

ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ 18

2007

ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗΣ–ΝΟΕΜΒΡΙΟΣ 2007

ΤΕΥΧΟΣ 18

ΝΗΣΟΣ

ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΣΥΝΤΑΞΗΣ

Μανόλης Αγγελίδης

Στέφανος Δημητρίου

Αλίκη Λαβράνου

Γιώργος Φαράκλας

Κοσμάς Ψυχοπαίδης (1944-2004)

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Μανόλης Αγγελίδης, Σπύρος Γάγγας, Διονύσης Γράβαρης, Στέφανος Δημητρίου, Δημήτρης Καρούδας, Αλίκη Λαβράνου, Ανδρέας Μιχαλάκης, Απόστολος Πανταζής, Νίκος Πετραλιάς, Κώστας Σταμάτης, Γιώργος Φαράκλας.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ

Στέλιος Αλεξανδρόπουλος (1951-2006), Γιώργος Αντωνίου, Andreas Arndt, Hans-Georg Backhaus, Γιάννης Βαρουφάκης, Νίκος Βαφέας, Werner Bonefeld, Ηλίας Γεωργαντάς, Θανάσης Γκιούρας, Κάκια Γουδέλη, Βάνα Γρηγοροπούλου, Διονύσης Δρόσος, Νίκος Θεοχαράκης, John Holloway, Γιάννης Καραγιώργος, Μαριάννα Κονδύλη, Γεράσιμος Κουζέλης, Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, Δημήτρης Μαρκής, Στάθης Μπάλιας, Θανάσης Μποχώτης, Παναγιώτης Νούτσος, Θωμάς Νουτσόπουλος, Γιώργος Ξηροπαΐδης,, Προκόπης Παπαστράτης, Ιόλη Πατέλλη, Ελένη Πεردικούρη, Andreas Polterman, Μαρία Πουρνάρη, Γιάννης Πρελορέντζος, Helmut Reichelt, Γιώργος Σαγκριώτης, Παύλος Σούρας, Μιχάλης Σπουρδαλάκης, Μάριος Τσέτσος, Βούλα Τσινόρεμα, Γιώργος Χάλαρης, Γιάννης Ψυχάρης.

* Τα *Αξιολογικά* διευθύνονται από τη συντακτική επιτροπή τους. Για τις εργασίες συντονισμού ορίζεται Γραμματεία Σύνταξης.

* Τα κείμενα που αποστέλλονται προς δημοσίευση στα *Αξιολογικά* υποβάλλονται σε κρίση.

Ίδρυμα Σάκη Καραγιώργα, Μαραθωνοδρόμων&Χατζοπούλου 16, 176 71 Καλλιθέα,
τηλ./fax: 210/9560807.

Νήσος, Σαορή 14, 105 53 Αθήνα, τηλ./fax: 210/3250058, e-mail: nissos92@otenet.gr
e-mail: axiologika@upatras.gr

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σημείωμα της έκδοσης 7

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΡΥΔΑΣ

«Η ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας ...είναι η αλήθεια της» 11

ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΡΙΩΤΗΣ

Από το Πνεύμα στην Ουσία: Για την κριτική του Φώερμπαχ
στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας 39

ΓΙΩΡΓΟΣ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ

Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώερμπαχ . 59

ΑΛΛΗΛΕΓΓΥΗ, ΗΘΙΚΗ, ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ

ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ

Κριτική της μεταφυσικής και εγωισμός στο έργο του Φώερμπαχ 77

ΑΛΙΚΗ ΛΑΒΡΑΝΟΥ

Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώερμπαχ 89

ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΡΕΜΑΣ

Αγάπη και πανανθρώπινη φύση στη φιλοσοφία του Φώερμπαχ 101

ΜΕΤΑ ΤΟΝ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ...

ΑΝΔΡΕΑΣ ΜΙΧΑΛΑΚΗΣ

Η κριτική του ιδεαλισμού και το πρόβλημα της μεθόδου
Όψεις της σχέσης Μαρξ – Φώερμπαχ 123

ΦΩΤΕΙΝΗ ΒΑΚΗ

Ο υλισμός του Φώερμπαχ και ο υλισμός του Μαρξ 149

ΜΑΡΚΟΣ ΤΣΕΤΣΟΣ

Φώερμπαχ και Βάγκνερ: Η φιλοσοφική και καλλιτεχνική υπεράσπιση
της αισθητικότητας στη μεταγελιανή εποχή 159

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΝΤΗΣ

Η άρση της καταναγκαστικής ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου
στην κριτική κοινωνική θεωρία των Φώερμπαχ και Μαρκούζε 171

ΥΛΙΚΑ

ΛΟΥΝΤΒΙΧ ΦΩΕΥΡΜΠΑΧ

Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας:
Σύντομο επίμετρο 195

FALCO SCMIEDER

Σχετικά με τη σημασία της έννοιας της προβολής για την κριτική της θρησκείας
και την υλιστική φιλοσοφία του Φώερμπαχ 213

Από τις τελευταίες εκδόσεις 227

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΤΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

Τα κείμενα που περιλαμβάνονται σε αυτό το τεύχος προέρχονται από την ημερίδα που διοργάνωσαν τα *Αξιολογικά*, σε συνεργασία με το *Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας* του Παντείου Πανεπιστημίου, το Σάββατο, 4 Δεκεμβρίου 2004. Η ημερίδα ήταν αφιερωμένη στα διακόσια χρόνια από τη γέννηση του Φώερμπαχ και είχε ως στόχο της τη θεώρηση του έργου του, προκειμένου να θέσει το δικό της πρόσημο στον απολογισμό της κριτικής παράδοσης, ο οποίος επιχειρήθηκε τη φετεινή χρονιά με την ευκαιρία των διακοσίων χρόνων από τον θάνατο του Καντ.

Η επανάκαμψη του θρησκευτικού φαινομένου στο προσκήνιο επιβάλλει την επανεξέταση της ανθρωπολογικής κριτικής στη θρησκεία, όπως την εισηγήθηκε ο Φώερμπαχ, ενώ αποκτούν ιδιαίτερη σημασία οι διαπιστώσεις του για προβλήματα, όπως είναι η αλλοτρίωση ή η σχέση ανθρώπου και φύσης, στη βάση μιας υλιστικής θεώρησης, εφόσον οι σημερινές κοινωνίες τα αντιμετωπίζουν πιο οξυμένα από ποτέ. Αν το έργο του Φώερμπαχ παρέμεινε εξοστρακισμένο από την ακαδημαϊκή φιλοσοφία ως η ένοχη συνείδησή της, δεν έτυχε ωστόσο καλύτερης μεταχείρισης ως προς την αξιοποίησή του από τη μαρξιστική ορθοδοξία, καθώς έμενε σχεδόν πάντα στη σιά του Χέγκελ και του Μαρξ, θεωρούμενο ως απλός συνδετικός κρίκος μεταξύ τους.

Σκοπός της ημερίδας ήταν να συμβάλει, από τη μια μεριά, στην επανεκτίμηση της προσφοράς του Φώερμπαχ στην κριτική της μεταφυσικής, αναδεικνύοντας την αυτόνομη θέση του στην εξέλιξη από τον Χέγκελ στον Μαρξ. Η ανάδειξη του Φώερμπαχ ως ξεχωριστής φωνής στο ρεύμα του αριστερού εγγελισμού δεν έχει όμως μόνο ιστορική σημασία, γιατί, από την άλλη μεριά, απασχολούν τους εισηγητές οι δυνατότητες που παρέχει η κριτική του Φώερμπαχ σε μας σήμερα, όπως μας ανοίγονται, για παράδειγμα, μέσα από τις επεξεργασίες της σχολής της Φραγκφούρτης.

Σε αυτό το τεύχος, το άρθρο του ειλιπόντος, μόλις λίγες μέρες μετά την ημερίδα, Κοσμά Ψυχοπαίδη δημοσιεύεται όπως βρέθηκε στα χειρόγραφα του, ενώ περιλαμβάνονται, ως υλικά της έκδοσης, οι *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας* του Φώερμπαχ, σε μετάφραση Θανάση Γιούρα, την οποία μας παραχώρησε ευγενώς και ένα κείμενο του Φάλκο Σμίντερ (Falco Scmieder) με τίτλο «Σχετικά με τη σημασία της έννοιας της προβολής για την κριτική της θρησκείας και την υλιστική φιλοσοφία του Φώερμπαχ».

