Feuerbach asettaa idealismin vastakohtaksi, lepää lujalla materialistisella pohjalla: "Olemisen tosi suhde ajatteluun on vain tämä: *oleminen on subjekti, ajattelu predikaatti*."<sup>27</sup> Idealismi hypostasoi epäoikeutetusti ajattelun: se abstrahoi Minän olemuksen erilleen sen olemassaolosta ajattelevassa olennossa, siirtää Minän tämän saman Minän ulkopuolelle ja katsoo sen olevan olemassa riippumatta todellisesta, yksilöllisestä Minästä, ihmisestä. Ihminen ajattelee, ei järki, toteaa Feuerbach. Ihminen järkeilee. Hän on järkevä olento. Sen sijaan järki sinänsä, ihmisen ulkopuolella, ihmisen *olemisesta* riippumattomana ei ole muuta kuin idealistinen taruolento. Feuerbach palauttaa näin filosofian peruskysymyksen ontologisella tasolla loogisen analyysin tietä psykofyysiseen ongelmaan — kysymyksen psyyken, tajunnan, ajattelun toissijaisuudesta suhteessa ihmiseen ajattelevana olentona.

Mutta, jatkaa Feuerbach idealismin kritiikkiänsä, jos filosofian on lähdettävä olemisesta eikä olemisen *käsitteestä*, sen on samalla lähdettävä yksityisestä eikä yleisestä. Todellinen oleminen on nimittäin aina äärellistä, määrättyä olemista eikä olemista "yleensä". Kaikki oleminen on määrättyä olemista — "jotakin", "tämä". "Oleminen on yhtä sen olion kanssa, joka on."<sup>28</sup> Olemi-

<sup>26</sup> *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. 11, s. 246; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 224

<sup>27</sup> *Mit.*, *Sämtliche Werke*, Bd. 11, s. 263; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 230

<sup>28</sup> *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. 11, s. 206; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 28

sen määräytyneisyyden lakatessa haihtuu myös itse *oleminen*. Olemisen oikeaan käsitteeseen täytyy siksi välttämättä sisältyä myös sen konkreettisuus, määräytyneisyys, "*tämyys*". Siksi "filosofian alkuna ei ole jumala, ei absoluutti, ei oleminen absoluuttin tai idean *predikaattina* — filosofian alku on äärellinen, määrätty, *todellinen*."<sup>29</sup>

Kiintoisaa tässä yhteydessä on Feuerbachin ajatus identtisyiden lain ensisijaisuudesta muihin logiikan lakeihin verrattuna, koska olion identtisyys itsensä kanssa, sen määräytyneisyys on olemista koskevan opin lähtökohtana. "Jokin on" lankeaa näin yhteen lauseen "A = A" kanssa. Tässä Hegelin idealismin kritiikki laajenee Hegelin dialektiikan kritiikiksi, sillä viimeksi mainitussahan "tuleminen" syrjäyttää "identtisyiden" olemisen perustana.

Dialektinen koulutus näyttäytyy tämän lisäksi myös Feuerbachin "*tätä*" koskevissa pohdiskeluissa. Hän käsittää, että "*tämä*" on samalla sekä erityisen, yksityisen nimitys että myös yleiskäsite. *Jokainen* nainen on *tämä* nainen ja *kukin* talo on *tämä* talo. Konkreettinen, määrätty ilmaistaan luonnehdinnoilla "*tässä*" ja "*nyt*". Kuitenkin todelliset "*tässä*" ja "*nyt*" eroavat jokaisesta muusta reaalisesta "*tästä*" ja "*nyt*", poissulkevat ne, mutta ovat samalla universaaleja loogisia käsitteitä, ja *tässä* mielessä *kukin* "*tässä*" merkitsee *yhtä ja samaa*. Feuerbach vie Hegel-kritiikkinsä *tässä* kysymyksessä aina loogisen ja reaalisen välisen mitä tärkeimmän erottelun perusteisiin saakka.

Jotkut Feuerbachin kannattajat tulkitsevat nurinkurisesti hänen oppinsa olemisen määräytyneisyydestä nominalismiksi\* ja viittasivat *tässä* yhteydessä Feuerbachin monasti idealisteja vastaan polemisoidessaan toistamaan muotoiluun: "*Olemiselle* on ominaista *yksittäisyys, yksilöllisyys, ajattelulle taas yleisyys*."<sup>30</sup> Mutta itse asiassa, kun Feuerbach esiintyy päättävästi idealismin perimää skolastista käsiterealismia vastaan, ei hän samalla suinkaan kiellä

<sup>29</sup> *Vorläufige Thesen..., Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 252—253; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 229—230

\* Nominalismi on filosofinen oppi, jonka mukaan yleiskäsitteet eivät ilmaise mitään "todellista", vaan ovat pelkkiä nimidi (lat. *nomina*). — Suom. huom.

<sup>30</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 29, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 313; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 291

loogisesti yleisen reaalista perustaa, vaan katsoo yleiskäsitteiden olevan olemisen luotettavaa heijastusta. Hänen oppinsa käsitteistä ei ollut nominalismia. Irrrottautuessaan yksityisestä ei looginen ajattelu tee virheitä, jos se on tietoinen tästä irrrottautumisesta; siitä vastoin se lankeaa kiertämättä erehdykseen, jos se unohtaa oman loogisen luonteensa ja *samastaa* käsitteen olemiseen.

Siitä tosiseikasta, että oleminen on aina määrättyä olemista, jonka edellytyksinä ovat "tässä" ja "nyt", Feuerbach siirtyy johdonmukaisesti väitteeseen ajan ja avaruuden objektiivisuudesta. Hegelillä avaruus ei ollut yleinen olemassaolon muoto, se ilmestyy vasta idean itsevieraantumisen tasoilla. Aikakaan ei ollut hänelle universaali, koska se ei yhtäältä esitä mitään osaa luonnonfilosofiassa, toisaalta taas koko Hegelin dialektiikka, joka käsitetään puhtaana loogisena, ei ole ajallinen prosessi. Feuerbach osuu idealistisen dialektiikan Akilleen kantapähän todetessaan, että "kehitys ilman aikaa merkitsee samaa kuin kehitys ilman kehitystä."<sup>31</sup>

Siitä lähtien kun Feuerbach vastoin Hegelin teesiä yleisen ensisijaisuudesta ja yksityisen toissijaisuudesta, jota hän itse vielä oli puolustanut väitöskirjassaan, siirtyi päinvastaiselle, Hegelin vastaiselle kannalle, tuli ajasta ja avaruudesta hänelle kaiken olemisen erottamattomia objektiivisia muotoja. "Mikä kerran on astunut aikaan ja avaruuteen, sen täytyy myös taipua ajan ja avaruuden lakien edessä."<sup>32</sup> Se taas, mikä ei ole astunut niihin, ei ole myöskään aloittanut olemassaoloaan. Feuerbachille ei kysymys asetu näin: ovatko aika ja avaruus olemisen (olioiden itsensä) muotoja vai tajunnan (ilmiöiden) muotoja? Juuri siksi, että ne ovat kaiken olevaisen olemisen muotoja, niistä tulee välttämättömyydellä myös ajattelun muotoja — jos ajattelu on järkevää.

Täysin yhtäpitävästi asian materialistisen käsittämisen kanssa Feuerbach vastustaa ajan ja avaruuden tulkitemista olemisen ehdoiksi: "... oliot eivät edellytä aikaa ja avaruutta, vaan aika ja avaruus edellyttävät olioita, sillä avaruus eli ulottuvaisuus edellyt-

<sup>31</sup> *Vorläufige Thesen...*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 256; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 233

<sup>32</sup> *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 189; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 11

tää jotakin, joka on ulottuvaista, ja aika, liike — sillä aikahan on vain liikkeestä irti uutettu käsite — edellyttää jotakin, joka liikkuu.”<sup>33</sup> Feuerbach siis oli tässä mitä tärkeimmässä materiaan, liikkeen, ulottuvaisuuden ja ajan keskinäissuhteita koskevassa kysymyksessä samaa mieltä kuin myöhempikin kehittynyt materialistinen filosofia, jonka edustajien oli useammin kuin kerran ryhdyttävä taisteluun energetismin ja ”emergentin kehityksen” idealistisia oppeja vastaan, mitkä kaivoivat maata materialismin jalkojen alta muotoiluilla, joiden mukaan liike, ulottuvaisuus ja aika olisivat ensisijaisia materiaan verrattuna.

Feuerbach ulottaa johdonmukaisesti oppinsa ajasta ja avaruudesta ajatusprosessia koskevaan käsitykseensä. Ajattelu, kuten kaikki muukin maailmassa, on mahdollista vain ulottuvaisuudessa ja ajassa, koska jokainen Minä ulottuvaisuus-ajallisena olentona voi aistia, ajatella ja tuntea vain sellaisena olentona, ja kaikki aistimukset, ajatukset ja tunteet saavat vääjäämättä ajallis-avaruudellisen määräytyneisyyden — ne ilmestyvät, pysyvät ja häviävät ”tässä” ja ”nyt”.

Kiintoisaa on, että Feuerbach hyödyntää materialistista oppiaan avaruudesta ja ajasta uskonnonvastaisessa taistelussa. Hän asettaa sen maailman luomista koskevan myytin vastapainoksi. Ajallis-avaruudellisten suhteiden erottamaton yhteys äärellisen kanssa (jolle juuri perustuukin niiden universaalisuus) aiheuttaa sen, ettei niitä käy soveltaminen universumiin *äärettömänä* kokonaisuutena: ”Ajassa tapahtuva syntyminen käsittää vain luonnon hahmot, ei sen olemusta.”<sup>34</sup>

Luonto kokonaisuudessaan, *jossa* kaikki on äärellistä ja ohimenevää, ei itsessään ole äärellinen eikä ohimenevä. Jokaisen ”missä” ja ”milloin” rinnalle asettuu *toinen* ”missä” ja ”milloin”, jota ilman näillä määreillä ei ole merkitystä. ”Missä?” on yleinen, pätee jokaiseen paikkaan erotuksetta, ja kuitenkin on tämä ”Missä” määrätty... Juuri siksi onkin yleinen avaruuden käsite vain yh-

---

<sup>33</sup> *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 13. luento, *Sämmtliche Werke*, Bd. VIII, s. 151—152

<sup>34</sup> *Vorläufige Thesen...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 263; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 239

teydessä paikan määräytyneisyyteen reaalinen, konkreettinen käsite.”<sup>35</sup> Sivumennen sanoen tämä kysymyksen asettelu on vielä yksi osoitus siitä, kuinka väärin on luonnehtia Feuerbachia nominalistiksi. Ajallis-avaruudellisten määreiden konkreettisuus ei poissulje, vaan edellyttää ajan ja avaruuden *objektiivista* yleisyyttä.

Käänteinen yleisestä lähtevästä filosofiasta erityisen tiedostamisesta lähtevään filosofiaan johtaa siihen, ettei Feuerbach tarkastele ainoastaan filosofian peruskysymyksen ontologista, vaan myös sen gnoseologista puolta päinvastaiselta kannalta kuin hegeliläisyys. Sen jälkeen kun saksalainen filosofia oli pitkän aikaa hautunut abstraktin ajattelun ohenneessa ilmakehässä, kehotti Feuerbach sitä ”*objektiiviseen* näkemykseen aistimellisesta” ja arvioimaan uudelleen empiirisen tiedon merkityksen filosofian kannalta.<sup>36</sup> Itseään hän nimitti ”sensualistisesti ajattelevaksi olennoiksi”, jolla ei ole mitään yhteistä niiden filosofien kanssa, jotka ovat valmiit repimään vaikka silmät päästään voidakseen näin päätyä täydellisempään ajatteluun.

Tässä kysymyksessä Feuerbach kytkeytyi materialistisen sensuaalisiin traditioon: nimenomaan materialistisen, sillä kaikki yritykset esittää Feuerbach *ei materialistina vaan ”puhtaana”* (ts. idealistisena) *sensualistina* ovat vailla pohjaa. Kun Feuerbach sanoo: ”Totuus, olemus, todellisuus ovat... vain aistimellisuutta”<sup>37</sup>, hän käsittää todellisuuden objektiiviseksi reaalisuudeksi. Feuerbach vertaa kysymystä, onko maailma vain minun mielteeni ja aistimukseni vai onko se olemassa minun ulkopuolellani, kysymykseen: onko nainen minun aistimukseni vaiko olenko ulkopuolellani? Miksi kissa upottaa kyntensä hiireen eikä omiin silmiinsä? — kysyy hän pilkallisesti subjektiivisilta idealisteilta, jotka väärin väittävät sensuaalimin ja pitävät ”todellisen objektiivisuuden” tavoittamista vähäpätöisempänä kuin ”kohteetto-

<sup>35</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 44, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 333; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 310

<sup>36</sup> *Mt.* § 43, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 332; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 308

<sup>37</sup> *Über das ”Wesen des Christenthums” in Beziehung auf den ”Einigen und sein Eigenthum”*, *Sämmtliche Werke*, Bd. I, s. 358; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 80

man ja sisällyksettömän Minuuden sietämätöntä ontoutta”.<sup>38</sup> Tämä suuntautuu selvästi Fichten lausetta ”Minä = Minä” vastaan. Feuerbachille objekti on havainnon reaalin syy. Schopenhauerilainen ”maailma mielteenä” ei ole Feuerbachin maailmaa vaan sen filosofinen antipodi — ”antimaailma”.

Feuerbachin sensualismi kehotti filosofiaa kääntämään kasvonsa luonnon ja luonnontieteiden puoleen. ”Paluu luontoon on ainoa parannuksen lähde.”<sup>39</sup> Tältä kannalta hänen suhteensa saksalaiseen idealismiin on analoginen Francis Baconin skolastiikkaan ottaman asenteen kanssa. Eikä Feuerbach ainoastaan kehottanut lähentämään filosofiaa ja luonnontieteitä keskenään, vaan hän pyrki myös itse tutustumaan luonnontieteisiin ja niiden saavutuksiin siinä määrin kuin se oli Bruckbergin erakolle mahdollista. Jo nuoruudessaan, Erlangenissa oleskellessaan, Feuerbach ilmoittaa eräässä kirjeessään, että hän on jo kauan aikaa kokenut suurena puutteena vaillinaisen luonnontieteellisen tietoutensa. ”*Filosofin*”, kirjoittaa hän, ”on tehtävä luonnosta ystävällensä.”<sup>40</sup> Erityisesti Feuerbachia kiinnostaa aivojen anatomia, mutta myös fysiologia, kasvitiede ja hyönteistiede, joiden parissa hän alkoi uutterasti askarrella. Myöhemmin, Bruckbergissä asuessaan, häntä vetivät puoleensa mineralogia ja geologia, vaikka hän ei unohtanutkaan biologisia tieteitä.

Kaikesta huolimatta, vaikka Feuerbach ymmärsikin täysin luonnontieteellisen tietouden poikkeuksellisen suuren merkityksen filosofian kannalta ja pyrki hyödyntämään sen uusia saavutuksia, oli hänen luonnontieteellinen tietonsa katkelmallista eikä se riittänyt niiden uusien filosofisten näköalojen aukaisemiseen, jotka häämöttivät uusimpien materialistista dialektiikkaa pohjustavien löytöjen ja hypoteesien taustalla. Vaikka hän jo vuonna 1848 ylisti Kantin teoriaa kosmisesta evoluutiosta, luki myöhemmin Lyellin kirjan geologisesta kehityksestä ja Darwinin teoksen kasvi- ja eläinlajien synnystä, eivät nämä herätteet silti saaneet häntä tiedostamaan, että oli koittanut aika ja syntynyt mahdolli-

<sup>38</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämtliche Werke*, Bd. X, s. 190

<sup>39</sup> *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 231; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 52

<sup>40</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 108



suuksia luoda idealistisen dialektiikan vastapainoksi materialistien, tieteellisesti perusteltu dialektiikka.

Joka tapauksessa luonnontieteen tutkiminen ei ollut vain tämän materialisti-filosofin sisäinen tarve; se lujitti jatkuvasti hänen vakaumustaan materialismin totuudellisuudesta. Mitä suurimmassa määrin kiintoisia eivät ole ainoastaan Feuerbachin ajatukset luonnontieteen ja filosofian läheisestä keskinäisyydestä, vaan myöskin tämän yhteyden käsittämiseen liittyvät huomautukset luonnontieteiden *puoluekantaaisuudesta*. Tälle kysymykselle on aivan erityisesti omistettu yksi jakso hänen arvostelustaan Moleschottin kirjasta *Ravintoaineoppia kansalle*.\*

Kokemustieteiden ja sensualismin nostaminen etualalle ei joutanut Feuerbachia rationaalisen tiedostuksen aliarviointiin. Hän säilytti klassisen saksalaisen filosofian rationalistisen tradition ja hylkäsi "empiirisen muurahaisen tien" (tämä luonteenomainen kielikuva palautuu Baconiin ja se ilmaisee symbolisessa muurahaisen hahmossa samalla myös tiedostuksen empiiristen ja rationaalisten aineiden tarpeellisen yhteyden; myöhemmin kyseistä metaforaa käytti myös Aleksandr Herzen). Vaikka Feuerbach jatkuvasti korostaakin aistimellisen tiedostuksen merkitystä, ei hänellä ole jälkeäkään rationaalisen tiedostuksen vähättelystä. Hän varoittaa järjen ja aistien toisistaan erottamisen vaarasta, korostaa niiden suhdetta, "näkevän ajattelemisen" ja "ajattelevan näkemisen" välttämättömyyttä: "Kuten siis vain ajattelun determinoima havainto (*Anschaung*) on tosi, samoin on myös vain havainnon *laajentama ja täydentämä* totta, todellisuuden olemusta vastaavaa ajattelua."<sup>41</sup> Kummankin tiedostuskeinon dialektiikka taivutetaan hienosti Feuerbachin muotoilussa: "Dialektiikka ei ole mitään spekulatiivista monologiaa itsensä kanssa vaan spekulatiivista ja empirian välistä dialogia."<sup>42</sup> Ollessaan vielä idealismin kannalla Feuerbach esitti polemiikissa Dorguthia vastaan Kopernikuksen suuren keksinnön selvänä esimerkkinä rationalismin voitosta

\* Jakob Moleschott, *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*, Erlangen 1850

<sup>41</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 48 (49), *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 337; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 314

<sup>42</sup> *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 207; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 28

yksipuolisen empirismin yli. Mutta myöskään materialismiin siirtymisensä jälkeen hän ei langennut latteaan empirismiin eikä yksipuoliseen sensualismiin, vaan piti kiinni siitä gnoseologisesta periaatteesta, jonka mukaan "aistien evankeliumien" järjestynyt lukeminen merkitsee *ajattelua*".<sup>43</sup>

Aiemmin mainittiin, että idealistisesta ajattelun ja olemisen identtisyuden periaatteesta luopumisen jälkeen Feuerbachin ontologiassa astui etualalle psykofyysinen probleema. Tämän ongelman tarkastelu kiinnittää Feuerbachin huomion hyvin voimakkaasti puoleensa ja sillä on ratkaiseva merkitys, kun halutaan ymmärtää hänen materialisminsa *muotoa* ja oivaltaa se, mikä paikka hänellä on materialistisen filosofian historiassa.

Kyse on siitä, että irtisanoutuminen ajattelun ja olemisen samastamisesta ei poista kysymystä ajattelun ja olemisen *ykseydestä* siellä, missä tällainen ykseys on voimassa. Idealismien kumoaminen ei suinkaan saa Feuerbachia päättämään, että koska oleminen ei kerran ole ajattelua, niin ajattelu on sitä, mitä ei olemisessa ole. Ajattelu on, tapahtuu, esiintyy "tässä" ja "nyt". Siispä käy välttämättömäksi ymmärtää ajattelu olemisen ilmentymänä, selvittää, millä tavalla se on yhteydessä olemiseen.

Filosofian peruskysymyksen materialistinen ratkaisu on merkittävä juuri objektiivisen todellisuuden tiedostamisen kannalta. Mutta koska ajattelevien olentojen ulkopuolella ei ole ajattelua, niin olemisen ja ajattelun ykseyden ongelma palautuu psykofyysiseksi probleemaksi. Olemisen kaikessa määräytyneisyydessäänkin on universaalialia, ajattelu taas kaikessa yleisyydessäänkin kuuluu vain *määrätyn* olemisen lajin puitteisiin — ajattelevien olentojen eli (koska meillä ei ole tietoa toisenlaisista ajattelevista olennoista) *ihimillisen* olemisen piiriin.

Sielun ja ruumiin dualismi oli Feuerbachista yhtä sietämätöntä kuin idealistinen monismi. Sielu, ts. tajunta, ajattelu, ei ole mitään itsenäistä, ruumiista riippumattomasti olemassa olevaa. Jo Feuerbachin varhaiset, vielä idealistiset pohdiskelut kuolemasta ja

---

\* "Evankeliumi" tulee kreikan kielestä ja merkitsee "ilosanomaa, iloista viestiä".

<sup>43</sup> *Wider den Dualismus..., Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 379; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 195

kuolemattomuudesta kielsivät tämän mahdollisuuden samoin kuin hänen kypsät, materialistiset ajatuskulkunsa. Tehtävänä oli ajattelun ja olemisen käsittäminen *sekä* erilaisuudessaan *että* ykseydessään. Loogisesti tämä ei ole muuta kuin subjektin ja predikaatin erilaisuutta ja ykseyttä. Ei ole tajuntaa ilman olemista, mutta ei myöskään ole *inhimillistä* (muunlaista kyllä voi olla) olemista ilman tajuntaa. Puhdas psykologia on samanlainen abstraktio kuin puhdas fysiologia. Kumpikin tiede tarkastelee yhtenäisen kohteen kahta eri puolta, kahta hypostaasia. Niiden välinen ero ei liity itse tiedostettavaan kohteeseen vaan sen tiedostamisen muotoon, tapaan, tutkimusotteeseen — onko se sisäinen vai ulkoinen, objektiivinen vai subjektiivinen, välitetty vai välitön.

Siispä subjektina oleminen, itseään varten oleminen, "Minänä" oleminen on tietynlaisen ajallis-avaruudellisen objektilajin — ihmisen — ominaisuus. Jokainen subjekti on objekti. Jokainen "Minä" on "Sinä". Ihmisen nähden muotoilu "ilman subjektia ei ole objektia" pätee yhtä hyvin kuin muotoilu "ilman objektia ei ole subjektia". Tiedostuskykyä vailla oleva ihminen ei ole elävä olento, vaan ruumis. "Minä ja Sinä, subjekti ja objekti, toisistaan erotettu ja kuitenkin erottamattomasti yhdistetty, on ajattelun ja elämän tosi periaate..."<sup>44</sup> Ihmistä voidaan tarkastella yksipuolisesti, milloin subjektina, milloin objektina, mutta itse asiassa hän on subjekti-objekti, "Minä-Sinä"; hän on Minä itselleen ja samanaikaisesti Sinä toiselle. Dualismin ja idealistisen monismin muodostaman vaihtoehtoasetelman sijaan Feuerbach asettaa materialistisen monismin, jonka periaatteena on: "... mikä minulle tai subjektiivisesti on puhtaasti henkinen, immateriaalinen, ei-aistimellinen akti, on *sinänsä* tai objektiivisesti materiaalinen, aistimellinen."<sup>45</sup> Tällainen psykofyysisen ongelman ratkaisu johtaa Feuerbachin tunnustamaan ajattelun ja olemisen ykseyden vain *orgaanisella tasolla*, elävän materian piirissä, sen korkeimmassa antropologisessa ilmenemismuodossaan. Tämä ykseys voi olla vain "orgaanista ykseyttä". Sitä ei esiinny epäorgaanisen

---

<sup>44</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. X, s. 198

<sup>45</sup> *Wider den Dualismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 350; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 168

luonnon piirissä. Sielun ja ruumiin vastakkaisuuden sijasta olemme tekemisissä elävän ja ei-elävän vastakohtaisuuden kanssa, ja tällöinkään ei kyse ole kaikesta elävästä, vaan "aistimellisesta" elävästä, sillä kyseinen yhteys ei ulotu myöskään kasviorganismien alueelle.

Tästä lähtökohdasta käy selväksi Feuerbachin *vulgaarimaterialismiin* suuntaaman kritiikin merkitys. Vulgaarimaterialismi ei käsitä ajattelevan materian erityistä olemista eikä tämän vuoksi kykene oikein ratkaisemaan psykofyysistä ongelmaa. Vulgaarimaterialismi, joka palauttaa (redusoi) ajattelun materiaan ja pitää ajattelua materiaalisena, on aivan yhtä väärässä kuin idealismi, joka lankeaa päinvastaiseen äärimmäisyyteen. Kumpikin sivuuttaa kysymyksen psykofyysisen ykseyden luonteesta. Vulgaarimaterialistinen identtisyys on Feuerbachista yhtä kestämaton kuin idealistinen identtisyys. Feuerbachin suorittama vulgaarimaterialismin kritiikki kohdistuu materialististen aatteiden *vulgarisointia*, ei itse materialismia vastaan. Jos tämä vulgarisointi on "materialismia", niin silloin Feuerbach ei ole "materialisti". Henki (hypostasioitu funktio) ei ajattele, mutta eivät myöskään aivot jonakin itsenäisenä — elimistön kokonaisuudesta irrotettuna fysiologisena abstraktiona. Välistä Feuerbach nimittää "organistista" käsitystään materialismiksi, puhuessaan "materialismista, tai paremminkin organismista"<sup>46</sup>, mutta hyvin usein hän pitää parempana erottaa oppinsa terminologisestikin siitä, mitä tuohon aikaan tavattiin yleensä nimittää "materialismiksi", julistaen että "totuus ei ole materialismia eikä idealismia".<sup>47</sup> Tämä materialismin samastaminen alempaan, primitiiviseen muotoonsa on antanut porvarillisille filosofianhistorioitsijoille aiheen väärentää suuren saksalaisen materialistin näkemykset vetoamalla hänen omiin lausuntoihinsa "materialismista" muka kiistattomana todisteena siitä, ettei Feuerbach lainkaan ollut materialisti.

Edessämme on Stuttgartissa vuonna 1885 saksalaisena käännöksenä ilmestynyt nuoren tanskalaisen filosofin C. N. Starcken

---

<sup>46</sup> Mts. 351. — "Organismi" ei tässä siis merkitse "eliötä" vaan tiettyä oppisuuntaa; nykyinen termi kuuluisi "organisismi". — Suom. huom.

<sup>47</sup> Mts. 362

Kööpenhaminassa puolustettu väitöskirja, joka toimi Engelsin herätteenä ja sai tämän laatimaan tunnetun kirjansa Feuerbachista. Starcken ideologiseksi luonnehdinnaksi riittää, kun siteeraa hänen väitettään: "Feuerbach on idealisti, hän uskoo ihmiskunnan kehitykseen."<sup>48</sup> Jos tämä kanta hyväksytään, niin silloin *vulgaarimaterialistitkin*, nuo kiihkeät kehitysopin propagoijat, olivat idealisteja. Starcke vakuuttaa, että Feuerbach oli "enemmän kuin materialisti"<sup>49</sup>, mikä ei kuitenkaan merkitse, että hän olisi "ylimaterialisti". Se merkitsee, Starcken mukaan, että hän oli "sensualisti", ja johdonmukainen sensualismi taas on idealismia.\* Asia on näet niin, että "hänen (Feuerbachin — B.B.) filosofiansa ei opeta meille, että materia muodostaisi luonnon olemuksen, eikä sitä, että tämä olemus muodostuisi järjestä; tämä filosofia ei ole materialismia eikä spiritualismia; se vain väittää ilman epäilyn sijaan, että luonnon olemus on samanlainen kuin tajunnan olemus... Feuerbach löytää hengen ja luonnon identtisyyden... Hänen filosofiansa... on ainoata todellista, tosi ja johdonmukaista idealismia... Jos hän toisinaan kutsuukin itseään materialistiksi, niin hän tekee näin vain kaikkeen *väärään* idealismiin omaksumansa oppositiokannan vuoksi..."<sup>50</sup> Olemme nähneet, että Feuerbachille materia muodostaa luonnon olemuksen ja ettei se ole sellainen kuin tajunnan olemus, että Feuerbach kiistää kategorisesti hengen ja luonnon identtisyyden ja näin ollen hänen filosofiansa on todellista (joskaan ei ainoata laatuaan, ja kuten jatkossa tulemme näkemään, ei johdonmukaista), aitoa *materialismia*.

Mutta sellainenkin pätevä Feuerbach-tuntija kuin S. L. Rawidowicz, jonka työt sisältävät paljon arvokasta historiallista ja tekstologista tietoa Feuerbachista<sup>51</sup>, väittää itsepäisesti, ettei tämä filosofia ollut materialismia. Hän myöntää, että vuosi 1839 oli se, jolloin Feuerbach katkaisi avoimesti välinsä hegeliläisyyteen ja hänen maailmankatsomuksessaan tapahtui ratkaiseva käänne,

<sup>48</sup> C.N. Starcke. *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart 1885, s. 19

<sup>49</sup> Mts. XVI

\* Sensualismi on oppi, jonka mukaan aistimukset muodostavat tiedon lähteen. Jos niitä pidetään ainoana tiedon lähteenä, ollaan lähellä idealismia, jonka mukaan "oleminen on havaituksi tulemista" (Berkeley). — Suom. huom.

<sup>50</sup> Mts. 165, 167

<sup>51</sup> Ks. S.L. Rawidowicz, *Feuerbachs Philosophie*, Berlin 1931

mutta siitä huolimatta Rawidowicz katsoo, että kysymys siitä, olisiko Feuerbach materialisti edes *Tulevaisuuden filosofian perustelu-*seer -teoksen kirjoittamisaikana (1843) ja tuliko hänestä yleensä koskaan sellaista, on kiistanalainen kysymys, joka vaatii lisäpohdiskeluja.<sup>52</sup> Paria sivua myöhemmin Rawidowicz "ratkaisee" tämän kysymyksen ja selittää: "Siispä hänen (Feuerbachin — B.B.) oma filosofiansa, huolimatta kaikista taipumuksistaan materialistisen ajattelutavan suuntaan, oli mitä tahansa muuta, mutta ei materialismia sanan tavallisessa merkityksessä."<sup>53</sup>

Vastoin kaikkia tällaisia väitteitä kysymys Feuerbachin materialismista on ratkaistu jo ajat sitten, lopullisesti ja peruuttamattomasti, ja se Feuerbachia koskeva uusi aineisto, joka ei vielä ollut tunnettua Marxille, Engelsille ja Leninille, ei ollenkaan horjuta tätä ratkaisua vaan vahvistaa omalta osaltaan sen todenmukaisuuden.

Tarkastelkaamme jälkeinpäin julkaistua Feuerbachin lähettämätöntä kirjettä Dorguthille, *Idealismin kritiikki* -teoksen laatijalle. Miten Feuerbach selittää siinä arvosteluaan, jossa annettiin Dorguthille läksytys? "Teidän materialisminne", kirjoitti hän, "ei ole sitä, mikä minun on mahdotonta hyväksyä, vaan teidän väärä, epäpuhdas, omalle itselleen uskoton, *itsensä kanssa ristiriitainen* materialisminne — kas, sitä en voi hyväksyä."<sup>54</sup> Materialisti ei voi uskoa jumalaan. Jumalan suorittama maailman luominen ei sovi yhteen materian ensisijaisuuden kanssa, koska se edellyttää jotain muuta materiaan nähden ensisijaista, siitä erillistä. Mutta materialismi on myös, Feuerbach jatkaa, yhtä vähän sovitettavissa yhteen ajattelevan materian tunnustamisen kanssa. Ei voida samalla kertaa sekä kieltää ajattelun reaalisuutta että myöntää se. Kaikki "*todelliset* materialistit" ovat siksi kiistäneet ajatusten, ideoiden, tunteiden, psykologian ja ideologian todellisuuden. Ei voi olla samalla kertaa sekä materialisti että "ideologisti", sillä "ne eivät ole sopusoinnussa, eivät liity yhteen".<sup>55</sup> Feuerbach hylkää Dorguthin filosofian siksi, että se on täynnä sisäisiä ristiriito-

---

<sup>52</sup> Mts. 147

<sup>53</sup> Mts. 149

<sup>54</sup> K. Grün, mt. osa I, s. 289

<sup>55</sup> Mts. 289

ja. "Te oletatte täysin ilman perusteita", hän kirjoittaa Dorguthille, "että minä olisin materialisti teidän mielessänne. *Tähän-astinen* (der bisherige) materialismi on samanlaista tylsää type-ryyttä kuin idealismi on fantasialoruilua."<sup>56</sup> On täysin ilmeistä, että Feuerbach tässä ymmärtää "materialismilla" *vulgaaria*, "triviaalia" (landläufiger) materialismia, joka sen sijaan eitä kieltäisi tajunnan *ensisijaisuuden*, kieltääkkin sen *todellisuuden*.

Kaikkien Feuerbachin filosofisten tavoitteiden keskiössä olivat aina ihmisten ajatukset ja tunteet, todet ja väärät. Hänen materialisminsa ja ateisminsa eivät olleet taistelua tuulimyllyjä vastaan, eivät kamppailua omien ajatuskeksintöjen kanssa, vaan taistelua todellisuudessa olemassa olevia ja vaikuttavia illuusioita ja erehdyksiä — uskonnollisia ja idealistisia — määrättyjä *tajunnan muotoja* vastaan. Feuerbachille jopa jumala-taruolento on jotain reaalisesti olemassa olevaa ihmisen päässä, ihmisen sydämessä, ihmisten elämässä: se on vahingollinen ja vaarallinen erehdys, joka on välttämättä *hävitettävä*, tehtävä olemattomaksi. Feuerbachille illuusio tajunnan muotona on yhtä reaalinen kuin objektiivinen totuuskin, huolimatta niiden keskinäisestä vihamielisyydestä ja yhteensopimattomuudesta. Kirjeessään Beyerlylle (31. toukokuuta 1867) Feuerbach selittää, missä suhteessa hän eroaa Vogtin, Büchnerin ja Moleschottin materialismista ja viittaa suoraan siihen, että hänen tutkimuksensa pääkohteena ovat "ihmisajattelun ja -fantasian synnyttämät olennot, jotka ihmisten mieliteissä ja traditioissa käyvät todellisista olennoista."<sup>57</sup> Ne eivät ole todellisia olentoja vaan todellisia illuusioita.

Vain se, joka tietämättömydessään tai pahassa tarkoituksessa samastaa materialismin sen latteaan, vulgaariin muotoon, voi kiistää Feuerbachin materialismin.

Feuerbach antoi itse objektiivisen arvion siitä suhteesta, joka hänen materialismillaan oli vulgaarimaterialismiin: "Taaksepäin katsoessani olen täysin solidaarinen materialistien kanssa, mutta

---

<sup>56</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 117

<sup>57</sup> K. Grün, *mt.* osa II, s. 100

en eteenpäin katsoessani.”<sup>58</sup> Eräässä toisessa kohdassa Feuerbach sanoo, että hänelle materialismi on inhimillisen olemassaolon ja tiedostuksen rakenteen perusta, mutta ei itse tämä rakenne, kuten Moleschottin kaltaiset fysiologit väittävät. Toisin sanoen, ihmisen tiedostaminen vaatii välttämättä hänen elämäntoimintojensa fysiologisen pohjan tiedostamista, mutta ne eivät suinkaan tyhjenny fysiologiaan, ne ovat *tietoista* toimintaa.\*

Välttäänsä oman filosofiansa ja ”materialismin” samastamista ja tehdessään tietäväksi, että materialismilla ja materialismilla on eroa, Feuerbach silti nosti usein etualalle sen, mikä yhdisti materialisteja, eikä sitä, mikä heitä erotti. Kirjeessään Dubocille (26. tammikuuta 1862) hän puhuu ”meidän teoreettisesta materialismistamme”.<sup>59</sup> Raulle lähetetystä kirjeestä (31. joulukuuta 1860) käy ilmi, että ”tosin materialismin” tehtävänä ei ole vain kumota ”spiritualismi eli idealismi”, ts. osoittaa, että siihen ei ole objektiivista välttämättömyyttä, vaan myös käsittää sen sisäiset, psykologiset motiivit, paljastaa sen ”subjektiivinen välttämättömyys”.<sup>60</sup> Toisessa kirjeessä Raulle (28. helmikuuta 1861) Feuerbach pani merkille silloisten saksalaisten filosofien materialismin vastaisen puoluekantaisuuden ja viittasi siihen, ettei tällä-taistelulla ollut mitään yhteistä totuuden puolesta käytävän taistelun kanssa.<sup>61</sup> Ja lopuksi, työssään *Spiritualismista ja materialismista* Feuerbach osoitti, ettei materialismi ollut ”uusimman ajan epäsiikki”, kuten ”rajoittuneet koulufilosofit” ajattelevat ja kuvittele-

<sup>58</sup> Mt. osa II, s. 308

\* Kun Feuerbach arvostellessaan jo mainittua Moleschottin kirjaa *Ravintoaineoppi kansalle* (ks. esim. *Werke*, Suhrkamp-laitos, Bd. 4, s. 243 ja ed.) tekee joitakin myönnetyksiä vulgaarimaterialistiselle ihmiskäsitykselle, niin tämä heikentää hänen materialismiaan ja tekee siitä haavoittuvamman. Amerikkalainen filosofi M. Chernon erityisessä artikkelissa viitannut Feuerbachin ironiseen suhtautumiseen itse ”hyväksymäänsä” Moleschottin muotoiluun: ”Ihminen on, mitä hän syö” (joka saksan kielessä on sanaleikki: ”Der Mensch ist, was er isst”). Ks. M. Chernon, *Feuerbach's "man is what he eats", a Rectification*, julkaisussa *Journal of the History of Ideas*, 38/1963. Viimeisen työnsä *Uhrin salaisuus* (1866) Feuerbach alkaa sanoilla: ”Ihminen on mitä hän syö. Mikä sukkelia modernin sensuaalisen rikkiväisyyden (Afterweisheit) lausuma!” *Das Geheimnis des Opfers, Sämtliche Werke*, Bd. X, s. 5. Samassa työssä Feuerbach selittää, ettei vain ruumis, vaan myös sielu kärsii nälkää ja janoa.

<sup>59</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 96

<sup>60</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 303

<sup>61</sup> Mts. 305



vat sitten ”lyöneensä sen kuoliaaksi”. Materialismia on aina ollut olemassa, aina siitä lähtien kun on ollut ihmisiä (”potilaita ja lääkäreitä”) ja se tulee olemaan olemassa niin kauan kuin nämäkin.<sup>62</sup> Kirjeissään Feuerbach esittää saman ajatuksen: ”Materialismi on yhtä vanhaa ja yhtä laajalle levinnyttä kuin ihmiskuntakin; se on yhtä kirkas kuin valo, yhtä välttämätön kuin leipä ja vesi, yhtä vääjäämätön, tarpeellinen ja kiertämätön kuin ilma...”<sup>63</sup>

Idealismin vastaisen taistelun käytäntö ratkaisee itse asiassa kysymyksen Feuerbachin filosofian puoluekantaaisuudesta. Irtisanoutuessaan ”Kantin ja Fichten Minästä... Schellingin absoluuttisesta identiteetistä... Hegelin absoluuttisesta hengestä”<sup>64</sup> ei Feuerbach koko myöhemmän filosofisen uransa aikana hyväksynyt minkäänlaista luopumista filosofian peruskysymyksen materialistisesta ratkaisusta. Hän piti aina järkähtämättä kiinni olemisen ensisijaisuuden periaatteesta. Hänellä ei esiinny pienintäkään epäilyä objektiivisen reaalisuuden, materiaalisen maailman olemassaolosta tajunnan ulkopuolella ja siitä riippumattomana. Katkaistuaan välinsä *objektiivisen* idealismin kanssa Feuerbach esittää omaperäisen ”ontologisen todistuksensa”, jonka tarkoituksena on kumota myös *subjektiivinen* idealismi. Ja tämä todistus osoittaa taas kerran hänen horjumaton vakaumustaan materialismin totuudellisuudesta; se auttaa myös ymmärtämään Feuerbachin materialismin erikoista *muotoa*.

Feuerbachin mukaan ei ole tarpeen — ja se olisikin mahdotonta — todistaa puhtaasti *loogisesti* objektiivisen todellisuuden olemassaoloa. Hän kirjoittaa koottujen teostensa esipuheessa: ”Välittömän varmaa, erotukseksi ihmisen itseään koskevasta varmuudesta, on vain *luonnon olemassaolo*.”<sup>65</sup> Tämä välitön varmuus ei ole teoreettisesti, vaan aistimellisesti, *emotionaalisesti* annettua. Sillä ettemme ainoastaan havaitse ja tiedosta kohdetta, vaan myös *haluamme* sitä, todistamme sen reaalisuuden. Tunne on tuomarina

<sup>62</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. X, s. 121

<sup>63</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 96

<sup>64</sup> *Das Wesen des Christenthums*, *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, s. 12; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 5, s. 402

<sup>65</sup> *Sämmtliche Werke*, Bd. I, s. X

tässä asiassa: "Kuten objektiivisesti, siten myös subjektiivisesti rakkaus on olemisen kriteeri — totuuden ja todellisuuden kriteeri."<sup>64</sup> "Rakkaus" viittaa tässä emotionaaliseen suhtautumiseen yleensä, koska myös viha voi samassa määrin olla todistena kohteen reaalisuudesta.

"Niinpä", muotoilee Feuerbach todistuksensa maailman olemassaolosta, "rakkaus on tosi *ontologinen* todistus kohteen olemassaolosta päämme ulkopuolella — eikä ole muuta todistusta olemisesta kuin rakkaus, tunne (*die Empfindung*) ylipäänsä."<sup>67</sup> Emotionaalisesta suhteesta kohteeseen Feuerbach löytää avaimen subjektiivisen idealismin kumoamiseen (ja koska objektiivinen idealismi ei ole muuta kuin paralogismille rakentuva subjektiivisen idealismin projektio, hypostasointi, niin tämä johtaa *kaiken* idealismin kumoamiseen). "Juuri siinä onkin idealismin peruspöytä", kirjoittaa Feuerbach, "että se asettaa ja ratkaisee kysymyksen maailman objektiivisuudesta tai subjektiivisuudesta, todellisuudesta tai epätodellisuudesta ainoastaan teoreettiselta kannalta, kun maailma toki sentään on alun perin ja alkuaan tahtomisen kohde, olemisen ja omistamisen tahdon kohde, ja vain tämän ansiosta ymmärryksen kohde... Itse asiassa ei ymmärrys, vaan rakkaus on se, joka asettaa olemuksen itsensä ulkopuolelle, eikä vain kuvittelussa, vaan todella, tosiaan, ruumiillisesti, kuten sukupuolirakkaus silmin nähden osoittaa."<sup>68</sup> Näin ollen Feuerbach on lähellä sitä Marxin oivallusta, että "kysymys, vastaako inhimillinen ajattelu esineellistä totuutta, ei ole teorian, vaan *käytännön* kysymys"<sup>69</sup>, mutta Feuerbachille se jää tunteiden, emootioiden tasolla liikkuvaksi kysymykseksi. Hänen "ontologinen todistuksensa" on ikään kuin puolitiessä matkalla oikeaan, lopulliseen ratkaisuun: *tunteet, halut* eivät hänellä kasva *toiminnaksi, käytännöksi*. Hän *lähestyy* tässä oikeata ratkaisua, mutta samalla siinä ilmenee hänen lähestymistapansa riittämättömyys ja rajoituneisuus.

<sup>64</sup> *Grundsätze...*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 325; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 301

<sup>67</sup> *Mt.*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 324; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 301

<sup>68</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämtliche Werke*, Bd. X, s. 189

<sup>69</sup> Karl Marx, *Teesejä Feuerbachista* (2. teesi), Marx — Engels, *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 2, Moskova 1978, s. 63

Feuerbachin materialismi ei poikkea ainoastaan saksalaisesta vulgaarimaterialismista, vaan myös ranskalaisesta mekanistisesta materialismista. Feuerbach tunsi tietysti Holbachin, Lamettrien ja Diderot'n filosofiset opit. Mutta vaikka hän olikin näiden tavoin *metafyysinen* materialisti, ei hän näiden kanssa ollut *mekaanisen* materialismin kannalla. Tämä eroavaisuus, haluttomuus palauttaa kaikki materian liikkeen muodot mekaaniseen, haluttomuus ymmärtää maailman kokonaisuus mekaanisena aggregaattina, teki hänen materialismistaan ranskalaista materialismia historiallisesti edistyneemmän muodon.

Vaikka siinä Feuerbachin väitteessä, jonka mukaan "ei ole mitään nurinkurisempaa kuin saksalaisen materialismin johtaminen *Systeme de la Nature*'sta\* tai peräti *la Mettrien* tryffeli-pasteijasta"<sup>70</sup>, onkin totuuden jyvänen, koska saksalaisen materialismin lähtökohtana ovat maan todellisuuden historialliset tekijät ja se juontaa juurensa koko saksalaisen filosofian kehityshdoista, niin silti on kovin nurinkurista johtaa tämä materialismi Feuerbachin tavoin uskonpuhdistuksesta, ja toiseksi, vaikka Feuerbachin materialismia ei johdettaisikaan ranskalaisesta materialismista, on sitä kuitenkin tarkasteltava materialismin historian uutena vaiheena, joka seuraa välittömästi mekaanisen vaiheen jälkeen.

Polemisoidessaan Dorguthin kanssa Feuerbach moitti tätä jo tuolloin: "Teidän järjestelmänne salaisuus on elämän selittäminen muuttamalla se joksikin kuolleeksi, joksikin koneeksi... orgaaninen prosessi muuttuu ulkokohtaiseksi, *ei-organiseksi* prosessiksi ja tajunta alennetaan empiriseksi tuntemukseksi..."<sup>71</sup> Kuno Fischer oli tässä suhteessa oikeassa kun hän vuonna 1848 ilmestyneessä Feuerbachia käsittelevässä työssään huomautti, ettei Feuerbachille "materia ollut kuollut 'olio' eikä 'syy', se on oman itsensä syy, eikä hän tarkastele sitä mekanistin silmin".<sup>72</sup>

Sellaisen materialismin sijasta, joka tarkastelee maailmaa me-

\* Paul Thiry d'Holbachin teos *Luonnon järjestelmä* (1770)

<sup>70</sup> *Ober Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. X, s. 117

<sup>71</sup> K. Grün, mt. osa I, s. 293

<sup>72</sup> K.L. Fischer, *Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit*, julkaisussa *Die Akademie* (toim. Arnold Ruge), Leipzig 1848, s. 140

kaanisena ykseytenä, Feuerbach kehitteli materialistisen opin, joka näki maailman *orgaanisena*, elimellisenä kokonaisuutena. Tässä tuntuu hegeliläinen koulutus: Feuerbach ei pidä mahdollisena elävän palauttamista ei-elävään ("orgaanisen ruumiin redusoinnista abstrakteihin materialistisiin määreisiin"<sup>73</sup>). Elävä koostuu tietenkin samoista aineista kuin ei-elävä, mutta nämä aineet ovat yhdistyneet siinä toisella tavalla, joka tekee suoran dedusoinnin ei-elävästä aineesta mahdottomaksi. Orgaaninen kokonaisuus on Feuerbachille korkein olemisen muoto, ja tämän muodon tasolla rakentuu hänen koko materialistinen maailmankäsityksensä. Hän katsoo, ettei ole lupa rajoittaa liikkeen orgaanista muotoa mekaaniseen, mutta — kuten jatkossa tulemme näkemään — koska hän ei ymmärrä liikkeen *korkeinta*, orgaanisen *yläpuolelle* nousevaa muotoa, hän yhdistää sen orgaaniseen. Kieltäessään mekanismin hän ei kohoa dialektisen materialismin tasolle vaan jää organistisen metafysiikan, täsmällisemmin sanoen antropologisen materialismin puitteisiin.

Tyypillistä onkin, että Feuerbach antaa jo tuntemallemme maailman olemassaolon "ontologiselle todistukselle" antropologisen sävyn. *Sinän* olemisen tunteiden, rakkauden kohteena, ensisijaisesti emotionaalisenä objektina sekä *Minän* ja *Sinän* välitön yhteys esittää hänellä ratkaisevaa osaa. "Onko ulottuvaisuus, itse maailmankaikkeus vain jotakin ideaalista, subjektiivista, kuten *Kant*, *Fichte*, *Schopenhauer* väittävät?" kirjoittaa Feuerbach Bolinille. "Itse omaksumani näkökannan mukaan, Minän ja Toisen Minän (Alter Ego) erottamattomuuden kannalta... tämä kysymys näytti ja näyttää minusta epämielekkäältä."<sup>74</sup>

Materialismin antropologinen muoto, jonka keskiössä on ihminen orgaanisena olentona, on Feuerbachille luonteenomainen, sillä hän tarjoaa ratkaisun filosofian peruskysymykseen vain inhimillisellä tasolla. Hän ei ole hylozoisti, hän ei katso materian yleensä olevan sieluttunut (tai ajattelun olevan sen attribuuttina), ja siksi hän ratkaisee tämän kysymyksen psykofyysisen probleen-

<sup>73</sup> *Wider den Dualismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 356; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 174

<sup>74</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 321

man puitteissa: antropologian ulkopuolella kaikki ajatteluun, tajuntaan, subjektiivisuuteen liittyvä on kohteetonta, vailla mitään mielekkyyttä.

”Jumala oli ensimmäinen ajatukseni, järki toinen, ihminen minun kolmas ja viimeinen ajatukseni.”<sup>75</sup> Tässä aforismissa muotoillaan hyvin koko Feuerbachin ajatuskulku. Hän aloitti protestanttisesta teologiasta, siirtyi hegeliläiseen panlogiseen idealismiin päätyäkseen lopuksi antropologismiin — uuteen, hänen itsensä luomaan metafysisen materialismin muotoon, joka jäi paikalleen filosofisen ajattelun rientäessä vielä eteenpäin.

---

<sup>75</sup> *Fragmente...*, *Sämtliche Werke*, Bd. 11, s. 410; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 224

## Teoria ja käytäntö

Feurbachin elinaika osui vuosiin, jolloin feodaalinen järjestelmä alkoi rappeutua ja myöhästynyt kapitalismin kehitys lähti alkuun Saksassa. Kahteensataan pikkuruhtinaskuntaan pirstoutunut, tullirajojen ja rajapuomien leikkelemä Saksa, jossa kansallisten markkinoiden synty sekä kansallisen porvariston kehitys oli estynyt ja joka oli muutenkin paljon läntisistä naapureistaan-jäljessä, oli se maa, missä Feuerbach vietti sieltä poistumatta koko elämänsä. Hänen lapsuusvuotensa sattuivat aikaan, jolloin Napoleon hyökkäsi maahan, löi Preussin armeijan Jenan luona ja saneli nöyryyttävän Tilsitin rauhan. Hänen nuoruusvuosinaan käytiin Leipzigin taistelu, maa vapautettiin venäläisten joukkojen avulla ranskalaisesta riippuvuudesta ja tätä seurasi "Pyhän allianssin" lipun ympärille kokoontuvan taantumuksen aika, jolloin Preussin hegemonia Saksan valtioiden liitossa alkoi voimistua. Hänen luomistyönsä parhaana kautena alkoivat vahvistua kapitalistiset suhteet, joita feodaalijärjestelmän kahleet rupesivat ahdistamaan.

Näinä vuosina muodostettiin Saksan tulliliitto, rakennettiin ensimmäinen rautatie ja pääoman alkuperäisen kasautumisen periodille luonteenomainen luokkaristiriitojen kärjistyminen "kolmannen säädyn" sisällä puhkesi esiin ja sai selvimmän ilmauksensa Slesian kankurikapinassa. Porvarillisen vallankumouksen välttämättömyys alkoi kypsyä, mutta se ei kyennyt toteutumaan Saksan porvariston pelkurimaisuuden ja nöyristelyn vuoksi, porvariston, joka pelästyi omaan voittoonsa johtavaa vallankumouksellista

tietä. Porvaristo petti vuoden 1848 vallankumouksen ja piti parempana liittoutumista vastavallankumouksellisten voimien kanssa pysäyttääkseen kansanjoukkojen vallankumouksellis-demokraattisen liikehdinnän.

Huolimatta Bruckbergissä viettämästään erakkoelämästä ei Feuerbach koskaan ollut epäpoliittinen, välinpitämätön poliittisen taistelun suhteen kotimaassaan tai muissa maissa. Hänen kirjeensä ystäville osoittavat, kuinka lähellä hänen sydäntään olivat poliittiset tapahtumat, millä vastenmielisyydellä hän suhtautui maassa vallitsevaan taantumukselliseen järjestykseen ja millä myötätunnolla kaikkiin uuden ja edistyksellisen airueisiin. "Jos ei kynäni, niin ainakin pääni on tänäkin vuonna luonnollisesti askarrellut politiikan parissa", kirjoitti hän Kappille vuonna 1859.<sup>1</sup> Viisi vuotta myöhemmin, kirjeessä Bolinille, hän kertoo taas seuranneensa mitä suurimmalla huomiolla nykyistä kurjaa, mutta samalla ankaraa poliittista elämää. Intohimoinen pyrkimys edistykselliseen uudistumiseen lyö leimansa kaikkiin Feuerbachin poliittisiin toteamuksiin, hänen ensimmäisestä työstään alkaen. "Joka ymmärtää maailmanhistorian hengen puhumaa kieltä, ei voi olla havaitsematta, että nykyinen aikamme on ihmiskunnan historian suuren aikakauden päätepiste ja juuri siksi uuden elämän alkupiste"<sup>2</sup>, kirjoitti Feuerbach esipuheessaan anonyymiin teokseensa *Ajatuksia kuolemasta ja kuolemattomuudesta*. Historiallisen käänteen toivottavuuden ja välttämättömyyden tunne ei milloinkaan jättänyt häntä, ja mitä synkempi oli ympäröivä todellisuus, sitä enemmän hän uskoi parempaan tulevaisuuteen: "Olen ja olen aina ollut pessimisti nykyhetkeen nähden, mutta juuri sen vuoksi en ole sitä tulevaisuuden suhteen."<sup>3</sup> Mutta silti, huolimatta kaikesta vihamielisyydestään maassa vallitsevaa taantumuksellista hallintoa kohtaan ja kaikesta vallankumouksellis-demokraattiselle liikkeelle osoittamastaan sympatiasta, ei Feuerbach silti ollut *poliitikko*. Hän ei välittömässä toiminnassaan koskaan mennyt sosiaalisen todellisuuden vallankumouksellisen

---

<sup>1</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 283

<sup>2</sup> *Sämtliche Werke*, Bd. III, s.9

<sup>3</sup> K. Grün, mt., osa II s. 320

muuttamisen kannattamista pidemmälle.

Osittain tämä johtui Feuerbachin luonteesta ja yksilöllisistä taipumuksista. Uuden ajan filosofian historiassaan hän kirjoittaa: ”*Spinoza* sanoi: *Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus\**, eikä vain hänen, vaan kaikkien ajattelijoiden elämä vahvisti tämän lauseen paikkansapitävyyden. *Leibniz* sanoo josakin: *Nous sommes faits pour penser...\*\**.”<sup>4</sup> Tarkastellessaan englantilaisen materialismin perustanlaskijan toimintaa Feuerbach lausuu julki ihmetyksensä sen johdosta, miten Bacon saattoi huolimatta hänelle ominaisesta viehtymyksestä spekulatiiviseen elämäänsä silti rynnätä poliittisen elämän kurimukseen. Tämä todisti Feuerbachin mielestä Baconin henkisen ominaislaadun kaksinaisuudesta — ”dualismista”.

Feuerbach oli selvästi kiinnostunut nimenomaan *ajatuksellises- ta* toiminnasta vaikka hän erottikin ajattelun ja toiminnan. Niinpä sijoittaessaan Spinozan suuhun sanat ”Haluan ajatella...” hän lisää luonteenomaisen huomautuksen: ”Myös toimia; mutta toiminta ei kuulu tähän yhteyteen, ts. paperille. Paperille kuuluu vain toteutettava tai jo toteutettu teko, ts. teko, joka *ei vielä* tai *ei enää* ole teko.”<sup>5</sup>

Feuerbachin ajatukset ja tunteet sekä hänen toimintansa eivät olleet täysin sopusoinnussa keskenään. Hän ei aina osannut muuttaa aatteitaan käytännön teoiksi. Kaikkien kysymysten kysymys: ”mitä on tehtävä?” jäi häneltä ratkaisevina päivinä vastaamatta.

Jos tarkastellaan Feuerbachin näkemysten luokkasisältöä, niin voidaan panna merkille sekä hänen syvä vastenmielisyytensä feodaalista maailmaa kohtaan että myös hänen antipatiansa feodalismin tilalle astuvaa porvarillista järjestystä kohtaan. Jo 1835 arvostellessaan Fr. J. Stahlin kirjaa *Kristillinen oikeus- ja valtiooppi\** Feuerbach kiisti kristinuskon yhteensopivuuden yksityis-

---

\* *Me toimimme sikäli kuin me ymmärrämme* (lat.)

\*\* *Meidän on tehty ajattelemaan* (ransk.)

<sup>4</sup> *Geschichte der neuern Philosophie...*, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, s. 28

<sup>5</sup> *Mt.*, *Sämtliche Werke*, Bd. IV s. 386

\* *Christliche Rechts- und Staatslehre*, Erste Abteilung, Heidelberg 1833; kyseessä on toinen osa laajempaa teosta nimeltä *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*



omistuksen kanssa ja katsoi yritykset pyhittää omistusoikeus kristillisillä periaatteilla täysin perusteettomiksi. Jo tuolloin häntä syytettiin siitä, että hän kristinuskon oppien varjolla propagoi saintsimonismia ihanteita. Feuerbachin kirjeistä käy ilmi, että joi-takin vuosia ennen vuoden 1848 vallankumousta häntä kiinnosti tuttavuus utopistikkommunisti Wilhelm Weitlingin kanssa. ”Tänä kesänä”, tiedotti hän 1844, ”tutustuin hieman lähemmin kommunismiin... Kylläpä olen yllätynyt tuon räätälinkisällin vakaumuk-sista ja hengestä!”<sup>6</sup> Kommunismiin perehtymisestään Feuerbach puhuu samassa kirjeessä ”ainoana ilahduttavana tapahtumana näinä ilottomina vuosina”. Ja muutamaa kuukautta myöhemmin hän kirjoittaa suoraan kustantajalleen Wigandille kommunistisista vakaumuksistaan. Mutta sittenkään eivät Feuerbachin poliittiset sympatiat saaneet häntä aktiivisesti osallistumaan vallanku-mouksellisen taistelun käytäntöön. ”Elämä maaseudulla”, tie-dotti hän ystävilleen, ”tekee erittäin hyvää sisäiselle keskittyneelle toiminnalle, mutta ei ulospäin suuntautuvalle toiminnalle. Onnel-linen se, jonka ei ole tarve kirjoittaa! Maaseutu-elämä on elämää ilman suolaa ja pippuria.”<sup>7</sup> Mutta kysymys ei ole pelkästään hä-nen syrjäisestä elämäntavastaan; eihän se olisi estänyt häntä ”tarttumasta kynäänsä” poliittisen toiminnan aseena. Mutta Feu-erbach karttoi mahdollisuuksia esiintyä julkisuudessa eikä halun-nut astua politiikan näyttämölle.

Oliko tässä kuilu teorian ja käytännön välillä? Feuerbach itse vastasi kysymykseen kielteisesti eikä pitänyt itseään käytännölle vieraana, abstraktisti ajattelevana teoreetikkona. ”Puhdas”, käy-tännöstä irtautunut, sille vieras teoria ei tyydyttänyt häntä eikä ol-lut hänestä riittävä. Mutta hän neuvoi lähentämään teoriaa ja käytäntöä ja arvioimaan teoriaa käytännön avulla vain *teoreettis-sesti*. Feuerbach hylkäsi epätäydellisenä ja epäuskottavana sellai-sen teorian, jota ei käytännössä vahvisteta. ”Ennen kaikkea ase-tan käytännön kannan, elämän kannan korkeammalle puisen ka-teederin kantaa”, kirjoitti hän Dubocille 13. joulukuuta 1862.

<sup>6</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 195

<sup>7</sup> A. Kapp, *Briefwechsel zwischen Feuerbach und Chr. Kapp*, Leipzig 1876, s. 127

Mikäli tieteen edessä on vielä ratkaisemattomia ongelmia (tässä yhteydessä Feuerbach tarkoitti elämän probleemaa), niin se ei silti anna perusteita tyytyä uskon tarjoamaan ratkaisuun: ”Sen epäilyn, jota teoria ei ratkaise, ratkaisee sinulle käytäntö.”<sup>8</sup> Kiinnostavassa Rugelle osoitetun kirjeen luonnoksessa\*, joka on laadittu huhtikuussa 1844, lukee: ”Pysyn viimeiseen hengenveetoon saakka uskollisena ja lujana elämäntehtäväni toteuttamisessa, ja voi olla, että joskus tunnustetaan Bruckbergin filosofin ja erakon olleen hyvä käytännön mies, vaikka tietyt syvälle porautuva käytännön mies.”<sup>9</sup>

Mille sitten perustui teorian ja käytännön välinen kuilu, joka tosin ei näyttäytynyt Feuerbachin teoriassa mutta hänen käytännössään? Miksi ihminen, joka on kirjoittanut: ”Mitä sellainen tahto, joka jää pelkäksi ajatukseksi, on? Se muistuttaa miekkaa, joka jää tuppeen”<sup>10</sup> — ihminen, joka on vakaumuksellinen vallankumouksellinen ja 64-vuotiaana julistaa eräässä kirjeessään: ”Pidän lujasti kiinni Ranskan vallankumouksen vanhoista vakauksista: asiat eivät käännä paremmiksi ennen kuin viimeinen kuningas on hirtetty viimeisen papin suoliin”<sup>11</sup>, ja huudahtaa: ”Mitä antaisikaan, jos voisin vaihtaa kynän kirveeseen!”<sup>12</sup> — miksi tämä historiallista edistystä varauksetta kannattava ihminen jää syrjään aktiivisesta poliittisesta elämästä, ei kykene voittamaan esteitä, jotka ovat hänen sosiaalisten ihanteidensa toteuttamisen puolesta käytävän taistelun tiellä? Vastaus tähän kysymykseen ei piile vain Feuerbachin yksilöllisissä piirteissä ja hänen henkilökohtaisen elämänsä seikoissa, vaan ennen kaikkea itse hänen teoriansa olemuksessa, hänen käsityksessään ajankohdan aktuaalisista tehtävistä.

Feuerbach katsoi, että aikakauden perustavana reaalisenä, käytännöllisenä tehtävänä oli valistustoiminta, propagandistinen työ,

<sup>8</sup> *Fragmente...*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 411; *Werke* (Suhkamp) Bd. 4, s. 225

\* DDR:läisen Feuerbach-tutkijan W. Shuffenhauerin löytämä käsikirjoitus Münchenin yliopiston kirjastossa

<sup>9</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 382

<sup>10</sup> W. Bolin, *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, Leipzig 1904, Bd. II, s. 123

<sup>11</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 346

<sup>12</sup> Mts. 310

yhteiskunnallisen *tajunnan* muuttaminen. ”On välttämätöntä”, kirjoitti hän Rugelle 1843, ”siirtää painopiste teoriaan, saksalaisen teoreettis-poliittiseen valistamiseen.”<sup>13</sup>

On vielä liian aikaista, hän jatkaa, asettaa päiväjärjestykseen suoraa poliittista toimintaa. On ensin luotava sille teoreettiset edellytykset. Teorian kehittäminen ja sen levittäminen joukkoihin on ensisijainen tehtävä: ”Mitä on teoria ja mitä käytäntö? Missä on niiden ero? Teoreettista on se, mikä on vielä vain minun päässäni, käytännöllistä taas se, mitä monet päät toteuttavat. Se, mikä yhdistää monet päät, muuttaa ne kansanjoukoksi, leviää ja saa itselleen sijan auringon alla.”<sup>14</sup> Feuerbach näyttää tässä kylläkin olevan hyvin lähellä meille kaikille tuttua klassista kumouksellista muotoilua — ”teoriasta tulee materiaallinen voima kun kansanjoukot ovat omaksuneet sen” — mutta kuitenkin hän on siitä sangen kaukana. Hänelle ei ollut selkiintynyt järjestyneen poliittisen työn koko merkitys, joukkojen taloudellisen ja poliittisen taistelun ratkaiseva merkitys siinä prosessissa, jossa nämä omaksuvat vallankumouksellisen teorian ja tajunnan. Hän ei myöskään nähnyt poliittisten puolueiden roolia liikuttavana voimana ja organisoivana perustekijänä tiellä kohti vallankumousta ja sen toteuttamisen prosessia. Ja kun Feuerbach puhuu siitä, että ”tosi filosofia ei ole kirjojen tekemistä vaan *ihmisten* tekemistä”<sup>15</sup>, ei hän silti yllitä niitä puitteita, joiden sisäpuolella käytäntö käsitetään sisäisen maailman, tahdon, tunteiden, tajunnan muuttamiseksi. ”Uusi rakkaus on uusi elämä, sanoi Goethe; uusi oppi on uusi elämä, kuuluu sama meillä... Uusi syntyy päässä, mutta päässä myös vanha pysyy pisimpään... Niinpä siis olisi ennen kaikkea syytä puhdistaa ja tuulettaa pää...”<sup>16</sup>

Feuerbachilla ei ollut selvää käsitystä sosiaalisen taistelun kolmesta perusmuodosta, koska hän ei oivaltanut tämän taistelun *luokkaolemusta*. Hänen voimansa oli siinä, että hän oli intohimoinen *ideologinen* taistelija. Vuonna 1851 hän kirjoitti Schi-

<sup>13</sup> Mts. 175

<sup>14</sup> Mts. 177

<sup>15</sup> K. Grün, mt. II, s. 357. — Nämä sanat ovat Feuerbachin kirjeestä kustantaja Otto Wigandille, jolla oli 14 lasta. — Suom. huom.

<sup>16</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 177

bichille: "Olen aina mieltänyt elämän sotaretkeksi."<sup>17</sup> Hänen puutteenaan oli, ettei hänellä ollut syvällistä käsitystä ideologisen taistelun ja muiden luokkataistelumuotojen keskinäissuhteista eikä hänen osallistumisensa ideologiseen taisteluun kasvanut poliittiseksi taisteluksi.

Feuerbach arvioi oikein, että hänen elämänsä täyttävä uskonnonvastainen taistelu merkitsi aktiivista osallistumista vallankumoukselliseen liikkeeseen. Selittäessään kustantajalleen, missä hän näkee *Kristinuskon olemus* -teoksensa arvon piilevän, hän toteaa tämän työn olevan kaikesta teoreettisesta merkityksestään huolimatta ennen kaikkea käytännön sanelema, ja sen vuoksi hän olikin ryhtynyt laatimaan sitä. Feuerbach oli oikeassa korostaessaan kansanjoukkojen uskonnollisen ideologian vaikutusvallasta vapauttamisen puolesta käymänsä taistelun *poliittista* merkitystä. Mutta tällöin hän liioitteli uskonnonvastaisen propagandan osuutta ja lähti siitä, että muka "teologia on Saksalle ainoa käytännöllinen ja vaikuttava poliittinen ase ainakin lähiaikoina".<sup>18</sup>

Millä mielihyvällä Feuerbach tiedottaakaan Kappille siinä samassa kirjeessä, jossa kertoo kiinnostuksestaan Weitlingiin, ateismin leviämisestä saksalaisten työläisten parissa! Ja hänelle tuotti todella suurta iloa Marxin tiedonanto Pariisista, että sikäläiset saksalaiset käsityöläiset, jokunen sata henkeä, jotka kallistuivat kommunismiin päin, kuuntelivat salaisessa yhdistyksessään kaksi kertaa viikossa luentoja Feuerbachin kirjasta *Kristinuskon olemus*, ja "osoittautuivat merkillepantavan vastaanottavaisiksi".<sup>19</sup> Tässä suhteessa on kuvaavaa Feuerbachin ystävyys innokkaan kannattajansa, itävaltalaisen talonpojan Konrad Deublerin kanssa. Feuerbach kirjoitti riemuissaan, että nyt alkavat jo "yksinkertaiset talonpojat, vuorityöläiset, käsityöläiset askarrella luonnontieteen, jopa astronomian ja filosofian parissa, kuten täkäläinen ystäväni *Deubler*, talonisäntä ja leipuri Goisernin kylästä Ischlojen varrelta..."<sup>20</sup> Ja kirjeessään Deublerille hän valittaa suuresti

<sup>17</sup> Mts. 266

<sup>18</sup> Mts. 172

<sup>19</sup> Marxin kirje Feuerbachille 11. elokuuta 1844, Marx — Engels, *Werke* (tästä lähtien: MEW), osa 27, s. 428

<sup>20</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 345

sitä, ettei vielä ole toteuttanut sellaista välttämätöntä tehtävää kuin suurelle yleisölle tarkoitettua kansanomaista tiivistelmää teoksistaan; tämä oli hänestä hänen velvollisuutensa *"kansaa"* kohtaan.<sup>21</sup>

Muuan Feuerbachin kuoleman jälkeen julkaistu aforismi antaa meille mahdollisuuden tutustua lähemmin hänen suhtautumiseensa politiikkaan. Tässä aforismissa Feuerbach huomauttaa, että kiinnostavinta historiassa eivät ole vain vallankumoukselliset aikakaudet; ainakin yhtä kiintoisia, jopa enemmänkin, ovat vallankumouksia edeltävät ja niitä valmistelevat ajat.<sup>22</sup> Vakaumuksiltaan Feuerbach oli esivallankumouksellinen ihminen. Hänen voimanaan oli ideologinen taistelu. Silloin kun tämä taistelu laajeni avoimeksi poliittiseksi käsikähmäksi, kun syntyi välittömän vallankumouksellinen tilanne, kun tarvittiin kumouksen strategeja — silloin Feuerbach ei tuntenut olevansa oikeassa elementissään, kumouksen aallot saivat hänet pois tolaltaan. Tämän saatoi havaita kaikessa selvytydessään vuoden 1848 porvarillis-demokraattisen kumouksen aikana.

*"Vive la République!"*<sup>23</sup> huudahti Feuerbach saatuaan kuulla uutiset helmikuun vallankumouksesta Ranskassa. "Ranskan vallankumous toteutti minussakin vallankumouksen."<sup>24</sup> Miten innostuneena hän olikaan kohtaava edessä olevat vallankumoukselliset tapahtumat omassa maassaan! Koitti kauan odotettu aika. Koitti toiminnan hetki. Vallankumouksellisissa piireissä ei unohdettu Feuerbachia. Ansbachin piirikunta valitsi hänet edustajakseen Frankfurтин kansalliskokoukseen. Oleskeltuaan kaksikymmentä vuotta Bruckbergissä hän matkusti nyt näinä kuohuvina, paljon lupaavina päivinä Frankfurt am Mainiin, jossa kansalliskokous aloitti istuntonsa P. Paavalin katedraalissa. "Elämme kriisin, mullistuksen aikaa", kirjoitti hän vaimolleen.<sup>24</sup> Samassa kirjeessä hän tiedottaa, että "lehtitietojen mukaan Breslaun yliopisto todella kutsuu tai on valmis kutsumaan" hänet, ts. tarjoa-

<sup>21</sup> Mts. 312—313

<sup>22</sup> K. Grün, mt., II, s. 325

<sup>23</sup> Eläköön tasavalta!

<sup>24</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 210

<sup>24</sup> Mts. 214

maan henkipattoiselle filosofille professuuria. Seuraavana päivänä tämän kirjeen laatimisen jälkeen julkaistiin Heidelbergin yliopiston opiskelijoiden hänelle osoittama ”avoin kirje”: ”Toimintahetkesi on lyönyt!”<sup>25</sup> He kehottivat Feuerbachia lopettamaan eristäytymisensä ja astumaan mukaan maan aktiiviseen poliittiseen elämään.