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«Η ΟΛΙΚΗ ΑΡΝΗΣΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ...
ΕΙΝΑΙ Η ΑΛΗΘΕΙΑ ΤΗΣ»
Ο ΕΓΓΕΛΙΑΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΑΝΤΕΣΤΡΑΜΜΕΝΟ ΕΙΔΩΛΟ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ
ΚΑΙ ΥΠΟΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΣΤΟΝ ΛΟΥΝΤΒΙΧ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΡΥΔΑΣ

*Ο Θεός πέθανε και αναστήθηκε ως Πνεύμα
Χέγκελ*

*Ο αριστερός εγγελιανισμός δεν ήταν εξέλιξη της ιστορίας του πνεύματος πέρα από τον Χέγκελ,
που παρανοώντας τον διέστρεψε, αλλά, σύμφωνα με τη διαλεκτική, ένα μέρος αυτοσυνείδησης
της φιλοσοφίας του, το οποίο έπρεπε να την απαρητηθεί ώστε να παραμείνει φιλοσοφία.
Αντόρνο*

Ι. ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ – ΠΑΝΘΕΙΣΜΟΣ – ΕΓΓΕΛΙΑΝΙΣΜΟΣ

Στην ιστορία της φιλοσοφίας χαράσσεται με το έργο του Λούντβιχ Φώυερμπαχ μία μοναδική στιγμή αυτοσυνείδησης. Μοναδική, διότι αποτυπώνει για πρώτη φορά τόσο εμφαντικά, όσο όμως και ατελέσφορα, το διακτύβευμα εξόδου της σκέψης από εκείνη τη μορφή σύλληψης του κόσμου που κατοχυρώθηκε ιστορικά ως νεωτερική φιλοσοφία. Η αναίρεση της φιλοσοφίας συνιστά ταυτόχρονα το ζητούμενο αποικατάστασης μιάς νέας σχέσης με την πραγματικότητα τη στιγμή που ο κόσμος μετεωρίζεται στο κατώφλι μιάς νέας εποχής. Το έργο του Φώυερμπαχ σφραγίζεται από την εννοιολογική επεξεργασία της ανεπίλυτης έντασης μεταξύ της βεβαιότητας περί της εξάντλησης των δυνατοτήτων μορφολογικής έκφρασης μιάς ιστορικής πραγματικότητας και της αβεβαιότητας περί του εάν η νέα πραγματικότητα που έχει ήδη ανατείλει μπορεί να βρει την έκφρασή της σε μία άλλη, διάδοχη μορφή: μιά *μη φιλοσοφία*.

Το γράμμα που απευθύνει ο νεαρός Φώυερμπαχ στον Χέγκελ τον Νοέμβριο του 1828 αποτελεί ίσως την υποθήκη η οποία δεσμεύει το σύνολο του έργου του. Όταν εκεί διατυπώνει το πρόταγμα που σε διαφορετικές μορφές κινητοποιεί τη θεωρητική του αναζήτηση, διαγράφει ταυτόχρονα έναν ορίζοντα με τον οποίο έκτοτε αναμετρά-

ται η φιλοσοφία, παρ' ότι τα διακυβεύματα της φωερμπαχιανής σκέψης και της εγγελιανής αριστεράς έχουν από τότε χαθεί: πρόκειται για το ζητούμενο «πραγμάτωσης και εγκοσμίωσης της Ιδέας», το οποίο βρίσκεται πλέον στην ημερησία διάταξη, καθώς στην εγγελιανή φιλοσοφία περιέχεται το «σπέρμα ... ενός γενικού Πνεύματος που εκφράζεται στην πραγματικότητα, [το σπέρμα] μιάς νέας εποχής». Στο «νέο βασίλειο» που θα κυβερνά η «πραγματωμένη Ιδέα»¹ θα καταστεί δυνατή η αποικατάσταση της ενότητας μέσω της αναίρεσης του διχασμού μεταξύ νόησης και αισθητηριακής πραγματικότητας. Και ο θεολόγος που είχε στραφεί στη φιλοσοφία αποτολμά ήδη τότε να εκφέρει την ετυμηγορία περί της αιτίας αναπαγωγής του διχασμού. Είναι η απολύτρωση *μόνον* «του προσώπου (και όχι της φύσης, του κόσμου, του Πνεύματος)» που επιτυγχάνει ο χριστιανισμός, γράφει ο νεαρός Φώερμπαχ, για να διατυπώσει αποφαιτικά την κινήτρια σκέψη του έργου του: «Στον χριστιανισμό ο Λόγος δεν έχει ακόμη απολυτρωθεί»².

Η αξίωση πραγμάτωσης της φιλοσοφίας παίρνει βαθμιαία συγκεκριμένη μορφή, η οποία για τον Φώερμπαχ ανταποκρίνεται στο νέο κοινωνικό, δημοκρατικό πρόταγμα της εποχής μετά το 1830. Στα πλαίσια άλλωστε του αριστερού εγγελιανού ρεύματος αυτή η αξίωση αποτελεί κοινό τόπο, παρὰ τις διαφοροποιημένες εκδοχές με τις οποίες απαντάται στον καθένα από τους εκπροσώπους του. Διαμορφώνει όμως τις προκείμενες του προγράμματος του ως αναγκαιότητα η οποία αναδεικνύεται στο εσωτερικό της ίδιας της φιλοσοφικής παράδοσης. Το σύνολο της πρώτης περιόδου της δραστηριότητάς του αφιερώνεται στην ακαδημαϊκή διδασκαλία με κύριο, αν όχι αποκλειστικό, αντικείμενο την ιστορία της φιλοσοφίας, ιδιαιτέρως της νεώτερης. Οι συναφείς εργασίες του Φώερμπαχ ακολουθούν πιστά την εγγελιανή αντίληψη ότι η ανακατασκευή της ιστορίας της φιλοσοφίας συμπίπτει με την ανασύνθεση της συστηματικής της συγκρότησης. Αν και από αυτήν την άποψη η φιλοσοφικοϊστορική προσέγγιση του Φώερμπαχ τυπολογικά υιοθετεί εγγελιανή κατεύθυνση, διαφέρει όμως ως προς το ότι ανασυστήνει μεν την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης αναγνωρίζοντας ως κινήτρα την αντίφαση μεταξύ μορφής και ουσιώδους περιεχομένου, χωρίς ωστόσο να αποδέχεται ότι αυτή η αντίφαση αναιρείται με τον Χέγκελ. Από την ίδια αντίφαση χαρακτηρίζεται η εποχή κατά τον Φώερμπαχ, ο οποίος ως εκ τούτου εγγράφει τις φιλοσοφικοϊστορικές μελέτες όχι μόνον στα πλαίσια εμβάθυνσης του εγγελιανισμού αλλά και έρσεως της θεωρητικής έκφρασης της εποχής.

Τους δύο κύριους άξονες, κατά μήκος των οποίων ο Φώερμπαχ ανασυνθέτει την ιστορία της νεωτερικής φιλοσοφίας, αποτελούν οι σχέσεις μεταξύ φύσης και πνεύματος και πίστης και γνώσης. Σε ομολογία με την αφετηρία της ανακατασκευής της ιστορίας της φιλοσοφίας από τον Χέγκελ που συνιστά η τυπολογία της σχέσης μεταξύ Είναι και νόησης, ο Φώερμπαχ διακρίνει δύο συνάφειες συνέχειας στη νεωτερική

σκέψη, ανάλογα με την αναγνώριση της προτεραιότητας στη *res cogitans* ή τη *res extensa* ως ορθολογισμό ή νατουραλισμό αντίστοιχα. Οι μεταπτώσεις της έντασης μεταξύ ορθολογισμού και νατουραλισμού υπαγορεύουν παράλληλα το κατεθυντήριο ζητούμενο στο οποίο παραπέμπεται τόσο η καθοριστική γιά τη νεωτερική σκέψη συγκρότηση της νεωτερικότητας όσο και οι επιμέρους σχέσεις φύσης – πνεύματος και πίστης – γνώσης.

Όταν ο Φώερμπαχ επιλέγει το εν λόγω πεδίο έντασης, το οποίο οριοθετεί η καρτεσιανή φιλοσοφία, ώστε να εκδιπλώσει επ' αυτού το ανασυνθετικό του εγχείρημα, αποδέχεται προφανώς την τομή που πραγματοποίησε ο Ντεκάρτ ως ιστορικά κατοχυρωμένο τόπο της νεωτερικής φιλοσοφίας. Αυτή η αποδοχή χαρακτηρίζεται εξ αρχής από μία κριτική αιχμή κατά του καρτεσιανισμού ως δυϊσμού³ η οποία σηματοδοτεί την απόρριψη του ιστορικού του δικαίου. Παρά τη σαφώς θετική αξιολόγηση του ορθολογισμού, την οποία ακόμη εκείνη την περίοδο υιοθετεί ο Φώερμπαχ, και την κατάφαση της κοινής με αυτόν αρχής, ότι το αληθές είναι μπορεί να συνταχθεί μόνον νοητικά, η κριτική στον Ντεκάρτ και αργότερα στον Λάιμπνιτς αποκαλύπτει το συστηματικό τρόπο συγκρότησης της φώερμπαχιανής σκέψης⁴. Με δεδομένο ότι ο Φώερμπαχ θεωρεί την εγελιανή φιλοσοφία ως κορυφαία έκφραση μιάς εποχής τόσο ιστορικά όσο και θεωρητικά-συστηματικά και άρα ως οριοθέτηση του κατωφλίου της νέας εποχής η οποία κυφορείται στην παλιά, είναι υποχρεωμένος να επανέλθει ουσιαστικά στη διάγνωση που κινητοποιεί τον Χέγκελ: «Ο διχασμός (*Entzweiung*) αποτελεί την πηγή της ανάγκης της φιλοσοφίας ... και το μοναδικό διαφέρον του Λόγου είναι η αναίρεση των παγιωμένων αντιθέσεων», ενώ αυτές οι αντιθέσεις «με τη μορφή πνεύματος και ύλης, ψυχής και σώματος, πίστης και διάνοιας, ελευθερίας και αναγκαιότητας κλπ.»⁵ έχουν κατά την εξέλιξη της σκέψης μετασχηματισθεί και συμπυκνωθεί στις μορφές «Λόγου και αισθητικότητας,..., απόλυτης υποκειμενικότητας και απόλυτης αντικειμενικότητας»⁶. Η απόκριση στην ανάγκη της φιλοσοφίας γεννά το σύστημα ως αποκατάσταση της ενότητας των αντιθέτων στη συγκεκριμένη καθολικότητα (*konkrete Allgemeinheit*) του Πνεύματος. Ως εκ τούτου, στο εννοιακό πλέγμα που συγκροτεί το σύστημα ο Χέγκελ αποτυπώνει την κατηγορικά ενιαία έκφραση των ιστορικών μορφωμάτων της κοινωνίας και της φιλοσοφίας, της θεωρίας και της πολιτικής, της θρησκείας και της πρακτικής. Επειδή λαμβάνει ως γνώμονα αυτήν την ενιαία συστηματική έκφραση, εφ' όσον σε αυτήν αποκαθίσταται η ενότητα, η οποία κατά συνέπεια φωτίζει τις μερικές ή αφηρημένες εκφράσεις που προηγήθηκαν ιστορικά από τη σκοπιά της ολότητας, ο Φώερμπαχ ανασυγκροτεί την εξέλιξη της νεώτερης φιλοσοφίας με αφετηρία το διχασμό⁷. Η επιλογή των αντιθετικών ζευγών και της κατευθυντήριας ερωτηματοθεσίας είναι συνεπώς απόρροια της θεωρητικής θέσης και δεν συνιστά ιδεολογική προκατάληψη του νεαρού ιστορικού της φιλοσοφίας. Οι θεω-

ρητικές αξιολογήσεις των διαφόρων σταθμών της φιλοσοφικής εξέλιξης εκφέρονται αντίστοιχα υπό το φως της ολότητας το οποίο πηγάζει από την αποκατάσταση της ενότητας που παρέχει το εγγεγραμμένο σύστημα.

Εν τούτοις, η επεξεργασία των ιστορικών μορφωμάτων της φιλοσοφίας, επιφέρει μία βαθμιαία διαφοροποίηση στην προσέγγιση του εγγεγραμμένου προτύπου. Ο Φώερμαχ ανασυνθέτει τη νεωτερική σκέψη με άξονα την ενότητα νόησης και Είναι, φύσης και πνεύματος, ενότητα που έχει μεν αποκαταστήσει η εγγεγραμμένη φιλοσοφία, ενώ οι πραγματικές συνθήκες κοινωνικής ύπαρξης του υποκειμένου συνεχίζουν να χαρακτηρίζονται από το διχασμό⁸. Για αυτό αναζητεί στο υλικό της ιστορίας της φιλοσοφίας τις στιγμές ενότητας, έστω και σε ατελέστερες μορφές, ώστε να εξάγει τους προσδιορισμούς εκείνους που μπορούν να συντελέσουν στην πληρέστερη διατύπωση και άρα πραγμάτωση του προτάγματος της ενότητας στη δική του εποχή, εισάγοντας το πρότυπο μιάς νέας. Στην πανθειστική παράδοση της ιταλικής Αναγέννησης και τον Τζορντάνο Μπρόννο όπως και την αντίστοιχη γερμανική και τον Γιόχανες Μπαίμε εντοπίζει ο Φώερμαχ την αφετηρία της συνάφειας που θεωρεί ότι ανταποκρίνεται στο ζητούμενο της καθολικής ενότητας «του ανθρώπου με τον άνθρωπο,... του παρόντος με το παρελθόν» που περιλαμβάνει «τη μία και ίδια αλήθεια στην πολλαπλότητα των μορφών της»⁹. Σύμφωνα με αυτό το κριτήριο, που συνεπάγεται κατά τον Φώερμαχ μία μη στατική θεώρηση του υποκειμένου ως έντασης μεταξύ φύσης και πνεύματος, ορμών και θέλησης, νόησης και αισθητικότητας, η κατανόηση του κόσμου οφείλει να εδράζεται στην «απέρατη δημιουργική ενέργεια της φύσης»¹⁰ αντί του πνευματικού περιεχομένου της θρησκείας. Στον Σπινόζα, τον πλέον σημαίνοντα εκπρόσωπο του πανθεισμού, μπορεί κατά συνέπεια να βρεθεί συμπυκνωμένη με τον πιο καίριο τρόπο η αρχή που διέπει την νεώτερη εποχή: «η ύλη αποτελεί εξίσου μία ιδιότητα, ένα κατηγορήμα της θεϊκής υπόστασης όπως και η νόηση, ως εκ τούτου δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία του πνεύματος των νεωτέρων χρόνων, αποτυπωμένη σε σκέψη και μία μεταφυσική έκφραση»¹¹.

Η φιλοσοφικοϊστορική οπτική του Φώερμαχ απέδωσε σημαντικές μελέτες για τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς καθώς και οξυδερκείς κριτικές της γαλλικής υλιστικής παράδοσης. Από την άποψη όμως της τροπής του προσανατολισμού που λαμβάνει η σχέση με τον Χέγκελ κρίσιμο είναι το συμπέρασμα στο οποίο φθάνει ο Φώερμαχ κατά την ανασυγκρότηση της θεωρίας του Λάιμπνιτς για τη θρησκεία. Η φιλοσοφία οφείλει να αντλήσει από την πολλαπλότητα των θρησκευτικών φαινομένων τον κοινό τους τόπο, το «απλά-θρησκευτικό»¹², ώστε να εξαγάγει «τους προσδιορισμούς οι οποίοι εμπεριέχουν τις αρχές της πρακτικής πλευράς, από τους προσδιορισμούς υπό τους οποίους ο θεός καθίσταται αντικείμενο της νόησης»¹³. Έχοντας αποδόσει στη χριστιανική θρησκεία την ευθύνη για τα φαινόμενα διχασμού, η ανασύνθεση της νεώ-

τερης σιέψης δείχνει στον Φώερμπαχ ότι η φιλοσοφία προσπαθεί καθ' όλη τη διάρκεια της εξέλιξής της να αποτινάξει τον εναγκαλισμό με τη θεολογία και τις θεολογικές προικείμενες που υπεισέρχονται, πολλές φορές υπόρρητα, στο φιλοσοφικό στοχασμό. Στην κορύφωσή του μάλιστα, το σύστημα του Χέγκελ, ο δημιουργός του φαίνεται ότι επιτυγχάνει τον οριστική αποκάθαρση της φιλοσοφίας από θεολογικές παραδοχές. Σε αυτόν το μορφολογικό διαχωρισμό όμως, ο Φώερμπαχ διαβλέπει της περιχομενική ανασύσταση της θεολογίας, με αποτέλεσμα να θεωρεί ότι η φιλοσοφία του Χέγκελ αποτελεί το αρνητικό έκτυπο της αληθινής, της απαλλαγμένης από κάθε θεολογική μυστικοποίηση σιέψης. Στην επανάκτησή της αφιερώνει ο Φώερμπαχ από το 1839 και μετά το έργο του.

II. ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΕΓΕΛΙΑΝΙΣΜΟΥ – ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

Η κριτική αντιπαράθεση του Φώερμπαχ με τον Χέγκελ και τη θεωρησιακή φιλοσοφία διέρχεται από τρία διακριτά στάδια. Το 1839, με τη δημοσίευση της *Κριτικής της εγκελιανής φιλοσοφίας*, ο Φώερμπαχ επεξεργάζεται την πρώτη μορφή απόρριψης της θεωρησιακής φιλοσοφίας, με τα εφόδια της οποίας θα συνθέσει την *Ουσία του Χριστιανισμού*. Οι ανεπάρκειες αυτού του έργου ως προς τις αρχικές προθέσεις του συγγραφέα του, οδηγούν στην αξίωση συνολικού απολογισμού του ιδεαλισμού και ριζικής τομής με τον Χέγκελ, ζητούμενα που απασχολούν σχεδόν το σύνολο της παραγωγής της δεκαετίας 1840-1850 και κατ' εξοχήν τις *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας*, τις *Θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος* αλλά και την *Ουσία της θρησκείας* και τις *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*. Στα έργα του μετά το 1848 ο Φώερμπαχ θεωρεί ότι έχει πλέον οριστικά αφήσει πίσω του τον Χέγκελ, αν και επανέρχεται σε κομβικά σημεία των ύστερων έργων όπως στο *Περί σπιριτουαλισμού και υλισμού* ή στο *Περί ηθικής φιλοσοφίας*. Η ανασυγκρότηση της αντιπαράθεσης του Φώερμπαχ με τον Χέγκελ δεν μπορεί παρά να παρακολουθήσει αυτήν την πορεία επιχειρώντας να αναδείξει τα διακυβεύματα που χαρακτηρίζουν κάθε σταθμό. Όπως ζητούμενο του Φώερμπαχ ήταν να αναδείξει τις εσωτερικές αντιφάσεις του εγκελιανού συστήματος ώστε να διαφανεί μέσω της αντίφασης της μορφής του με την περιχομενική του πρόθεση η νέα και εν τέλει ριζικά διαφορετική φιλοσοφία που επικηγάξει από αυτό, αντίστοιχα οφείλει η ανασύνθεση της φώερμπαχικής κριτικής να εξετάσει εμμενώς, αν τα μορφολογικά της χαρακτηριστικά ανταποκρίνονται στο περιεχόμενο το οποίο ο Φώερμπαχ θεωρεί ότι κατακτά μέσω της κριτικής του.