Mutta jo ensivaikutelmat kansalliskokouksesta saivat Feuerbachin tuntemaan pettymystä. Parlamentaarinen enemmistö ei ollut lainkaan taipuvainen eikä halukas kumouksellisiin muutoksiin, ja Feuerbachille kävi ilmeiseksi, että mikäli vallankumous voittaa, ei se tapahdu tämän parlamentin ansiosta. Kirjoittaessaan vaimolleen vaikutelmistaan hän mainitsee, että kansalliskokouksen jäsenten enemmistö pyrkii jarruttamaan liikettä ja pitämään kaiken ennallaan. Hän ei menetä toivoaan ”demokraattisen hengen” läpikotkeman vähemmistön vielä koittavaan voittoon.<sup>26</sup> Työväenluokka on läpikotaisin demokraattisesti suuntautunutta. Mutta voiton hetki ei vielä ole tullut.<sup>27</sup>

Feuerbach osallistui demokraattien kesäkuun kogressiin, tai oikeammin, oli läsnä siellä: ”Esitin koko ajan passiivista, en toimivaa osaa.”<sup>28</sup> Hän ei torjunut tulevan poliittisen aktivoitumisensa mahdollisuutta, mutta sen aika ei hänen mielestään vielä ollut koittanut. Hän halusi ensin katsella, kuunnella, puhua ihmisten kanssa, oppia tuntemaan heidät lähemmin ennen kuin liittyisi aktiiviseen taisteluun. Tätä liittymistä ei kuitenkaan tapahtunut ja myöhemmin, vallankumouksen kärsittävä tappion, Feuerbach katoi hidasteluaan. Muistellessaan edustajankauttaan hän sanoi ”häpeävänsä, että vain kuunteli tuota lörpöttelyä”.<sup>29</sup> Tapahtumien kulku sai hänet vakuuttumaan, ettei vallankumouksen asialla ollut voiton mahdollisuuksia lähiaikoina. Siltä puuttui voimaa. Kun huhtikuussa 1850 vastavallankumouksen voiton jälkeen ranskalainen lehtimies Taillandier esitti *Revue de deux mondes* -aikakauslehdessä Feuerbachille kysymyksen, miksi tämä ei osal-

---

<sup>25</sup> Mts. 216

<sup>26</sup> Mts. 222

<sup>27</sup> Mts. 224

<sup>28</sup> Mts. 220

<sup>29</sup> Mts. 245

listunut vuoden 1848 vallankumoukselliseen liikkeeseen, niin Feuerbach vastasi, että maaliskuun kumous oli voimaton ja näköalaton, sillä ”perustuslailliset uskoivat, että Herran tarvitsisi vain sanoa: tulkoon vapaus! tulkoon oikeus! niin katso, silloin oikeus ja vapaus tulevat; tasavaltalaiset taas uskoivat, että tarvitsee vain *haluta* tasavalttaa jotta se saataisiin syntymään; he uskoivat siis niin sanoaksemme tasavallan luomiseen *tyhjästä*”.<sup>30</sup> Mutta mitä Feuerbach sitten teki taistellakseen vallankumouksen pettäviä porvarillisia poliitikkoja ja pikkuporvarillisia tuulenpieksäjiä vastaan? Mitä *todellisen* kumousmiehen *pitää* tehdä silloinkin, kun hänelle on selvää, että tässä vaiheessa vallankumous ei voi voittaa? Riittää, kun katsotaan, mitä Marx ja Engels tekivät tähän aikaan Kölnissä, lehteillään *Neue Rheinische Zeitungin* sivuja, jotta saataisiin vastaus tähän. Feuerbach ei kyennyt nousemaan tälle tasolle. Hän vain luotti *tulevaan* vallankumoukseen: ”Herra Tailandier! Jos vallankumous taas puhkeaa ja osallistun siihen aktiivisesti, niin voitte oman jumalisen sielunne kauhistukseksi olla varma siitä, että tämä vallankumous on voitokas, että monarkian ja hierarkian viimeinen päivä on koittanut. Valitettavasti en enää tule kokemaan tätä vallankumousta.”<sup>31</sup> Kuitenkin todellinen johdonmukainen kumousmiehes voi tarttua aseisiin silloinkin kun ei ole täysiiä takeita onnistumisesta. Samassa vastauksessa Feuerbach toteaa: ”Osallistun silti aktiivisesti erääseen suureen ja voitokkaaseen vallankumoukseen, mutta sellaiseen vallankumoukseen, jonka tosi vaikutukset ja tulokset muotoutuvat vasta vuosisatojen kuluessa.”<sup>32</sup> Hän tarkoittaa tällä tietysti ihmisten *tajunnan* kumouksellistamista, *ideologista* revoluutiota, jonka toteuttamiseen hän tosiaan osallistui aktiivisesti ja jonka tuli käydä yhteiskunnallisen *olemisen* vallankumouksellisen mullistamisen edellä sen välttämättömänä ehtona. Edessämme on, toistamme sen, *ideologinen* taistelija, joka jää jälkeen *poliittisesta* taistelusta silloinkin kun se kutsuu itsepintaisesti ja käskevästi. Huolimatta omasta iskulauseestaan ”olemme saaneet kylliksemme sekä filo-

<sup>30</sup> *Vorlesungen über das Wesen der Religion, Sämtliche Werke, Bd. VIII, s. VII—VIII*

<sup>31</sup> Mt. osa VIII, s. VII

<sup>32</sup> Mt. osa VIII, s. VII

sofisesta että poliittisesta idealismista; haluamme nyt olla poliittisia materialisteja”<sup>33</sup>, Feuerbach ei päässyt ”poliittisen materialismin” korkeimmalle huipulle. Hänen panoksensa ajan vallankumoukselliseen liikkeeseen ei ylittänyt filosofisen materialismin ja ateismin teoreettisen propagandan, humanismin saarnaamisen ja vallitsevan järjestelmän moraalisen tuomitsemisen puitteita. Se oli paljon tuohon aikaan, mutta se ei ollut kylliksi.

Vuosi, jonka Feuerbach vietti vallankumouksen parissa kodin ulkopuolella, ei silti mennyt hukkaan. Elokuussa 1848 Heidelbergin yliopiston opiskelijain valtuuskunta kutsui hänet pitämään luentosarjaa. Samanaikaisesti opiskelijat vaativat hallitusta järjestämään Feuerbachille oppituolin yliopistossa. Opiskelijat julistivat, että vain mikäli heidän vaatimuksensa tyydytettäisiin, he pysyisivät yliopistossa. Baden-Württembergin hallitus ei antanut tähän mitään vastausta, mutta sillä välin Feuerbach suostui pitämään ehdotetun luentosarjan. Kolmen kuukauden aikana, 1.12. 1848 — 2.3.1849, kolme kertaa viikossa kello kuudesta kahdeksaan illalla kuuntelijat kokoontuivat kaupungin raatihuoneelle seuraamaan hänen *Luentojaan uskonnon olemuksesta*. Yliopistohallinto ei myöntänyt luentosalia, ja kaupungin maistraatti teki kauniin eleen tarjotessaan raatihuonetta tähän tarkoitukseen (se ei unohtanut periä kuuntelijoilta maksua valaistuksesta ja lämmityksestä). Ja nyt Erlangenin yliopistosta pitkään karkotettuna ollut Feuerbach esiintyi taas opiskelijoista muodostuneen kuulijakunnan edessä. Heidelbergissä oli tähän aikaan hieman yli neljäsataa opiskelijaa, joista noin puolet seurasi luentoja. Kuulijakunta ei kuitenkaan muodostunut pelkästään opiskelijoista. Saatuaan tietää edessä olevista luennoista paikallinen työläisten valistusseura pyysi jäsenilleen lupaa seurata luentoja, ja heidelbergiläisten opiskelijoiden rinnalla ateistifilosofin kurssia kuunteli ryhmä heidelbergiläisiä työläisiä, jotka oli vapautettu sisäänpääsymaksusta.

Muuan Feuerbachin tuolloisista innokkaista kuuntelijoista, Heidelbergin yliopistossa opiskeleva Gottfried Keller, josta myöhemmin tuli tunnettu sveitsiläinen demokraatti ja kirjailija (*Viheriä Heikki* -nimisen romaanin tekijä) kirjoitti, millaisen katoamat-

---

<sup>33</sup> Mt. oca VIII, s. 2



toman, mukaansatempaavan vaikutuksen häneen tekivät Feuerbachin epätavalliset luennot, huolimatta siitä, että kyseessä eivät olleet tottuneen esiintyjän luistavat, viimeistellyt lauseet. Kuulijoiden edessä seisoj syvälinen, riippumaton ajattelija, "täysin vailla mitään koulukuntatomua" tai pintakiiltua ja kunnianhimoa.<sup>34</sup>

Tallella on Feuerbachin vaimolleen lähettämiä kirjeitä, joissa hän avomielisesti kertoo, kuinka ankarasti ponnistellen hän valmisteli ja esitti luentojaan. Hän teki työtä koko viikon valmistautuessaan kolmea luentotuntia varten. Hän laati etukäteen tulevan luennon tekstin, mutta luki sen sitten vapaasti, tekstiä katso-matta. Hänen sisällään kuohui aina kun hän nousi kateederiin "niin kuin kurja syntinen, joka menee mestauslavalle". Mutta kun hän on noussut kateederiin, hän saa varmuutensa takaisin: "Sinun pitää! — se antoi minulle voimia."<sup>35</sup> Kun hän ensi kertaa kiipesi Heidelbergin raatihuoneella olevaan kateederiin, koko sali nousi seisaalleen ja tervehti suurta, tunnustusta vaille jäänyttä ja virallisen akateemisen tieteen hylkäämää tiedemiestä. *Frankfurter Zeitung* sitä vastoin kuvaili peittelemättömällä pahantahtoisuudella näitä lainvastaisia, jumalattomia luentoja.

"Sovin luonnostani... paljon vähemmän opettajaksi kuin ajat-telijaksi, tutkijaksi", sanoi Feuerbach.<sup>36</sup> Siitä huolimatta — tai ehkä juuri siksi — Feuerbachin luennot jättivät syvän vaikutel-man, tempaisivat mukaansa kuulijat, jotka ahnaasti omaksuivat hänen syvistä mietiskelyistään esiin kumpuavat viisauden sanat. Ja miten tunnekyläisesti, millä auliilla myötämielisyydellä ja sydämellisyydellä, millä valistajaansa kohtaan tuntemallaan kunnioituksella työläisten valistusyhdistys kääntykään Feuerbachin puoleen kiitosadressissa, jonka se osoitti hänelle luentojen päätty-tyä!

Luennoissaan Feuerbach alleviivasi ateismin poliittista merki-tystä: "Uskonto, näiden luentojen kohde, kytkeytyy mitä lähei-simmin politiikkaan."<sup>37</sup> Hän aloitti luentosarjansa osoittamalla

<sup>34</sup> Ks. H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre*, Paris 1964, s. 141

<sup>35</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 232

<sup>36</sup> *Vorlesungen...*, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, s. 2

<sup>37</sup> *Mt.* Bd. VIII, s. 1

*puoluekantaisuutensa*: ”Me elämme aikana, jolloin... jokainen, myös sellainen joka kuvittelee olevansa puolueeton, on jopa vastoin tietoaan ja tahtoaan puolue mies, vaikkakin vain teoreettinen, aikana, jolloin poliittinen intressi nielaisee kaikki muut intressit, aikana, jolloin on jopa velvollisuus... unohtaa kaikki politiikan vuoksi.”<sup>38</sup> Mutta tässä havaitaan samalla myös Feuerbachin itselleen tekemä rajoitus: voi kyllä olla puolue mies, ”*vaikkakin vain teoreettinen*” (korostus minun — B.B.). Ateistisen propagandan poliittinen merkitys sisältyy Feuerbachista pääasiassa seuraaviin kohtiin: jotta etupyrkimysten keskiöön saataisiin todellisen, poliittisen tasavallan luominen, on välttämätöntä luopua taivaallisen tasavallan illuusiosta. Päätäjäsluennossaan Feuerbach tiivisti koko uskonnollisen maailmankatsomuksen kritiikkinsä sanomalla, että ”tuonpuoleisen kieltämisestä seuraa tämänpuoleisen myöntäminen”<sup>39</sup>; se ohjaa kaikki pyrkimykset maisen elämän parantamiseen; se ”muuttaa paremman tulevaisuuden pelkästä joutilaan, mitään tekemättömän uskon kohteesta velvollisuuden, inhimillisen omatoimisuuden kohteeksi”.<sup>40</sup> Feuerbach näki näin poliittisena tehtävänäan uskonnollisten ennakkoluulojen kumoamisen ja tällä tavoin vallankumouksellisen *tajunnan* muotoutumisen tiellä olevien esteiden poistamisen.

Jo joitakin vuosia ennen vallankumousta Feuerbach esitti kehoituksen ateismin puolesta ja jumalaa vastaan kirjoittamalla: ”Meistä on taas tultava uskonnollisia — politiikasta on tultava meidän uskontomme.”<sup>41</sup> Tätä epäjohtonmukaista, ristiriitaista kantaa pitemmälle hän ei loppujen lopuksi päässyt vallankumouksen aikana. Hän kehotti kääntämään kasvat politiikan, vieläpä vallankumouksellisen politiikan puoleen, mutta hän ei osannut nähdä poliittisen taistelun liikevoimia ja lakeja, mieltää politiikkaa *tieteenä* eikä uskontona. Tästä johtui Feuerbachin poliittinen avuttomuus vallankumouksen myrskytuulen puhaltaessa, juuri sen porvarillis-demokraattisen kumouksen aikana jonka

<sup>38</sup> Mt. Bd. VIII, s. 1

<sup>39</sup> Mt. 30. luento, s. 368

<sup>40</sup> Mt. 30. luento, s. 368

<sup>41</sup> *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, Sämtliche Werke* (Bolin — Jodl), Bd. II, Stuttgart 1904, s. 219

murskaamisen hän koki tuskallisena ja raskaana iskuna.

Vallankumouksen tappion jälkeen Feuerbach palasi takaisin Bruckbergin eristäytyneisyyteen ja sulkeutui vieläkin tiiviimmin yksinäisyyteensä. Nyt koitti pimeän taantumuksen aika, mutta samalla saksalaisen kapitalismin asemat alkoivat nopeassa tahdissa lujittua. "Vain herpaantumattoman älyllisen toiminnan ansiosta kykenen sietämään sen hullujenhuoneen ja lurjusjoukkion, joka muodostaa Euroopan todellisuuden", kirjoitti hän Kappille maaliskuussa 1850.<sup>42</sup>

Huolimatta Feuerbachin poliittisesta passiivisuudesta vallankumouksen kaudella sai pelkkä hänen nimensä mainitseminen "henkisen ja maallisen poliisin" raivon valtaan. Virallinen tiede ja julkinen sana hautasivat hänet elävältä. Jopa hänestä puhumista pidettiin pahana.

"Vapaan ja vangin välinen ero on puhtaasti määrällinen", kirjoitti Feuerbach 1851. "Se piilee vain siinä, että ensiksi mainittu on vähän tilavammassa vankilassa. Minä ainakin tunnen aina olevani vanki."<sup>43</sup> Selvässä ristiriidassa omaan universaalisen rakkauten teoriaansa Feuerbach vihasi ja kirosi vallankumouksen tappion jälkeen valtaan nousutta taantumuksellista hallintoa, joka tukahdutti ja polki jalkoihinsa jokaisen edistyksellisen aikeen. "Piru periköön tuon törkeyden!" hän huudahti.<sup>44</sup> Feuerbach ei tehnyt mitään myönnöstyä taantumusvoimille. "Politiikassa, kuten uskonnossakin, puolinaisuus ja kaksiselitteisyys eivät juuri auta; se, joka hyväksyy tämän ja suosittelee sitä, työskentelee tietämättään taantumuksen hyväksi..."<sup>45</sup>

Itse asiassa on niin — vastoin Feuerbachin oppia — että antagonismien täyttämässä maailmassa rakkaus ja viha kulkevat käsi kädessä. Preussilaista poliisikomentoa kohtaan tunnetun antipatian käänteispuolena oli sympatia jokaista edistyksen ja demokratian ilmentymää kohtaan sekä itse Saksassa että ulkomailla. Feuerbach näki, millainen kuilu erottaa kansojen pyrkimykset ja edut hallitusten politiikasta. Hän havaitsi, kuinka jokaisessa maassa

<sup>42</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 244

<sup>43</sup> Mts. 256

<sup>44</sup> Mts. 254

<sup>45</sup> Mts. 209

"kansaa riutuu vapauden- ja sivistyksenjanosta ja haluaa olojensa parantuvan" asioiden ollessa nykyisellään.<sup>46</sup> Feuerbach tervehti mielihyvällä Italian "punapaitojen" kansallista vapautusliikettä sekä seurasi myötätunnolla ja innolla Garibaldin sankarillista toimintaa. Kun Bismarck pääsi valtaan ja johti Saksan yhdistymistä, Feuerbach suhtautui siihen asiaankuuluvalla pidättyväisyydellä. Hän tietysti käsitti pikkuvaltioiden partikularismin kumoamisen myönteisen merkityksen, mutta totesi silti oikeutetusti: "En antaisi yhtenäisyydestä puolta puupenniäkään, jolle se perustuisi vapaudelle, jos sitä ei toteutettaisi tämän päämäärän vuoksi."<sup>47</sup>

Feuerbach syntyi aikana, jolloin Ranska miehitti Saksaa, ja kuoli pian sen jälkeen kun Saksa oli hyökännyt Ranskaan. Koko elämänsä ajan hänessä säilyi viha sotilaallista aggressiota kohtaan — ei vain silloin, kun hänen kotimaansa kimppuun hyökättiin, vaan myös silloin kun oma maa loukkasi toisen maan riippumattomuutta. Ei ollut vain niin, että Napoleon oli hänelle "Euroopan kansojen ja hallitusten ruumiillistunut ja tiivistynyt häpeä"<sup>48</sup>, Bismarckin militarismi suututti häntä yhtä paljon. "Meidän on odottamatta heitetty taaksepäin kokonaisen vuosisadan prussilais-itävaltalaisen sodan aikana. "Olemme palanneet seitsemivuotisen sodan aikoihin, kansalais- eli veljessodan barbaariuden kauteen."<sup>49</sup> Häntä tympäisi Saksaan juurrutettava militaristinen sotilashenki, sotainen mieliala ja siihen liittyvä hillitön rahan haaskaus varusteluun, joka oli turmiollista sekä taloudelle että kansalaisten mielialoille. Heti seuraavana päivänä sen jälkeen, kun Versaillesissa oli julistettu Saksan keisarikunta, Feuerbachin tytär Eleonora kirjoitti italialaisen *Pensiero libre* -lehden toimittajalle Luigi Stefanonille Feuerbachin suhtautumisesta Ranskan Saksan-sotaan. Hänen isänsä ei henkilökohtaisesti kyennyt vastaamaan Stefanonin pyyntöön — hän oli vakavasti sairaana kärsimänsä sydänkohtauksen jälkeen. Eleonora Feuerbachin kirje on ilmeisestikin isän sanelema ja se on siteeraamisen arvoinen mei-

---

<sup>46</sup> Mts. 345

<sup>47</sup> Mts. 145

<sup>48</sup> Mts. 279

<sup>49</sup> Mts. 335—336

dänkin päivinäme. ”Juuri siksi”, hän kirjoitti, ”me olemme surullisia sodasta, koska se on suuri onnettomuus ja rikos sivilisaatiota kohtaan, mitä karkeinta hävitystä ja sekä fyysistä että moraalista viililytymistä. Kun sota ei enää ollut kansallisen puolustuksen luonteista, olemme me saksalaisina menettäneet patriotismin tunteen, tuon tunteen, jonka minun isäni aina alisti humanisuuden periaatteelle... Ne voitot, joita saksalaiset ovat saaneet Tasavallan joukoista, ovat caesarismin voittoja; meidän demokratiamme ei voi iloita niistä siten kuin se oikeutetusti iloitsi Ranskan keisarin kukistumisesta. Mihin muotoon caesarismi pukeutuneekaan, se on ja tulee aina olemaan poliittisen ja sosiaalisen edistyksen suurimpana vihollisena. Voi, kunpa tulisi rauha ja kukistuisi lopulta tuo Moolok, tuo hävityksen jumala, joka vaatii meiltä tällaisia uhreja! Olkoon kansojen keskinäinen solidaarisuus heidän hyvinvointinsa ja onnensa takeena ja häipyköt sodan raivottaret!”<sup>50</sup>

Tämä saksalaisen humanistin ja filosofin poliittinen testamentti on vielä tänäänkin pätevä ja ajankohtainen.

---

<sup>50</sup> K. Grün, mt. osa II s. 208

## Antropologismmin voima ja heikkous

Feuerbachin kiinnostuksen ja tietysti myös koko hänen filosofiansa keskipisteenä on ihminen. Hänen oppinsa on syvälekäyvän antroposentrinen, ihmiskeskeinen. Erään Maksim Gorkin romaanisankarin sanat: "Ihminen on jotakin suurenmoista. Ihminen — se kajahtaa ylpeästi. Kaikki on ihmisessä, kaikki ihmistä varten" voisivat olla Feuerbachin koottujen teosten mottona.

Feuerbachin "tulevaisuuden filosofian" eräs perusasettamuksista kuuluu: "Uusi filosofia tekee *ihmisen* — *mukaan lukien luonnon*, ihmisen perustan — filosofian *ainoaksi, universaaliseksi, korkeimmaksi kohteeksi*; se tekee siis *antropologian, mukaan lukien fysiologian, universaalitieteeksi*."<sup>1</sup>

Ihminen ei Feuerbachille ole vain filosofian perustava kohde ja lopullinen päämäärä, vaan myös kaiken olevan malli ja mitta. Voidaan sanoa, että Feuerbach ikään kuin muovaa olemisen ihmisen kuvaksi ja hänen näköisekseen, toisin kuin mekaaniset materialistit, joille mekanismi, eikä suinkaan organismi (siis "fysiologia"), oli olevan esikuvana. Se ettei antropologinen "malli", joka määrittää Feuerbachin filosofian värityksen, sen ympärillä leijuvan erityisen ilmapiirin, suinkaan johda häntä pois päin materialismista, käy ilmi jo esitetystä määritelmästä. Hän ei pidä ihmistä luonnosta erillään olevana, ei katso antropologian voivan olla ole-

---

<sup>1</sup> *Grundsätze..., Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 343; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 319

massa riippumatta fysiologiasta. Täysin väärässä onkin ranskalainen Feuerbachin filosofisen perinnön tutkija Henri Arvon, kun hän vakuuttaa meille, että "tuo Feuerbachille rakas antropologia... sijaitses yhtä kaukana sekä idealismista että materialismista".<sup>2</sup> Feuerbachin antropologismi ei ole mitään muuta kuin antropologista *materialismia* — erityinen metafyyssisen materialismin versio, joka kaiken materialismin tavoin on idealismin vastakohtana. Feuerbach mieltää tämän filosofian perustavan kategorian — ihmisen — ankarana materialistisesti. Hän korostaa jatkuvasti ihmisen ruumiillista luonnetta, hänen *luonnollisuuttaan*.

Kuten jo näimme, psykofyyssisen jakamattomuuden tunnustaminen määrittää Feuerbachin materialismin luonteenpiirteet. Hän ei lainkaan epäile (eikä väsy toistamasta sitä), etteikö psyykinen olisi riippuvainen fyysisestä organisaatiosta, mutta tämä ei mitenkään ole sen tosiasian vastaista, että ihminen ei ole puhtaan fyysinen, vaan psykofyyssinen olento, ja näin myös — mikä Feuerbachille on erityisen tärkeää — *tunteva* olento. Sekin, että hän asettaa kartesiolaisen muotoilun *Cogito, ergo sum* ("ajattelen, olen siis olemassa") vastapainoksi oman muotoilunsa *Sentio, ergo sum* ("aistin, siis olen olemassa"), lähentää hänen psykologiansa yhä tiiviimmin fysiologiaan, sielua ruumiiseen, sillä aistiva, tunteva olento on välittömästi ruumiillinen olento.

Feuerbachin antropologia liittyy tiiviisti luonnontieteisiin. "Onhan antropologia luonnontieteiden kruunu", kirjoittaa hän Herweghille.<sup>3</sup> Tämän painottamisesta johtuu sekä Feuerbachin antropologian materialismi että myöskin hänen materialisminsa rajoittuneisuus — sen kannalta kun on olemassa vain yksi luonto ja ihmisen määrittelemisen sekä hänen olemisensa lainmukaisuudet palautuvat kokonaan *luonnonlakeihin*. Feuerbachin yritykset määritellä ihmisen erikoisasema yhtenä luonnon osana eivät ole onnistuneita. Kun Feuerbach kirjoittaa Kappille näkemyksestään, jonka mukaan olemisen antropologinen taso, zoologisesta tasosta poiketen, koostuu siitä, ettei ihmisen oleminen ole vain ulottuvaista, vaan myös ajallista, niin hän ei kylläkään hylkää materia-

---

<sup>2</sup> H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre*, Paris 1964, s. 38

<sup>3</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 209

lismia, mutta uudistaa toisaalta sen Hegelin *Luonnonfilosofiassa* esiintyvän dialektiikasta luopumisen, mikä ilmeni siinä, että henkistä olemista edeltävältä olemiselta puuttui ajassa tapahtuva kehitys, huolimatta siitä että se olikin ”hengen toisinolemista”.

Antropologismi pysyttelee siis vankasti materialismin pohjalla. Se ei loitonnu materialismista yleensä eikä edes metafysisestä materialismista, vaan *mekanisismista*. Mutta tällöin se ei kuitenkaan saavuta *dialektisen* ja *historiallisen* materialismin tasoa. Feuerbach nimittää filosofiaansa ”immanentiksi materialismiksi”. Hänen antropologisesta materialismistaan puuttuu ennen kaikkea dialektinen siirtymä luonnon ilmiöistä sosiaalisiin ilmiöihin, ja samalla häviää laadullinen raja luonnon ja yhteiskunnan lainmukaisuuksien väliltä. Antropologinen materialismi muuntuu kiertämättömästi historialliseksi idealismiksi, koska se ei kykene selittämään yhteiskunnallisen elämän materiaalista perustaa vaan johtaa yhteiskunnalliset tajunnan muodot psykofysiologisesta ”ihmisluonnosta” — eikä siis *yhteiskunnallisesta* olemisesta. Kun Feuerbach toteaa: ”*Taide, uskonto, filosofia tai tie-de ovat vain tosi inhimillisen olemuksen ilmentymiä tai julkistuksia*”, ei hän tarkoita ”ihmisolemuksella” *yhteiskunnallista* olemusta.

Historiallinen idealismi ei poissulje, vaan päinvastoin edellyttää metafysisistä materialismia. Abstraktinen, ei-konkreettinen ”ihmisen” käsite peittää näkyvistä historiallisen kehityksen todellisen materiaalsen perustan. Muuan havainnollinen esimerkki: Feuerbachin mukaan ”ihminen on valtion ’yksi ja kaikki’. Valtio on ihmisolemuksen realisoitu, muotoutunut, ilmituotu totaliteetti”.<sup>4</sup> Tässä valtion määritelmässä ei ole hitustakaan materialismia eikä hitustakaan dialektiikkaa — kuinka ”materialistisesti” sitten ”ihmisolemus” tässä mahdettaneenkaan käsittää.

Asia ei siitä muutu, että Feuerbachin ”ihmisen” käsite on täysin vastakkainen Stirnerin esittämälle ”Ainoan” käsitteelle ja että Feuerbachin käsite ei siis ole individualistinen, vaan *sukukäsite*.

<sup>4</sup> *Grundsätze ..., Sämtliche Werke, Bd. II, s. 343; Werke (Suhrkamp), Bd. 3, s. 319*

<sup>5</sup> *Vorläufige Thesen ..., Sämtliche Werke, Bd. II, s. 267; Werke (Suhrkamp), Bd. 3, s. 243*



"Minä" ei Feuerbachilla ole "Ei-minän", "Sinän" vastakohta, vaan edellyttää niitä. "Ihmisen" käsite merkitsee hänellä ihmisen "sukua". Kuitenkaan ei tätä antropologian kannalta keskeistä suvun käsitettä aina sovelleta yksiselitteisesti: joskus sitä käytetään kokoojakäsitteenä, yksilöiden summana, joskus taas abstraktissa mielessä, jokaiselle yksilölle ominaisen "inhimillisen", ihmisen *olemuksen*, "luonnon" ilmaisemiseen. "Muuten ymmärrän suvulla (Gattung) myöskin ihmisluontoa (die Natur des Menschen)", kirjoittaa Feuerbach ja lisää: "Suvun ajatus on tässä mielessä yksilölle (ja jokainen on yksilö) välttämätön, korvaamaton ajatus."<sup>6</sup> Feuerbach selittää, ettei hänen "suvun" käsitteensä ole säilynyt samana koko hänen filosofisen toimintansa kautena, vaan täsmentynyt. Kirjeessä Dubocille (6. huhtikuuta 1861) hän moittii muuatta vastustajaansa: "(Hän) on poiminut minun sukukäsitteeni vain 'Kristinuskon olemuksesta', ikään kuin tuohon teokseen tiivistyisi 'suvun' käsite sellaisena kuin se on koko kirjallisessa toiminnassani esiintynyt, ikään kuin en olisi myöhemmissä töissäni kritikoinut, muokannut ja täsmentänyt mitä huolellisimmin juuri tätä käsitettä..."<sup>7</sup>

Huolimatta kaikista "suvun" käsitteen muunnelmista ja variaatioista on kuitenkin niin, että sekä se että "ihmisen" käsite säilyttävät Feuerbachin tuotannossa abstraktis-antropologisen luonteensa ja estävät häntä käsittämästä historian tosiasioita dialektis-materialistiseen tapaan.

Siinä ei ole mitään moitittavaa, että Feuerbachin filosofian painopiste on ihmisessä, että ihminen on sen alfa ja omega. Mutta kysymyksen *asettelu* on vielä kaukana sen oikean *ratkaisemisen* tavasta. Vaikeudet alkavat vasta silloin, kun esitetään kysymys, miten tulee ymmärtää ihminen tieteellisen tiedostuksen kohteena kaikkine laadullisine eroineen muista tiedostusobjekteista — miten käsittää ihminen ei vain yhtenä luonnonesineenä muiden joukossa, vaan ainoana tuntemanamme yhteiskunnallisena olentona *sui generis*, "omana erityisenä sukunaan". On välttämätöntä siirtyä "ihmisen" käsitteestä "yhteiskunnan" käsitteeseen, jonka vä-

<sup>6</sup> *Über das 'Wesen des Christenthums'...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 351, alaviitteessä sekä tekstissä; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 76 ja 60

<sup>7</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 127

lityksellä vasta aukeaa tie ihmisen olemisen ja tajunnan historiallisen dynamiikan tieteelliseen tutkimukseen. Antropologia ei kykene harppaamaan tieteellisen tiedostuksen kynnyksen yli mikäli se ei kasva sosiologiaksi — opiksi sosiaalisen olemisen laeista erityisenä, yhteiskunnallisena liikemuotona, jolle ovat ominaisia omat erityiset säätelymekanismit ja liikkeen aiheuttajat.

Joissakin yksittäisissä poikkeustapauksissa Feuerbach esittää antropologian puitteet ylittäviä lausumia. Niitä voidaan luonnehtia "maantieteelliseksi" eli "geografiseksi materialismiksi". Niinpä eräässä hänen postuumisti julkaistussa aforismissaan todetaan: "Ihmisiä... determinoi heidän olemassaolonsa paikka. Intiaan olemus on intialaisen olemus. Hän on sitä, mitä hän on, mikä hänestä on tullut, vain sikäli kuin hän on intialaisen auringon, intialaisen ilman, intialaisen veden, intialaisten kasvien ja eläimien tuote."<sup>6</sup> Tämä tietysti on merkittävä askel eteenpäin verrattuna Vogtin muotoiluun "ihminen on sitä, mitä hän syö", ja jopa abstraktiin antropologismiin verrattuna. Mutta siitäkin on vielä matkaa materialistiseen historiankäsitykseen. Sitä paitsi siteerattu huomautus ei ollut tyypillinen eikä keskeinen Feuerbachin opissa.

Lähempänä historiallista materialismia Feuerbach on hänelle luonteenomaisessa opissaan ihmisestä tarpeiden subjektina, "kulttajana" *par excellence*. Tämä avaa mahdollisuuksia yhteiskunnallisen kokonaisuuden käsittämiseen tarpeidentyydytyksen järjestelmänä, joka johtaisi oppiin tuotantotavasta. Mutta Feuerbach ei toteuttanut tässä mahdollisuutena piileviä ajatuskulkuja eikä ylittänyt antropologismien rajoja.

Feuerbachin antropologismien perustana ei ole yhteiskunta kokonaisuutena eikä myöskään erillinen "Minä". Hänen ihmistieteensä ensimmäisenä soluna tai rakennuskivenä on "Minä ja Sinä", näiden välinen yksilöllinen suhde. Kaikissa hänen "suvun" käsitteensä versioissa säilyy tämä hänen "tuistinen"<sup>7</sup> lähtökohdansa: "Minän" ja "Sinän" välisten suhteiden kokonaisuus. "Ihmisen olemusta" ei voi johtaa pelkästä "Minästä" sellaisenaan, vaan ainoastaan "Minän" ja "Sinän" ykseydestä; tämä kommu-

---

<sup>6</sup> K.Grün, mt. osa II, s. 330

<sup>7</sup> Latinan sanasta *tu*, "sinä". — Suom. huom.

nikaation muodostama solmu määrittää sen jo ennakkolta. Tällöin itse "Minän" käsitteen ajatellaan olevan riippuvainen kanssakäymisestä ja samalla "Sinästä" erottautumisesta. Kummatkin ovat kommunikaation funktioita eivätkä ole sen ulkopuolella olemassa. "Ihmisen *olemus* sisältyy vain yhteisöön, *ihmisen ykseyteen ihmisen kanssa* — tämä taas on ykseys, joka nojautuu vain Minän ja Sinän välisen *eron todellisuuteen*."<sup>9</sup> Näin osoittautuikin yllättäen, että dialektiikan laki vastakohtien ykseydestä muodostaa Feuerbachin tuismin loogisen ytimen: "*Tosi dialektiikka ei ole mitään yksinäisen ajattelijan monologia itsensä kanssa, se on Minän ja Sinän välistä dialogia*."<sup>10</sup>

Antropologisen rakennelmansa Feuerbach päättää sanoihin: "Filosofian korkein ja viimeinen periaate on näin ollen *ihmisen ykseys ihmisen kanssa*. Kaikki olennaiset suhteet — eri tieteiden periaatteet — ovat vain *tämän ykseyden eri lajeja ja tapoja*."<sup>11</sup> Tuismin elementaarinen "dialektinen" solu nostetaan tässä universaalisen alkulähtökohdan tasolle.

Kaikesta ulkoisesta samankaltaisuudesta huolimatta Feuerbachin "kanssakäymisen" käsite eroaa perusteellisesti Marxin *Saksalaisessa ideologiassa* soveltamasta "kanssakäymisen muotojen" (*Verkehrsformen*) termistä. Viimeksi mainittu muuntui myöhemmin "yhteiskunnallisiksi suhteiksi", jotka kiteytyvät näiden suhteiden ytimen muodostaviksi "tuotantosuhteiksi": kyseessä on *yhteiskunnan struktuuri* kokonaisuutena, joka on ensisijainen yksilöihin ja yksilöllisiin suhteisiin nähden. Sen sijaan tuistinen "kanssakäyminen" on erillisten yksilöiden välinen suhde, ja tällaisten suhteiden kokonaisuus *muodostaa* yhteiskunnan, mitä tarkastellaan toissijaisena, johdettuna, tuististen solujen kokonaisuutena. Tällainen lähestymistapa ei mahdollista yhteiskunnallisten abstraktisuuksien tiedostamista, sillä niitä ei käy palauttamisen abstraktisiin antropologisiin alkusoluihin. Tieteellinen historiankäsitelmä vaatii siirtymistä "suvun" metafysiikasta ja individualistisesta "atomismista" tai "tuismita" *yhteiskunnan dialektiikka-*

<sup>9</sup> *Grundsätze...*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 344; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 321

<sup>10</sup> *Mt.*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 345; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 321

<sup>11</sup> *Mt.*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 345; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 322

kaan, jonka lähtökohtana on aineellis-tuotannollinen (eikä psykofyysinen) perusta.

Tuistinen antropologia *teoreettisena* konseptiona johtaa vääjäämättä myös sellaisiin *käytännön* johtopäätöksiin, jotka radikaalisti poikkeavat materialistisen sosiologian johtopäätöksistä. Marxilaisen historiankäsitteilyn käytännöllisenä tavoitteena on sosiaalinen muutos, sen polttopisteinä on *politiikka*; sen sijaan tuistimien käytännöllisenä tavoitteena on moraalinen täydellistyminen ja polttopisteinä *etiikka*. Feuerbachin poliittinen avuttomuus on kiertämätön seuraus hänen antropologisesta teoriastaan.

Eettiset ongelmat ohjaavat Feuerbachin huomion tahdon alueelle. Oikea käsitys ja määritelmä tahdosta on hänen vakaumuksensa mukaan avain moraalien oikeaan käsittämiseen. Koko ihmisen käyttäytymisen, myös siveellisen, perustana ovat tahdonaktit; ihmisen intiimein olemus ei tule ilmaistuksi väitteessä "ajattelen, siis olen", vaan väitteessä "tahdon, siis olen", kirjoittaa hän *Eudaimonismi*-tutkielmassaan. Koko Feuerbachin antropologialle luonteenomainen emotionaalinen väritys saa hänen etiikassaan voluntaristisen sävyn. Tunteva ihminen ilmenee siinä haluavana, pyrkivänä, tahtoa ilmaisevana.

Arvioidessaan materialistiselta kannalta tahdon käsitettä polemiikissa sen idealistisia vääristelyjä vastaan Feuerbach kirjoittaa, ettei "mikään kysymys... ole niin askarruttanut päitä ja ollut niin innokkaan myöntämisen tai kieltämisen kohteena kuin kysymys tahdonvapaudesta".<sup>12</sup> Se on avannut ovet idealistiselle mielivalle. Feuerbach ei aseta tavoitteekseen täydellistä tahdonvapauden kieltämistä. Hän pyrkii ratkaisevasti kumoamaan idealistiset tahdonvapauskäsitteet ja kehittämään tieteellisesti oikeutetun tavan lähestyä tätä monimutkaista kysymystä. Tällainen lähestymistapa taas tulee mahdolliseksi vasta kun ongelma asetetaan materialistisesti, vasta kun tahtoa ei käsitetä materiaalisesta maailmasta riippumattomaksi, aprioriseksi henkiseksi alkuperiaatteenä, vaan ruumiillisen organismin funktioksi. Tahto "sellaisenaan", "puhdas" tahto ilman fyysistä, materiaalista kanta-

---

<sup>12</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämtliche Werke*, Bd. X, s. 39

jaansa, ilman ruumista, ilman elämää ei ole mitään.<sup>13</sup> Tahtoa ei ole olemassa määrättyssä ajassa ja paikassa elävän ihmisen ulkopuolella.

”Minun olemukseni ei ole seuraus tahdostani, vaan päinvastoin tahtoni on seurausta olemuksestani; olen nimittäin olemassa ennen kuin tahdon, ja on olemista ilman tahtoa, mutta ei mitään tahtoa ilman olemista.”<sup>14</sup>

Tahdon kantajana ei ole ihminen yleensä, vaan elävä, konkreettinen, yksilöllinen ihminen. ”Mitä muuta tahto olisi kuin haluava ihminen?”<sup>15</sup>

Idealistinen tulkinta tahdosta on abstraktinen, ihmisestä irrotettu ja hypostasioitu käsite, ja tätä vastaan taistelllessaan Feuerbach hyökkää myös sen metafyyssistä absolutisointia vastaan. Muuttumaton, ajan ulkopuolella sijaitseva tahto on pelkkä kuvitelma. Ei ole formaalista tahtoa ”yleensä”, vaan on aina sisällöllistä tahtoa, tahtoa joka kohdistuu johonkin. ”Kantaa ottamaton, epämääräinen, kaikkiin olioihin, jopa mitä vastakkaisimpiin, ulottuva tahto, tuo tahto *in abstracto*, ajatuksissa, on todellisuudessa olio, jota ei ole (*ein Unding*).”<sup>16</sup> Tahto on empiirisesti määrätynyt: se on ”ajan tytär” ja muuttuu sekä fylo- että ontogeneettisesti. ”Jokaisena elämäni hetkenä olen tahtonut vain jotain määrättyä.”<sup>17</sup> Niin hedelmällinen ja vakuuttava kuin tällainen kysymyksen asettelu onkin Feuerbachin käsissä, niin silti on havaittavissa myös sen antropologinen rajoittuneisuus. Tahtoa tarkastellaan ihmisen funktiona sikäli kuin hän on fysiologinen olento: ”meidän ajatuksemme, päätöksemme, mielialamme riippuvat elimistömme tilasta”.<sup>18</sup> Tahto muuttuu iän mukana. Tässä jää varjoon pääasia — tahto ihmisen funktiona sikäli kuin hän on sosiaalinen olento.

Arvokkaana lisänä tarkasteltavan ongelman kehittäelyssä on Feuerbachin suorittama *mekanistisen* determinismin ja sen edel-

<sup>13</sup> Ks. mts. 45–46

<sup>14</sup> Mts. 106

<sup>15</sup> Mts. 50

<sup>16</sup> Mts. 52

<sup>17</sup> Mts. 52

<sup>18</sup> Mts. 110

lyttämän, aina fatalismia hipovan *absoluuttisen* välttämättömyyden kritiikki. Feuerbach tekee pesäeron "rajoittuneeseen ja pedanttiseen" determinismiin sekä kiinnittää huomiota tahtoärsykkeiden ja -herätteiden vuorovaikutuksen moninaisuuteen ja tahdonaktien mutkikkaaseen ja moniselitteiseen välittymiseen. "Mikään ihmisen toiminta ei kylläkään toteudu ehdottomalla, absoluuttisella välttämättömyydellä, sillä alun ja lopun, pelkän ajatuksen ja todellisen aikeen, jopa päätöksen ja teon väliin voi sekä minussa että minun ulkopuolellani tulla lukemattomia seikoja..."<sup>19</sup>

Mutta vaikka Feuerbach hylkääkin "tavallisen", ts. mekanistisen determinismin, ei hän luovu determinismistä sellaisenaan, sillä hän ymmärtää hyvin, ettei "jonkun asian rajoitettu tai jopa väärä esittäminen suinkaan kumoa vielä itse asiaa".<sup>20</sup> Hän haluaa joustavampaa ja todellisuutta syvällisemmin heijastavaa determinismia. Sen sijaan, että kiistäisi tahdonvapauden välttämättömyyden nimessä, Feuerbach ottaa käyttöön "vapaan välttämättömyyden" käsitteen, joka eroaa epävapaasta välttämättömyydestä. Hän käsittää vapauden välttämättömyydeksi, joka on "sydämeenikäypä, ystävällinen, halukas, suloinen, oman Minäni kanssa identtinen".<sup>21</sup> Tämä ei millään muotoa merkitse myönnytystä idealismille, koska vapaus ei syrjäytä determinismia, vaan ilmaisee ihmisen sisäistä determinaatiota, joka tapahtuu hänen oman luontonsa eikä hänelle vieraiden ulkoisten voimien kautta.

Mutta kysymyksellä tahdonvapaudesta on toinenkin puolensa, nimittäin se, voidaanko pyrkimykset saavuttaa, siis missä määrin ihminen on vapaa toteuttamaan sitä mitä haluaa. Tähän viitaten Feuerbach toteaa, ettei tahto ole vapaa, mutta se haluaa olla vapaa; että pelkkä sisäinen tahdonilmaus, niin voimakas kuin se lie-neekin, ei vielä riitä vapaudeksi, sillä tahto ilman reaalisia mahdollisuuksia sen toteuttamiseen on voimaton, se on mielikuvitusolento. Feuerbach lähestyy Spinozan käsitystä tahdosta tiedostetuna välttämättömyytenä yhtyessään käsitykseen, jonka mukaan

---

<sup>19</sup> Mts. 84

<sup>20</sup> Mts. 87—88

<sup>21</sup> Mts. 76

"luontoa hallitaan vain tottelevaisuudella".<sup>22</sup> Koska Feuerbach puhuu tässä sisäisestä välttämättömyydestä, hän tulkitsee tämän lauseparren siten, että ihminen saa vallan oman aistimellisen luontonsa yli juuri näillä samoilla aistimellisilla keinoilla. Tässäkin hän osoittautuu olevan lähellä spinozistista käsitystä, jonka mukaan affektien yli saavutetaan herruus juuri affektien avulla — kuitenkin sillä olennaisella erotuksella, ettei Feuerbach aseta tiedostuksen intohimoa kaikkia muita inhimillisiä intohimoja vastaan. Joka tapauksessa, näissä kummassakin vapauskäsityksen versiossa filosofinen ajattelu pysyttelee mietiskelevän materialismin puitteissa, koska tiedon valtaaminen samoin kuin itsensäkin valtaaminen ovat kyllä välttämättömiä, mutta eivät vielä riittäviä vapauden edellytyksiä.

Vapaa välttämättömyys sisäisen tarpeen toteutuksena johtaa eräisiin Feuerbachin etiikan perusasettamuksiin: sen mukaan pyrkimys onneen on välittävänä lenkinä vapauden ja välttämättömyyden sekä myös taipumuksen ja velvollisuuden välillä. Tahto — sikäli kuin puhutaan reaalisesta, sisällöllisestä tahdosta eikä tyhjästä, kohteettomasta, muodollisesta abstraktiosta — on aina tahtoa johonkin. "Minä haluan" muuttuu mielekkääksi, kun haluan *jotakin*. Tahdonilmaukset eivät edellytä vain subjektia, vaan myös objektin, kohteen. Jokainen pyrkimys on kuitenkin vain yksi muunnelma pyrkimyksestä onneen.

Tahdon ja onnellisuuspyrkimyksen ykseyden myöntäminen, sen käsittäminen, että missä tällaista pyrkimystä ei ole, ei ole myöskään tahtoa, on Feuerbachin etiikan perusta. "Minun tahtoa käsittelevän työni perusajatuksena on", kirjoittaa Feuerbach Bolinille 19. toukokuuta 1863, "tahdon ja onnellisuuspyrkimyksen ykseys. 'Minä tahdon' merkitsee: en halua kärsiä onnettomuutta, sanalla sanoen — tahdon olla onnellinen..."<sup>23</sup> "Onnellisuuspyrkimys on pyrkimysten pyrkimys."<sup>24</sup> Se konkretisoituu jo-

<sup>22</sup> Mts. 111

<sup>23</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 154

<sup>24</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 60; "Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Triebe". — Saksan sana *Trieb* voidaan muun muassa kääntää sekä "pyrkimykseksi" että "vietiksi, käyttövoimaksi" — se ilmaisee näin samalla kertaa sekä aktiivisuutta että passiivisuutta ("olla viettien ajettavana" vs. "pyrkii johonkin") — Suom.huom.

Wien den 19. März 63

Mein lieber Herr

Es ist mir sehr angenehm, zu erfahren, dass Sie  
 sich in Mainz befinden, und dass Sie sich  
 für meine kleine Schrift sehr interessiert haben.  
 Ich habe die Hoffnung, dass Sie, wenn Sie  
 sich in Mainz befinden, sich auch für die  
 Sache der Freiheit interessieren werden.  
 Ich habe die Hoffnung, dass Sie, wenn Sie  
 sich in Mainz befinden, sich auch für die  
 Sache der Freiheit interessieren werden.  
 Ich habe die Hoffnung, dass Sie, wenn Sie  
 sich in Mainz befinden, sich auch für die  
 Sache der Freiheit interessieren werden.  
 Ich habe die Hoffnung, dass Sie, wenn Sie  
 sich in Mainz befinden, sich auch für die  
 Sache der Freiheit interessieren werden.

Feuerbachin kirje Bolinille 19. toukokuuta 1863  
(Helsingin yliopiston kirjasto)



kaisessa yksittäisessä pyrkimyksessä ja saa nimityksen sen kohteeseen mukaisesti, johon ihminen sijoittaa onnellisuutensa. "Tahto" ja "tahto onneen" ovat Feuerbachille synonyymejä. Ja tämä tahto on häviämätön. Se on kiinni itse ihmisen olemuksessa, hänen luonnossaan eikä ihmistahdon vallassa ole olla toivomatta onnellisuutta. Feuerbachin lause "tahdon, siis olen" voidaan tulkita lauseeksi "oleminen merkitsee halua olla onnellinen".

Feuerbach torjuu sitkeästi, perusteellisesti ja vakuuttavasti tähän teesiin kohdistettavat mahdolliset vastaväitteet. Analysoiden Schopenhaueria innoittanutta buddhalaista nirvana-ideaa sekä siihen liittyvää tahdottoman tahdon kulttia sekä myös itsemurhan ja uhrimielen psykologiaa hän osoittaa, kuinka onnellisuuden halun kieltäminen näissä tapauksissa on vain näennäistä. Päinvastoin: ne näyttävät, että jopa itsesäilytyksen periaate alistuu onnellisuuspyrkimykselle ja voi horjua, jos tämä pyrkimys jää tyydyttämättä, niin illusorinen kuin itse onnenkuvitelma ehkä saattaa-kin tässä tapauksessa olla. Jopa itse elämästä luopuminen niissä tapauksissa, jolloin ihminen ei voi saavuttaa sitä, mikä tekee hänen silmissään omasta elämästään *todellista* elämää, ei siis kumoaa, vaan päinvastoin vahvistaa Feuerbachin käsityksen tahdosta.

Feuerbach määrittelee onnen "*siksi* tilaksi, jossa jokin olento voi esteettä tyydyttää ja todella tyydyttää yksilölliselle, luonteenomaiselle olemukselleen ja elämälleen ominaiset tarpeet ja pyrkimykset".<sup>25</sup> Tällöin hän huomauttaa, että onnen käsitys on monimerkityksinen ja yksilöllinen. Ihminen voi haluta sitä, mikä todellisuudessa ei tuo onnea, koska hänellä voi olla nurinkurinen käsitys joko itse onnesta tai päämäärään johtavista keinoista. "Onnellisuushan on 'subjektiivista', kuten moralistit liiankin hyvin tietävät ja sanovat, ja näin todella on asiainlaita. Onnellisuuttani ei voi erottaa yksilöllisyydestäni..."<sup>26</sup> Vaikka jokaisella yksilöllä onkin oma onnensa, ei se silti poissulje sitä yleistä, mikä kätkeytyy yksilöllisiin pyrkimyksiin ja tarpeisiin. Hegelin koulun käynyt Feuerbach ymmärtää, ettei yksityistä ja yleistä voi erottaa toisis-

---

<sup>25</sup> K. Grün, *mt. osa II*, s. 253

<sup>26</sup> *Mt. osa II*, s. 281

taan tai asettaa yksipuolisesti toisiaan vastaan. Toisinaan hän myös ylittää ahtaan individualistisen kysymyksen asettelun puitteet: "Millainen maa, kansa, ihminen, sellainen myös hänen onnellisuutensa."<sup>27</sup> Niinpä Feuerbach erottaa aristokraattisen ja plebeijisen onnen. Mutta kaikesta huolimatta hänen käsitöksensä tästä mitä tärkeimmästä etiikan kategoriasta jää kokonaisuutena ottaen kaavamaisen antropologismien puitteisiin: "...ihminen ja hänen onnellisuusviettinsä muodostavat luonnonolon, ja... kuten luonto on rakentanut ja muovannut ihmisen... samoin se on luontu ja määrännyt hänen onnellisuusviettinsä."<sup>28</sup>

Feuerbach kehittää edelleen eettisten oppien edistykellisiä perinteitä ja jatkaa Epikuroksen, Locken sekä ranskalaisten materialistien viitoittamaa linjaa. "Kaikki ihmiset ovat epikurokselaisia", väittää hän eräässä aforismissaan. Hänen syvällisen vakaumuksensa mukaan "eudaimonismi on ihmisessä niin lujasti synnynäistä, ettemme voi lainkaan ajatella emmekä puhua ilman että tietämättämme ja tahtomattamme noudattaisimme sitä".<sup>29</sup>

Kaiken eudaimonistisen etiikan tavoin Feuerbachin etiikka vapauttaa moraalin uskonnon holhouksesta. Uskonnollinen moraalisuus lähtee tuonpuoleisesta maailmasta, joka on jumalan pyhitämä, ja moraalin noudattaminen on pyrkimystä taivaan autuuteen; tämän vastapainoksi nostetaan nyt luonnollinen siveellisyys, joka perustuu ihmisen ihmisyydelle ja tähtää maiseen onneen. Jo olemukseltaan Feuerbachin etiikka on uskonnonvastaista. Ja kuten aina, juuri tästä syytä taantumukselliset ideologit suhtautuivat siihen vihamielisesti. "Feuerbachin tunnuslauseena", Schopenhauer sanoi, "voi olla vain: kuoleman jälkeen ei ole mitään nautintoja — siis syökää ja juokaa!"<sup>30</sup> Ja muuan Karl Schmidt leimasi Feuerbachin siveellisuuden sopivan "koketeeraavalle, kaunistelulle, koreasti puettulle, 'pikku kullaksi' nimitetylle irstailijalle".<sup>31</sup>

Millainen sitten itse asiassa on Feuerbachin etiikan suhde aistil-

---

<sup>27</sup> Mt. osa II, s. 264

<sup>28</sup> Mt. osa II, s. 272

<sup>29</sup> Mt. osa II, s. 264

<sup>30</sup> Lähde: E. Griesebach, *Schopenhauers Gespräche*, Berlin 1964, s. 78

<sup>31</sup> Lähde: S. L. Rawidowicz, *L. Feuerbachs Philosophie*, Berlin 1931, s. 504

lisiin nautintoihin ja miten-siinä toteutetaan siirtyminen egoistisesta onnellisuuspyrkimyksestä moraaliseen velvollisuuteen? Millä tavalla yksilöllinen tahto voi olla hyvättekijän normina? "Mutta kuinka, herra paratkoon", kysyy Feuerbach itse, "ihminen pääsee egoistisesta onnellisuusvietistään siihen, että hän tunnustaa velvollisuutensa muita ihmisiä kohtaan?"<sup>32</sup> Jotta eudaimonistinen etiikka löytäisi lujan perustuksen, on välttämätöntä osoittaa, miten velvollisuus ja vastuuntunto juontavat psykologisesti juurensa onnellisuuspyrkimyksestä. Siltana, jona pitkin tämä välittyminen tapahtuu, on tuo meille jo tuttu Feuerbachin "tuismi".

Moraalin syntyminen edellyttää Feuerbachin mielestä ainakin kahta ihmistä; pelkästään yhdestä Minästä ei voida johtaa moraalista, toisin kuin Kant tai Schopenhauer ajattelivat. "Ajvan yksinänsä olevaksi ajatellun yksilön moraali on itse asiassa puhdas fiktio. Missä Minän ulkopuolella ei ole ketään Sinää, mitään toista ihmistä, ei voi olla puhetta myöskään moraalista; vain yhteiskunnallinen ihminen on ihminen."<sup>33</sup> Mutta vaikka Feuerbach lähentyykin käsitystä, jonka mukaan siveellisyys on *yhteiskunnallisen* tajunnan erityinen muoto, hän lähtee antropologisille katsomuksilleen uskollisena etsimään ratkaisua toisaalta — ei sosiaaliselta, vaan psykologiselta, aistimelliselta alueelta: "Minä" ei voi olla onnellinen ilman "Sinää" — "hänen oma onnensa liittyy mitä kiinteimmin hänen lähimmäistensä onnellisuuteen."<sup>34</sup> Pyrkimys henkilökohtaiseen onneen kasvaa näin siveelliseksi pyrkimykseksi: onnellisuuspyrkimyksen sanelemat velvollisuudet itseään kohtaan sisältävät myös velvollisuuksia muita kohtaan. Egoismi ja altruismi eivät poissulje toisiaan, vaan edellyttävät toisiaan. Egoismi vaatii altruismia, tarvitsee sitä. Omatunto on *alter ego*, toinen "Minä" itse "Minässä". "Yleensäkin kiista velvollisuuden ja onnellisuuden välillä ei ole mikään eri periaatteiden välinen kiista, vaan se on eri henkilöissä esiintyvän saman periaatteen kiistaa, oman ja vieraan onnellisuuden kiistaa."<sup>35</sup> Oma onnellisuus sinänsä ei vielä merkitse siveellisyyttä, se ei ole moraalisuus-

<sup>32</sup> K. Grün, *mt.* osa II, s. 289

<sup>33</sup> *Mt.* osa II, s. 287

<sup>34</sup> *Mt.* osa II, s. 289

<sup>35</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 71

den lopullinen päämäärä, mutta silti sen välttämätön edellytys, sen perusta. Moraali syntyy pyrkimyksestä omaan onneen, koska tätä onnellisuutta ei voi saavuttaa ihmisten välisen kanssakäymisen ulkopuolella, koska se voi olla vain yhteisöllistä onnea, mikä edellyttää myös toisen "Minän", jokaisen "Minän" oikeutta onneen. Se on molemminpuolista, edellyttää myös "Sinää". Toisessa henkilössä tapahtuu minun oman onneni tunnustaminen. Moraali ei Feuerbachin mukaan tunne mitään omaa onnea ilman toisen onnea, se ei tunne eikä halua mitään muista eristäytyneitä onnea, puhumattakaan sellaisesta onnesta, joka tietoisesti ja tarkoituksella rakentuisi muiden onnettomuuden varaan; se tuntee vain "seurallisen, yhteisöllisen onnen".<sup>36</sup>

Näin siis ihmisten välinen keskinäisyhteys määrää onnen ja hyvän tekemisen suhteen: "Hyvää on se, mikä on inhimillisen onnellisuuspyrkimyksen mukaista, pahaa se, mikä tietoisesti ja tarkoituksella vastustaa sitä."<sup>37</sup> Feuerbachin etiikan eudaimonismi on, huolimatta sen uskonnollisten ja idealististen vastustajien mustamaalauksesta, syvällisen humanistista.

Mikä sitten olisi Feuerbachin siveysopin asema eettisten teorioiden historiassa? Mistä hänen eudaimonisminsa teoreettiset ja käytännölliset arvot muodostuvat? Missä on sen voima ja missä heikkous?

Ennen kaikkea on otettava huomioon Feuerbachin suorittaman oman aikansa eettisen idealismin teorioiden kritiikin suuri teoreettinen merkitys. Koko hänen siveysoppinsa ei suuntaudu vain uskonnollisia illuusioita ja moraalin teologisia sanktioita vastaan, vaan myös klassisen saksalaisen idealismin sekä sen jäljittelijöiden eettisiä käsityksiä vastaan. "Saksalaisilla", toteaa Feuerbach ironisesti, "on se kunnia, etteivät voi lukea ketään kuuluisaa, ketään suurta filosofiaan eudaimonistien joukkoon."<sup>38</sup> Saksalainen maaperä ei soveltunut Epikuroksen, Aristoteleen ja Helvétiuksen eettiselle opille. "Saksalaiset moralistit ovat lukeneet aivan erityi-

---

<sup>36</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 291: "... die Moral... kennt nur eine gesellige, gemeinschaftliche Glückseligkeit."

<sup>37</sup> Mt. osa II, s. 293

<sup>38</sup> Mt. osa II, s. 264

seksi ansiokseen, että he... ovat pyyhkineet moraalista pois kai-  
ken eudaimonismimin, ts. tosiasiaa kaiken sisällön", Feuerbach li-  
sää.<sup>39</sup>

Feuerbach analysoi seikkaperäisen kriittisesti Kantin eettistä formalismia ja tämän oppia tahdonvapaudesta, tämän "empiiri-  
sen" ja "intelligiibelin" erottelua, kireää rigorismia, joka asettaa  
velvollisuuden ja taipumuksen vastakkain, tämän abstraktia kate-  
gorista imperatiivia, joka ei tunne aikaa, ei avaruutta eikä elävää,  
konkreettista yksilöä. Feuerbachin etiikka on alusta loppuun  
saakka Kantia vastaan, se on protestia moraalisen velvollisuuden  
ja luonnollisen onnellisuuspyrkimyksen toisistaan irti repäisemis-  
tä vastaan, moraalinormien "saastattoman sikiämisen" ajatusta  
vastaan. Ihmiset, joille Kant esitti moraalinsa, eivät olleet eläviä  
ihmisiä, vaan abstrakteja "järkiolentoja", filosofian professorei-  
ta. Jospa Kant olisi näiden sijasta kirjoittanut "päivätyöläisille ja  
puunhakkaajille, talonpojille ja käsityöläisille", huudahtaa Feu-  
erbach, "niin miten toisenlaisiin periaatteisiin hän silloin olisi-  
kaan päätenyt!"<sup>40</sup> Feuerbach ei kosketa tässä vain Kantin etiikan  
kohteetomuutta, vaan myös sen epädemokraattisuutta, sen tun-  
temaa väheksymistä "tavallisten" ihmisten todellisia intressejä ja  
huolia kohtaan.

Feuerbach tekee eron myös hegeliläiseen etiikkaan, joka kanti-  
laisesta poiketen ei erota tahtoa ja järkeä toisistaan (käytännöllis-  
tä järkeä teoreettisesta), vaan sen sijaan hukuttaa tahdon järkeen  
— eikä edes inhimilliseen, vaan absoluuttiseen maailmanjärkeen.

Noustessaan vastustamaan klassisen saksalaisen idealismin  
edustajia Feuerbach näkee moraalissa "kokemustieteen", joka  
perustuu ihmisluonnon tuntemukselle. Tahto, joka on samaa  
kuin pyrkimys onneen, ilmenee hänellä ihmisluonnon "kätilönä"  
kun siveellisyys syntyy. Vaikka tahto välittää siveellisyyttä, niin se  
ei itsessään ole siveellisyyden perusta, sen lähde, vaan sen ilmaisi-  
ja, sen osoitin, mitä ihmisluonto vaatii.

Tutustuttuaan vuonna 1861 Schopenhauerin etiikkaan Feuer-  
bach arvosteli voimakkaasti tämän kantilaisuuden epigonin eettis-

---

<sup>39</sup> Mt. osa II, s. 277

<sup>40</sup> Mt. osa II, s. 319

tä teoriaa. Feuerbachin polemiikki Schopenhaueria vastaan on erityisen opettavaista juuri sen johdosta, että siinä törmäävät yhteen kaksi täysin sovittamattoman vastakkaista siveysoppia, huolimatta siitä että kummankin lähtökohtana on "tahto". Polemiikki tulee vieläkin kiinnostavammaksi sen ansiosta, että se sai Feuerbachin siirtymään juutalaiskristillisen moraalin paljastamisesta toisentyyppisen uskonnollisen moraalin, nimittäin buddhalaisen etiikan ja siihen sisältyvän alistuvan "nirvanan" ihanteen kritiikkiin.

Schopenhauerin "maailmantahdolla" ei ole mitään yhteistä Feuerbachin "tahdon" käsitteen kanssa, sillä Schopenhauerin voluntarismi on irrationaalista, kun taas Feuerbachilla tahto ei ole mitään järjelle vierasta, vaan se pyrkii olemaan järjellistä. Tunne yhtyy Feuerbachilla järkeen ja vetoaa siihen etsiessään adekvaattia tietä onneen. Perustava erimielisyys ei kuitenkaan piile tässä, vaan siinä, että tahto ei Schopenhauerilla kytkeydy onnellisuuspyrkimykseen vaan on sille vastakkainen. Joka pyrkii hyvään, irrottautuu Schopenhauerin (ja myös buddhismien) mukaan elämäntahdosta. Moraalia ei voida yhdistää henkilökohtaisiin vietymyksiin: se on persoonallisuudelle vihamielinen. Ihmisten välinen moraalinen suhde ei merkitse onnea vaan kärsimystä. Buddhalaisuuteen yhtyen Schopenhauer ylistää kärsimystä korkeimpana hyveenä, kun taas Feuerbachilla kärsimys on seurausta onnellisuuspyrkimyksen jakautumisesta. Schopenhauerilla esiintyy käsite *Mitleid*, "myötätunto, myötäkärsimys"; Feuerbach asettaa sitä vastaan käsitteen *Mitfreude*, joka voitaisiin kääntää "myötänautinnoksi, jaetuksi iloksi". Myötätunto edellyttää kärsimystä kohtaan tunnettavaa antipatiaa, onnettomuuden torjumista — ja tämä taas on Schopenhauerin kiistämän eudaimonismien käänteispuolena. Niinpä siis Schopenhauer tahtomattaan myöntää onnellisuuspyrkimyksen olevan siveellisyyden lähteenä silloinkin kun hän kieltää sen. Lähemmin tarkasteltaessa osoittautuu, ettei buddhalaisuus ole muuta kuin eudaimonismien pessimistinen versio, epäuskoa maisen, aistimellisen onnen mahdollisuuden suhteen ja pyrkimystä tyydyttää tuo poisjuurimaton onnellisuuspyrkimys nirvanalla, onnen yliaistimellisella korvikkeella. Huolimatta siitä, mitä Schopenhauer sanoo, "onnellisuus on kaiken inhi-

millisen tekemisen ja ajattelemisen viimeinen päämäärä ja tarkoitus”, kirjoitti Feuerbach Bolinille.<sup>41</sup> Buddhismi ei ole mikään poikkeus tästä säännöstä.

1860-luvulla kirjoitetuilla Feuerbachin eettisillä töillä on se leimallinen ero hänen aiempaan tuotantoonsa nähden, että kun hän ennen vältti itsensä nimittämistä materialistiksi, niin nyt hän sen sijaan avoimesti kutsuu oppiaan nimellä, jonka se ansaitsee, materialismin nimellä. ”Materialismi on ainoa luja moraalin perustus”, hän selittää.<sup>42</sup> Perustellessaan eettisiä näkemyksiään hän nojautuu usein todellisiin edeltäjiinsä, ranskalaisiin materialisteihin. Hän viittaa Paul Holbachin ”huonomaineisen” *Luonnon järjestelmä* -teoksen eri asettamuksiin tai nojautuu johtopäätöksiin, joita on esitetty saksalaisten porvarien silmissä ainakin yhtä vihattavassa Helvétiusen kirjassa *Tajunnasta*.

Vaikka Feuerbach jatkaa eettisten oppien historiassa ranskalaisten materialistien linjaa, niin Feuerbachin etiikka eroaa kuitenkin näistä. Siinä moraalien perusteisiin liittyy tuo sama emotionaalinen sävytys, joka on Feuerbachin filosofialle yleensäkin ominaista. Hänen moraalioppinsa poikkeaa olennaisesti utilitarismin järkevän laskelmovista eettisistä kalkyyleista, se ei myöskään ole samaa kuin ”järkevä egoismi” ja tälle ominainen rationaalisen tekijän, kylmän järjen ylivalta emootioiden ja tunteiden yli. ”Moraalia ei voida... johtaa pelkämästä Minästä tai pelkämästä järjestä ilman aistimellisuutta.”<sup>43</sup> Siveellisyys ei ole vain järkevää, vaan myös halun mukaista käyttäytymistä. ”Ajattelu ilman toivomista, ajattelu, olkoon se vaikka pidättyvintä, ankarinta ajattelua, jopa matemaattista, niin ilman nautinnon tai onnellisuuden tuntoa tuokin ajattelu on tyhjää, hedelmätöntä, kuollutta ajattelua.”<sup>44</sup> Tämä periaate ei siis päde vain eettiseen ajatteluun, vaan kaikkeen ajatteluun yleensä: *illo* liittyy itse ajatteluun prosessiin ja ajattelutoiminnan suoma nautinto on onnen osatekijä.

Materialisti Feuerbachin todellisia näkemyksiä eivät lainkaan vastaa ne irrationalistiset tulkinnat, joita jotkut hänen väristeli-

<sup>41</sup> Mt. osa II, s. 151

<sup>42</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. X, s. 112

<sup>43</sup> Mt., *Sämmtliche Werke*, Bd. X, s. 66

<sup>44</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 264

jänsä ovat esittäneet. Aistimellinen tahto ei Feuerbachin sanoin ole "järjestä vieraantunut", vaan se toimii "järjen avulla", yhdessä sen kanssa. Etiikassa, missä "tahtoa" lähennetään käytännön tarpeisiin, Feuerbach irtautuu spekulatiivisesta teorian ja käytännön välisten suhteiden ymmärtämisestä vaikka ei kokonaan voitakaan tätä spekulatiivisuutta — hänen "tahtonsa" on nimittäin vielä kaukana todellisesta "käytännöstä", esineellisestä toiminnasta joka muuttaa objektiivista todellisuutta.

Oliko Feuerbachin etiikka tosiaan materialistista, kuten hän itse katsoi? Vastaus on — kyllä: Feuerbach pysyi materialismin kannalla ja kehitteli sitä, taisteli uskonnollis-idealista moraalista vastaan, kumosi transsendenttiuden, irrationalismin, formalismin, apriorismin, rigorismin. Feuerbachin etiikka oli materialistista, koska sen lähtökohtana oli maailman materiaalinen ykseys moraalien lähteenä ja vaikutuspiirinä, ja siveellisyden subjektia, ihmistä, tarkasteltiin täysin luonnollisena. Ihminen käsitettiin luonnonolennoksi, jolla on ruumiista riippuvainen henki, jota ei voi ajatella ilman tätä riippuvuussuhdetta.

Feuerbachin etiikka seisoikin tukevasti materialismin pohjalla myös silloin, kun se katsoi, että pelkkä "hyvä tahto" on riittämätöntä ja kiisti moraalien riippumattomuuden elämän materiaalisista edellytyksistä. "Tahto ei kykene mihinkään ilman materiaalisia, ruumiillisia välittäjiä..."<sup>45</sup> Jopa hänen onnen käsitteensä, joka edellyttää tarpeiden tyydytystä, nostaa etualalle aineelliset edellytykset todellisina mahdollisuuksina. Mutta kun Feuerbach konkretisoi näitä käsitteitä, hänen materialisminsa kapea-alaisuus ja rajoittuneisuus tulevat heti ilmi. Materiaalisista edellytyksistä nousee etualalle meidän oman organismimme tila — "gymnastiikka ja dietetiikka". Todellinen eikä fantastinen tahto, tahto "toimeenpanovaltana" kytkeytyy "hermo- ja lihasjärjestelmään", ja ihmisen itsenäisyys palautuu lopulta — hänen herruuteensa oman ruumiinsa yli.<sup>46</sup> Asettaessaan kysymyksen onnen ja hyvän materiaalisista edellytyksistä Feuerbach ei nähnyt niitä laajoja näköaloja, joita tällainen kysymyksen asettelu avasi: hän ei tehnyt niistä

---

<sup>45</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus... Sämmtliche Werke*, Bd. X, s. 113

<sup>46</sup> Ks. mt., *Sämmtliche Werke*, Bd. X, s. 170



kumouksellisia johtopäätöksiä ja näin hänen materialisminsa ajautui kapeaan antropologiseen umpikujaan. "Jos siis haluatte saada moraalien yleiseen käyttöön", huudahtaa Feuerbach, "niin poistakaa ennen kaikkea sen tiellä olevat aineelliset esteet!"<sup>47</sup> Näyttäisi siltä, että eudaimonismista olisi vain lyhyt askel siihen, että asetettaisiin kysymys pahasta, onnettomuudesta ja paheesta *sosiologisesti* eikä antropologisesti. Mutta Feuerbach ei ottanut tätä askelta. Hän puhuu "luonnon pahasta" ja viittaa sairauksiin, noihin luonnon aiheuttamiin kauheisiin tuskiin ja kärsimykseen, tai epäpuhtauden paheeseen, joka on "synnynnäistä ihmisisää".<sup>48</sup> Hän itse ei päädy siihen, mihin hänen etiikkansa lähtökohta-asettamukset antaisivat mahdollisuuden — hän ei ryhdy paljastamaan niitä yhteiskunnallisia suhteita, jotka synnyttävät ja ylläpitävät onnettomuuksia ja paheita. Tässä suhteessa hän jää jälkeen ranskalaisista materialisteista eikä etene pitemmälle kuin triviaaleihin toteamuksiin siitä, kuinka yleistä on, että hyveellinen näkee nälkää samalla kun heittiö voi nautiskella yllin kyllin onnenlahjoista.

Feuerbachin porvarillis-demokraattinen etiikka ei huolimatta kaikesta edistyksestä kaikupohjastaan senaikaisissa oloissa sittenkään ollut vallankumouksellista etiikkaa, taistelun etiikkaa. "Feuerbachin koko dedusointi kysymyksen ollessa ihmisten suhteesta toisiinsa pyrkii vain todistelemaan, että ihmiset tarvitsevat ja ovat aina tarvinneet toisiaan", kirjoitti Marx. "Hän tahtoo vakiinnuttaa tietoisuuden tästä tosiseikasta, toisin sanoen hän tahtoo muiden teoreetikkojen tavoin vain tehdä tajuttavaksi erään olemassaolevan tosiseikan, kun taas todellisen kommunistin tehtävänä on tämän olemassaolevan kumoaminen."<sup>49</sup> Tämä sanottiin jo kaksi vuosikymmentä ennen kuin Feuerbach kirjoitti keskeiset eettiset teoksensa, mutta pätee silti täysin niidenkin suhteen. Ja kun Engels monta vuotta myöhemmin kritisoi ankarasti Feuerbachin etiikkaa, jossa hänen kumouksellisen filosofiansa viimeisetkin rippeet ovat karisemassa pois, hän kirjoitti Feuer-

<sup>47</sup> K. Grün, mt., osa II, s. 286

<sup>48</sup> K. Grün, mt., osa II, s. 279

<sup>49</sup> Karl Marx, Fr. Engels, *Saksalainen ideologia*, Marx—Engels, *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 2, Moskova 1978, s. 104

bachin moraaliopin laihuudesta, sen "köyhyydestä ja latteudesta".<sup>50</sup> Engelsin arvio oli kovasanainen mutta oikeudenmukainen: sellaiset "tosin sosialistit" kuin Hess, Grün ja Kriege tekivät Feuerbachin opin puutteista ja vajavaisuuksista oman toimintansa johtotähden ja osoittivat käytännössä Engelsin arvion paikkansapitävyyden. Niinä vuosina, jolloin Engels kirjoitti teoksensa *Ludwig Feuerbach*, ja jo niinäkin vuosina, jolloin Feuerbach itse laati myöhäiset eettiset teoksensa, hänen antropologinen materialisminsa oli jo ehtinyt muuttua eilispäivän materialismiksi. Antropologismi muuttui filosofisen ajattelun kannustimesta sen jatkokehitystä estäväksi kiviriipaksi.