Για την ανατροπή του εγκελιανού συστήματος με τα ίδια του τα μέσα ο Φώερμπαχ εστιάζει την κριτική του στις δομές που βρίσκονται στην αφετηρία δύο ακρογωνιαίων

έργων, έργων στα οποία αποτυπώνεται η τελειωμένη μορφή της θεωρησιακής φιλοσοφίας, την *Φαινομενολογία του Πνεύματος* και την *Επιστήμη της Λογικής*. Κατά τον Φώουερμπαχ, η σύνταξη της αφετηρίας αυτών των έργων τα οδηγεί σε αποτελέσματα αντίθετα από αυτά στα οποία ο Χέγκελ ισχυρίζεται ότι φθάνει. Δύο ζητήματα συναπαρτίζουν τον πηρύνα της κριτικής: η δυνατότητα του φιλοσοφείν χωρίς προϋποθέσεις και η επάρκεια του εγγελιανού κατηγοριακού πλέγματος να απορροφήσει τα εμπειρικά περιεχόμενα. Το πρώτο έχει ως στόχο τον από τον Χέγκελ υποτιθέμενο απροϋπόθετο και άμεσο χαρακτήρα της λογικής γνώσης. Το δεύτερο την αφαίρεση ή αποσύνδεση της εμπειρίας και της αισθητηριακής εποπτείας από τις λογικές μορφές γνώσης, όπως τις προσδιορίζει η σκέψη του Χέγκελ, ενώ παράλληλα σε αυτές τις μορφές έχουν αποικρυσταλωθεί τα δεδομένα της εμπειρικής πραγματικότητας.

Το πρώτο αφορά το κυριότερο ίσως ειδοποιό στοιχείο της εγγελιανής *Επιστήμης της λογικής*, καθώς, ο Χέγκελ λαμβάνει ως αφετηρία την απροσδιόριστη, μη διαμεσολαβημένη αμεσότητα (*unvermittelte Unmittelbarkeit*), ενώ η γνώση συνίσταται στη διαδικασία βαμθιαίας αποικατάστασης των διαμεσολαβήσεων, ώστε στο τέλος της να ανακτηθεί η αμεσότητα ως πλήρως διαμεσολαβημένη και η διαμεσολάβηση να αναιρεθεί στην αμεσότητα. Η αμεσότητα που αποικαθίσταται σε όλες τις διαμεσολαβήσεις της με το τέλος της εργασίας του αρνητικού στην απόλυτη Ιδέα, στο τέλος της *Επιστήμης της λογικής*, είναι η καθορή αυτοανφοριότητα της απόλυτης Ιδέας, η οποία έχει εκμηδενίσει κάθε εξωτερικότητα και κατά συνέπεια, χωρίς να σχετίζεται με ένα Άλλο, αναφέρεται μόνο στον εαυτό της. Η εκκίνηση της *Επιστήμης της Λογικής* από το απροσδιόριστο άμεσο Είναι δεν αποτελεί ωστόσο απλώς μια επιλογή του Χέγκελ ανάμεσα σε άλλες παρά αποτέλεσμα υιοθέτησης της θεωρησιακής αρχής ως απάντηση στις απορίες που κληροδότησε η υπερβατολογική φιλοσοφία σε σχέση με την προσέγγιση του Απολύτου. Σε αυτό το πρόβλημα θεμελίωσης του Λόγου ανάμεσα στις συμπληγάδες της αμεσότητας και της διαμεσολάβησης απαντά ο Χέγκελ με τη θεωρησιακή υπέρβαση της αφηρημένης εναντιοθέτησης των δύο. Άρα, επειδή ακριβώς είναι αδύνατο να σκεφθούμε την αμεσότητα σε πλήρη αντιδιαστολή με τη διαμεσολάβηση, δεν υπάρχει τίποτε το οποίο να μην «εμπεριέχει [στον προσδιορισμό του] τόσο αμεσότητα όσο και διαμεσολάβηση»¹⁴. Επ' αυτού στηρίζεται η λήψη του καθαρού απροσδιόριστου Είναι ως απροϋπόθετης αφετηρίας του φιλοσοφείν. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Χέγκελ επιδιώκει να υπερικεράσει τη διαμάχη για τη δυνατότητα θεμελίωσης της φιλοσοφίας πάνω σε μια πρώτη αρχή, όπως κληροδοτήθηκε από τον Καντ.

Η ανάγνωση του Φώουερμπαχ αμφισβητεί τον απροϋπόθετο χαρακτήρα της οικοδόμησης της *Επιστήμης της Λογικής* και άρα της συγκρότησης της έννοιας ως αποικατάσταση της αμεσότητας στην ολότητα των διαμεσολαβήσεων της, διότι το απροσδιόριστο καθαρό Είναι αποτελεί «απλώς μιας αφαίρεση [...] στην οποία δεν αντιστοι-

χεί τίποτε πραγματικό, πραγματικό είναι μόνο το συγκεκριμένο Είναι»¹⁵. Το καθαρό Είναι αποτελεί δηλαδή παράγωγο, ενώ πρωταρχικότητα μπορεί να έχει μόνο το συγκεκριμένο, προσδιορισμένο καθέκαστον, καθώς ο Φώερμπαχ θεωρεί ότι «έχω την έννοια του Είναι από το ίδιο το Είναι, αλλά κάθε Είναι είναι προσδιορισμένο Είναι»¹⁶.

Η δεύτερη περιοχή κριτικής σχετίζεται με την παράκαμψη της εμπειρίας στα πλαίσια της εγελιανής συστηματοποίησης. Ο Φώερμπαχ την εντοπίζει και πάλι στην *Επιστήμη της λογικής* αλλά και στο κεφάλαιο περί *αισθητηριακής βεβαιότητας* στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Ως προς τη *Λογική*, ο Φώερμπαχ θεωρεί ότι οι μορφές κρίσης και συλλογισμού καθίστανται αυθύπαρκτες «ως ιδιαίτερες λογικές σχέσεις», ενώ είναι «εμπειρικοί γλωσσικοί τρόποι», οι οποίοι επέχουν θέση πραγματικής κρίσης, μόνον «όταν το κατηγορήμα υπερλαμβάνει την ουσιώδη διαφορά, τη φύση, το είδος του υποκειμένου, ώστε να εκφράσουν μια λογική σχέση»¹⁷. Οι συλλογισμοί δεν αποτελούν «μορφές του Λόγου καθεαυτού, είναι μόνο [...] τρόποι έκφρασης, εκθέσεις και παραστάσεις, φαινόμενα της σκέψης»¹⁸. Τούτο σημαίνει κατά τον Φώερμπαχ ότι οι λογικές μορφές τις οποίες αναπτύσσει ο Χέγκελ προκύπτουν από γλωσσικά εξαρτώμενες και κατά συνέπεια ιστορικά προσδιορισμένες διεργασίες, που με τη σειρά τους έχουν προκύψει ως ιστορικά διαμεσολαβημένες εκφάνσεις του ανθρωπίνου είδους. Η κριτική της αισθητηριακής βεβαιότητας ως αφετηρίας της διαδοχής των μορφών συνείδησης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* προσάπτει και πάλι στον Χέγκελ ότι παραβλέπει την πραγματική εμπειρία, προϋποθέτοντας αντ' αυτής μια παράγωγη γνώση. Ο Φώερμπαχ θεωρεί ότι ο Χέγκελ περιορίζει την ισχύ της διασφάλισης της αισθητηριακής βεβαιότητας, καθώς αναστοχάζεται το πρόβλημα μόνον ως προς την καθολικότητά του. Οι γλωσσικές εκφράσεις «αυτό είναι» ή «τώρα είναι» δεν είναι κατά τον Χέγκελ ανακτήσιμες ή διαμεσολαβήσιμες ως τέτοιες για την υπερευποκειμενική πραγματικότητα. Και σε αυτό το σημείο η αντίρρηση συνίσταται στο ότι εν προκειμένω η δυνατότητα γλωσσικής έκφρασης δεν αποτελεί κριτήριο για την κατοχύρωση της πραγματικότητας ενός αισθητηριακού ερεθίσματος.

Το ευρύτερο συμπέρασμα είναι ότι, εφ' όσον ο Χέγκελ μετέρχεται νοητικών αφαιρέσεων προκειμένου να οδηγηθεί, μέσω της αναιρέσης των αντιφάσεων, στην εξαγωγή των αναστοχαστικών προσδιορισμών και τη συγκρότηση εννοιών, το κατηγορητικό πλέγμα της φιλοσοφίας του δεν είναι σε θέση να αποτυπώσει την εμπειρική πραγματικότητα. Ο Φώερμπαχ επεκτείνει την κριτική του στο σύνολο του εγελιανού έργου και αναφερόμενος στη *Φιλοσοφία του δικαίου* διαπιστώνει ότι ο φορμαλισμός του συστήματος προσδίδει στον απόλυτο ιδεαλισμό το ρόλο κατάφασης του υπάρχοντος. «Το εγελιανό σύστημα είναι η απόλυτη αυτοεξωτερίκευση του Λόγου – η οποία μετα-

ξύ άλλων εκφράζεται ως αντικειμενικό δεδομένο, καθώς [στο σύστημα] το φυσικό δίκαιο εμφανίζεται ως ο καθαρότερος θεωρησιακός εμπειρισμός¹⁹.