Antropologinen etiikka ei ollut vallankumouksellista; se ei ollut edes johdonmukaisen materialistista, koska se välttämättä johti idealistiseen historiankäsitelyyn — "idealismiin ylhäältä käsin". Feuerbachille moraalit eivät olleet eräs yhteiskunnallisen tajunnan muodoista, joka olisi olemassa ja kehittyisi historian lakeja noudattaen, vaan yksilöidenvälisen tajunnan muoto, joka toiminnassaan noudatti "antropologian" periaatteita. Vastaavasti tämän etiikan käytännön johtopäätöksiään eivät tähänneet *sosiaaliseen muutokseen*, siis yhteiskunnallisen olemisen vallankumoukselliseen muuttamiseen, joka kuitenkin on ensisijaista verrattuna ei vain yhteiskunnalliseen tajuntaan, vaan vain yksilöiden olemassaoloon ja yksilöidenväliseen kommunikaatioon. Engels moittii oikeutetusti Feuerbachin etiikkaa siitä, että se "on tarkoitettu kaikkia aikoja, kaikkia kansoja, kaikkia oloja varten, ja juuri siksi sitä ei voida käyttää koskaan eikä missään."<sup>51</sup>

Antropologisen etiikan metafysisyyttä ja historiallista idealismia syventää ja voimistaa se, että pitäessään moraalit koko filosofiansa viimeisenä sanana, apoteosina, Feuerbach nostaa sen kultiksi. Stirnerin syyttäessä häntä siitä, että hän muuttaa etiikan uskonnoksi, Feuerbach vastaa, ettei hän pyhitä jumalallista eikä abstraktia moraalilakia ja uhraa sille ihmistä, vaan päinvastoin: ihmisestä ja hänen hyvästään tulee moraalin kriteeri, minkä seu-

---

<sup>50</sup> Ks. Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu*, Marx—Engels, *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 6, Moskova 1979, s. 422 ja 423

<sup>51</sup> Engels, mts. 425

rauksena ihmisestä itsestään tulee ”uskonnollinen, ts. korkein *olento*”.<sup>52</sup> Siveellinen ihmisen kultti, ihmisrakkauten nostaminen jumalaan kohdistuvan rakkauden sijaan — siinä on Feuerbachin omin sanoin ”käytännöllinen ateismi”. Tällöin käy kuitenkin kaikista Feuerbachin hyvistä aikeista huolimatta niin, että hänen humanisminsa uskonnollinen päätös vain hämärtää hänen eettistä teoriaansa ja johtaa eettistä käytäntöä harhateille.

Feuerbachin eettisiä töitä lukiessa löytää varsin usein välähdyksiä syvemmästä, tieteellisemmästä ja osuvammasta moraalikäsitteyksestä. Feuerbach sanoo esimerkiksi: koska ei ole hyvää ilman onnea, niin ”tämän myötä moraalit siirtyy yksityis- ja kansantalouden alueelle”.<sup>53</sup> Kun hän yksilöllisen egoismin lisäksi viittaa myös sosiaalisen egoismin olemassaoloon ja tunnustaa näin sorrosta vapautukseen taistelevien luokkien ja kansakuntien ”täysin laillisen egoismin”, niin Lenin huomauttaa, että Feuerbachilta löytyy ”historiallisen materialismin ituja”.<sup>54</sup> Mutta nämä eivät ole muuta kuin yksittäisiä toteamuksia. Ne eivät määrää Feuerbachin etiikan yleisluonnetta eivätkä suuntaa. Feuerbachin oppi on syntynyt taistelussa idealismia vastaan, mutta sittenkään se ei päässyt materialistiseen, dialektiseen ja vallankumoukselliseen kypsyyteen asti.

*Eudaimonismi\** on Feuerbachin viimeinen teos. Se on ihmisen onnea kohtaan tunnetun syvän uskon läpikäynnin kirja, joka laadittiin hyvin vaikeissa oloissa. Suuren materialistin elämän viimeisiä vuosia synkensäivät vastoinkäymiset ja menetykset. Vuonna 1859 Feuerbachin lanko joutui tekemään vararikon ja hänen poliititehtaansa myytiin huutokaupalla. Ostajana oli Baijerin hallitus. Feuerbach menetti pääasiallisen tulolähteensä ja hänet hädettiin vanhoilla päivillään erakon asunnostaan. Kuin pilkatakseen filosofia Baijerin hallitus perusti Bruckbergiin nuorisoriikol-

---

<sup>52</sup> Über das ”Wesen des Christenthums”..., *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, s. 358; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 80

<sup>53</sup> K. Grün, mt. osa 11, s. 285

<sup>54</sup> Lenin, *Filosofian viikko*, Teokset, osa 30, s. 50

\* Nämä tekstit julkaisi ensi kertaa Karl Grün kirjansa *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass* toisessa osassa 1872 otsikolla *Zur Moralphilosophie*.

listen laitoksen, jonka johtoon määrättiin pietistinen pappi. Syyskuussa 1860 Feuerbach muutti Rechenbergiin Nürnbergin lähistölle.

"Minut on karkotettu kaksikymmenelivuotisesta karkotuspai-kastani", kirjoitti Feuerbach lokakuussa 1860 Emma Herweghille, "minut on ajettu muusieni pyhätöstä."<sup>55</sup> "Kaksi vuotta vietin Berliinissä opiskelijana, ja kaksikymmentäneljä vuotta kylässä yksityisdosenttina", hän kirjoitti Bolinille."... Ei ole aivan yhtä tyhjän kanssa joutua minun iässäni luopumaan juurtuneista tottumuksistaan."<sup>56</sup> Uudessa oudossa ja epämurkavassa asuinpaikassa Feuerbach tunsi olonsa "kuin kukaksi ilman ruukkuaan, kuin joeksi ilman uomaansa, kuin kuvaksi ilman kehyksiään".<sup>57</sup> "Eroni Bruckbergistä on aivan kuin hengen ero ruumiista", hän kirjoitti päiväkirjaansa istuessaan Rechenbergin asuntonsa kylmässä ullakkokamarissa.

Harvalukuiset ystävät tiesivät, että Feuerbach elää vaikeassa puutteessa. 1862 hänen koottujen teoksiensa julkaisija Otto Wigand kirjoitti Weimarin Schiller-säätiön pääsihteerille, tunnetulle kirjailijalle Karl Gutzkowille: "Feuerbach elää Rechenbergin kylässä Nürnbergin lähistöllä. Hän elää Rechenbergissä tieteellä, mutta eihän tiede voi täyttää edes filosofin vatsaa!"<sup>58</sup> Wigand pyytää, että vanhentuneelle ajattelijalle myönnettäisiin avustus. "Tulevat sukupolvet", hän kirjoitti, "tulevat epäilemättä pitämään hänelle ylistyspuheita ja pystyttämään hänelle muistomerkkejä, mutta niin käy vasta kun hänen tomunsa on ehtinyt hävitä kaikkialle..." Kysymys vaatimattoman 300 taalarin vuosiavustuksen myöntämisestä Feuerbachille synnytti vakavia erimielisyyksiä säätiön johtokunnassa, mutta loppujen lopuksi Schiller-säätiö ryhdistäytyi kolme kertaa äänestettyään ja myönsi stipendin, joka antoi Feuerbachille mahdollisuuden elää vaimonsa ja tyttärensä kera "antiikin tasavaltalaisessa säästäväisyydessä ja pidättyvyydessä", kuten hän itse sanoi. "Mutta", lisäsi hän, "en suinkaan

---

<sup>55</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 286

<sup>56</sup> Mts. 290, 292

<sup>57</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 109

<sup>58</sup> *Aus dem Archiv der deutschen Schiller-Stiftung*, Heft 2: *Die Acte Ludwig Feuerbach*, Weimar 1961

aio tämän vuoksi antaa kynäni levätä.”<sup>39</sup> Hän jatkoikin *Eudaimonisminsa* kirjoittamista.

Kotimaassaan unohdetun suuren ajattelijan maine alkoi kuitenkin levitä Saksan rajojen ulkopuolelle. Eri kielillä ilmestyi hänen keskeisten teoksiensa käännöksiä. St.Louisin filosofinen yhdistys valitsi hänet kirjeenvaihtajajäsenekseen. Wieniläiset ystävät organisoivat keräyksen Feuerbachin hyväksi. Lontoossa järjesti samanlaisen keräyksen Karl Blindin komitea. Newyorkilainen Vapaa-ajattelijain liitto lähetti sata dollaria kaukaiseen Rechenbergiin...

Feuerbachin elämä oli ollut yksinäistä mutta luovaa, raskasta mutta innoittunutta; nyt se lähestyi väistämätöntä loppuaan kohti. Hänelle koitti kuolemattomuus, mutta kuolema ei väistynyt. Hän sai halvauskohtauksen, ja 13. syyskuuta 1872 hänen väsymätön, rauhaton päänsä lakkasi ajattelemasta.

Kaksi vuotta ennen kuolemaansa tämä merkittävä saksalainen filosofi liittyi Saksan sosialidemokraattisen työväenpuolueen Nürnbergin osastoon. Feuerbach oli käsittänyt, missä hänen todelliset perijänsä ja seuraajansa olivat. Feuerbachin hautajaisissa ei ollut ainoatakaan saksalaisten yliopistojen edustajaa. Hänen tomumajaansa saattoi St.Johanneksen hautausmaalle punaista lippua kantavien nürnbergiläisten työläisten kulkue. Hänen haudalleen laskettiin Marxin, Bebelin ja Liebknechtin lähettämä seppele.

Melkein kuuden vuosikymmenen täytyi kulua, ennen kuin hänen haudalleen saatiin kaupungin maistraatin itsepäisen vastarinnan jälkeen, muistomerkki, jossa olivat sanat: "Ihminen loi jumalan oman kuvansa kaltaiseksi" sekä "Tee hyvää ihmisrakkauten vuoksi". Mutta tämä muistomerkki pysyi pystyssä vain kaksi vuotta natsilaisuuden pesäksi muodostuneen Nürnbergin alueella. Se että suuren saksalaisen materialistin muistomerkistä tuli ensimmäisiä fasismin tuhotyön kohteita, ei ole yhtään vähemmän symbolista kuin se, että tämä ihminen, josta Saksan kansa nykyään on oikeutetusti ylpeä, otti elämänsä lopulla työväenluokan puolueen jäsenkirjan.

---

<sup>39</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 344

## Eteenpäin viejät

*"Vaan kuka tulee tuolta etelästä aivan yksin,  
 kaikkea lohtua halveksien. Itse kokonainen yhdistys,  
 itse kokonainen röyhkeä ateistilauma,  
 itse kokonainen pirullinen juonisäkki,  
 itse kokonainen jumalanpilkan ja herjausten virta.  
 Hän on — auta pyhä Johannes! — tuo kauhea Feuerbach."*<sup>1</sup>

Näin kirjoitti 22-vuotias berliiniläinen ylioppilas Friedrich Engels satiirisessa runoelmassa *Röyhkeästi uhattu, mutta ihmeellisesti vapautettu Raamattu, eli uskon riemukulku*. Feuerbachia ei siihen aikaan enää ollut Berliinissä. Runo oli kirjoitettu *Kristinuskon olemuksen* ilmestymisvuonna.

Engels oli kymmenen, Marx kahdentoista vuoden vanha kun Feuerbach julkaisi ensimmäisen anonyymin työnsä kuolemasta ja kuolemattomuudesta. Feuerbach sai todennäköisesti ensi kertaa kuulla Marxista marraskuussa 1841, jolloin Arnold Ruge mainitsi kirjeessään, että Bruno Bauer työskentelee yhdessä "erään nuoren Marx-nimisen henkilön kanssa", jota Bauer pitää epätavalli-

---

<sup>1</sup> "Doch wer von Süden dort kommt mutterseelallein, / Verschmähend jeden Trost, er selber ein Verein, / Er selbst ein ganzes Heer von frechen Atheisten, / Er selber ein ganzer Schatz von argen Teufelstisten, / Er selbst ein ganzer Strom von Lästerung und Schmach, / Es ist, hilf Sankt Johann! — der grause Feuerbach." — *Die frech bedröute, jedoch wunderbar befreite Bibel...*, MEW, Ergänzungsband 2, s. 302

sen lahjakkaana ja oppineena.<sup>2</sup> Kyse oli Marxin osallistumisesta satiirisen kirjasen *Tuomiopäivän pasuuna Hegelin, ateistin ja antikristuksen yllä*<sup>3</sup> laadintaan. Kuten Feuerbachin ja Rugen välisestä kirjeenvaihdosta käy ilmi, Feuerbach ei yhtynyt tämän pamfletin tekijöiden nuorhegeliläisiin näkemyksiin huolimatta sen ateistisesta sisällöstä. Hänen aikomuksenaan oli sen kritisointi, sillä *Tuomiopäivän pasuunan* tekijät pitivät ateismia oikeutettuna, johdonmukaisena johtopäätöksenä Hegelin filosofiasta, kun taas Feuerbach tuohon aikaan jo asettui näkemyksillään päättäväisesti vastustamaan Hegelin uskonnonfilosofiaa. Feuerbach oli jo siirtynyt materialismin kannalle, pamfletin laatijat taas yrittivät ohjata idealismia radikalismiin raiteille.

Marx ja Engels seurasivat tarkkaan Feuerbachin tuotantoa. Jo 1839—1841 laaditussa väitöskirjassaan Marx viittasi Feuerbachin filosofianhistoriaan, ja vuonna 1841 löydämme Engelsiltä ensimmäisen maininnan Feuerbachista artikkelissa, joka käsittelee Schellingin mielipiteitä Hegelistä. Samana vuonna Marx suunnitelti Bauerin kanssa aikakauslehteä *Archiv des Atheismus* (Ateismin arkisto) ja Feuerbachin kutsumista sen avustajaksi. Vuotta myöhemmin hän nimitti Feuerbachin arvostelua K. Bayerin teoksesta *Siveellisen hengen käsitteestä*<sup>4</sup> ”ystävänäpalvelukseksi”.<sup>5</sup> Ruge tiedotti Feuerbachille Marxin kannattavan ajatusta, että Wigan julkaisisi Feuerbachin kootut teokset, Marx suhtautuu tähän hyvin myönteisesti ja olisi iloinen tapaamisesta. Mutta ei Marxin eikä Engelsin milloinkaan onnistunut tavata Feuerbachia. He kohtasivat toisensa, lähentyivät ja erosivat vain ajatusten, vakuumusten, teorian maaperällä.

Marx, Engels ja Feuerbach osoittautuivat odotetusti spontaaneiksi liittolaisiksi silloin kun oli taisteltava vääriä, taantumuk-

<sup>2</sup> Ks. L. Feuerbach, Briefwechsel, Leipzig 1963, s. 155

<sup>3</sup> *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Leipzig 1841. Teos ilmestyi Bruno Bauerin nimellä.

<sup>4</sup> Karl Bayer, *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, Erlangen 1839 (1840). Feuerbachin arvostelu julkaistiin Arnold Rugen toimittamassa *Hallische Jahrbücher*-aikakauskirjassa 1841, lyhennettynä myöhemmin *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 126 ja ed.; ks. myös *Werke* (Suhrkamp) Bd. 3, s. 71 ja ed.

<sup>5</sup> Marxin kirje Rugelle 10. helmikuuta 1842, MEW, osa 27, s. 395

sellisia katsomuksia vastaan. Ensimmäinen vastustaja, jota he kurittivat, oli Schelling. Kuningas Fredrik Vilhelm IV oli kutsunut Schellingin vanhoilla päivillään Berliinin yliopistoon (vuonna 1841) jotta hän olisi aatteellisesti ojentanut niskuroivia vasemmis-tohegeliläisiä, noita Hegelin oppilaita, jotka tekivät Hegelin filosofiasta uskonnonvastaisia ja poliittisesti radikaaleja johtopäätöksiä. Schellingin "ilmestyksen filosofian" tarkoituksena oli vetää risti — sekä sananmukaisessa että kuvaannollisessa mielessä — kaiken sen ylle, mikä klassisessa saksalaisessa filosofiassa oli arvokasta. Sitä vastaan nousivat taistelemaan sekä Feuerbach että Engels, joka oli henkilökohtaisesti läsnä Schellingin luennoilla.

Jo kauan ennen marraskuun 15. päivää 1841, jolloin Schelling aloitti Berliinin-luentonsa, Feuerbach oli kritisoinut hänen uskonnollis-irrationalistisia näkemyksiään. Sysäyksen tähän oli antanut erlangenilaisen professori Stahlin kirja, jota Feuerbach eräässä kirjeessään nimitti "lähettilääksi uuden schellingiläisen filosofian mystisten fantasioiden maasta".<sup>4</sup> Schellingiä seuraten Stahl hyökkäsi Hegelin rationalismia ja logismia, hänen uskonnonfilosofiansa panteistista tendenssiä sekä hänen sosiaalifilosofiansa "liberaalisia" motiiveja vastaan. Vuonna 1835 Feuerbach julkaisi arvostelun Stahlin kirjasta *Kristillinen oppi oikeudesta ja valtiosta*<sup>\*</sup>, joka saarnasi Schellingin mystisismiin ja taikauskon kyllästämaa filosofiaa. Oikeutetulla ylpeydellä nuori Feuerbach kirjoitti puolisolleen: "Minä olen ensimmäinen, joka on esiintynyt uusinta schellingiläistä epäfilosofiaa vastaan... Minä kostan Hegelin, Fichten, Spinozan ym. kunnian puolesta valheelliselle, petolliselle, itserakkaalle panettelijalle Schellingille."<sup>5</sup>

Kolmessa artikkelissaan vuosilta 1841—1842, joiden aiheena on temperamentikas "ilmestysfilosofian" kritiikki, nuori Engels arvioi korkealle Feuerbachin panoksen saksalaisen filosofisen ajattelun kehityksessä. Engelsin mielipide ei kuitenkaan lankea yhteen

<sup>4</sup> A. Kapp, *Briefwechsel zwischen Feuerbach und Chr. Kapp*, Leipzig 1876, s. 57

<sup>\*</sup> Fr. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*. Bd. I: *Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1830; Bd. II: *Christliche Rechts- und Staatslehre*, erste Abtheilung, Heidelberg 1833; ks. Feuerbachin *Sämmtliche Werke*, Bd. I, s. 106 ja ed.; *Werke* (Suhkamp), Bd. 2, s. 25 ja ed.

<sup>5</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 97, 98



Feuerbachin eikä myöskään Schellingin Hegelistä omaksumien kantojen kanssa. "Toinen heistä (so. Feuerbach — B.B.) astui ruumiin (Hegelin—B.B.) yli eteenpäin, toinen taas (Schelling—B.B.) saman ruumiin yli taaksepäin", sanoi kerran runoilija Herwegh.<sup>6</sup> Engelsille sen sijaan Hegelin filosofia ei ollut mikään ruumis, vaan elinkelppoinen alku tulevalle kehitykselle. "Hegel on se mies, joka on avannut tietoisuuden uuden aikakauden, koska hän päätti vanhan", totesi Engels.<sup>7</sup> Puhuessaan kahdelta puolelta Hegeliin kohdistuvista hyökkäyksistä (Schellingin kritiikistä oikealta ja Feuerbachin kritiikistä vasemmalta) Engels nimittää Feuerbachia Hegelin uusimmaksi seuraajaksi ja pitää tämän kristinuskon arvostelua hegeliläisen uskontoteorian "välttämättömänä täydennyksenä", vaikka Feuerbach itse katsoi, ettei hegeliläisyys millään muotoa ole ristiriidassa uskonnon kanssa.<sup>8</sup> Tämä oli kirjoitettu jo *Kristinuskon olemuksen* ilmestymisen jälkeen, ja tässä teoksessa Feuerbach katkaisi välinsä idealismiin kun Engels taas ei vielä ollut voittanut nuorhegeliläistä innostustaan.

Marxin välitön kontakti Feuerbachiin alkoi hänen tälle 3. loka-kuuta 1843 lähettämällään kirjeellä, jossa *Deutsch-Französische Jahrbücherien* toimittaja kutsui Feuerbachin uuden julkaisun avustajaksi ja ehdotti aluksi kriittistä Schellingin vastaista artikkelia.<sup>9</sup> Marxin kirje on selvä osoitus suuresta kunnioituksesta Feuerbachia kohtaan, jolta hän oli oppinut paljon. Antaen osuvan luonnehdinnan Schellingin filosofiasta Marx korostaa sen poliittista roolia ja vastaavasti tämän filosofian kritiikin poliittista merkitystä. "Schellingin filosofia on preussilaista politiikkaa *sub specie philosophiae* \*", kirjoitti Marx. Siksi "hyökkäys Schellingiä vastaan on siis epäsuorasti hyökkäys koko meikäläistä ja var-

<sup>6</sup> Lähde: C. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart 1885, s. 371

<sup>7</sup> Fr. Engels, *Schelling und die Offenbarung*, MEW, *Ergänzungsband* 2, s. 219

<sup>8</sup> Tämä ei millään muotoa merkitse, etteikö Feuerbach olisi myöntänyt Hegelin olevan verrattomasti Schellingin yläpuolella. "Hegel pettää ajattelevia päitä, Schelling niitä, jotka eivät ajattele. Hegel tekee järjettömyydestä järjettä, Schelling taas päinvastoin järjestää järjettömyyttä", kirjoitti hän teoksessaan *Vorläufige Thesen...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 261; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 237

<sup>9</sup> Tämä sekä muu Marxin ja Feuerbachin välinen kirjeenvaihto on julkaistu liitteenä tämän kirjan lopussa lähdeviittauksineen. Tekstissä ei sen vuoksi nyt esitetä viitteitä näiltä kirjeiltä siteeraattaessa.

\* filosofian kannalta (lat.)

sinkin preussilaista politiikkaa vastaan". Samalla Marx piti Feuerbachia "miehenä paikallaan" tähän työhön: tämä oli "välttämätön, luonnollinen, siis Heidan Majesteettiensa Luonnon ja Historian nimittämä Schellingin vastustaja". Näin sanoessaan Marx suuntasi Feuerbachin huomion välttämättömyyteen panna merkille myös asian poliittinen puoli Schellingin-vastaisessa polemiikissa — seikka, jota Feuerbach ei ollut tarpeeksi ottanut varteen. Vaikka Feuerbach viittasikin *Kristinuskon olemuksen* toisen painoksen esipuheen lopussa siihen, että "uusschellingiläinen filosofia... on lehdissä julistettu 'valtiomahdiksi' ", hän ei selittänyt, miksi tämä "mitä *naurettavimman turhamaisuuden* filosofia", joka muodostaa "19. vuosisadan filosofisen *Cagliostron*" opin todellisen ytimen<sup>10</sup>, sitten on preussilaisen taantumuksen luonnollinen ideologinen tukipilari. Hän ei vetänyt teoreettisesta kritiikistään käytännön poliittisia johtopäätöksiä. Juuri tämän Marx olikin pannut merkille kun hän hienotunteisesti lausui julki omat toivomuksensa Feuerbachin tulevan artikkelin suhteen.

Vastauskirjeessään Marxille 25. lokakuuta 1843 Feuerbach antaa perusteellisen ja armottoman arvion Schellingin "kuperkeikoista", joita kohtaan hän, Feuerbach, ei tunne "vähäisintäkään kunnioitusta". Schellingin oppi on "vääristeltyä hegeliläisyyttä". "Yrittäkää sanoa tuolle herralle: se, mitä te tässä puhutte, on mielettöntä, sopimatonta, latteata, — niin hän vastaa: mielettömyys on korkeinta mielekkyyttä, typerys viisautta, järjettömyys on järjen superlatiivi, se on ylijärkeä; valhe on totuutta — ja pahe hyvettä..." Feuerbach ei kuitenkaan omaksunut Marxin kirjeessään esittämiä Schelling-kritiikin poliittisia motiiveja eikä koskettellut niitä kirjeessään. Valitettavasti hän kieltäytyi ehdotetusta artikkelista vedoten siihen, ettei kannattanut tuhlaata aikaa "niin ytimettömään, tyhjänpäiväiseen ja ohimenevään ilmiöön kuin Schelling". Tässä tuli jälleen esiin se, ettei Feuerbach käsittänyt Schellingiin kohdistuvan arvostelun aatteellis-poliittista merkitystä: eihän vastustajaa vastaan käytävän taistelun ajankohtaisuus suinkaan aina riipu tämän syvällisyydestä ja teoreettisen tason korkeudesta. Loppujen lopuksi Marxin aloite ei johtanut siihen,

<sup>10</sup> *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, s. 22; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 5, s. 414

että Feuerbach olisi tullut mukaan *Deutsch-Französische Jahrbücherien* avustajaksi, vaikka tämä olisi ollut suureksi hyödyksi sekä itse asialle että myös Bruckbergin erakolle — olisihan hänet saatu temmatuksi aktiiviseen poliittiseen taisteluun.

Kaikesta huolimatta Marx lähetti elokuun 11. päivänä 1844, kun suunniteltu vuosikirja oli ilmestynyt, Feuerbachille artikkelelinsa *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto*<sup>11</sup>, jota seurasi saatekirje, missä hän entiseen tapaansa toi ilmi kunnioituksensa ja arvostuksensa. "Teidän *Tulevaisuuden filosofianne* sekä *Uskonnon olemuksenne*", Marx kirjoitti, "ovat joka tapauksessa suppeasta koostaan huolimatta painavampia kuin koko nykyinen saksalainen kirjallisuus yhdessä ottaen." Hyvin luonteenomaista tässä kirjeessä on Marxin pyrkimys lähentää Feuerbachia sosialistiseen työväenliikkeeseen: "Te olette näissä kirjoituksissa — en tiedä, tarkoituksellako — antaneet sosialismille filosofisen perustan, ja kommunistit ovatkin heti käsittäneet nämä työt tällä tavalla." Edelleen Marx kertoo, millä innolla saksalaiset käsityöläis-kommunistit Pariisissa tutkivat *Kristinuskon olemusta*.

Feuerbach liittoutui oma-aloitteisesti marxismiin perustanlaskijoiden kanssa myös polemisoidessaan Stirneriä vastaan. Vuonna 1845, siis samana vuonna kuin Marx ja Engels kritisoiivat murskaavasti Stirneriä julkaisematta jääneessä *Saksalaisessa ideologiassa*, Feuerbach nousi myös vastustamaan Stirneriä artikkelillaan "*Kristinuskon olemuksesta*" suhteessa "*Ainoaan ja hänen omaisuuteensa*".<sup>12</sup> Feuerbach ei voinut tietää Marxin ja Engelsin työstä "*Pyhä Max*" (*Saksalaisen ideologian* se luku, joka oli suunnattu Stirneriä vastaan), ja nämä puolestaan eivät tunteneet Feuerbachin Stirneriin kohdistamia vastaväitteitä. Mutta vaikka he esiintyivätkin toisistaan riippumatta Stirnerin *Ainoa* vastaan, käyttivät eri keinoja ja hyökkäyksen voima oli erilainen, he kaikki osoittivat *yhteisen* vastustajansa näkemysten kestättömyyden.

---

<sup>11</sup> Ks. Marx — Engels, *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 1, Moskova 1978, s. 101 ja ed.

<sup>12</sup> *Über das "Wesen des Christenthums" in Beziehung auf den "Einzigen und sein Eigenthum"*, *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, s. 342 ja ed.; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 69 ja ed. — *Ainoa ja hänen omaisuutensa* oli Max Stirnerin (oikea nimi: Johann Caspar Schmidt) pääteos, joka ilmestyi Leipzigissä 1845.

Silmiinpistävää on, että Feuerbachin kanta oli puolustuksellinen, Marxin ja Engelsin taas hyökkäävä. Feuerbach osoittaa häneen kohdistettujen vastaväitteiden heikkouden, selvittelee näkemyskäsityksiään eikä hyväksy Stirnerin niistä esittämää vääristelevää tulkintaa. Stirner oli syyttänyt Feuerbachia siitä, että vaikka tämä kiistikin jumalan *subjektina*, hän silti säilyttää jumalan predikaatit koskemattomina. *Kristinuskon olemuksen* tekijä vakuuttavasti, että kun *tuonpuoleiselta* subjektilta riistetään nämä predikaatit, ne menettävät uskonnollisen luonteensa ja palautuvat luonnollisiksi inhimillisiksi määreiksi. Ne lakkaavat olemasta *jumalallisia* predikaatteja.

Aivan yhtä vakuuttavasti Feuerbach puolustautuu syytöksiä vastaan, joiden mukaan hänen ”kommunisminsa”, hänen julistamansa ihmisrakkautta ja ihmisen suuruuden painottaminen häivyttäsivät ihmisten väliset yksilölliset erot ja riistäisivät persoonallisuudelta sen arvon. ”Ihmisen yleensä” -kultin vastapainoksi Stirner nostaa ”erityisen, poikkeuksellisen, ainutlaatuisen ihmisen”, siis ”Ainoan” kultin. Feuerbach vastaa järkevästi, että omaperäisyys on vain yksi kunkin ihmisyyden puolista; toisena yksilön puolella on kiistämättä se yleinen, mikä on hänelle ominaista sikäli kuin hän on ihmisyden jäsen. Jopa hänen yksittäisyytensä, ”ainoutensa” on hänen inhimillisyytensä ansiota. Ei voi olla persoonallisuus, jollei ole ihminen, kirjoittaa Feuerbach. Rakkaus ihmisiä kohtaan on jokaisen yksilöllisyyden korkeinta ja syvällisintä tunnustamista.

Vaikka Stirnerin Feuerbachin kohdistamat vastaväitteet olivatkin enimmäkseen kestäättömiä, hänen onnistui kaikesta huolimatta osua muutamiin Feuerbachin konseptin heikkoihin kohtiin: ihmisen jumalallistamiseen ja etiikan muuttamiseen uudeksi ”uskonnoksi”, mikä merkitsi ateismin johdonmukaisuuden horjuttamista. Feuerbach oli myös käsittänyt ihmisluonnon liian rajoitetusti biologiseksi. *Saksalaisen ideologian* tekijät antoivat *oman* vastauksensa Stirnerin Feuerbachin-vastaiseen polemiikkiin — vastauksen, joka paljasti Stirnerin teoreettisen voimattomuuden mutta samalla ei peitellyt Feuerbachin opin heikkouksia. Marx ja Engels ivailivat Stirnerin ”kerettiläistä” Feuerbachia kohtaan sinkoamaa syytöstä ”gnostilaisuudesta” ja ”Feuer-

bachin teologisen näkökannan" vastapainoksi asetettua stirneriläistä kantaa, joka itse asiassa osoittautui vain pelkäksi tyhjäksi fraasiksi. Viitattaessa Feuerbachin ateismin puutteisiin Stirner ei oikaise vaan syventää niitä.

On varsin kiintoisaa, että monta vuotta myöhemmin, luonnehtiessaan eräässä kirjeessään uusinta saksalaista filosofiaa "vanhudenheikkoutta jälleen lapsuuteen palanneeksi, joutavaksi suunpieksännäksi, mihin on sotkettu mitä ala-arvoisimpia sofismeja"<sup>13</sup>, Feuerbach ei esimerkkinä esitä ketään muuta kuin — Eugen Dühringin. Näin Feuerbachin arviot filosofisista vastustajista lähestyivät aina ajoittain Marxin ja Engelsin näkemyksiä huolimatta siitä, että nämä etenivät yhä pitemmälle materialismin kehityksen feuerbachilaisesta vaiheesta.

Yleisesti hyväksytyyn tulkinnan mukaan marxismin perustanlaskijoiden Feuerbach-suhteiden rajavuotena on pidettävä vuotta 1845. Ennen tätä vuotta Feuerbachin filosofia viitoitti heidän tietään pois idealismista kohti materialismia, sen jälkeen he olivat voittaneet materialismin feuerbachilaisen muodon ja luoneet uuden, vallankumouksellisen maailmankatsomuksen. Tärkein ja ratkaisevin tekijä, jonka ansiosta Feuerbach saattoi vaikuttaa Marxiin ja Engelsiin, oli hänen kapinansa idealistista filosofiaa vastaan ja ennen kaikkea hänen irroittautumisensa hegeliläisyydestä. Marx itse astui päättäväisesti seuraamaan samaa tietä, joka johti pois spekulatiivisesta filosofiasta. Kulkiessaan tätä tietä hän löysi pian filosofisen ajattelun edessä avautuvat laajat vallankumoukselliset näkymät.

Marx toi kunnioituksensa ja arvonnantonsa Feuerbachia kohtaan voimakkaasti esiin 1844 laatimissaan *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa*. Niissä hän puhuu "Feuerbachin saavutuksen suuruudesta", siitä, että tämä "perusti toden *materialismin* ja *todellisen tieteen*". Feuerbach on "tehnyt aitoja löytöjä tällä alueella — ylipäätään hän on vanhan filosofian kukistaja".<sup>14</sup> Ja vielä vuonna 1845, jolloin feuerbachilaisuus oli jo marxismin luojien aatekehityksen ohimennyt vaihe, Engels kirjoitti, että "Feuerbach

<sup>13</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 342

<sup>14</sup> Marx — Engels, *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 1, Moskova 1978, s. 289

on tällä hetkellä paras filosofisin ajattelija Saksassa".<sup>15</sup> Samana vuonna Engels lähetti Feuerbachille kirjeen (joka ilmeisesti on hävinnyt) ja kutsui tätä yhteistyöhön. Hän lausui ilmi halunsa tavata Feuerbach ja sanoi olevansa valmis käymään tämän luona, jos Feuerbach ei kykenisi tapaamaan Engelsiä.

Ei kuitenkaan pidä ottaa kirjaimellisesti niitä Engelsing sanoja, joiden mukaan "olimme kaikki muuttuneet hetkessä feuerbachilaisiksi" sen jälkeen kun tämä oli esittänyt materialistisen linjansa filosofiassa.<sup>16</sup> Aivan kuten Feuerbach omana aikanaan syventyessään Hegelin filosofiaan ei silti ollut oikeaoppinen hegeliläinen, eivät Marx ja Engelskään koskaan olleet Feuerbachin ortodoksia oppilaita vaikka olivatkin saaneet häneltä paljon vaikutteita. He panivat merkille hänen maailmankatsomuksensa heikot kohdat ja tekivät oikaisuja hänen oppiinsa. Jo maaliskuussa 1842 Marx kirjoittaa Rugelle valmistelemastaan työstä ja huomauttaa: "... siinä joudun jossain määrin törmäämään yhteen Feuerbachin kanssa; kyseessä on yhteentörmäys, joka ei koske periaatetta, vaan sen ymmärtämistä."<sup>17</sup> Ja Engels taas, tiedottaessaan Marxille vuonna 1844 Hessin "kauhean mukiloivasta" Feuerbach-kritiikistä, lisää: "Hess on monessa asiassa, mitä hän Feuerbachista sanoo, oikeassa..."<sup>18</sup>

Feuerbachin katsomusten pääasiallisena puutteena, jonka Marx ja Engels panivat merkille, oli poliittisen painopisteen puuttuminen hänen filosofiastaan. Materialistinen teoria ei hänellä kasvanut vallankumoukselliseksi käytännöksi, vaan se rajoittui naturalismiin ja abstraktiin humanismiin. Mitä enemmän marxismien perustajien maailmankatsomus kypsyi, sitä ilmeisemmäksi heille kävi tämä Feuerbachin rajoittuneisuus. Vielä 1845 Engels kertoo lukijoilleen iloisena viestinä sen, että "Feuerbach... tunnetaan kommunistina", ja lisää, että "kommunismi tosiasiallisesti on vain sen *käytäntöä*, mitä hän jo kauan aikaisemmin oli teo-

---

<sup>15</sup> Fr. Engels, *Rascher Fortschritt des Kommunismus in Deutschland*, III, MEW, osa 2, s. 515

<sup>16</sup> Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu*, Marx – Engels, *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 6, Moskova 1979, s. 406

<sup>17</sup> Marxin kirje Rugelle 20. maaliskuuta 1842, MEW, osa 27, s. 401

<sup>18</sup> Engelsing kirje Marxille 19. marraskuuta 1844, MEW, osa 27, s. 12

reettisesti julistanut”.<sup>19</sup> Saman viestin Engels ilmoittaa Marxille viitaten saamaansa Feuerbachin kirjeeseen. Siinä Feuerbach totesi olevansa kommunisti, ja kyse oli vain sen toteuttamisen tavasta.<sup>20</sup> Mutta pian tämän jälkeen, työskennellessään *Saksalaisen ideologian* parissa, Marx ja Engels alistivat Feuerbachin ”kommunismiin” käsitteen sisällön kriittiseen analyysiin ja paljastivat sen koko hämäryyden ja tehottomuuden.

Käännekohtana Feuerbachin materialismin rajoittuneisuuksien ylittämisen prosessissa oli vuosi 1845, jolloin Marx laati kuuluisat yksitoista teesiään Feuerbachista. Näitä teesejä, jotka Engels löysi Marxin muistikirjasta ja julkaisi vuonna 1888, ei ollut aiottu painoon. Ei ole epäilystäkään, että mikäli Marx olisi julkaissut arviionsa Feuerbachista, hän ei olisi rajoittunut pelkkiin kriittisiin huomautuksiin, mitkä paljastivat Feuerbachin filosofian heikkoudet ja puutteet. Hän olisi — kuten Engelskin menetteli — antanut asiaankuuluvan tunnustuksen tämän erään opettajansa historiallisille ansioille. Marxin teesien suuri merkitys oli juuri siinä, että niissä osoitettiin ensi kerran materialismin feuerbachilaisen muodon historialliset rajat ja viitattiin näiden rajojen ylittämisen näköaloihin, mikä kuulutti uuden, korkeamman materialismin muodon tuloa — marxilaisen dialektisen ja historiallisen materialismin tuloa tieteellisen kommunismin filosofisena perustana.