Με τον καταλογισμό του φορμαλισμού κορυφώνεται η κριτική του Φώυερμπαχ στον Χέγκελ, καθώς, συνδυαζόμενος με τα δυο πρώτα ζητήματα, αποκαλύπτει τον «μη κριτικό αντικειμενισμό» της εγελιανής θεωρίας. Σε αυτόν τον μη κριτικό αντικειμενισμό οφείλεται κατά τον Φώυερμπαχ η προσαρμογή της πραγματικότητας στις λογικές δομές και κατά συνέπεια στην παράσταση της ως θετικής και δεδομένης από το εγελιανό σύστημα. Αυτή η διάγνωση ωθεί στην απαίτηση της αντιστροφής του εγελιανισμού, δηλαδή την αναγνώριση της πρωτοκαθεδρίας των συγκεκριμένων αισθητηριακών δεδομένων ως αφετηρία για τη νέα φιλοσοφία που αντιστοιχεί στο πνεύμα των νέων καιρών που ανατέλλουν.

Η απάντηση στην κρίση του καιρού, την οποία ο Φώυερμπαχ θεωρεί εγγεγραμμένη στη μορφολογική ανεπάρκεια της εγελιανής κατασκευής συνοψίζεται στην εγγείρημα αντιστροφής του εγελιανού συστήματος του Πνεύματος, επειδή η θεωρησιακή κατασκευή του δεν εκπληρώνει την απαίτηση ταυτότητας νόησης και Είναι. Ο Φώυερμπαχ φθάνει στο πρόγραμμα αντιστροφής της εγελιανής συγκρότησης των κατηγοριών, όχι ως επιλογή του υλισμού έναντι του ιδεαλισμού, αλλά επειδή διακρίνει στον απόλυτο ιδεαλισμό του Χέγκελ την αποτυχία ταύτισης του Είναι με τη νόηση, με συνέπεια την ψευδεπίγραφη έκθεση της πραγματικότητας ως εξωτερίκευσης της Ιδέας. Αυτή η εξωτερίκευση παρουσιάζει την πραγματικότητα αντεστραμμένη, η έκθεση της οποίας κατά συνέπεια οφείλει να αναστραφεί, επειδή οι λογικές κατηγορίες στις οποίες στηρίζεται παραμένουν κενές περιεχομένου παρά τη μορφολογική τους συνέπεια, διότι προκύπτουν κατ' αφαιρεση του πραγματικού, προσδιορισμένου περιεχομένου. Γι' αυτό και αδυνατούν να ανακτήσουν την «πρωταρχική ενότητα»²⁰ που επαγγέλεται η εγελιανή εργασία του αρνητικού, δηλαδή η δια της άρνησης της άρνησης επιστροφή στην άμεση ταυτότητα του Είναι ως πλήρους διαμεσολαβημένης αυτοσχυσίας της Ιδέας ή της έννοιας. Η εργασία του αρνητικού στον Χέγκελ αποδίδει ένα αντεστραμμένο είδωλο της πραγματικότητας, επειδή ο χαρακτήρας της μορφής «άρνηση της άρνησης» είναι από τη μια αφηρημένος και από την άλλη ισοπεδωτικός, καθώς ο Φώυερμπαχ ισχυρίζεται ότι διαμεσολαβεί πλήρως τις ειδοποιούς διαφορές ανάμεσα σε διακριτές σφαίρες πολιτιστικών και ιστορικών φαινομένων. Η αντιστροφή που ζητά ο Φώυερμπαχ δεν είναι συνεπώς φορμαλιστικού χαρακτήρα αλλά αγγίζει τον πυρήνα της εγελιανής διαλεκτικής, προκαταβάλλοντας, ανεξάρτητα από τη λύση που δίνει ο ίδιος, το πρόβλημα που θα κληρονομήσει στη συνέχεια ο Μαρξ σχετικά με το πρόταγμα επαναφοράς της της διαλεκτικής από την αντεστραμμένη εγελιανή μορφή στην ορθή υλιστική.

Η εμμενής κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας αποβλέπει στο να καταδείξει ότι η υπέρβαση του διχασμού υποκειμένου και αντικειμένου στην αυτοσχεσία της απόλυτης Ιδέας, που για τον Φώερεμπαχ σημαίνει την επιβολή της έννοιας στην πραγματικότητα κατ' αφαίρεση των περιεχομένων ή του συγκεκριμένου Είναι, οδηγεί σε ένα συνολικά αντίθετο αποτέλεσμα από αυτό στο οποίο αποσκοπούσε ο Χέγκελ: την αποκατάσταση της θεολογίας με τη μορφή της φιλοσοφίας. Η ετυμηγορία περί του θεολογικού χαρακτήρα της εγελιανής φιλοσοφίας και η τροπή της σκέψης του Φώερεμπαχ προς τη χάραξη μιάς οριακής τομής με τον εγελιασμό εκβάλλουν στην ανάλυση της χριστιανικής θρησκείας και θεολογίας στην *Ουσία του Χριστιανισμού* και τα συμπεράσματα στα οποία φθάνει σε αυτό το κομβικό έργο. Στο παρόν πλαίσιο απασχολεί μόνον η αποτύπωση των θεωρητικών μέσων των συναφών με το διακύβευμα υπέρβασης του εγελιασμού. Στην *Ουσία του Χριστιανισμού* ο Φώερεμπαχ εξετάζει την αναλογία μεταξύ της χριστιανικής αντίληψης του Θεού και του εγελιανού Απολύτου: «Η προσωπικότητα του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εξωτεριευμένη, αντικειμενοποιημένη προσωπικότητα του ανθρώπου. Στη διαδικασία της αυτοεξωτερίευσης βασίζεται η εγελιανή θεωρησιακή αντίληψη, η οποία καθιστά τη συνείδηση του Θεού που έχουν οι άνθρωποι αυτοσυνείδηση του Θεού»²¹. Η αναφορά στην απόβλεψη της *Επιστήμης της λογικής* να εκθέσει τη σκέψη του Θεού προ της δημιουργίας του κόσμου είναι προφανής. Ο Θεός εξωτεριεύεται στη φύση και την ιστορία, ενώ γίνεται νοητός μέσω της βαθμιαίας διαδοχής των μορφών της συνείδησης μέχρι την καθαρή, απόλυτα διαμεσολαβημένη μορφή της αυτοσυνείδησης. Σε αυτήν ο Θεός επανέρχεται στον εαυτό του, ενώ η ανθρώπινη συνείδηση καθίσταται κατ' αυτόν τον τρόπο θεία. Και ο Φώερεμπαχ καταλήγει: «Η γνώση που έχει ο άνθρωπος για το Θεό είναι η γνώση που έχει ο Θεός για τον εαυτό του. Τι διχασμός και αντίφαση. Αντίστρεψέ το και θα έχεις έτσι την αλήθεια: Η γνώση που έχει ο άνθρωπος για το Θεό είναι η γνώση που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του, η γνώση της δικής του ουσίας»²². Η εξέλιξη της οποίας η εγελιανή σκέψη αποτελεί την κορύφωση είναι η πανθειστική γραμμή με αφετηριακό στοιχείο την αρχή της εμμένειας στον Σπινόζα: ο Θεός είναι η εμμενής αρχή του κόσμου.

III. ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ Ή ΜΕΤΑΠΤΩΣΗ ΣΤΗ ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ο τρόπος έκθεσης στην *Ουσία του Χριστιανισμού* είναι αναλυτικός, παρά την απόφαση του Φώερεμπαχ, εκ των υστέρων μάλιστα, ότι ακολουθεί μία «γενετική και κατά συνέπεια εξηγητική και αποδεικτική» μέθοδο. Αντιφάσκει ως προς τούτο με την πρόθεση που εκφράζει στο σχέδιο του έργου να παρουσιάσει «... τα στοιχεία, και μάλιστα τα

κριτικά, μιας φιλοσοφίας της θετικής θρησκείας ή Αποκάλυψης»²³, δηλαδή τα υποκειμενικά συστατικά του Χριστιανισμού. Η μέθοδος στην *Ουσία του Χριστιανισμού* είναι αναλυτική, καθώς η επιδίωξη του συγγραφέα εστιάζεται στη διακρίβωση των συνεισφορών με τις οποίες επενδύεται υποκειμενικά η θρησκευτική συμβολοποιία ως στοιχειοθέτηση του περιεχομένου του χριστιανισμού: «Το μυστικό του Εγώ που υποφέρει είναι... το μυστικό του αισθήματος... Το αίσθημα είναι απόλυτης, θεϊκής φύσης»²⁴. Η ανάλυση των χριστιανικών συμβόλων μέσω της αντιστροφής αποβλέπει στην αναγνώριση θεμελιωδών εκφράσεων της ανθρώπινης ύπαρξης που βρίσκεται εγγεγραμμένη στο περιεχόμενο του συμβολισμού, χωρίς ωστόσο να καθίσταται δυνατή η ανασυγκρότηση μέσω αυτής της μεθόδου των ιστορικών προϋποθέσεων της γένεσης, διαμόρφωσης και επικράτησης του χριστιανισμού στις ποικίλες εκδοχές του.

Εν τούτοις, η ελλειμματικότητα του έργου από την άποψη της γενετικής ανακατασκευής της χριστιανικής θρησκείας κατά τη σχέση της μάλιστα προς τα εικάστοτε ιστορικά κοινωνικά συμφραζόμενα δεν συνιστά απλώς μία ανεπάρκεια της φωερμαχικής ανθρωπολογίας στο συγκεκριμένο στάδιο διαμόρφωσής της. Εφ' όσον η φιλοσοφία δεν συνιστά ένα «actus purus χωρίς υποκείμενο, αλλά είναι το ενέργημα ενός ανθρώπινου υποκειμένου»²⁵ και αποτελεί τη συνείδηση των ιστορικών και κοινωνικών διαμεσολαβήσεων που το συγκροτούν, οφείλει και η ίδια να συγκροτηθεί επί ανθρωπολογικών προκειμένων. Αν η ανασύνθεση της ιστορίας της φιλοσοφίας προσανατολίζει το έργο του Φώερμαχ προς τα εκεί ήδη πριν την *Ουσία του Χριστιανισμού*, η απαίτηση μιας γενετικής φαινομενολογικής ανακατασκευής των εξαντικειμενικευμένων εκφράσεων της ανθρώπινης ύπαρξης, την ύψιστη των οποίων αποτελεί η φιλοσοφία, επιβάλλει σε επαλληλία με τα ανεκπλήρωτα ζητούμενα της *Ουσίας του Χριστιανισμού* την εκ νέου αντιπαράθεση με το έργο του Χέγκελ.

Με τη ριζοσπαστικοποίηση της κριτικής στον εγελιανισμό κατά το πρώτο ήμισυ της δεκατίας του 1840 ο Φώερμαχ επιχειρεί από τη μία να διευρύνει τη σύλληψη του θρησκευτικού φαινομένου σε ανθρωπολογική βάση και από την άλλη να διαμορφώσει το σχέδιο μιας φιλοσοφίας του μέλλοντος, το οποίο σε συμφωνία με τα σημεία των καιρών θεωρεί ότι ανατέλλει την περίοδο αμέσως πριν το 1848. Θεωρούμενη από τη σκοπιά της παράδοσης, αυτή η φιλοσοφία του μέλλοντος επιβάλλεται καταστατικά να *μην* είναι φιλοσοφία²⁶, εφ' όσον προγραμματική της αξίωση είναι η συναγωγή του κατηγορητικού πλέγματος, για το οποίο ήταν παραδοσιακά αρμόδια η φιλοσοφία, από το ανθρωπολογικό θεμέλιο κάθε έκφρασης του πολιτισμού. Από τον επιθυμούντα και πάσχοντα άνθρωπο ως κοινό θεμέλιο συνάγεται όμως και η θρησκεία ως η κατ' εξοχήν έκφραση του πολιτισμού, η οποία κατ' αυτό τον τρόπο αποκτά κοινές προκειμένες με τη φιλοσοφία. Κατά συνέπεια, μέσω της εφαρμογής του προγράμματος της αντιστροφής ο Φώερμαχ επαναφέρει θρησκεία και φιλοσοφία σε έναν κοινό παρο-

νομαστή, ο οποίος δεν είναι πλέον η θεολογική μυστικοποίηση του Λόγου αλλά το αισθητηριακό υπόβαθρο της ανθρωπίνης υποκειμενικότητας.

Η εμπειρική πραγματικότητα αποτελεί αυτό το υπόβαθρο, το οποίο συνιστά την αφητηρία της νέας φιλοσοφίας ως αντίθεση προς τη φιλοσοφία, άρα μη-φιλοσοφία, σύμφωνα με το αρχικό πρόγραμμα του Φώερεμπαχ: Η φιλοσοφία οφείλει να γεννηθεί «από την αντίθεσή της» και «να αρχίσει με το αντίθετό της»²⁷. Το κρισιμο απαρκτήριο διακρίβευμα συνίσταται κατά συνέπεια στο να τεθεί στην εμπειρική πραγματικότητα η άμεση, αδιαμεσολάβητη αφητηρία του φιλοσοφικού αναστοχασμού. Αυτό ισχυροποιεί με τη θέση ενός αδιαμεσολάβητου Είναι, το οποίο ωστόσο είναι προσδιορισμένο εφ' όσον αντιστοιχεί στην εμπειρία. «Μόνον το προσδιορισμένο Είναι είναι Είναι... αν ως εκ τούτου από το Είναι παραλείψεις τον προσδιορισμό, τότε δεν μου αφήνεις κανένα Είναι πλέον»²⁸. Ο Φώερεμπαχ παράλληλα απορρίπτει την αποδοχή των δεδομένων της αισθητηριακής πρόσληψης όπως θα απαντούσε ο εμπειρισμός, ενώ αναθέτει στη φιλοσοφία, με τους όρους της μη-φιλοσοφίας, την αποστολή να άρει την αμεσότητα των αισθητηριακών δεδομένων αντικαθιστώντας τις διαμεσολαβήσεις εκείνες που οδηγούν από την εμπειρία στη γνώση.

Το πρόγραμμα της αντιστροφής ωστόσο, καθώς επιτελείται με τα θεωρητικά μέσα τα οποία διαθέτει η εγγεληνή φιλοσοφία, έχει ως πρωταρχική, ιδιαίτερα κρίσιμη συνέπεια, ότι στην εμπειρική πραγματικότητα αποδίδονται οι προσδιορισμοί του εγγεληνού Απολύτου. Το Είναι, δηλαδή, που ο Φώερεμπαχ θέτει ως αφητηρία, προσδιορίζεται όπως το Απόλυτο του Χέγκελ, ενώ οι προσδιορισμοί του δεν προέρχονται από την αποικατάσταση των διαμεσολαβήσεων, καθώς αυτό το Είναι τίθεται άμεσα. Απεναντίας το άμεσο, προσδιορισμένο Είναι είναι προσβάσιμο μόνο στην αισθητηριακή εποπτεία: «Η εποπτεία παρέχει μόνον την ουσία που ταυτίζεται άμεσα με την ύπαρξη, τη νόηση τη διαμεσολαβημένη μέσω της διάκρισης, του διαχωρισμού από την ύπαρξη»²⁹. Τη θέση αυτή στηρίζει ο Φώερεμπαχ στην εκτίμηση για τις συνέπειες του διαχωρισμού μεταξύ νόησης και πραγματικής ύπαρξης, στον οποίο αντιστοιχεί ο διαχωρισμός μεταξύ διαμεσολάβησης και αμεσότητας. Κατά την αντίληψη του Φώερεμπαχ, η εγγεληνή φιλοσοφία χαρακτηρίζεται θεμελιωδώς από την επεξεργασία της διάκρισης μεταξύ διαμεσολάβησης και αμεσότητας, στη βάση όμως της θεώρησης της τελευταίας ως απλής «στιγμής του πλέον διαμεσολαβημένου, της αφηρημένης έννοιας»³⁰. Ο Φώερεμπαχ αμφισβητεί ότι η έννοια της αμεσότητας είναι δυνατόν να συνάγεται ως αποτέλεσμα νοητικών προσδιορισμών περιχωρώντας την αρνητικά ως την περιοχή η οποία δεν είναι καθ' όλο το εύρος της προσβάσιμη σε νοητικές διαμεσολαβήσεις.

Στο συμπέρασμα αυτό φθάνει ο Φώερεμπαχ μέσω της ανάλυσης της έννοιας του αναστοχασμού (Reflexion), ο οποίος οδηγεί στην εννοιακή κατάκτηση του Απολύτου