Ennen tätä käännettä feuerbachilainen materialismi stimuloi filosofisen ajattelun kehitystä, sen jälkeen se ainoastaan pidätteli myöhempää kehitystä. Se riemu, jolla *Kristinuskon olemus* otettiin vastaan vuonna 1841, muuttui pettymykseksi, jonka Engels koki kun Feuerbachin *Uskonnon olemus* ilmestyi 1846. ”Joitakin mukavanpuoleisia katsauksia lukuun ottamatta juttu on aivan vanhaa kuosia noudatteleva... Taaskin vain olemus, ihminen jne.”, kirjoitti Engels Marxille.<sup>21</sup> Tuo ”vanha kuosi” oli jo tähän

<sup>19</sup> Fr. Engels, *Rascher Fortschritt des Kommunismus in Deutschland*, III, MEW, osa 2, s. 515

<sup>20</sup> ”Übrigens sei er Kommunist, und es handle sich für ihn nur um das Wie der Ausföhrung”. — Engelsin kirje Marxille 22.—26. helmikuuta ja 7. maaliskuuta 1845, MEW, osa 27, s. 19—20

<sup>21</sup> Engelsin kirje Marxille 19. elokuuta 1846, MEW, osa 27, s. 33. Mainittu Feuerbachin teos on ilmestynyt suomeksi nimellä *Uskonnon olemuksesta* (Keuruu 1980). — Suom. huom.

aikaan muuttunut menneisyydeksi, se oli peruuttamattomasti eilispäivää. Sen jälkeen kun Engels oli tarkemmin tutkinut tätä työtä, hänen mielipiteensä siitä oli melko epäsuopea. Selostettuaan sitä tarkoin kirjeessään Marxille hän päättelee lopuksi: "Feuerbachin positiivis-filosofisen lähtökohdan kannalta artikkeli ei tarjoa mitään uutta..."<sup>22</sup> Engelsin mielestä Feuerbach oli jo "sanonut sanottavansa" (*sich erschöpft*). Samassa kirjeessä Engels jopa toteaa Marxille: "Jos Sinua tämä mies vielä kiinnostaa..." Silloin hän ei ajatellut, että neljän vuosikymmenen kuluttua hän itse taas kiinnostuu uudestaan Feuerbachista...

Niin kaus kuin Marx etenikin Feuerbachista, ei hänen kiinnostuksensa tätä kohtaan hävinnyt. Huhtikuun alussa 1851 Marx pyysi kirjeessään ystäväelleen Roland Danielsille, joka oli Kommunistien liiton Kölnin osaston keskuskomitean jäsen, lähettämään Feuerbachin kootut teokset, joista hän oli aikaisemmin jo saanut seitsemän nidettä, samalla kun hän arvosteli ankarasti feuerbachilaisuutta ja moitti Danielsia siitä, ettei tämä vielä ollut päässyt siitä eroon.<sup>23</sup> Myöhemmin, 1860-luvulla, vanha "Feuerbach-kultti" tuntui Marxin mielestä kyllä "hyvin humoristiselta", kun hän luki uudelleen *Pyhää perhettä*, hänen ja Engelsin nuoruudentyötä.<sup>24</sup>

Feuerbach ei voinut tietää Marxin keväällä 1845 kirjoittamista hänen filosofiaansa koskevista teeseistä, ja häntä käsittelevä Engelsin työ taas ilmestyi neljätoista vuotta Feuerbachin kuoleman jälkeen. On kuitenkin säilynyt muuan todiste siitä, että Feuerbach oli viime vuosinaan tutkinut Marxin tärkeintä teosta. "Olen lue- nut ja tutkinut K. Marxin suurenmoista poliittisen taloustieteen kritiikkiä", kirjoitti Feuerbach Kappille 11. huhtikuuta 1868.<sup>25</sup> Kyseessä voi tuskin olla muu kuin *Pääoman* ensimmäinen osa.

Hedelmällisiä vaikutteita Feuerbachilta eivät saaneet ainoastaan marxismin perustanlaskijat, vaan myös ensimmäinen filosofi-marxisti — Joseph Dietzgen. "Sen, minkä Hegel jätti tekemättä ja loppuunviemättä, vei päätökseen hänen oppilaansa

<sup>22</sup> Engelsin kirje Marxille 18. lokakuuta 1846, MEW, osa 27, s. 58

<sup>23</sup> Ks. teosta *Karl Marx. Chronik seines Lebens*, Moskua 1934, s. 105

<sup>24</sup> Marxin kirje Engelsille, 24. huhtikuuta 1867, MEW, osa 31, s. 290

<sup>25</sup> L. Feuerbach, *Briefwechsel*, Leipzig 1963, s. 340



Feuerbach”, kirjoitti Dietzgen.<sup>26</sup> Kirjeessään Feuerbachille 24. kesäkuuta 1855 Dietzgen tuo esiin syvän kunnioituksensa sitä ajattelijaa kohtaan, jolle hän oli paljosta velkaa totuuden etsinnässään. ”Ludwig Feuerbach osoitti minulle tien”, kirjoitti hän myöhemmin Marxille, jonka oppiin tämä tie vei.<sup>27</sup>

Kun 1840-luvun alkupuoliskolla edistyksekkösten saksalaisten filosofien päätehtävänä oli välien katkaiseminen idealismiin ja siirtyminen materialismiin, Feuerbachin oppi esitti keskeistä osaa. Tämän tehtävän toteuttamisessa Feuerbachin parhaat kannattajat nostivat etualalle hänen filosofiansa vahvat puolet, joiden varjoon heikkoudet jäivät. Mutta tiede, kuten elämäkään, ei jäänyt paikalleen: uusien tieteellisten löytöjen ja uusien historiallisten tehtävien edessä materialistinen filosofia ei voinut pysyä sillä tasolla, jolle Feuerbach oli sen nostanut. Oli välttämätöntä säilyttää Feuerbachin opin ansiot mutta samalla keskittää huomio hänen filosofiansa puutteisiin ja raivata maaperää uudelle maailmankatsomukselle. Ilman tätä ei voitu mennä eteenpäin.

Ennen kaikkea oli tarpeen murtaa metafysisen materialismin rajat. Vaikka antropologismi ei ollutkaan mekanistista, se ei silti kyennyt voittamaan esimarxilaisen materialismin metafysisistä rajoittuneisuutta. Filosofisessa kaksinkamppailussa Hegelin kanssa Feuerbach kohdisti iskunsa idealismiin eikä kovin suuressa määrin yrittänyt löytää ja kartuttaa edelleen vastustajan opin arvokkaita puolia. Hegelin dialektiikka oli idealistista, se oli elimellisesti kasvanut kiinni hänen idealismiinsa eikä sitä Feuerbachin mielestä myöskään voitu erottaa hänen idealismistaan. Feuerbach ei voinut hyväksyä dialektiikkaa, joka oli ristiriidassa olioiden luonnollisen liikunnan kanssa. Toista, ei-idealista dialektiikan muotoa ei ollut, ja dialektisen idealismin vastainen taistelu tempaisi Feuerbachin niin täysin mukaansa, ettei hän edes nähnyt sen mahdollisuutta. Toisaalta hän tuomitsi vulgaarimaterialismin eikä hyväksynyt mekaanista materialismia, ja tällä tavalla hän lähensi materialistista filosofiaa dialektista materialismia kohti.

Huomauttaessaan Karl Grünin suorittaman Proudhonin ”dia-

<sup>26</sup> J. Dietzgen, *Izbrannyje filosofskije sošinenija*, Moskva 1931, s. 144

<sup>27</sup> J. Dietzgen, *Protiv idealizma i popovštšini*, Moskva 1926, s. 254

lektiikan” kritiikin avuttomuudesta Engels toteaa: ”Tässä olisi ... ollut helppoa esittää Proudhonin dialektiikan kritiikki, jos oltaisiin ensin suoritettu Hegelin dialektiikan kritiikki. Tätä voitiin kuitenkin sitäkin vähemmän vaatia tosi sosialisteilta, koska keran... Feuerbachkaan ei ollut saanut sitä aikaiseksi.”<sup>28</sup> Ja yli kahden vuosikymmenen kuluttua, vuonna 1868, Marx huomautti samasta asiasta kirjeessään Engelsille: ”Herrat Saksassa luulevat... että Hegelin dialektiikka on ’kuollut koira’. Feuerbachilla on tässä suhteessa paljon omallatunnonaan.”<sup>29</sup> Jo vuonna 1844 Marx osoitti *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissaan* tajuavansa Hegelin dialektiikan tieteellisen arvon eikä hän tahtonut heittää lasta pesuveiden mukana menemään, mutta samalla hän puolusti Feuerbachia nuorhegeliläisen Bauerin syytöksiltä, joiden mukaan tämä väheksyi Hegelin dialektiikkaa. ”Feuerbach”, sanoi Marx, ”on ainoa, joka suhtautuu vakavasti, kriittisesti Hegelin dialektiikkaan ja joka on tehnyt aitoja löytöjä tällä alueella.”<sup>30</sup> Bauer ei kyennyt käsittämään Feuerbachin suorittaman *idealistsien* dialektiikan kritiikin myönteistä merkitystä: Bauer suojelee idealismia ”kavalalla ja skeptisellä tavalla feuerbachilaista Hegelin dialektiikan kritiikkiä vastaan” ja tekee tämän nimenomaan puolustelemalla niitä ”Hegelin *dialektiikan* elementtejä, joita hän kaipaa vielä tämän dialektiikan kritiikiltä”. Tällöin Bauer ei näe pääasi-  
 aa — sitä, että kritiikin on välttämättä tehtävä tiliä ”oman synty-  
 sijansa, Hegelin *dialektiikan* ja yleensä saksalaisen filosofian kanssa”.<sup>31</sup>

Vuonna 1844 Marx näki Feuerbachin kritiikissä enemmän kuin mitä Feuerbach itse siinä näki: idealismin kritiikissä hän näki välttämättömyyden muokata Hegelin dialektiikka kriittisesti uudelleen ja pani Feuerbachin tekstiin sellaista mitä tällä ei ollut — tulkitsemalla ”kieltämisen kieltämisen” sanotunlaisen uudelleenmuokkauksen hengessä.<sup>32</sup>

Kuitenkaan Feuerbach ei ollut turhan päiten käynyt läpi Hege-

<sup>28</sup> Marx — Engels, *Die deutsche Ideologie*, luku IV: Karl Grün, MEW, osa 3, s. 519

<sup>29</sup> Marxin kirje Engelsille 11. tammikuuta 1868, MEW, osa 32, s. 18

<sup>30</sup> Marx — Engels, *Valitut teokset, 6 osaa*, osa 1, Moskova 1978, s. 289

<sup>31</sup> Mts. 175

<sup>32</sup> Ks. mts. 290

lin koulua. Tosin yksittäiset-dialektiikan väläykset hänen tuotannossaan eivät olleet muuta kuin hapuilevia arvauksia eivätkä määranneet hänen ajattelunsa kokonaisrakennetta, joka jäi metafyy-siseksi. "Missä ei ole mitään toisiaan seuraavia tapahtumakulkuja (*Auf- und Nacheinanderfolgen*), siellä ei ole mitään elämää eikä luontoa... Mikä kehittyi, se on, mutta tällä hetkellä se ei ole sitä, mitä se kerran oli ja mitä siitä kerran tulee", kirjoitti Feuerbach viimeisessä työssään, *Eudaimonismissa*.<sup>33</sup> Toiseksi esimerkiksi käy Feuerbachin toteamus, jonka hän esitti todistaessaan ajan ja avaruuden olevan kaiken olemisen erottamattomia muotoja: "Ajan ja avaruuden kieltäminen metafysiikassa, olioiden olemuksesta, johtaa mitä turmiollisimpiin käytännön seurauksiin ... Kansa, joka poissulkee metafysiikastaan ajan, jumalallistaa ikuisen, ts. *abstraktin*, ajasta irrotetun olemassaolon, mikä johdonmukaisesti sulkee ajan pois myös tuon kansan politiikasta ja jumalallistaa oikeuden- ja järjenvastaisen, epähistoriallisen tasapainoperiaatteen."<sup>34</sup>

Jälkimmäinen esimerkki on kahdessa suhteessa kiintoisa: siinä Feuerbach ei vain nouse vastustamaan metafysiistä antihistoris-mia, vaan myös kytkee teorian käytäntöön esittämällä väitteen, että olemisen ajallis-ulottuvaisen muodon tunnustaminen vaatii totuuden konkreettisuutta, koska kerran "aika ja avaruus ovat ensimmäiset käytännön kriteerit".

Sanottu vie meidät taas kysymykseen teorian ja käytännön suhteista Feuerbachilla. Kyse on siitä, että dialektiikan aliarvioinnin ohella koko esimarxilaisen materialismin, Feuerbachin materialis-mi mukaan lukien, pääpuutteena oli sen "havainnoiva", spekulatiivinen luonne, kuten Marx totesi.<sup>35</sup>

Näiden Marxia edeltäneen materialismin puutteiden välillä on kiinteä yhteys: ilman dialektiikkaa ei yleensääkään voi tavoittaa teorian ja käytännön dialektista keskinäistä riippuvuutta.

Feuerbachin filosofian passiivinen luonne eroaa esimerkiksi

<sup>33</sup> K. Grün, mt. osa II, s. 274

<sup>34</sup> *Vorläufige Thesen...*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 255 — 256; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 232

<sup>35</sup> Ks. Marx, *Teesejä Feuerbachista*, Marx — Engels, *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 2, Moskova 1978, s. 63 ja ed.

Spinozan spekulatiivisuudesta; sen perussävy ei ole intohimottoman rationalistinen, vaan emotionaalinen. Se ei ole taistelun filosofia ristiriitojen repimässä maailmassa, vaan rakkauden ja hyvien tunteiden filosofiaa. Sen viimeinen sana kuuluu: on välttämätöntä muuttaa ihmisten ajatukset ja tunteet, ei maailmaa. Aivan samoin kuin tyytymättömyys mekanisismiin ei sittenkään johdata Feuerbachia ulos metafysisen materialismin piiristä vaikka siihen sisältyykin sen voittamisen tendenssi, samoin myös tyytymättömyys intohimottoman rationalistiseen spekulatiivisuuteen ei Feuerbachilla muutu toiminnallisuudeksi. Tässäkin kysymyksessä — samoin kuin dialektiikan kohdalla — Feuerbachilta löytyy vain yksittäisiä välähdyksiä, jotka osoittavat hänen joskus olleen lähellä käytännön gnoseologisen merkityksen ymmärtämistä. Niinpä jo Feuerbachin Leibniz-monografiasta, joka oli siis kirjoitettu jo ennen hänen siirtymistään materialismin leiriin, luemme: ”Niin varmasti kuin toinen ihminen on minun ulkopuolellani oleva olento, yhtä varmasti puu tai kivi on ulkopuolellani oleva olento. Tälle varmuudelle, *alter egon*\*, minun ulkopuolellani olevan ihmisen varmuudelle, rakkauden, elämän, käytännön totuudelle — ei aistien teoreettiselle merkitykselle, ei aatteiden aisteihin palautuvalle alkuperälle eikä Lockelle ja Condillacille — perustuu myös minun osaltani... aistien varmuus.”<sup>36</sup> Tämä ajatus säilyi Feuerbachin tuotannossa myös hänen materialistisella kaudellaan.

Luonteenomaista joka tapauksessa on, että ymmärtäessään käytännön olevan totuuden kriteeri hän samalla rinnastaa käytännön ja elämän rakkauteen. Myöhemmin Feuerbachilta löytyy sellaisia lausahduksia kuin: ”Eikö siis ole aivan kirkuva ristiriita siinä, että kielletään teoriassa se, minkä me elämässä, käytännössä myönnämme?”<sup>37</sup> ”Aikoinaan ajattelu oli minulle elämän tarkoitus, mutta nyt elämä on minulle ajattelun tarkoitus.”<sup>38</sup> Näistä lauseista on kuitenkin vielä pitkä matka ”vallankumouksellisen”

\* toisen minän (lat.)

<sup>36</sup> *Sämmtliche Werke*, Bd. V, s. 207

<sup>37</sup> *Wider den Dualismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 368; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 184

<sup>38</sup> *Fragmente...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 414; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 227

ja "käytännöllis-kriittisen" toiminnan merkityksen ymmärtämiseen siinä mielessä kuin Marx niistä puhui Feuerbach-teeseissään. Materialismi ei edes siinä emotionaalisessa muodossaan, johon Feuerbach sen puki, voittanut spekulatiivisuutta eikä muodostunut vallankumouksellisen toiminnan ohjenuoraksi.

Marxismien voittama Feuerbachin filosofian spekulatiivisuus liittyy elimellisesti tämän opin kolmanteen puutteeseen — siihen että se on epäjohdonmukaista, ettei se ulota filosofian peruskysymyksen (kumpi on ensisijaista: tajunta vai materia) materialistista ratkaisua yhteiskunnallisen olemisen ja yhteiskunnallisen tajunnan alueelle. "Feuerbach ei tarkastele historiaa materialistina, ja tarkastellessaan historiaa hän ei ole mikään materialisti. Hän pitää materialismia ja historiaa erillään toisistaan..."<sup>39</sup> kirjoitti Marx. Näissä sanoissa tuodaan esiin Feuerbachin materialismin rajat: se antaa tilaa idealismille heti kun puhe kääntyy sosiaalishistorialliseen todellisuuteen. Feuerbach tulkitsi idealistiseen tapaan yhteiskunnallisten suhteiden objektiivisen järjestelmän, ihmisten "kanssakäymisen muodot", koko sosiaalisen käytännön: ne olivat hänelle "ihmisluonnon" funktioita — tunteita, pyrkimyksiä ja ajatuksia, jotka olivat ihmiselle ominaisia jo "sellaisinaan".

Feuerbachin idealistinen historiankäsitelmä piirtyy selvästi esiin joka kerta kun hän puhuu yhteiskuntaelämästä liikuttavista voimista ja kiinnittää huomiota niiden vastavoimiin. Niinpä polemisoidessaan Stirneriä vastaan 1845, siis aikana, jolloin hänen materialistiset näkemyksensä olivat jo täysin valmiit, Feuerbach huudattaa: "Mille perustuu maisen majesteetin mahti? Ainoastaan *sen* mielipiteen, kuvittelun mahdollille, jonka mukaan majesteetin persoona on jokin täysin *erityinen* olento. Jos sen sijaan sijoitan majesteetin persoonan tai subjektin ajatuksessa tai, mikä on vielä parempaa, aistimellisessä havainnoinnissa samalle tasolle itseni kanssa, niin silloin koen heti, että hän on samalla lailla ihminen kuin mikä tahansa muu tavallinen ihminen, ja hänen majesteettiu-

---

<sup>39</sup> Saksalainen ideologia, 1.luku, Marx — Engels, *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 2, Moskova 1978, s. 84

tensa raukeaa minussa tyhjiin.”<sup>40</sup> Feuerbach lisää, että taivaallisen, jumalallisen majesteetin kohdalla asiainlaita on täysin samoin kuin maisen, inhimillisenkin majesteetin kohdalla. Ja kun Stirner toteaa Feuerbachista: ”F. sanoo kuitenkin itse, että hänen kohdallaan on kyse vain illuusion hävittämisestä”<sup>41</sup>, niin Feuerbach ei vastauksessaan lainkaan kiistä tätä, vaan kiinnittää huomion uskonnollisen illuusion poikkeuksellisen tärkeään, perustavaan luonteeseen.

Marx ja Engels aloittavat saksalaisten ideologien katsomusten esityksen seuraavilla sanoilla: ”Ihmiset ovat tähän mennessä aina muodostaneet itselleen vääriä käsityksiä itsestään, siitä, mitä he ovat tai heidän pitäisi olla... Heidän päänsä tuotteet ovat kasvanut heidän päidensä yläpuolelle... Vapauttakaamme heidät aivo-kummituksista, ideoista, dogmeista, kuvitelluista olennoista, joiden ikeen alla he huokailevat. Opettakaamme heidät vaihtamaan nämä kuvitelmat ajatuksiin, jotka vastaavat ihmisen olemusta... ja... — olemassa oleva todellisuus luhistuu.”<sup>42</sup> Näillä lauseilla Marx ja Engels eivät luonnehdi vain nuorhegeliläisten näkemyksiä vaan samassa mitassa myös Feuerbachia, joka vastoin filosofista materialismiaan jäi historialliseksi idealistiksi. Ja kun he eräässä toisessa *Saksalaisen ideologian* kohdassa esittävät Feuerbachille kysymyksen: ”Mistä johtuu, että ihmisten 'päässä syntyy' näitä illuusioita?” niin he esittävät itse asiassa yhteiskuntatieteiden peruskysymyksen — kysymyksen ideoiden, myös illusoristen ideoiden aineellisesta determinoituneisuudesta. ”Tämä kysymys”, jatkavat Marx ja Engels, ”avasi jopa saksalaisille teoreetikoille tien materialistiseen, *ei edellytyksettömään*, vaan todellisia aineellisia edellytyksiä sellaisenaan empiirisesti tarkastelemaan ja tämän vuoksi ensimmäiseen *todella* kriittiseen maailmannäkemykseen.”<sup>43</sup> Tässä piirtyy selvästi ja kirkkaasti esiin se raja, jonka ylittämällä marxismin perustanlaskijat siirtyivät feuerbac-

---

<sup>40</sup> *Über das 'Wesen des Christenthums'...*, *Sämmtliche Werke*, Bd.1, s. 343; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 70

<sup>41</sup> *Mt.*, *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, s. 344; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 70

<sup>42</sup> *Die deutsche Ideologie*, esipuhe, MEW, osa 3, s. 13

<sup>43</sup> *Mts.* 217

hilaisesta idealistisesta historiankäsityksestä historialliseen materialismiin ja loivat näin ensi kertaa yhteiskunnallisen ajattelun historiassa loppuun saakka johdonmukaisen materialistisen maailmankatsomuksen, joka käsitti sekä luonnon että yhteiskunnan.

Materialistisen ja idealistisen historiankäsityksen vastakkaisuus ei ole vain teoreettinen, vaan myös käytännöllinen — niistähän voidaan vetää toisilleen vastakkaisia toimintaa koskevia johtopäätöksiä. ”Jos haluatte parantaa ihmistä, tehkää hänestä onnellinen”, huomauttaa Feuerbach oikeutetusti. Mutta johtopäätös, jonka hän tekee, kuuluu seuraavasti: ”Jos sen sijaan haluatte tehdä hänestä onnellisen, niin edetkää kaiken onnen, kaikkien ilojen lähteelle — aisteihin.”<sup>44</sup> Onni siis riippuu Feuerbachin mukaan aisteista. Mutta itse aistit toki ovat riippuvaisia elämän reaalista edellytyksistä, ihmisten olemisen edellytyksistä, jotka määräävät aistien tyydyttämismahdollisuudet, ts. onnen. Eteemme kohoaa se sama ristiriita, se sama kyvyttömyys solmia irralliset ajatuskulut yhteen, jonka Plehanov pani merkille analysoidessaan 1700-luvun ranskalaisten materialistien sosiologisia näkemyksiä. Feuerbachkaan ei päässyt eroon noidankehästä, jossa nämä kiersivät ja jonka oli synnyttänyt filosofisen materialismin ja historiallisen idealismin sisäinen ristiriita. Feuerbachin muunnelma tästä idealismista poikkesi ranskalaisesta siinä, että siinä oli keskeisellä sijalla aistien, ei järjen merkityksen korostaminen, mutta niille kummallekin oli yhteistä kyvyttömyys selittää materialistisesti yhteiskunnallisen olemisen ja yhteiskunnallisen tajunnan välistä suhdetta.

Voidaan jopa sanoa, että Feuerbach otti tässä kysymyksessä askeleen taaksepäin ranskalaisiin materialisteihin verrattuna, sillä viimeksi mainittujen näkemykset johtivat välittömästi vaatimukseen yhteiskunnan poliittisesta muuttamisesta (lainsäädäntöjärjestelmän vaihtamisesta), kun sen sijaan Feuerbach ei etene pitemmälle kuin vaatimukseen ihmisten aistien ja tajunnan muuttamisesta. Toisessa suhteessa hän kuitenkin ylitti ranskalaiset materialistit, lähestyen historiallisen idealisminsa kiertotien kautta historiallisen materialismin rajoja.

<sup>44</sup> *Wider den Dualismus...*, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, s. 372; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 189

Feuerbachille ihminen aistimellisenä olentona on ennen kaikkea haluava olento, jota hänen tarpeensa ohjaavat. Feuerbach keskitti huomionsa ihmiseen hyödykkeiden *kuluttajana*. Yhteiskunnallinen elämä muodosti hänestä inhimillisten tarpeiden maailman. Siirtyminen tällaisesta historiallisen idealismin muodosta historialliseen materialismiin piilee siinä, että ihminen käsitetään hyödykkeiden *tuottajaksi*. Siirtyminen sellaisesta yhteiskuntanäkemyksestä, jonka mukaan yhteiskunta on tarpeiden sfääri, siihen että sitä aletaan tarkastella tuotannollisen toiminnan sfäärinä, merkitsee juuri tietä feuerbachilaisuudesta marxismiin, joka selittää itse tarpeiden ja niiden tyydyttämisen mahdollisuuden tuotannollisten mahdollisuuksien tasolla. Feuerbachin ”kulutusidealismi” sijaitsee puolimatassa tiellä kohti materialistista historiankäsitystä ja samalla se avaa näköaloja siirtymiselle spekulatiivisesta maailmankatsomuksesta toiminnalliseen ja johdonmukaiseen materialismiin.

Tämän tien varrella oli vielä kuitenkin voitettavana muuan suuri vaikeus. Filosofian peruskysymyksen materialistinen ratkaisu ja sen soveltaminen yhteiskuntaan edellyttää myös feuerbachilaisuudelle täysin vastakkaista käsitystä yhteiskunnan ja yksilön välisistä suhteista. Feuerbachille yhteiskunta on toissijainen, johdettu käsite verrattuna keskinäisessä vuorovaikutuksessa oleviin yksilöihin: se ei ole muuta kuin yksilöllisten suhteiden järjestelmä. Historialliselle materialismille itse yksilö, persoonallisuus on yhteiskunnan tuote eikä spesifisiä yhteiskunnallisia lainmukaisuuksia voida palauttaa psykofysiologisiin. Teesi yhteiskunnallisen olemisen ensisijaisuudesta verrattuna yhteiskunnalliseen tajuntaan vaatii välttämättä että tunnustetaan näiden molempien ensisijaisuus yksilölliseen olemiseen ja tajuntaan nähden. Feuerbachilla ei itse asiassa lainkaan ole ”yhteiskunnan” käsitettä sellaisenaan, sillä yksilöiden kasauma ei ole adekvaattinen yhteiskunnan käsite, se ei paljasta yhteiskunnan *olemista* olemisen ja kehityksen spesifisen muodon kantajana.

Olisi väärin syyttää Feuerbachia individualistisesta historiankäsityksestä: ”suvun” käsite alistaa hänen ”yksilön” käsitteen. Mutta hänen ”suvun” käsitteensä ei korjaa puutetta — se ei kykene korvaamaan ”yhteiskunnan” käsitettä. Tie feuerbachilaisesta



marxilaiseen historiankäsitukseen merkitsee myös siirtymistä "su-  
vusta" "yhteiskuntaan" historiallisen olemisen substanssina.  
Vuonna 1844, toisessa Feuerbachille osoittamassaan kirjeessä,  
Marxin ajatukset liikkuvat jo tähän suuntaan: "Ihmisten ykseys  
ihmisten kanssa, joka perustuu ihmisten väliselle reaaliselle erolle,  
ihmissuvun käsite vedettynä abstraktion taivaasta todellisen maan  
pinnalle, mitäpä muuta se olisi kuin yhteiskunnan käsite?" Mutta  
vasta *Saksalaisesta ideologiasta* alkaen tämä käsite täyttyy Mar-  
xilla tieteellisellä sisällöllä ja loitontuu näin yhä enemmän sosiolo-  
gisesti ja poliittisesti hedelmättömästä "suvun" käsitteestä.

Katsomustensa muutoutumisprosessissa Marx ja Engels olivat  
paljossa velkaa Feuerbachille eivätkä he koskaan unohtaneet tätä.  
Niin päättäväisesti kuin he kritisoivatkin hänen filosofiaansa, ei-  
vät he kuitenkaan kiistäneet sen ansioita saksalaisen filosofisen  
ajattelun kehityksessä. He katsoivat Feuerbachin muodostavan  
"välirenkaan" Hegelin filosofian ja dialektisen materialismin vä-  
lillä.<sup>45</sup>

Omaelämäkerrallisissa fragmenteissaan Feuerbach kirjoitti, vii-  
taten ennen kaikkea itse suorittamaansa filosofianhistoriallisen  
edeltäjiensä kritiikkiin: "Kaikki uusi on... epäoikeudenmukaista  
vanhaa kohtaan."<sup>46</sup> Tämä on kuitenkin välttämätöntä, koska uu-  
distajien kannalta asia on niin, että "kaikki kytkeytymiset edeltä-  
käyneeseen lamauttaisivat heidän voimiensa vapaan liikkeen. Ih-  
miskunnan on siksi silloin tällöin heitettävä lapsi pesuveiden mu-  
kana; sen on oltava epäoikeudenmukainen, puolucellinen."<sup>47</sup> Tämä sinänsä ottaen oikea ajatus ei kuitenkaan päde, mi-  
käli kyseessä on Marxin ja Engelsin suhtautuminen Feuerbachin  
omaan oppiin. Vuonna 1888, palatessaan viimeisen kerran arvioi-  
maan Feuerbachin historiallista roolia, kirjansa *Ludwig Feuer-  
bach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu* toisen painoksen  
esipuheessa, Engels totesi: "Minusta on tuntunut niin ikään, että

---

<sup>45</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu*, alkula-  
use vuoden 1888 painokseen, Marx—Engels. *Valitut teokset*, 6 osaa, osa 6,  
Moskova 1979, s. 396

<sup>46</sup> *Fragmente...*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 408; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4,  
s. 222

<sup>47</sup> *Mt.*, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 401; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4, s. 215

kunniavelvollisuutenamme on tunnustaa täydellisesti se vaikutus, mikä Feuerbachilla ennen kaikkia muita Hegelin jälkeisiä filosofi- ja meihin myrsky- ja kiihkokautenamme.”<sup>48</sup> Mutta myös Feuerbach on monessa velkaa Marxille ja Engelsille, jotka jatkoivat hänen elämäntyötään — materialistisen ja ateistisen filosofisen ajattelun kehittelyä — ja näin pohjustivat hänen historiallista kuolemattomuuttaan. Feuerbachin merkittävä osuus saksalaisen ja koko maailman tiedostuksen historian kehityksessä käy läydesä mitassaan ymmärrettäväksi vasta kun otetaan huomioon koko se vaikutus, joka hänellä on filosofiassa tapahtuneen vallankumouksellisen käänteiden airuena.

Muuan Feuerbachin viimeaikaisista porvarillisista tutkijoista, ranskalainen filosofi Henri Arvon, tuo eräässä uudemmassa työssään julki tyytymättömyytensä tämän saksalaisen ajattelijan marxilaiseen arviointiin. Arvonin sanoin ”ajattelijan omat ansiot jäävät hänen oppilaidensa saavutusten varjoon... Jos Feuerbachille halutaan antaa se tunnustus, mikä hänelle kuuluu, on vapautettava hänet... häntä ahdistavista marxilaisista siteistä.”<sup>49</sup> Mutta ei vain Feuerbachia, vaan yleensäkin ketä tahansa ajattelijaa on mahdoton arvioida ansioidensa mukaan, jos heidät temmataan irti historiallisten suhteiden ja vuorovaikutusten kentästä. Ei voida käsittää asiaankuuluvalla tavalla ainoankaan filosofin historiallista paikkaa ottamatta huomioon häntä edeltänyttä, hänen aikais- taan ja hänen jälkeistään filosofisen ajattelun tilaa ja hänen vaikutustaan sen kehitykseen. Mitä muka on filosofi ”sinänsä”, ilman taisteluaan vanhaa vastaan, ilman pyrkimystään uuteen, tai — päinvastoin — ilman aikansa eläneen puolustamistaan ja uuden vastustamistaan? Minkä arvoinen on sellainen filosofia koskeva arviointi, jota ei ole tehty korkeammalta, myöhäisemmältä historiallisen kehityksen tasolta?

Mitä Feuerbachiin erityisesti tulee, niin mikään ei siinä määrin osoita hänen edistyksellistä historiallista rooliaan eikä mikään korosta niin hänen panostaan teoreettisen ajattelun kehityksessä kuin hänen oppinsa tarkastelu todellisen ”tulevaisuuden filosofi-

<sup>48</sup> Marx — Engels, *Vallitut teokset*, 6 osaa, osa 6, Moskova 1979, s. 397

<sup>49</sup> H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre*, Paris 1964, s. 19

an”, marxismin, synnyn valossa. Feuerbachia itseään ohjasi vaakaumus, että ”filosofian on herätettävä, kannustettava ajattelemaan”<sup>30</sup>. Myös hänen omaa filosofiaansa tulee arvioida sen mukaan, miten se kannusti ajattelua ja myötävaikutti sen kehitykseen.

Feuerbachin tarkasteleminen marxismin ulkopuolella, kuten Arvon vaatii, merkitsisi sitä, että jo etukäteen suljettaisiin tie hänen historiallisen merkityksensä ymmärtämiseen, hänen ”omien ansioidensa” asiaankuuluvaan arviointiin. Jopa sellainenkin marxismia vierastava Feuerbach-tutkija kuin W. B. Chamberlain on joutunut myöntämään, että Feuerbach ”elää tänään hänen jälkeensä tulleen marxismin ansiosta”.<sup>31</sup>

Kaikki, mikä oli totta ja arvokasta Feuerbachin filosofiassa, elää ja tulee elämään dialektisessa materialismissa, filosofiassa, johon tiivistyy nykyisen ihmiskunnan eteenpäinmeno sata vuotta Feuerbachin kuoleman jälkeen. Eikö siinä muka ole tarpeeksi historiallista suuruutta?

Ei mikään muu kuin uskollisuus marxismille, pyrkimys perehtyä syvällisemmin sen syntyyn ja varustautua taisteluun sen vähätelijöitä vastaan, herättänyt Leninin kiinnostusta Feuerbachin. Ja vaikka dialektinen materialismi onkin jo jättänyt antropologisen materialismin taakseen historiallisesti läpikäytyinä materialismin vaiheena, Lenin tutki vakavasti ja seikkaperäisesti Feuerbachia. Siitä todistivat hänen muistiinpanonsa muun muassa tämän teoksista *Luentoja uskonnon olemuksesta* vuodelta 1909 sekä *Leibnizistä* vuosilta 1914—1915, samoin kuin Feuerbachia käsittelevästä kirjallisuudesta (Rau, Genoff, Uhde ym.).<sup>32</sup> Lenin käytti runsain mitoin hyväkseen Feuerbachin idealismikritiikkiä hyökätessään niitä uusia idealismin muotoja vastaan, jotka olivat ilmaantuneet marxismin syntymisen jälkeen. Lenin oli selvillä siitä, että on välttämätöntä tutkia Feuerbachia, jolta myös saattoi löytää paljon materialismin ja ateismin aatteelliseksi varustami-

---

<sup>30</sup> *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie, Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 200—201; *Werke* (Suhrkamp), Bd. 3, s. 22.

<sup>31</sup> Lähde: M. Chernov, *Feuerbach and the Intellectual Background of 19th Century Radicalism*, Stanford 1955, s. 202.

<sup>32</sup> Julkaistu Leninin *Filosofian vihkoissa*, Teokset, osa 30.

seksi. Hän moittii Lassallea Feuerbachin vähättelystä: "Lassalle ei kertaakaan lainaa eikä mainitse Feuerbachia!"<sup>53</sup> Hän syyttää myös marxilaisina esiintyviä machisteja siitä, että nämä ovat "jätäneet kerrassaan huomiotta Feuerbachin".<sup>54</sup>

Henri Arvonin mukaan "Leninin suhtautumista Feuerbachiin leimaa jonkinlainen epävarmuus"<sup>55</sup> Tämä "epävarmuus" ilmeni siinä, että yhtäältä Lenin tunnustaa Feuerbachin jääneen jälkeen Marxista ("Mutta Marxin ja Engelsin dialektinen materialismi menee ensyklopedisteja ja Feuerbachia pitemmälle..." Lenin kirjoitti<sup>56</sup>). Toisaalta taas Lenin nojautuu monesti Feuerbachiin ja esittää sitaatteja tämän teoksista idealisteja vastaan. Itse asiassa Leninin suhtautumisessa Feuerbachiin ei ole minkäänlaista ristiriitaa eikä epävarmuutta. Lenin on *ilman muuta* sillä kannalla, että marxilainen materialismi on feuerbachilaisuuteen verrattuna askel eteenpäin; samalla hän epäröimättä tukeutuu Feuerbachin argumentaatioon polemisoidessaan idealismia vastaan, pitäen Feuerbachia materialistisena aatetoverina. Lenin yhtyy täysin Marxin ja Engelsin Feuerbach-kritiikkiin, jotka "moittivat Feuerbachia siitä, että hän ei vienyt materialismia loppuun saakka, siitä, että hän kielsi materialismin joidenkin materialistien virheiden takia, siitä, että hän taisteli uskontoa vastaan tarkoituksenaan uusia sitä tai seppittää uusi uskonto, siitä, että hän ei kyennyt sosiologiassa pääsemään irti idealistisesta fraasista ja tulemaan materialistiksi".<sup>57</sup> Mutta tämä ei millään muotoa estänyt Leniniä, kuten ei hänen opettajiakaan, näkemään Feuerbachissa suurta materialistia, joka "leikkasi poikki filosofisen idealismin kiinalaispalmikon".<sup>58</sup> Feuerbach loi opin, jonka kautta "Marx ja Engels tietävästi päätyivät Hegelin idealismista omaan materialistiseen filosofiaansa".<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Lenin, *Muistiinpanot Lassallen teoksesta "Efesolaisen Herakleitos Hämärän filosofia"*. Teokset, osa 38, s. 299

<sup>54</sup> Lenin, *Materialismi ja empiriokritisismi, Valitut teokset*, 10 osaa, osa 4, Moskova 1976, s. 92

<sup>55</sup> H. Arvon, mts. 45

<sup>56</sup> Lenin, *Työväenpuolueen suhteesta uskontoon, Valitut teokset*, 10 osaa, osa 3, Moskova 1976, s. 422

<sup>57</sup> Lenin, *Materialismi ja empiriokritisismi, Valitut teokset*, 10 osaa, osa 4, Moskova 1976, s. 330

<sup>58</sup> Mts. 225

<sup>59</sup> Mts. 79

Kuinka paljon Lenin saattoi armentaa Feuerbachin tutkimisesta, näkyy jo siitäkin, että työskennellessään Hegelin filosofianhistoriallisten luentojen parissa hän usein vertaa Hegelin katsomuksia Feuerbachin näkemyksiin ja oikaisee Hegelin idealistisia arvioita menneisyyden ajattelijoiden käyttäen hyväkseen Feuerbachin johtopäätöksiä.

Vieläkin havainnollisemmin tämä Feuerbachin idealismikritiikin elävyys näkyy luettaessa *Materialismia ja empiriokritisismiä*. Polemisoidessaan uutta — "empiriokriittistä" — idealismin muotoa vastaan Lenin monesti ikään kuin vetää Feuerbachin osalliseksi työstään ja operoi marxilaisten argumenttien ohella myös feuerbachilaisilla, jotka paljastavat empiriokritiikkojen luulotte-lujen kestättömyyden. Oli kyse sitten objektiivisesta todellisuudesta, materialismin ja idealismin välisen rajan määrittelystä, ajan ja avaruuden objektiivisuudesta, tajunnan käsittämisestä materian sisäisenä tilana, agnostismin, symboliteorian tai fysiologisen idealismin kritiikistä — kaikissa näissä mitä tärkeimpiin filosofisiin kysymyksiin liittyvissä tapauksissa Lenin löytää Feuerbachilta erittäin terävä-älyisiä ja havainnollisia näkemyksiä.<sup>60</sup> Feuerbach esiintyy Leninin kuolemattoman teoksen sivuilla asetoverina taistelussa kaikkea pappispimitystä ja obskurantismia vastaan.

Käyttäessään empiriokritismin vastaisessa taistelussaan myös Feuerbachin takomia aseita Lenin tiesi, etteivät idealismin uusimmat viisastelut ole muuta kuin uusia muunnelmia vanhoista berkeleyläis-humelaisista teemoista. Juuri siksi Feuerbachin esimarxilaiselle idealismille antamat iskut osuvat myös tuon idealismin epigoneihin. Meidänkin päivinämme kaikki idealistisen filosofian lajit restauroivat ja modernisoivat jotakin aikansa elänyttä idealismin muotoa. Idealismin "viimeisen sanan" sameita filosofisia *alkulähteitä* ovat analysoineet kriittisesti jo vanhat materialistit. Siksi Marxin, Engelsin ja Leninin oman aikansa idealisteja koskevien johtopäätösten rinnalla säilyi tehokkaana myös Feuerbachin kriittinen aseistus, joka oli suunnattu vanhan, esimarxilai-

---

<sup>60</sup> Ks. mts. 112

**sen idealismin edustajia vastaan. Tämän meille opettaa marxismin klassikoiden kokemus. Sitä opettaa meille myös nykyisen filosofisen taistelun käytäntö.**

## 8 Takaisin kiskojat

Vuonna 1904, Feuerbachin syntymän satavuotispäivän yhteydessä, saksalaiset lehdet kasasivat hänen ateisminsa ja materialisminsa ylle soimauksia. Tuon ajanjakson tunnetuin filosofianhistorioitsija, uuskantilaisen Badenin koulukunnan johtaja Wilhelm Windelband asetti tehtäväkseen "osoittaa hänen kehitystragediansa, joka piili siinä, että hän muuttui panlogistista materialistiksi".<sup>1</sup> Tämä taas merkitsi Windelbandin mukaan "lankeamista pohjattomaan kuiluun". Hän nimittää Feuerbachia "saksalaisen idealismin tuhlaajapojaksi", joka "paimentaa materialistisia sikojia". Toinen uuskantilaisten johtaja, Otto Liebmann, puolestaan suri Feuerbachin "epätoivoista loikkausta absoluuttisen idealismin pilvenkorkeuksista mitä tylsimmän perunafilosofian suvhän suohon".<sup>2</sup> Idealistien puoluekantainen vihamielisyys materialismia kohtaan tuli näissä lausumissa ilmi kaikessa alastomassa rujukudessaan.

Jo tuolloin oli filosofeja, jotka vaalivat Feuerbachin muistoa omalla tavallaan, esittivät hänen oppinsa sellaiseksi mitä se ei ollut sekä yhtyivät kannattamaan sitä sikäli kuin olivat soveltaneet sen oman käsityskykynsä mukaiseksi tai tahallisesti vääräntäneet sitä. Engels saattoi tutustua yhteen tällaiseen Feuerbachin "kan-

---

<sup>1</sup> W. Windelband, *Im neuen Reich*, Bd. II, Berlin 1872, s. 741

<sup>2</sup> O. Liebmann, *Zur Analyse der Wirklichkeit*, Berlin 1876, s. 215

nattajaan" — Starckeen, jonka "apologia" muutti Feuerbachin filosofian omaksi vastakohtakseen.

Valitettavasti Feuerbachin läheisimmät kannattajat, hänen muistonsa ja kirjallisen jäämistönsä säilyttämisen vuoksi paljon vaivaa nähneet Wilhelm Bolin ja Friedrich Jodl eivät havainneet, missä heidän opettajansa todellinen suuruus piili. He tulkitisivat tätä lattean positivismin ja "tosi idealismin" hengessä sekä kuvailivat häntä "uuden uskonnon" perustajaksi. Tähän Feuerbachin historiallista merkitystä täysin vääristävään tulkintaan yhtyi myöhemmin sellainenkin merkittävä filosofianhistorioitsija kuin Harald Høffding, joka ei nähnyt Feuerbachissa juuri muuta kuin Comten ja Millen positivismin sekä Friesin ja Herbartin psykologismen jatkajan. Vielä tänäkin päivänä löytyy filosofianhistoriallisen totuuden vääristelijöitä, jotka Weberin ja Huismannin tapaan tekeytyvät tyhmiksi ja vakuuttavat, että Hegelin idealismin ja Feuerbachin materialismin välinen ero ei koske olennaista, vaan ainoastaan muotoseikkaa: ensiksi mainitussa tapauksessa ajatteluamme edeltää absoluuttinen idea, jälkimmäisessä taas materia. Loppujen lopuksi on samantekevää, nimitetäänkö järkeen nähden ensisijaista substanssia materiaksi vaiko ideaksi — mitäpä siis turhia kiistelemään: "ojentakaamme toisillemme kättä!"<sup>3</sup> Tätä kunniallisemmiksi ja avomielisemmiksi eivät feuerbachilaisuuden idealistiset vastustajat taida enää heretä!

Viime aikoina on kuitenkin ollut havaittavissa merkillistä feuerbachilaisuuden "restauraatiota" porvarillisessa filosofiassa. Kyseessä ovat omalaatuiset valefeuerbachilaiset naamiaiset, jonka alkuunpanijoina ovat muodikkaaksi käyneen "filosofisen antropologian" edustajat, ja erityisesti tämän virtauksen siltä haaralta, joka kytkeytyy likeisesti nykyiseen irrationalismiin. Jo Windelband aikoinaan, peittelemättä lainkaan vihamielistä suhtautumistaan Feuerbachin materialismiin, kirjoitti uuden ajan filosofian historiaa käsittelevässä teoksessaan "irrationalismista, joksi Feu-

---

<sup>3</sup> A. Weber & D. Huismann, *Tableau de la philosophie moderne*, Paris 1965, s. 516



erbach muunsi Hegelin opin".<sup>4</sup> Jo kauan ennen nykyisiä "filosofisia antropologeja" niin sanotun "tosi sosialismin" edustajat pyrkivät nostamaan esiin ja vahvistamaan Feuerbachin filosofian heikointa rengasta, hänen idealistista historiankäsitystään, ja fetisöivät näin hänen "antropologisminsa". *Saksalaisessa ideologiassa* Marx ja Engels siteeraavat otteita F. H. Semmigin *Rheinische Jahrbüchereissä* vuonna 1845 julkaistusta artikkelista *Kommunismi, sosialismi, humanismi*, jossa "tosi sosialisti" Hesiä ylistetään Feuerbachin työn jatkajaksi.

Jos "tosi sosialistit" jarruttivat vallankumouksellista taistelua propagoimalla idealistista rationalismia, niin nykyiset uuantropologitit kamppailevat marxismia vastaan irrationalismin avulla. Tällöin he esittäytyvät Feuerbachin aatteellisiksi jälkeläisiksi. Millä sarkasmilla olisikaan Feuerbach itse pannut merkille tuollaiset "seuraajansa", jotka sijoittavat hänet nykyaikaisen Schellingin rooliin ja nostavat taistelussa filosofista rationalismia vastaan irrationalismin lipun!

Eksistentiaalisti Heideggerin oppilas Karl Löwith suhtautuu yhtäältä vähäitelevästi Feuerbachin siirtymiseen idealismista materialismiin pitäen sitä "liikkeenä taaksepäin, ajattelun barbarisoinnana"<sup>5</sup>, mutta toisaalta taas Löwith kuvaa Feuerbachin filosofiksi, jonka ajatus liikkuu samoja ratoja kuin hänen aikalaisensa Kierkegaardin, eksistentialismin kantaisän. "Kummatkin yhtyvät siinä", sanoo Löwith, "että myöntävät sovittamattoman ristiriidan vallitsevan yhtäältä kristinuskon, toisaalta maallisten tieteellisten, poliittisten ja sosiaalisten intressien välillä."<sup>6</sup> Ihmeellistä "yksimielisyyttä"! Yksi kritisoi Hegeliä *oikealta*, hänelle Schellingin "ilmestyksen filosofia", jonka luentoja hän seurasi Berliinissä, ei vielä ole riittävän juuriinmenevä taistelussa rationalismia ja tieteellistä ajattelua vastaan, se ei ole tarpeeksi uskonnollis-ortodoksaalinen; toinen taas hyökkää *vasemmalta* ei vain Hegelin idealismin ja Schellingin hämärämielisyyden, vaan myös kai-

<sup>4</sup> Sitaatti venäjänkielisen laitoksen mukaan: V. Vindel'band, *Istorija novoj filosofii v jejo svjazy s obščej kul'turoj i otdel'nyimi naukami*, osa II, Moskva 1905, s. 302

<sup>5</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958, s. 96

<sup>6</sup> *Ibid.* 362

ken positiivisen uskonnon kimppuun, koska ne eivät sovi yhteen kokemuksen ja järjen kanssa. Feuerbach ja Kierkegaard muodostivat kaksi täysin vastakkaista tietä pois hegeliläisestä idealismista: toinen oli tie materialismiin, toinen taas tie alogismiin. Toinen kiisti Hegelin idealismin, toinen taas ei vain hänen dialektista logiikkaansa, vaan yleensä kaiken muunkin logiikan tienä kohti totuutta.

Nykyinen "filosofinen antropologia" spekuloi feuerbachilaisen abstraktisen ihmiskuvan antropologisilla heikkouksilla ja nostaa marxilaisen historiallisen materialismin vastapainoksi esiin "ihmisen yleensä", "aistimellisen" ihmisen, joka on eristetty sosiaalishistoriallisista lainmukaisuuksista, mitkä toki määräävät sekä hänen olemustaan että olemassaoloaan. Tällainen Feuerbachin antropologismiin väärinkäyttö saavuttaa lakipisteensä hyvin lähellä eksistentiaalisuutta olevassa "dialektisessa teologiassa". Tämä nykyisen irrationalismin uskonnollis-idealistinen oppi ei ainoastaan paisuttele ja absolutisoi feuerbachilaisuuden historiallista rajoituneisuutta, vaan myöskin kääntää vastoin historiallista totuutta Feuerbachin opin vastakohtakseen, saa sen "ruumiillistumaan uudelleen" ihmeitätekeväksi ja mystiseksi opiksi. Kaikki "dialektisten teologien" ylistelyt itse asiassa tekevät pilkkaa Feuerbachin koko elämäntyöstä ja muuttavat hänet jumalanetsinnän apostoliksi. He eivät edes ole omaperäisiä: jo vuonna 1906, Venäjän ensimmäisen vallankumouksen tappion jälkeen tuleva emigranttipappi Sergei Bulgakov esiintyi taantumuksellisen mystisismin tunnusten alla kirjallisella tekeleellä nimeltä *Ihmisjumalan uskonto Feuerbachilla*. Nyt puolestaan protestanttiset teologit, sen sijaan että kulkisivat isiensä jalanjalkia ja julistaisivat feuerbachilaisuuden kirkonkiroukseen, ovat ryhtyneet Feuerbachin kanonisointiin — tarkoituksenaan voittaa ja "kumota" tuon "selvänäköisen vaikoilijan" ateismi, kuten häntä kerran nimitti protestanttinen teologi Karl Barth.<sup>7</sup>

Jo mainittu Löwith toistaa Stirneriä eikä myönnä Feuerbachia oikeaksi ateistiksi, koska hän vain poistaa jumalan subjektina mutta ei koske uskonnollisiin predikaatteihin. Mutta asian ydin

---

<sup>7</sup> K. Barth, *Zwischen den Zeiten*, Heft 1, 1929, s. 354

hän on siinä, että Feuerbach riistää näiltä predikaateilta niiden uskonnollisuuden. Eräässä Baylea koskevan työnsä huomautuksessa Feuerbach panee merkille aiemman ateismin riittämättömyyden, se kun oli vain tyytynyt kiistämään jumalan *olemisen* ja kielisi jumalan *olemuksen* vain sikäli kuin se tuli kielletyksi jumalan olemisen kieltämisen myötä. Feuerbach sen sijaan oli radikaalimpi: hän riisti maineen itse jumalidean *olemukselta* ja laski sen ihmisen tasolle, ja tällä tavalla hän samalla teki mahdottomaksi minkä tahansa jumalan *olemisen* todistuksen.

Feuerbachin kristinuskoon "käännättämisen" pani alulle Karl Barth. Jo Feuerbach itse oli sivumennen sanoen niin kaukonäköinen, että hän saattoi hänelle ominaisella sarkasmilla ennakoita muistonsa pilkkaamisen mahdollisuuden. "Minusta tehdään vielä niin tuntematon", kirjoitti hän Bolinille, "että entisen kristinuskon 'kauhean, fanaattisen' vihollisen hyväksyvät jopa sen apologeetat".<sup>8</sup>

Feuerbachin yhdistäminen Kierkegaardiin, kuten "dialektiset teologit" yrittävät tehdä, merkitsee hänen filosofisen toimintansa keskeisten voimatekijöiden väaristelyä. Kierkegaard on, Henri Arvon onnistuneen ilmaisun mukaan, anti-Feuerbach, ja "Feuerbachin oikaiseminen Kierkegaardin avulla" ei merkitse muuta kuin kaiken sen elävän tappamista hänessä, jonka nimessä hän eli ja toimi.<sup>9</sup> Riittää, kun rinnastetaan Feuerbachin kanta eksistentiaalistien näkemyksen kanssa sellaisissa olennaisissa kysymyksissä kuten objektiivisuus ja subjektiivisuus antropologisessa problematiikassa tai ihmisen "sukukäsitteen" ja yksilöllisen ihmiskäsitteen suhde, jotta kummankin maailmankatsomuksen täydellinen vastakohtaisuus tulisi kaikessa ilmeisyydessään esiin.

Eksistentiaalisteista croten Feuerbach ei kiistänyt objektiivista metodia antropologiassa, vaan täydensi sitä sovellutuksin, jolloin tiedostuksen objektiiviseen kudokseen tuli subjektiivisia loimilankoja. Aivan samoin eivät Feuerbachin "individualismi" ja "egoismi" ole ristiriidassa hänen altruistisen etiikkansa kanssa, vaan esiintyvät hänen humanisminsa alistaisina osatekijöinä. Riit-

<sup>8</sup> W. Bolin, *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, Leipzig 1904, s. 108

<sup>9</sup> Ks. H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre*, Paris 1964, s. 40

tää, kun rinnastetaan Feuerbachin näkemyksiin eksistentialisteille ominainen halveksuva suhtautuminen tajunnan "suvullisiin", joukkoperäisiin ilmiöihin tai Pascaliin ja Kierkegaardiin palautuvat eksistentialistien nuhdesaarnat *man-* ja *on-*sanoja\* vastaan, jotta tällaisen Feuerbachin ja eksistentialistien lähentämisen perusteettomuus kävisi ilmeiseksi. Feuerbach asettaa Pascalin vastapainoksi Baylen. Bayle saa hänellä etusijan juuri siksi, että hänen etiikassaan Pascalin "*on*" ei vain muutu sanasta todellisuudeksi, vaan siitä tulee myös moraalinen heräte, jonka ansiosta yksilö ei toimi pelkästään "itsestään lähtien", vaan luonnollisen, spontaanin, "suvullisen" ärsykkeen ansiosta, joka on reaalin "*on*" ja jolloin ihminen, tuntiessaan itsensä ihmiseksi, unohtaa itsensä.

Tärkein valttikortti, jonka nykyiset "antropologit" lyövät pöytään pelatessaan feuerbachilaisuuden kanssa, on kuitenkin tuismi. "Siinä määrin", kirjoittaa Henri Arvon, "kun eksistentialismin ajatuskulkuja määrää 'toisen' teema... se löytää Feuerbachilta puhtaassa muodossaan sille läheisiä päättelyjä."<sup>10</sup> Arvon on edelleen sitä mieltä, että kummassakin tapauksessa nämä päättelyt on synnyttänyt nurjamielinen suhtautuminen idealismiin. Tämä eksistentialistien "nurjamielisyys", josta Arvon kirjoittaa, ei ole muuta kuin verenvetoa, eräänlaista sairautta, kun sen sijaan Feuerbachilla hänen tuismsinsa syntyy *huolimatta* hänen todellisesta nurjamielisyystään idealismia kohtaan; se oli, kuten näimme, ilmausta hänen materialismsinsa epäjohdonmukaisuudesta.

Individualistisen ja idealistisen lähestymistavan samankaltaisuus, joka on ominaista sekä Feuerbachin tuismille että eksistentialistiselle teologialle, johtaa viimeksi mainitun käsissä Feuerbachin etiikan karkeaan vääristelyyn: sillä oikeutetaan johtopäätöksiä, jotka ovat suoraan päinvastaisia Feuerbachin omiin ajatuksiin nähden. Taisteleva uskonnovastainen tuismi, joka kiisti jumalan ja ylisti ihmistä, muuttuu uskonnolliseksi apologetiikaksi, jumalan edessä polvistumiseksi, sillä "rakkaus ilman uskoa" on, kuten H. Ehrenberg sanoo, "järjetöntä". Tältä pohjalta syn-

---

\* Saksan ja ranskan kielissä käytetään näitä muotoja ilmaisemaan persoonatonla toimintaa: *man sagt* 'puhutaan', *on dit* 'sanotaan'

<sup>10</sup> H. Arvon, *Feuerbach ou la transformation du sacre*, Paris 1957, s. 178

tyi omalaatuinen eri uskontunnustuksia edustavien uskonnollisten filosofien yhteisrintama: protestanttien (K. Barth, H. Ehrenberg), katolilaisten (G. Marcel, F. Ebner) sekä judaistien (M. Buber, H. Goldschmidt).

Muuan tällainen teologisen tuismin tunnetuimmista edustajista, Martin Buber, erotti kaksi ihmisten välisten suhteiden perustyyppiä: *Minä — Sinä*- sekä *Minä — Se*-suhteet. Buber puhuu suoraan siitä, että tämä "erottelu" lankeaa yhteen subjektiivisen ja objektiivisen metodin erottelun kanssa.<sup>11</sup> *Minä — Sinä*-suhde on subjektin suhdetta subjektiin, kun taas *Minä — Se*-suhde on subjektin suhdetta toiseen objektina tarkasteltuna. "*Se* on materian pakopaikka", totesi H. Ehrenberg. Korostaen kaikin tavoin *Sinän* roolia tässä suhteessa Buber päätyy feurbachilaiselta kuulostavaan muotoiluun, jonka mukaan "ihmisestä tulee *Minä Sinän* ansiosta", toisen *Minän* "kohtaamisen", sen kanssa kommunikoimisen ansiosta.<sup>12</sup> Näkemyksiltään Buberia lähellä oleva Ebner viittaa suoraan Feuerbachin *Tulevaisuuden filosofiaan* ja väittää, että "*Minän* ja *Sinän* todellinen löytäjä ei ollut kukaan muu kuin filosofian historiassa materialistina ja sensualistina maineensa saavuttanut... täysin väärinkäsitetty kristinuskon kriitikko Ludwig Feuerbach..."<sup>13</sup>

Kaiken *Sinän* perustana, korkeimpana *Sinä*nä, josta ei voi tulla *Se*, puolestaan on Buberin vakaumuksen mukaan — kukapas muu kuin itse herra jumala. Ja vain siinä tapauksessa, jolloin *Minä* astuu henkiseen kanssakäymiseen jumalallisen "*alku-Sinän*" kanssa, vältymme vaaralta, että elämämme kulkeutuisi *Minä — Se*-suhteiden järjestelmän uomiin. "Todellinen, tosi *Sinä* on jumala, kuten Johanneksen evankeliumin alkusanoissa todetaan"<sup>14</sup>, sanoo F. Ebner. Ihmisen nöyryä alistumista jumalallisen *Sinän* edessä saarnaava Ebner on esiintyvinsään Feuerbachin asian laillisena perijänä ja jatkajana.

H. Ehrenbergin mukaan Feuerbachin muistoa on liian kauan "raskauttanut perinteellinen tulkinta, jonka mukaan hän oli lat-

<sup>11</sup> Ks. M. Buber, *Ich und Du*, Berlin 1922, s. 171

<sup>12</sup> Mts. 171

<sup>13</sup> F. Ebner, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen*, München 1963, s. 251

<sup>14</sup> Mts. 35

tea valistaja ja ateisti". Itse asiassa Feuerbach olisi "kaksikasvoinen Janus", joka katsoo sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen. Menneisyyteen katsovana hän on "sen materialistisen ja ateistisen aallon henkinen isä, joka vyöryi esiin 19. vuosisadan toisella puoliskolla."<sup>15</sup> Hänen oppinsa tulevaisuuteen katsova puoli sen sijaan on Ehrenbergin mielestä Hegelin rationalismin kanssa tehdyn välienselvityksen tuloksena saadun aistimellisuuden kasvamista — yliaistimelliseksi, yliluonnolliseksi. Tässä Feuerbach ei esiinnykään teologian *vastustajana*, vaan teologian uusimman *reformin* ennakoijana, irrationalistisen (niin sanotun dialektisen) teologian airuena. Logiikka antaa tällöin, Goldschmidtin terminologiaa käyttäksämme, sijaa "dialogiikalle".

Feuerbachin ateismiin *oikealta* kohdistettu kritiikki on meidän päivinäme siis jälleensyntynyt hänen antropologiansa ja siihen liittyvän tuismin karkean ja selväpiirteisen väärentämisen hahmossa, surkeana yrityksenä pukea suuri ateisti papinkaapuun. Tämä ei muuten ole suinkaan ensimmäinen kerta, jolloin filosofi-anhistoriaa vääristellään uskonnon tarpeisiin. Muistakaamme vaikka vain skolastikkojen "tonsuuraa kantavaa Aristotelesta"!

Niille filosofisen ajattelun edistyksellisille edustajille, jotka arvostelivat Feuerbachin oppia *vasemmalta* sekä omaksuivat kaikkien saavutukset, antropologismi palveli siltana, jonka yli oli välttämätöntä kulkea jotta päädyttäisiin historialliseen materialismiin. Meidän päiviemme filosofinen taantumus taas käyttää antropologismia sulkupuomina, joka estää pois pääsyn historiallisesta idealismista.

Feuerbachin filosofisen perinnön ympärillä käytävä taistelu on yksi filosofian kahden leirin välillä käytävän kamppailun monista ilmauksista. Marxilaisen materialismin luomisen jälkeen ei enää voitu palata feuerbachilaiseen materialismiin. Mutta siitä lähtien kun filosofisen edistyksen tietä on alkanut valaista marxismien majakka, ei ole katoava muisto Ludwig Feuerbachista, jonka ideat, taistelu, etsiskelyt ovat yksi niistä virroista, jotka ovat yhtyneet nykyisen tieteellisen ajattelun myrskyisään uomaan.

---

<sup>15</sup> H. Ehrenberg, *L. Feuerbach's Philosophie der Zukunft*, München 1922, s. 167

## Marxin ja Feuerbachin kirjeenvaihto

*Karl Marx — Ludwig Feuerbachille  
Bruckbergiin  
3. lokakuuta 1843*

Kreutznach, 3. lokakuuta 1843

Kunnioitettu herra!

Tri Ruge on läpikulkumatkallaan joitakin kuukausia sitten tiedotanut Teille suunnitelmastamme toimittaa ranskalais-saksalaisia vuosikirjoja! ja samalla pyytänyt Teidän osallistumistanne siihen. Asia on nyt sovittu niin pitkälle, että *Pariisi* on paino- ja kustannuspaikka ja ensimmäinen kuukausivihko tulee ilmestymään marraskuun loppuun mennessä.

Ennen kuin lähden Pariisiin, mikä tapahtuu muutamien päivien sisällä, en voi olla pistäytymättä *kirjeellisesti* luonanne, koska minulle ei ole suotu tutustua Teihin henkilökohtaisesti.

Olette ollut ensimmäisiä kirjoittajia, jotka ovat julkilausuneet ranskalais-saksalaisen tieteellisen allianssin välttämättömyyden. Tulette niin muodoin varmastikin olemaan myös ensimmäisiä tukemassa yritystä, jonka aikomuksena on tämän allianssin toteuttaminen. Tarkoituksena on nimittäin julkaista vastavuoroisesti saksalaisia ja ranskalaisia töitä. Parhaat pariisilaiset tekijännimet ovat vastanneet myöntävästi. Jokainen Teidän avustuksenne on meille mitä tervetullein, ja Teillä kai lienee jo jotain valmiinakin.

Luulen melkein voivani esipuheestanne ”Kristinuskon olemuksen” toiseen painokseen päätellä, että työskentelette perusteellisen Schellingiä käsittelevän työn parissa tai että Teillä on ainakin paljon in petto\* tuohon tyhjään kerskuriin nähden.<sup>2</sup> Näettehän: se olisi mainio debyytti.

Schelling on, kuten tiedätte, 38. liittojäsen. Koko Saksan poliisi on hänen käytettävissään, mistä itse olen voinut vakuuttua ollessani Rheinische Zeitungin toimittajana. Sensuurihjesääntö ei nimittäin voi päästää läpi mitään pyhää Schellingiä koskevaa.

Saksassa on siis mahdotonta käydä Schellingin kimppuun muuten kuin yli 21 painoarkin laajuisissa kirjoissa, mutta 21 painoarkkia ylittävät kirjat eivät ole kansankirjoja.<sup>3</sup> Kappin työ on hyvin ansiokas, mutta se on liian perusteellinen ja erottaa kömpelöllä tavalla arvion tosiasioista. Sen lisäksi hallituksemme on löytänyt keinoon tällaisten teosten vaikutuksen riistämiseksi. Niistä ei saa puhua. Ne sivuutetaan tai pari luvan saanutta arvostelijatahoa taittaa muutamalla halveksivalla sanalla niiltä kärjen. Suuri Schelling itse esiintyy ikään kuin hän ei tietäisi mitään näistä hyökkäyksistä ja hänen on onnistunut ohjata huomio pois Kappin työstä siten, että hän on *usuttanut viranomaiset* suurella melulla vanhan Pauluksen keitoksen perään.<sup>4</sup> Se oli diplomaattinen mestarisiirto!

Mutta ajatelkaa sen sijaan Schellingiä paljastettuna Pariisissa, ranskalaisen kirjailijamaailman edessä! Silloin hänen turhamaisuutensa ei vaikenisi, silloin Preussin hallitus kokisi mitä kirjelevimmän loukkauksen, se olisi ulkoa käsin tehty hyökkäys Schellingin suvereniteettiä vastaan, ja *turhamainen* monarkki pitää enemmän arvossa *suvereniteettiään ulospäin* kuin sisäänpäin.

Herra von Schellingin on osannut saada taitavasti ranskalaisia koukkuunsa, ensin heikon eklektisen *Cousinin*, sitten jopa nerokkaan *Lerouxin*. Pierre Leroux ja hänen kaltaisensa nimittäin pitävät Schellingiä jatkuvasti sinä miehenä, joka on asettanut transsendentaalisen idealismin sijaan järkeväen realismin, abstraktin ajatuksen sijaan lihaa ja verta olevan ajatuksen, ammattialana olevan filosofian sijaan maailmanfilosofian! Ranskalaisille ro-

---

\* mielessä, aikomuksena (ital.)



mantikoille ja mystikoille hän huutaa: "Minä, filosofian ja teologian yhdistys!"; ranskalaisille materialisteille: "Minä, lihan ja idean yhdistys!"; ranskalaisille skeptikoille: "Minä, dogmatiikan tuhoaja!"; sanalla sanoen: "Minä... Schelling!" Schelling ei ole osannut yhdistää vain filosofiaa ja teologiaa, vaan myös filosofian ja diplomatian. Hän on tehnyt filosofiasta yleisen diplomatia-tieteen, diplomatiaa kaikkia varten. Hyökkäys Schellingiä vastaan on siis epäsuorasti hyökkäys meidän koko politiikkaamme, varsinkin preussilaista, vastaan. Schellingin filosofia on preussilaista politiikkaa sub specie philosophiae\*.

Tekisitte siis meidän yrityksellemme, mutta vielä enemmän totuudelle suuren palveluksen, jos laatisitte jo heti ensimmäiseen vihkoon Schellingin luonnehdinnan. Olette juuri siihen sopiva mies, koska Te olette *Schelling päinvastaiseksi käännettyinä*. Tuo Schellingin *rehellinen nuoruusajatus* — sillä uskokaamme vastustajastamme parasta — jonka toteuttamiseen hänellä ei kuitenkaan ollut muuta keinoa kuin mielikuvitus, ei muuta energiaa kuin turhamaisuus, ei muuta kannustinta kuin oopiumi, ei muuta elintä kuin naisellisen vastaanottokyvyn ärtyvyys, ajatus, joka hänellä on jäänyt fantastiseksi nuoruuden unelmaksi, on Teillä muuttanut totuudeksi, todellisuudeksi, miehekkääksi vakavuudeksi. Schelling on näin ollen Teitä *ennakoiva irvikuva*, ja niin pian kuin todellisuus nousee irvikuvaa vastaan, on sen rautettava tomuksi ja sumuksi. Pidän Teitä näin ollen välttämättömänä, luonnollisena, siis Heidän Majesteettiensa Luonnon ja Historian nimitettämänä Schellingin vastustajana. Teidän taistelunne häntä vastaan on filosofian koskevan mielikuvituksen taistelua filosofian itsensä kanssa.

Miten Teille sopinee, joka tapauksessa odotan varmuudella avustustanne. Osoitteeni on: "Herra Mæurerille, Rue Vanneau Nr. 23, à Paris, toimitettava edelleen tri Marxille". Vaimoni haluaa tuntemattomana pysytellen tervehtiä Teitä. Ette uskokaan, kuinka paljon kannattajia Teillä on kauniimman sukupuolen parissa.

Täysin teidän  
Tri Marx

---

\* filosofian kannalta, filosofiassa ilmaisten (lat.)

Bruckberg, 6.—25. lokakuuta 1843

Juuri kun olin palannut takaisin sisäisten asioiden viraston kamaariin siitä hajottavasta ulkoasiaindepartementista, jossa olin joutunut askartelemaan sen jälkeen kun kuluvan vuoden huhtikuussa vanhempi veljeni yllättäen kuoli<sup>2</sup>, ja olin jo aikeissa keskittyä olemustani ja kutsumustani vastaavaan aiheeseen — silloin sain (Teidän) arvoisan kirjeenne, mikä sisälsi kehotuksen laatia Schellingiä koskeva luonnehdinta tuohon uuteen saksalaisten ja ranskalaisten yhteisestä perustamaan aikakauskirjaan.