στον Χέγκελ. Με ιδιαίτερη οξυδέρκεια ανατρέχει στην έννοια του αισθήματος (Gefühl) στον Σλάιερμάχερ και, αποδεχόμενος τη θεμελίωση της θρησκείας στο αίσθημα, αντιστρέφει το συσχετισμό υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας, τον οποίο συντάσσει το αίσθημα: από τη μία πλευρά, το αίσθημα αποτελεί την υποκειμενική μορφή ενός αντικειμενικού περιεχομένου σε συμφωνία με τον Χέγκελ, ενώ, από την άλλη, σε αυτήν την αντικειμενικότητα βρίσκεται ριζωμένο το θείο, στο οποίο όμως έχει άμεση πρόσβαση το υποκείμενο μέσω του αισθήματος σε συμφωνία με τον Σλάιερμάχερ. Η πρόσβαση του υποκειμένου στο θείο εξασφαλίζεται μέσω του αισθήματος επειδή το θείο ως αντικείμενο δεν είναι εξωτερικό στην υποκειμενικότητα, καθώς εποπτεία του αντικειμένου και υποκειμενικό αίσθημα είναι «τότε μόνον και εξ αιτίας αυτού κάτι, όταν και επειδή είναι πρωταρχικά ένα και αζεχώριστα»³¹. Τότε όμως, συμπεραίνει ο Φώυερμπαχ, «αν το αίσθημα είναι το κύριο στη θρησκεία υποκειμενικά, ο Θεός ο ίδιος δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία του αισθήματος».³² Μέσω της ανακατασκευής των αντίστοιχων επιχειρημάτων η θέση του Θεού στον Σλάιερμάχερ και του Απολύτου στον Χέγκελ αποκτά έναν αμφιβολικό χαρακτήρα, εφ' όσον και στους δύο παραμένει ανοικτή στο ενδεχόμενο να συνιστά κατασκευή της υποκειμενικότητας. Η απόβλεψη του Φώυερμπαχ είναι σε αυτό το σημείο διπλή. Αναδεικνύει την αδυναμία της στήριξης μίας κορυφαίας θέσης στη θεωρησιακή φιλοσοφία, ώστε να συναγάγει την αναγκαιότητα μίας εναλλακτικής κατασκευής. Ταυτόχρονα, προτείνοντας τη δική του εναλλακτική λύση, επιτυγχάνει τον ενασμενισμό του αντικειμενικού χαρακτήρα της θεότητας στην ουσία του υποκειμένου, ώστε να καταδείξει ότι το θείο συνίσταται στην ανθρώπινη ουσία και μόνον.

Αυτή η απόληξη της κριτικής του Φώυερμπαχ στηρίζεται από την ερμηνεία της θεϊκής ουσίας κατά τη συνάφειά της με το Λόγο στο εγγελιανό σύστημα. «Η αφηρημένη κι υπερβατική ουσία του Θεού μπορούσε να πραγματωθεί μόνο κατ' αφηρημένο και υπερβατικό τρόπο. Προκειμένου να μεταμορφωθεί ο Θεός σε Λόγο, έπρεπε ο Λόγος ο ίδιος να αποκτήσει τη συγκρότηση της αφηρημένης θεϊκής ουσίας»³³. Η *Επιστήμη της Λογικής* εμφανίζει τον εγγελιανό Θεό ως αρχή η οποία εξωτερικεύεται σύμφωνα με τους προσδιορισμούς του Είναι, καθώς η αυτοσυνείδησή του πραγματώνεται ως αυτοσυνείδηση του ανθρώπου. Η εγγελιανή απαίτηση ταύτισης του υποκειμένου με την ουσία, σημαίνει ότι ο Θεός είναι υποκείμενο, δρώσα εμμενής αρχή. Για να συνεχίσει συμπερασματικά ο Φώυερμπαχ: «Ο Θεός είναι καθαρό πνεύμα, καθαρή ουσία, actus purus, χωρίς πάθη, χωρίς έξοθεν προσδιορισμούς, χωρίς αισθητηριακότητα, χωρίς ύλη. Η θεωρησιακή φιλοσοφία είναι αυτό το καθαρό Πνεύμα, αυτή η καθαρή δραστηριότητα, πραγματοποιημένη ως ενέργημα της σκέψης, η απόλυτη ουσία ως απόλυτη σκέψη»³⁴. Σε αυτό το σημείο ο Φώυερμπαχ επανέρχεται στην κριτική της εργασίας του αρνητικού, για να δείξει ότι ο Χέγκελ ουσιαστικά καταλήγει και πάλι στις

αγκύλες της θεολογίας καθώς θέτει το Θεό ως υποκείμενο, το οποίο κατά την αυτοεξωτερίκευσή του θέτει την ύλη και άρα αρνείται τον εαυτό του. Και τούτο γιατί η αφαίρεση από την οποία ελαύνεται η εργασία του αρνητικού υποχρεώνει σε μια επόμενη άρνηση προς ανάκτηση της διαμεσολάβησης που θα οδηγήσει σε προσδιορισμό. Με την άρνηση της άρνησης επιστρέφουμε όμως κατά αυτόν τρόπο στις θέσεις της θεολογίας: «Ο Θεός είναι *θεός*» ακριβώς «μέσω του ότι υπερβαίνει, αρνείται την ύλη, την άρνησή του»³⁵.

Ο διάλογος μεταξύ της θεωρησιακής σκέψης και εμπειρίας, τον οποίο ο Φώερμπαχ το 1839 θεωρούσε ως την αληθινή διαλεκτική, μπορεί να λειτουργήσει μόνον στη λογική μιας συνεχούς αναδρομής μεταξύ νόησης και Είναι:

«...η νόηση δεν [πρέπει να] επεκτείνεται γραμμικά, σε ταυτότητα με τον εαυτό της, αλλά να ανακόπτεται μέσω της εποπτείας»³⁶

Προκειμένου να αποφύγει την αντίφαση μεταξύ νόησης και Είναι ο Φώερμπαχ προσφεύγει στη διαλογική αρχή ώστε να αποφύγει την πλήρη αποκοπή της σύλληψης της πραγματικότητας μέσω εννοιολογικών πλεγμάτων χωρίς να ανατρέξει στην μέσω της κίνησης των αντιφάσεων συγκρότηση της εγγειανής συγκεκριμένης έννοιας (konkreter Begriff). Για να παρακάμψει την αναλυτική συγκρότηση ταυτοτήτων στη νόηση εισάγει τη συνθετική έννοια ως συσχετισμό στον οποίο διατηρείται η αντίθεση μεταξύ των συσχετιζομένων:

«Θέτω μόνον ένα αντικείμενο, ένα Εσύ εκτός εμού, επειδή το Εγώ μου καθ' εαυτό και δι' εαυτό προϋποθέτει εν γένει ένα αντικείμενο. Είμαι και σκέπτομαι, μάλιστα νοιώθω μόνον ως 'υποκείμενο-αντικείμενο'»³⁷.

Στη διαλογική σχέση διατηρούνται μεν τα συσχετιζόμενα ως αντιτιθέμενοι, αυτόνομοι πόλοι, οι οποίοι όμως αναφέρονται με τέτοιο τρόπο ο ένας στον άλλο ώστε να συναρτώνται σε μία ενότητα χωρίς όμως να αναιρούνται σε ταυτότητα. Σε αυτό το σημείο γίνεται εμφανής η αδυναμία του Φώερμπαχ να προχωρήσει σε εννοιακή συμπλήρωση της αποκατάστασης του συσχετισμού, όπως τον σχεδιάζει ως συνθετική έννοια, διότι θέτει θετικά τον προσδιορισμένο χαρακτήρα του Είναι, το οποίο αποκαθιστά αυτό τον συσχετισμό. Κατά συνέπεια απαλείφεται ο αρνητικός προσδιορισμός μεταξύ των συσχετιζομένων και έτσι αποκλείεται η οδός προς τη συγκρότηση της έννοιας μέσω της αντίφασης και της αναιρέσής της³⁸. Η θέση του Είναι ως προσδιορισμένου και θετικού παραπέμπει όμως σε μία προ της νόησης κατάσταση, η οποία καταλαμβάνει τη θέση του Απολύτου. Εφ' όσον όμως το Απόλυτο δεν είναι εννοιακά προσπελάσιμο, μπορεί μόνον να «επικυρωθεί»³⁹ κατά τρόπο έμμεσο, μη επιδεχόμενο διαμεσολάβησης μέσω της εποπτείας. Η συγγένεια με τη ρομαντική αντίληψη του Απολύτου είναι εν προκειμένω προφανής, με την κρίσιμη ωστόσο διαφορά ότι η εποπτεία, στην οποία ανατρέχει ο Φώερμπαχ, έχει καθαρά εμπειρικό και

όχι θεωρησιακό χαρακτήρα. Η πρόσδεση του Είναι στην άμορφη πολλαπλότητα της εμπειρικής πραγματικότητας κατά τον προσδιορισμένο μεν, άμεσο όμως τρόπο που εξασφαλίζει η εποπτεία, αποβλέπει στη διάνοιξη μιας πρόσβασης, για τη συνείδηση στη συνάφεια του βιόκοσμου (Lebenswelt) χωρίς να αποδίδεται για το απαραίτητο αυτό ενέργημα η πρωτοκαθεδρία στη νόηση.