Olette mitä kutsuvimmalla ja henkevimmällä tavalla kehottanut minua luonnehtimaan Schellingiä. Kuvaatte minulle mitä elävimmän sen välttämättömyyden huomauttamalla, että itsenäisiä teoksia, olkoot ne niinkin perusteellisia kuin Kappin teos, tarkoituksella ja virallisesti vaietaan kuoliaiksi. Samalla selitätte minulle, että ainoa sovelias paikka, missä voisi esiintyä yhtäaikaisesti sekä vapaasti että menestyksellisesti, olisi saksalaisten ja ranskalaisien yhteisesti perustama aikakausjulkaisu. Ilmoitatte minulle

edelleen aivan uusia tosiasioita, kuten esimerkiksi, että olette "Rheinische Zeitungin" toimittajana saanut käskyn olla julkaisematta mitään Schellingin-vastaista ja nimitätte tämän johdosta Schellingiä 38. liittöjäseneksi, lyhyesti, olette osoittanut minulle sen kunnian, että olette määritellyt minut nurinkurin käännetyksi Schellingiksi ja siis Schellingin välttämättömäksi, luonnolliseksi vastustajaksi. Olette tehnyt kaikkenne saadaksenne minunkaltaiseni niin vaikeasti ulospäinkäänntyvän kirjoittajan innostumaan asiaan. Mutta siitä huolimatta en silti voi ainakaan lähiaikoina, niin todella pahoillani kuin olenkin asiasta, täyttää pyyntöänne. Kuluvan vuoden huhtikuussa sattuneen äkillisen kuolemantaukun jälkeen olin ulkoasiaindeparmentissa. Nyt, kun taas olen palannut sisäasiain kamariin, on vakava, immanentti toiminta minulle välttämätön tarve, ja minun on niin muodoin psykologisesti mahdotonta suunnata sisällystä kaipaava henkeni johonkin niin *ytimettömään*, turhamaiseen, ohimenevään ilmiöön kuin Schellingiin. Milloin ulkoinen välttämättömyys ei lankea yhteen sisäisen kanssa, en voi tehdä mitään enkä saa mitään aikaan. Milloin edessäni ei ole mitään kohdetta, en myöskään voi muodostaa mitään vastakohtaa.\* Ja Schellingin luonnehdintaan ei ole mitään sisäistä välttämättömyyttä. Schellingin on maineestaan kiittäminen ainoastaan nuoruuttaan. Mitä toiset saavuttivat vasta miehen iässä taistellen ja vaivaa nähden, sen hän oli saavuttanut jo nuoruudessa, mutta juuri sen takia hän on *vuodattanut tyhjiin* miehuusvoimansa. Kun toiset saattavat suorituksista rikkaan elämän lopuksi sanoa sen, mitä nuoruudessa toivottiin, on heillä vanhoissa päivissään täyteläisyyttä — herra von Schelling taas voi sanoa päinvastoin: mitä vanhoilla päivilläni toivon, sitä minulla oli nuoruuden täyteläisyydessä — nimeä, kunniaa, toisten luottamusta lahjakkuuteeni, ja vielä, mikä on nimeä ja kunniaa suurempi asia — toisten luottamusta *minuun*. Eivät vain toiset tuomitse Schellingiä — hän on itse tuominut itsensä, prostituoinut itsensä. Ainoa, mikä vaatii selitystä, on se, miten hän on saavuttanut tuon

\* Edellä oleva lause oli lisäys marginaaliin: sen jälkeen seuraa vielä toinen lisäys: "Ne *johtopäätökset*, jotka silloin vedin rivien välistä harvoista käytettävissäni olevista tiedoista ja välillisistä ilmoituksista, on Schelling itse tässä lausunut julki kaikki odotukset ylittävällä tavalla." — *Toim.*

maineen — omaperäisen ja tuotteliaan neron maineen, kun hän kuitenkin on vain välittänyt toisten ajatuksia. Hänestä on tullut tällainen enemmän toisten kuin itsensä ansiosta, kuten hän vielä tänäänkin on vain toisten välityksellä. Hänen nykyinen roolinsa ratkaisee hänen aiemmin esittämänsä osan. Jos tiedostamme syyn siihen, kuinka hän vielä nyt voi herättää kunnioitusta, niin silloin olemme myös löytäneet syyn siihen, kuinka hän aikoinaan saattoi tehdä vaikutuksen toisiin ja antaa aiemmille saavutuksilleen sellaisen merkityksen, joka pitkälti ylitti niiden todelliset puitteet. Sillä jo tuohon aikaan hän oli vain muuttanut ajatuksen idealismin mielikuvituksen idealismiksi, myöntänyt olioille yhtä vähän todellisuutta kuin Minälle: se vain näytti muulta kuin mitä se oli, koska hän asetti määrätyn Minän sijaan epämääräisen Absoluutin ja antoi idealismille panteistisen pintasilauksen. Mutta mikä on se, joka vielä nyt tekee Schellingin näennäisen eläväksi? Onko se hän itse? Voi, avattakoon hänen luentonsa — silloin hervahdetaan heikoiksi siitä ruumiinhajusta, joka lehahtaa tuosta Duns Scotuslaisesta skolastiikasta ja Jakob Böhmeläisestä teosofistiikasta — mikä ei ole teosofiaa vaan teosofistiikkaa! Se on mitä epäpuhtainta ja siivottominta skolastisismien ja teosofismien sekaotkoa, joka haisee Pietari Lombardialaisen aikakaudelta. Siinä siis piilee Schellingin voima ja merkitys. Se on hänen ulkopuolellaan — niissä, joiden tekojen motiivina ovat heidän poliittiset ja kirkolliset etupyhteensä tai paremminkin salajuonensa: näillä on käyttöä filosofin *nimelle*. Muussa tapauksessa Schelling olisi — omaksi edukseen — jäänyt siihen hämärään, jossa hän oli Münchenissä ollessaan<sup>6</sup>, ja jatkanut asioita sekoittavaa kummittelevaan korkeintaan joidenkin dosenttien alamaisissa aivoissa. Suisen seurassa on ulvottava. Schelling on kuitenkin itse ollut myötävaikuttamassa siihen henkiseen rappioon, joka nyt nostaa hänet esille.

Mitä hänen philosophia secundaansa tulee, niin sen kumooa jo sekin, että se vedetään julkisuuden valokeilaan, sillä se saattoi olla olemassa vain niin kauan kuin sitä ei ollut olemassa. Sen näkeminen ja havaitseminen *tyhjäksi* on akti. Tuon turhamaisen, tuon kunnianarvoisen Schellingin suuri virhe oli, ettei hän esittänyt pelkästään luentojaan, vaan keskeytti ne aina välistä huomautuksil-

laan, vaikka ne olivatkin hyvin terävänäköisiä, huvittavia ja oikeita. Hän on tehnyt päinvastaisen virheen kuin Leo<sup>7</sup>, tämä oli halunnut tehdä kahdesta kirjasta yhden, tuo taas yhdestä kaksi. Tämä ilmestys *kumoo itse itsensä*. Se ei voi esittää kahta sanaa ilman että toinen kumoaisi toisen. Olisikin aivan typerää sanoa joltain sitä vastaan, sillä siinä suhtaudutaan jo ennakkolta torjuvasti kaikkeen ajatuksen välttämättömyyteen ja lainmukaisuuteen, jokaiseen totuuskriteeriin, jokaiseen järjen ja järjettömyyden väliseen eroon. Sen periaate, aivan, sen ylin ja korkein olemus on pidäkkeettömän ja pohjattoman inhimillisen tai paremminkin epäinhimillisen absurdiuden olemus. Sanokaa tuolle herralle: mitä Te tässä sanotte, on mielettöntä, sopimatonta, latteata — niin hän vastaa: mielettömyys on korkein mieli, typeryyden viisautta, järjettömyys on järjen superlatiivi, se on ylijärkeä, vale on totuutta — ja pahe hyvettä. Teidän pyyntönne kirjoittaa Schellingistä on todellakin siinä määrin houkutellut minua laatimaan jo velvollisuussyistäkin ajan turmiota kuvasteleva (Schellingin) luonnehdinta, että kykenin lukemaan (Schellingin) luennot läpi ja merkitsemään ylös ne vaikutelmat, jotka tässä yhteydessä koin.<sup>8</sup> Tulos oli kuitenkin se, mistä yllä puhuin. Sellaista teosofista temppuilla! Ruumiinavaus on tässä välttämätön. Sitä paitsi olen — tosin vain lyhyellä, kaikkialla vain peruspiirteisiin ja niiden seurauksiin rajoittuvalla tavallani — jo riittävästi luonnostellut niin sanotun positiivisen, eli kuten Paulus oikein luonnehtii, putatiivisen filosofian olemusta. Voisin vain laventaa, vain — tosin ad captum vulgi\* — viedä loppuun, vain vahvistaa sen, mitä olen lyhyesti jo sanonut. Olennaisesti uutta en voisi tarjota. Mutta mitä kiinnostavaa voisin löytää jo jonkun sanotun uudelleenmärehtimisestä? Vain se voisi olla minusta kiinnostavaa, että todistaisin, kuinka tuo ehkä monista loukkaava rinnastus Cagliostro'n ja Schellingin välillä on sellainen rinnastus, jonka kohdalla ei tule ottaa huomioon vasta sen predikaatissa filosofisesti tai spekulatiivisesti ilmaistua *eroavaisuutta*, vaan joka on totuudenmukainen, jopa naulan kantaan osuva määritelmä Schellingistä. (Tämän voisin) *todistaa*. Mutta tämäkin kiinnostus väistyy syrjään korkeamman tieltä. Joka ta-

\* yleistajuisesti (lat.)

pauksessa en voi nyt tällä hetkellä ja tässä paikassa<sup>9</sup> keskittyä Schellingin tapaiseen ilmiöön. Talvi on minulle pyhintä aikaa — talvella olen pohjoismaalainen, idealisti, ajattelija, kesällä realistti, etelämaalainen, lihaa, verta — ja niinpä tämä hiljainen paikkakunta on pyhitetty vain vakavalle työlle. Jos kuitenkin, kuten toivon, muutan kaupunkiin, missä elämän turhuus on silmiäni edessä ainakin aistimellisina realiteetteina, voisin ottaa myös filosofisen turhuuden ad coram.\* Ad coram? Miten epäkunnioittavaa. Niin juuri — mutta en tunne pienintäkään kunnioitusta herra von Schellingiä kohtaan.

---

\* ottaa puheeksi, ottaa esille (lat.)

Bruckberg, 6.—25. lokakuuta 1843

**Kunnioitettava herra!**

Teidän pyyntönne, että laatisin Schellingiä koskevan luonnehdinnan uuteen saksalaisten ja ranskalaisten yhteisesti julkaisemaan aikakauskirjaan, on saattanut minut ankaraan kiistaan itseni kanssa. Olin juuri palannut omaan itseeni sen jälkeen kun kuluvan vuoden huhtikuussa sattunut vanhemman veljeni äkillinen kuolema oli pakottanut minut hajottaviin, täysin tapojeni vastaisiin ja minulle etäisiin toimiin, ja olin juuri aikeissa keskittyä henkeäni ja sydäntäni tyydyttävään aiheeseen, kun sain arvoisan kirjeenne. Kutsutte siinä herra von Schellingiä 38. liittojäseneksi, jonka käytettävissä olisi Saksan koko poliisi, ja esitätte todisteena sen tosiasian, että Teitä on Rheinische Zeitungin toimittajana kielletty ottamasta lehteen Schellingin-vastaisia artikkeleita. Tunustatte Kappin Schellingiä vastaan laatiman kirjoituksen arvon ja merkityksen, mutta huomautatte kuitenkin, että nykyisin lai-

minlyödään tarkoituksellisesti tieteellisiä töitä ja että on käytetty diplomaattisia temppuja jotta huomio saataisiin käännettyä pois Kappin kirjasta jne. ja että soveliaim paikka (Schellingin-vastaiselle artikkelille) olisi tuo uusi aikakauskirja, koska hra von Schelling on johtanut harhaan myös ranskalaisia sekä ollut eräille olevinaan tätä, eräille tuota — lyhyesti, olevinaan kaikki kaikessa.

Minun on mahdotonta askarella pysyvästi ja vakavasti ytimettömien ilmiöiden kanssa, paitsi jos humoristinen mieliala valtaa minut — tuo ainoa ytimettömille asioille sopiva mieliala, asioille, jotka näyttävät joltain olematta sitä, miltä ne näyttävät — vain silloin voin saada jotain aikaiseksi. Jos jossakin asiassa on objektiivinen ristiriita, muuntuu vastustajan puhekin ristiriitaiseksi.



Bruckberg, 25. lokakuuta 1843

Kunnioitettava herra!

Olette niin hienolla ja painostavalla tavalla esittänyt minulle Schellingin uuden luonnehdinnan välttämättömyyden, ennen kaikkea ranskalaisiin nähden, että olen sydämestäni pahoillani, kun minun täytyy vastata teille: en ainakaan nyt voi toimittaa Teille sellaista. Päättelette eräästä huomautuksesta Kristinuskon olemuksen esipuheessa, että työskentelisin Schellingiä koskevan kirjoituksen parissa. Tarkoitin sillä kuitenkin Kappin kirjoitusta ja jätin mainitsematta hänen nimensä vain koska en tiennyt, halusiko hän paljastua kirjoituksen tekijäksi. Tämän vuoden huhtikuusta alkaen, kun olin kirjoittanut sanotun esipuheen ja äkillinen kuolema oli tempaissut vanhemman veljeni pois, minun on ollut pakko esittää vainajan edustajaa, juristia — rooli, johon en aiemmin ollut lainkaan tottunut — eikä kirjailijaa tai filosofia. Juuri kun olin palannut itseeni ja aikeissa valmistautua vakavaan kirjalliseen työhön, sain arvoisan kirjeenne. Se teki minuun sellai-

sen vaikutuksen, että huolimatta kaipuustani sisintä kutsumustani vastaavaan toimintaan olin halukas seuraamaan kehotustanne ja ottaa ad coram turhamaisuuden filosofi. Tässä halussa otin tosiaan käteeni lukupöydälläni jo pitkään katselematta olleet Pauluksen toimittamat ja huomautuksilla varustamat [Schellingin] Berliinin-luennot ja sain itseni käymään tuon absurdin teosofistii-kan non plus ultran\* alusta loppuun läpi. Mutta kun sitten tartuin kynään, kariutui hyvä tahto sisäisen pakotteen puuttumiseen, ja vaikka miten yrittäisin, niin mikä ei minusta tunnu sisäiseltä välttämättömyydeltä, sitä en voi tehdä kirjallisen työn kohteeksi. Schellingin luonnehtiminen, ts. paljastaminen, on sen jälkeen mitä Kapp ja muut ovat saaneet äskettäin aikaan — minusta puhumattakaan, joka jo Stahlin arvostelussani<sup>10</sup> olen sijoittanut hänen viimeisen apokalyptisen temppunsa asiaankuuluvaan valaistukseen — vain pelkkä poliittinen, ei tieteellinen välttämättömyys. Sanotte itse osuvasti: apokalyptinen temppuilu on preussilaista politiikkaa sub specie philosophiae, ja kutsutte tuota teosofistista huijaria 38. liittojäseneksi sekä todistatte sen eräällä sangen hupaisalla tosiasialla. Olemme siis tekemisissä filosofin kanssa, joka näyttölee meille filosofian mahdin sijasta poliisin mahtia, totuuden voiman sijasta valheen ja petoksen voimaa. Mutta sellainen ristiriitainen, vastenmielinen subjekti vaatii adekvaattiseksi käsittelykseen myös adekvaattista mielenvireyttä. Yleensä on psykologisesti hyvin vaikeata ryhtyä arvostelemaan asiaa, jonka tietää (ilman sitäkin) ehdottoman paikkansapitäväksi ja on jo sekä suorasti että epäsuorasti todistettu, siis asiaa jota ei enää pidä pelkkänä objektina. Samalla yhdyn Teihin siinä, että Schellingin voimaperäisen luonnehdinnan uusiminen on *ulkoinen*, poliittinen välttämättömyys, enkä jätä tätä asiaa huomiotta. Mutta tähän mennessä se ei ollut minulle mahdollista. Kehotuksenne kiinnitti huomioni täysin valmistelematta tuollaiseen mauvais subject'iin.\*\* Ja nyt jo on periculum in mora.\* Luonnehdinnan sijaan kiirehdin nyt tällä tyhjällä kirjeellä — — —

---

\* viimeinen piste, jota pidemmälle ei pääse (lat.)

\*\* kehoon ihmiseen (ransk.)

\* vaarallista viivytystä (lat.)

Pariisi, 11. elokuuta 1844  
Rue Vanneau. 38.

**Kunnioitettu herra!**

Koska juuri sattuu sopiva tilaisuus, otan vapauden lähettää Teille erään artikkelini, jossa luonnostellaan muutamia kriittisen oikeusfilosofiani — jonka olen jo kertaalleen tehnyt, mutta sitten muokannut uudestaan ollakseni yleistajuinen — aineksia. En pidä tätä artikkelia missään erityisessä arvossa, mutta olen iloinen saadessani tilaisuuden vakuuttaa tuntevani Teitä kohtaan mitä suurinta kunnioitusta ja — sallikaa tämä sana — rakkautta. Teidän "Tulevaisuuden filosofianne", samoin kuin "Uskon olemus" ovat joka tapauksessa suppeasta koostaan huolimatta painavampia kuin koko nykyinen saksalainen kirjallisuus yhteensä.

Olette — en tiedä, tarkoituksellako — antanut näissä kirjoituksissa sosialismille filosofisen perustan, ja kommunistit ovatkin ymmärtäneet nämä työt heti tällä tavalla. Ihmisen ykseys ihmisen

kanssa, joka perustuu ihmisten väliselle reaalille eroavaisuudelle, ihmissuvun käsite vedettynä alas abstraktion taivaista todellisen maan päälle, mitä muuta se olisi kuin *yhteiskunnan* käsite?

Teidän "Kristinuskon olemuksestanne" valmistellaan kahta käännöstä, toinen englanniksi, toinen ranskaksi, ja ne ovat jo melkein painovalmiita. Ensimmäinen tulee ilmestymään Manchesterissa (Engels on valvonut sitä), toinen Pariisissa (ranskalainen tri Guerrier ja saksalainen kommunisti *Ewerbeck* ovat kääntäneet sen erään ranskalaisen tyyliäiturin avulla).<sup>12</sup>

Tällä hetkellä ranskalaiset tulevat heti käymään kirjan kimppuun, sillä kumpikin osapuoli — papit sekä voltairelaiset ja materialistit — etsiskelevät vierasta apua. On merkillinen ilmiö, kuinka, päinvastoin kuin 18. vuosisadalla, uskonnollisuus on siirtynyt keskisäädyn ja hallitsevan luokan pariin, epäuskonnollisuus sitä vastoin — siis ihmiseksi itsensä tuntevan ihmisen epäuskonnollisuus — on siirtynyt ranskalaisen proletariaatin keskuuteen. Teidän täytyisi seurata ranskalaisten työläisten kokousta, jotta voisitte uskoa siihen neitseelliseen tuoreuteen, siihen aateliin, joka puhkeaa esiin näiden loppuun saakka raataneiden ihmisten parista. Englantilainenkin proletaari edistyy jättäjäismäisesti, mutta häneltä puuttuu ranskalaisen kulttuuriluonne. En kuitenkaan saa unohtaa saksalaisten käsityöläisten teoreettisten ansioiden korostamista Sveitsissä, Lontoossa ja Pariisissa. Saksalainen käsityöläinen on vain vielä liiaksi käsityöläinen.

Joka tapauksessa historia valmistelee näiden meidän sivilisoituneen yhteiskuntamme "barbaarien" joukossa ihmisen emansipaation käytännöllistä osatekijää.

Ranskalaisen luonteen vastakkaisuus meihin saksalaisiin nähdessä ei koskaan ole astunut niin jyrkkänä vastaan kuin eräässä fourieristisessä kirjoituksessa, joka alkaa sanoilla:

*"Ihminen koostuu täysin intohimoistaan". "Oletteko milloinkaan tavanneet ihmistä, joka on ajatellut ajatellakseen, muistanut muistaakseen, kuvitellut kuvitellakseen, tahtonut tahtoakseen? Onko teille itsellenne koskaan käynyt niin? ... Ei, ilmeisestikään ei!" Luonnon ja yhteiskunnan tärkein liikuttaja on näin ollen maaginen, intohimoinen, reflektioimaton vetovoima, ja "jokainen olento, ihminen, kasvi, eläin tai maapallo kokonaisuutena on*

saanut tietyn määrän voimaa, joka vastaa sen tehtävää maailmanjärjestyksessä". Siitä seuraa: "vetovoimat ovat verrannollisessa suhteessa kohtaloihin".<sup>13</sup>

Eikö kaikista näistä lauseista näe, että ranskalainen ikään kuin tarkoituksella asettaisi intohimensa saksalaisen ajattelun actus purusta\* vastaan? Ei ajatella ajattelun vuoksi jne.

Kuinka vaikeata saksalaisen on päästä irti päinvastaisesta yksipuolisuudesta, siitä on monivuotinen — nyt tosin minusta enemmän vieraantunut — ystäväni *Bruno Bauer* antanut uuden näytteen kriittisessä berliiniläisessä "Literaturzeitungissaan".<sup>14</sup> En tiedä, oletteko lukenut sen. Siinä on paljon kätkeyttä polemiikkia Teitä vastaan.

Tämän Literaturzeitungin luonne voidaan tiivistää seuraavaan: "kriitikki" muutetaan transsendentiksi olennoiksi. Nuo berliiniläiset eivät pidä itseään ihmisinä, jotka kritisoivat, vaan kriitikoina, jotka sen ohella sattuvat onnettomuudekseen olemaan ihmisiä. He tunnustavat näin ollen vain yhden todellisen tarpeen, teoreettisen kritiikin tarpeen. Sellaisia ihmisiä kuin Proudhonia siis syytetään siitä, että nämä ottavat lähtökohdaksi "käytännöllisen" "tarpeen". Tämä kriitikki päättyy siis ikävään ja ylpeilevään spiritualismiin. *Tajuntaa* tai *itsetajuntaa* pidetään ainoana inhimillisenä kvaliteettina. *Rakkaus* esim. kiistetään, koska rakastettu siinä on muka vain "kohteena". A bas kohde! Tuo kriitikki pitää itseään näin ollen historian ainoana aktiivisena elementtinä. Sitä vastassa seisoo koko ihmiskunta joukkona, kitkaana massana, jolla on arvoa vain siinä että se muodostaa hengen vastakohtan. Suurimpana rikoksena pidetään siis sitä, että kriitikolla on *tunnetta* tai *intohimoa*, hänen täytyy olla *ironinen jäädäkylmä* viisas. Bauer julistaa näin ollen *sananmukaisesti*: "Älköön kriitikko osallistuko yhteiskunnan iloihin tai suruihin: älköön hän tuntuko ystävyyttä eikä rakkautta, vihaa eikä nurjamielisyyttä: istukoon hän yksinäisyyden valtaistuimella, jossa hänen huuliltaan kaikuu vain useasti kuultava olympolaisten jumalien nauru maail-

---

\* puhdas akti, puhdas toiminta (lat.)

\*\* Alas kohdel (ransk.)

man nurinkurisuudelle." Bauerin Literaturzeitungin sävy on näin ollen intohimottoman *halveksunnan* sävy, ja hän menettelee näin sitäkin helpommin, kun hän viskaisee Teidän ja yleensäkin ajan tarjoamat tulokset toisten päähän. Hän etsiskelee vain ristiriitoja ja tähän puuhaan tyytyen hän vetäytyy pois mutisten halveksivastiti: "Hm!" Hän selittää, ettei kritiikki *anna* mitään, siihen se on liian spirituellia. Niin, hän jopa lausuu julki seuraavan toiveen: "Se aika ei enää liene kaukana, jolloin koko rappeutuva ihmiskunta kokoontuu yhteen kritiikkiä vastaan — ja *kritiikki* merkitsee *häntä* ja *kumpp.* —: kritiikki jakaa silloin tämän joukon eri ryhmiin ja antaa niille kaikille testimonium paupertatiksens\*." Näyttää siltä, että Bauer on *kilpailunhalusta* taistellut *Kristusta* vastaan.<sup>15</sup> Ajon julkaista pienen vihkosen tätä kritiikin harhautumista vastaan.<sup>16</sup> Pitäisin mitä *suurimmassa* arvossa sitä, että ilmoittaisitte etukäteen *oman* näkemyksenne, ja yleensäkin pikainen elonmerkki Teiltä ilahduttaisi minua.

Täkaläiset saksalaiset käsityöläiset, ts. heidän kommunistinen osansa, useat sadat, ovat tänä kesänä kuunnelleet salaisten johtajiensa kaksi kertaa viikossa pitämät luentoja Teidän "Kristinuskon olemuksestanne" ja ovat osoittautuneet merkillepantavan vastaanottavaisiksi. *Vorwärts*-lehden numeron 64 jatkoartikkelissa ilmestynyt lyhyt ote erään saksalaisen naishenkilön kirjeestä on otettu vaimoni kirjeestä ja painettu ilman kirjoittajan tietoa: hän on Trierissä vierailmassa äitinsä luona. Toivotan parasta vointia.

Teidän Karl Marx

---

\* köyhyyshodistuksen (lat.)

Tässä suomennettuna julkaistu Marxin ja Feuerbachin välinen kirjeenvaihto käsittää kaikki säilyneet ja tiedossa olevat kirjeet — yhden Feuerbachin ja kaksi Marxin kirjettä. Ainoasta Feuerbachin Marxille lähettämästä kirjeestä on säilynyt vain alkuosa. Sen lisäksi Feuerbachin jäämistöstä on tavattu kaksi luonnosta tähän kirjeeseen, jotka kumpikin julkaistaan. Samaan aihepiiriin liittyy vielä lyhyt Schellingiä käsittelevä muistiinpanokatkkelma (ks. alempana huomautusta no 8); jota ei ole otettu tähän mukaan. Suomennos perustuu uuden MEGA:n tekstiin: ks. *Marx — Engels Gesamtausgabe*, III. Abt. Bd. 1, s. 58—60, 63—65, 413—420 sekä vastaavat kohdat selityskohdassa.

<sup>1</sup> Kyseessä on Marxin ja Arnold Rugen yhteinen yritys, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, jota ilmestyi Pariisissa 1844 vain yksi kaksoisviikko.

<sup>2</sup> *Kristinuskon olemuksen toisen painoksen esipuheen lopussa oli huomautus, jossa viitattiin pian ilmestyvään Schellingiä koskevaan kirjoitukseen (ks. *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, s. 22; *Werke*, Suhrkamp, Bd. 5, s. 414. Kolmannessa painoksessa, siis jo 1849 ilmestyneessä *Sämmtliche Werke* VII niteessä, Feuerbach nimeää Kappin sen tekijäksi).*

<sup>3</sup> Yli 21 painoarkin laajuiset kirjat olivat sensuurivapaita.

<sup>4</sup> Heidelbergiläinen teologi Paulus, vanha Schellingin vastustaja, oli antanut kirjoittaa ylös tämän Berliinin-luennot ja julkaisi ne sitten kommentaareilla varustettuna. Schelling nosti oikeusjutun ja vaati korvausta.

<sup>5</sup> Tarkoitetaan Feuerbachin vanhempaa veljeä Eduard Augustia, joka kuoli 25. huhtikuuta 1843. Feuerbach käytti paljon aikaa hänen jäämistönsä selvittelyyn.

<sup>6</sup> Ennen Berliiniin siirtymistään Schelling toimi pitkän aikaa (1806—1820 sekä 1827—1841) Münchenissä, jossa hänellä oli korkeita asemia tiede- ja taideakate-  
miassa sekä professuuri yliopistossa.

<sup>7</sup> Todennäköisesti viittaus Heinrich Leo -nimiseen oikeistolais-konservatiiviseen kirjoittajaan (1799—1878).

<sup>8</sup> Feuerbachin jäämistöstä on tavattu lyhyt Schellingiä käsittelevä muistiinpanokatkkelma, joka ilmeisesti on se sama Marxin pyynnön tuloksena syntynyt luonnos, mistä tässä puhutaan. Se on julkaistu osittain Karl Grünin Feuerbach-teoksessa (Bd. I, s. 403—406) sekä kokonaan uuden MEGA:n selitysosastossa (MEGA, III Abt. Bd. 1, *Apparat-Band*, s. 797—800).

<sup>9</sup> Bruckbergin linnassa lähellä Bambergia.

<sup>10</sup> Kyseessä on Feuerbachin jo 1835 laatima arvostelu F. J. Stahlin oikeusfilosofiasta.

<sup>11</sup> Kyseessä on Marxin artikkeli *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto*. Ks. Marx—Engels, *Valitut teokset, 6 osaa, osa 1*, Moskova 1976, s. 101—117.

<sup>12</sup> Feuerbachin *Kristinuskon olemuksen* mainittu ranskalainen käännös ilmestyi 1850, englantilaista ei ilmeisesti saatu toteutetuksi.

<sup>13</sup> Sitaatit ovat teoksesta Édouard de Pompery, *Exposition de la science sociale, constituée par C. Fourier, 2. painos*, Paris 1840.

<sup>14</sup> *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Bruno Bauerin julkaisema lehti, joka ilmestyi Charlottenburgissa vuosien 1843 ja 1844 aikana. Marx viittaa tässä kirjeessään lähinnä huhti- ja toukokuun 1844 numeroihin.

<sup>15</sup> Viittaus Bauerin uskontokriittisiin töihin.

<sup>16</sup> Kyseessä on Marxin ja Engelsin ensimmäisen yhteisen työn *Pyhän perheen* suunnitelma. Ks. Marx — Engels, *Valitut teokset, 6 osaa, osa 1*, Moskova 1978, s. 347—597.





## Kirjallisuutta

Feuerbachin kootut teokset ovat ilmestyneet neljänä eri laitoksena:

- (1) *Sämtliche Werke*, Leipzig 1846—1866, 10 osaa. Laitoksen kaikki osat ilmestyivät Feuerbachin elinaikana ja hän osallistui itse sen toimitustyöhön.
- (2) *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1903—1911, 10 osaa, julkaisheet Wilhelm Bolin ja Friedrich Jodl. Toinen, muuttumaton painos ilmestyi Stuttgartissa 1959—1964; se oli lisäksi varustettu kolmella Hans-Martin Sassin laatimalla täydennysosalla (osa 11: nuoruudenkirjoituksia, osat 12—13: kirjeenvaihtoa).
- (3) *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt am Main 1975—1976, osat 1—6. Länsisaksalaisen Suhrkamp-Verlagin julkaisema, Erich Thiesin toimittama laitos.
- (4) *Gesammelte Werke*, Berlin/DDR, 1967—. Werner Schuffenhauerin toimittama, 20-osaiseksi suunniteltu täydellinen kriittinen laitos, joka lienee paras kaikista Feuerbach-editioista, valitettavasti vain keskeneräinen. Tähän mennessä (1980) ovat ilmestyneet osat 2, 4—7, 12, ja osan 1 on nyt ilmoitettu tulevan vuonna 1980.

Tässä teoksessa on kaikki Feuerbach-viitteet pyritty palauttamaan sekä 1846—1866 ilmestyneisiin Feuerbachin itsensä toimittamiin koottuihin teoksiin (lyhenne: *Sämtliche Werke*) että tällä hetkellä helpoimmin saatavilla olevaan 6-osaiseen Suhrkamp-laitokseen (lyhenne: *Werke, Suhrkamp*).

Eri koottujen teosten lisäksi on mainittava myös ne tekstiko-

koelmat, joissa on julkaistu Feuerbachin kirjallista jäämistöä, kirjeenvaihtoa jne. Tärkeimmät niistä ovat:

— *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, julk. Karl Grün, osat I—II, Leipzig—Heidelberg 1874

— *Ausgewählte Briefe*, julk. ja toim. Wilhelm Bolin, osat 1—2, Leipzig 1904

— *Briefwechsel*, julk. Werner Schuffenhauer, Leipzig 1963 (Reclams Universalbibliothek)

— *Schriften aus dem Nachlass*, julk. Erich Thies, Darmstadt 1974, 1975 (sarja jatkuu)

Joidenkin Feuerbachin teosten uusimmista erillispainoksista, taskukirjalaitoksista ym. mainittakoon seuraavat:

— *Das Wesen des Christentums*, osat 1—2, julk. Werner Schuffenhauer, Berlin 1956

— *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, julk. Werner Schuffenhauer, Leipzig 1969 (Reclams Universalbibliothek)

— *Kleine Schriften*, julk. K. Löwith, Frankfurt am Main 1966

— *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, julk. G. Schmidt, Frankfurt am Main 1967

— *Geschichte der neuern Philosophie von Baco von Verulam bis Benedikt Spinoza*, toim. Joachim Höppner, Leipzig 1976 (Reclams Universalbibliothek)

# Henkilöhakemisto

- Arkhimedes 35,37  
Aristoteles 11, 124, 166  
Arvon, H 55, 111, 154—156, 163, 164
- Bachmann, K.F. 67  
Bacon, F. 22, 34, 35, 38, 80, 81, 96  
Barth, K. 45, 162, 163, 165  
Bauer, B. 46, 134, 135, 146, 181, 182  
Beyer, K. 16, 135  
Bayle, P. 22, 27, 29, 30, 37, 38, 40, 41, 163, 164  
Bebel, A. 133  
Beyerly 87  
Bismarck, O.E.Lv. 108  
Blind, K. 133  
Bolin, W.A. 15, 71, 92, 95, 127, 132, 160, 163  
Bruno, G. 38, 41  
Buber, M. 165  
Bulgakov, S.N. 162  
Büchner, L. 87  
Böhme, J. 34
- Campanella, T. 38, 41  
Canaye, J.de 39  
Chamberlain, W.B. 155  
Cherno, M. 88  
Comte, A. 160  
Condillac, E.B.de 148  
Cousin 168  
Cudworth, R. 34
- Daniels, R. 144  
Darwin, Ch.R. 80  
Daub, K. 8, 9  
Daumer, G.F. 63  
Descartes, R. 24,34,36, 38, 41  
Deubler, K. 100, 108  
Diderot, D. 91

- Dietzgen, J. 144—145  
 Dorguth, F. 65, 81, 86, 87  
 Duboc, J. 88, 97, 113  
 Dühring, E. 141  
  
 Ebner, F. 165  
 Ehrenberg, H. 164—166  
 Engelhardt, J.G. 14  
 Engels, F. 85, 86, 103, 129, 130, 134—137, 139—141, 146, 150, 153, 154, 156,  
 157, 159, 161, 180  
 Epikuros 122, 124  
 Erdmann, J.E. 23, 34, 35  
 Erhardt, H.A. 64  
 Ewerbeck 180  
  
 Feuerbach, Anselm 7  
 Feuerbach (Löw), Bertha 16  
 Feuerbach, Eleonore 108  
 Feuerbach, Henriette 7, 17, 50  
 Fichte, J.G. 40, 68, 80, 89, 92, 136  
 Fischer, K. 91  
 Fredrik Vilhelm IV 136  
 Fries, J.F. 160  
  
 Garibaldi, G. 108  
 Gassendi, P. 34, 38  
 Genoff, P. 155  
 Goethe, J.W.v. 68, 99  
 Goldschmidt, H. 165, 166  
 Gorki, M. 110  
 Grün, K. 22, 130, 145  
 Guerrier 180  
 Gutzkow, K. 132  
  
 Hegel, G.W.F. 8—11, 22—25, 28, 30, 32, 33, 34, 37, 38, 42, 45, 46, 56, 64—  
 77, 89, 112, 121, 135, 136, 137, 139, 142, 144, 145, 146, 153, 154, 157, 160,  
 161, 162, 166  
 Heidegger, M. 161  
 Heine, H. 20  
 Helvétius, C.A. 124, 127  
 Herakleitos 23  
 Herbart, J.F. 160  
 Herwegh (Siegmond), E. 132, 137  
 Herwegh, G.F. 111  
 Herzen, A.I. 81  
 Hess, M. 56, 57, 130, 142, 161  
 Hobbes, T. 34, 35  
 Hocquincourt, Ch. de 39  
 Holbach, P.H.D. 91, 127  
 Huisman, D. 160  
 Heffding, H. 160  
  
 Jodl, F. 160  
  
 Kant, I. 11, 40, 48, 68, 80, 89, 92, 123

Kapp, F. 95, 107, 111, 144, 168, 170, 175, 177, 178  
Keller, G. 104  
Kierkegaard, S. 161—164  
Kopernikus, M. 81  
Kriege, H. 130

La Mettrie, J.O.de 91  
Lassalle, F. 156  
Leibniz, G.W.v. 21, 22, 25—28, 33, 34, 38, 41, 96  
Lenin, V.I. 19, 21, 26, 34, 61, 63, 86, 131, 148, 155—157  
Leroux, Pierre 168  
Lessing, G.E. 68  
Lichtenberg, G.C. 52  
Liebknecht, W. 133  
Liebmann, O. 159  
Locke, J. 122, 148  
Lucretius (Titus Lucretius Carus) 52  
Luther, M. 18  
Löwith, K. 161, 162  
Lyell, Ch. 80

Malebranche, N. 34  
Marcel, G. 165  
Marx, K. 20, 57, 61, 86, 90, 100, 103, 115, 129, 133, 134, 135, 137—147, 149,  
150, 153, 154, 156, 157, 161  
Michelet, K.L. 22  
Mill, J.S. 160  
Moleschott, J. 81, 87, 88  
More, H. 34

Napoleon, L.B. 94, 108

Pascal, B. 164  
Paulus, H.E.G. 8, 64, 168, 178  
Platon 73  
Plehanov, G.V. 151  
Proudhon, P.J. 145, 146, 181

Rau, A. 88, 155  
Rawidowicz, S. 85, 86  
Ruge, A. 46, 98, 99, 134, 135, 142, 167

Schelling, F.W.J.v. 32, 69, 89, 135, 136,  
137, 138, 161, 168—178  
Schibich, J. 99  
Schliermacher, F.E.D. 64  
Schmidt, K. 122  
Schopenhauer, A. 80, 92, 121, 122, 123, 125, 126  
Schuffenhauer, W. 98  
Semmig, F.H. 56, 161  
Spinoza, B. 11, 22, 26, 27, 31, 34, 35, 38, 41, 96, 118, 136, 148  
Stahl, F.J. 96, 136, 178  
Starcke, C. 84, 85, 160  
Stefanoni, L. 108  
Stirner, M. 112, 130, 139, 140, 141, 149, 150, 162

Strauss, D.F. 46  
Taillandier 102, 103  
Telesio, B. 38  
  
Uhde-Bernays, H.J. 155  
  
Vogt, K. 87, 114  
  
Weber, A. 160  
Weitling, W.C. 97, 100  
Wigand, O. 43, 97, 132, 135  
Windelband, W. 159, 160





*Ludwig Feuerbach* (1804—1872) oli huomattava saksalainen materialistifilosofi ja uskontokriitikko, joka Hegelin jälkeen on ehkä merkittävimmin vaikuttanut marxismin filosofian syntyyn. Nuori Marx kävi aikanaan läpi Feuerbach-vaiheen.

Tämä neuvostoliittolaisen tiedemiehen laatima kirja johdattaa lukijan Feuerbachin ajattelun eri puoliin: siinä käsitellään Feuerbachin materialistista Hegel-kritiikkiä, hänen uskontoteoriaansa, jonka ydinajatuksena on, että uskonto on itsevieraantumisen tuote, hänen suhdettaan sekä marxismin klassikoihin että idealistisen filosofian eri suuntauksiin.

Kirja on ensimmäinen suomen kielellä ilmestynyt Feuerbachia käsittelevä teos.