«Το Είναι είναι ως εκ τούτου κάτι άφατο. Μάλιστα, το Άφατο. Η ζωή δεν αρχίζει παρά μόνο από εκεί που οι λέξεις σταματούν.»⁴⁰

Χαρακτηρίζοντας το Είναι ως άφατο, ο Φώυερμπαχ παραπέμπει σε έναν καταστατικό διχασμό της ενότητάς του, ο οποίος δεν είναι δυνατόν να αναιρεθεί μέσω εννοιακής διαμεσολάβησης. Ως εκ τούτου, προκειμένου να αποφύγει τη θέση του Είναι ως αντίφασης μέσω της διαμεσολάβησης των αντιφάσεων με τις συνέπειες που αυτό θα έχει, δηλαδή την ανασύσταση της θεωρησιακής φιλοσοφίας, ο Φώυερμπαχ συγκροτεί το Είναι *δια-λογικά*. Ο διάλογος διαμεσολαβεί μεν μεταξύ Είναι και μη-Είναι ή Εαυτού και μη-Εαυτού, όχι όμως για να εκθέσει την αντιφατική ταυτότητά τους αλλά για να καταστήσει διαφανή μέσω της εποπτείας την ουσιώδη σχέση του Είναι με το έτερόν του. Αυτή η σχέση δεν μπορεί, κατά τον Φώυερμπαχ, παρά να είναι προσδιορισμένη στην πραγματικότητα και όχι στη νόηση, εφ' όσον τότε η νόηση θα «υπερέβαινε το εμμενές, το φυσικό της όριο»⁴¹. Στη νόηση έγκειται η αφαίρεση από τη διαφορά, το διχασμό,

«όμως εκεί ακριβώς που για τη σκέψη απαιτείται η διαφορά, εκεί αρχίζει η διαφορά, η οποία είναι η πηγή της ζωής, η πηγή της ατομικότητας. Το άτομο είναι μη μεταφράσιμο, μη μιμήσιμο, μη εννοιολογήσιμο, μη ορίσιμο. Είναι μόνον αντικείμενο αισθητηριακής, άμεσης, εποπτικής γνώσης.»⁴²

Ήδη όμως στην *Κριτική της εγγελιακής φιλοσοφίας* ο Φώυερμπαχ θεωρεί ότι η νόηση της ενότητας του προσδιορισμένου Είναι με το μη-Είναι καθίσταται δυνατή μόνον επειδή το άτομο που αναστοχάζεται έχει «εν εαυτώ τη συνείδηση του είδους [και] δύναται να υπερβεί το πραγματικό του Είναι, να το θέσει ως αδιάφορο και να αγνωρίσει το μη-Είναι του»⁴³. Η ταύτιση της ατομικότητας με το προσδιορισμένο Είναι καθιστά διαφανές ότι ο Φώυερμπαχ τοπο-θετεί τη φιλοσοφία ανθρωπολογικά κατά συστηματικό τρόπο στο πεδίο της μη αναιρούμενης διαφοράς του υποκειμένου με το έτερόν του. Με την ενότητά τους ο Φώυερμπαχ σηματοδοτεί μια διαμεσολαβημένη σχέση, την οποία ωστόσο θέτει κατά άμεσο, θετικό τρόπο:

«Ο άνθρωπος όμως δεν είναι ένα ταυτό (Identisches) ή απλό, παρά ουσιαστικά ένα δυσιστικό, ένα δρων και πάσχον, ανεξάρτητο και εξαρτημένο, αυτόνομο και κοινωνικό, θεωρητικό και πρακτικό, στη γλώσσα της παλιάς φιλοσοφίας: ιδεαλιστικό ή υλιστικό ον, εν συντομία είναι ουσιαστικά μυαλό και καρδιά.»⁴⁴

Οι εννοιακές συστάσεις αποτελούν «κειδοχές (Weisen) αυτής της ενότητας δύο ουσιωδώς όμοιων όντων»⁴⁵, όπως αντίστοιχα η ενότητα της ατομικότητας ως πρωταρχικός τόπος, εκ του οποίου εκπορεύονται τόσο οι αισθητηριακές όσο και οι λογοκρατούμενες επεξεργασίες, συνίσταται στο ότι «το ουσιώδες αντικείμενο της καρδιάς είναι επίσης το ουσιώδες αντικείμενο του μυαλού - δηλαδή στην ταυτότητα του αντικειμένου»⁴⁶. Η άμεση, μη-διαμεσολαβημένη ενότητα, την οποία θέτει θετικά ο Φώερμπαχ, συνιστά και ουσιώδη ταυτότητα, παρά την πρόθεσή του να συνθέσει μια ουσιώδη διαφορά. Αυτή η αμφιβολική απόληξη βρίσκεται πίσω από την αδυναμία να διεκπεραιωθεί το πρόγραμμα της νέας φιλοσοφίας με εννοιακά μέσα. Με τη διαβεβαίωση ότι «η αλήθεια δεν υπάρχει στη νόηση ούτε στη γνώση καθ' εαυτή...»⁴⁷, δεν μπορεί ωστόσο να ικανοποιηθεί το αίτημα ανασύνθεσης της αισθητηριακής, κοινωνικής και ιστορικής ολότητας, το οποίο προβάλλει ως όρο η διαλογική συγκρότηση της συνειδήσης. Αναμφίβολα, η αντίληψη της αλήθειας ως απόλυτης παρουσίας της αισθητηριακής βεβαιότητας σημαίνει κάθε άλλο παρά αποδοχή των άμεσων αισθητηριακών δεδομένων. Απαραίτητη για την κατάκτηση της προφάνειας, η οποία καθιστά αληθή την αλήθεια, είναι τόσο η απόρριψη του φαίνεσθαι των πραγμάτων όσο και η απόρριψη της μετάβασης στη βεβαιότητα μέσω της αρνητικής κίνησης της νόησης.

Στο μη-Εγώ αποδίδεται μεν αντικειμενοειδής χαρακτήρας, η διαμεσολάβηση όμως μέσω της οποίας συσχετίζεται με το Εγώ έχει καταβυθισθεί στην αμεσότητα της ενότητάς τους και είναι αδύνατον να ανασυρθεί, καθώς ο Φώερμπαχ εμμένει στο θετικό, μη αντιφατικό χαρακτήρα αυτής της ενότητας. Ή, με άλλα λόγια, οι εγγραφές της διαμεσολαβημένης αντικειμενοειδούς σχέσης μεταξύ Εγώ και μη-Εγώ δεν είναι δυνατόν να αποκωδικοποιηθούν κατά εννοιακό τρόπο, εφ' όσον έχει αποκλεισθεί η οδός της αναστοχαστικής προσέγγισης αυτής της σχέσης.⁴⁸ Άμεση αισθητικότητα και αναστοχασμός, αισθητηριακή εποπτεία και έννοια στέκουν αδιαμεσολάβητα το ένα δίπλα στο άλλο, ενώ η συνάφειά τους τίθεται αξιωματικά χωρίς να μπορεί να θεμελιωθεί αναστοχαστικά. Ο Φώερμπαχ είναι υποχρεωμένος να υποθέσει άμεσα την ταυτότητα του αντικειμένου της αισθητηριακής εποπτείας με το αντικείμενο της νόησης, όπως επισημάνθηκε προηγουμένως, ώστε να εξασφαλίσει τη συνάφεια μεταξύ τους, εφ' όσον θέλει να αποφύγει τη σύσταση ενός διαμεσολαβημένου συσχετισμού. Ως αποτέλεσμα όμως, η αρχική υπόθεση της μη ταυτότητας του υποκειμένου, δηλαδή της διαλογικής σύνταξής του ως Εγώ-Εσύ μεταπίπτει στο αντίθετό της: την ταυτότητα ενός *υπο-κειμένου* του οποίου οι προσδιορισμοί έχουν χαθεί στην αμεσότητα, καθώς δεν είναι δυνατόν να ανασυγκροτηθούν εννοιακά. Κατά συνέπεια, η κατεύθυνση, την οποία επιλέγει ο Φώερμπαχ προκειμένου να αποφύγει την αφαίρεση της αισθητηριακότητας μέσω της νόησης, αποδίδει μία απορητική δομή στην ενότητα Εγώ - Εσύ

ή Είναι – μη-Είναι, αν δεν οδηγεί μάλιστα στην ακύρωση της, εφ' όσον αυτή η ενότητα δεν είναι δυνατόν να επανασυγκροτηθεί με εννοιακά μέσα.

Την ευθυμηγορία ότι το στοίχημα ανατροπής της θεωρησιακής φιλοσοφίας διακυβεύεται με τα ίδια της τα μέσα, στηρίζει αποφασιστικά ο χειρισμός του αποφασιστικής σημασίας ζητήματος του συσχετισμού περατότητας – απερατότητας. Η αντιστροφή της θεολογικής μυστικοποίησης αποκαλύπτει την ουσία του ανθρώπου ως το αληθινό έδαφος των θρησκευτικών αντιλήψεων, «ως τη συνείδηση του ανθρώπου περί της μη πεπερασμένης, μη περιορισμένης, αλλά απέρατης ουσίας», διότι «συνείδηση με την αυστηρή ή αυθεντική έννοια και συνείδηση της απερατότητας είναι αδιαχώριστα»⁴⁹. Η θέση αυτή καθίσταται υποχρεωτική από την έννοια του Θεού ως άπειρου. Αν ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται το Θεό ως άπειρο, αυτό οφείλεται στο ότι «η ουσία του ανθρώπου... είναι απέρατη», εφ' όσον κάθε παράσταση του Θεού εκπορεύεται από τον ίδιο τον άνθρωπο. Από την «απερατότητα της δυνατότητας του αισθήματος»⁵⁰, που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ειδολογική ουσία, πηγάζει «η ψυχολογική απερατότητα [ως] το θεμέλιο της θεολογικής ή μεταφυσικής απερατότητας»⁵¹. Αληθινά απέρατο είναι όμως μόνο το είδος, καθώς η ριζική περατότητα του ατόμου αποτελεί αφετηριακή θέση του Φώερμπαχ, ο οποίος άλλωστε είχε θέσει τη θεμελιακή κριτική της αθανασίας του προσώπου στην αιχμή ήδη της πρώτης σημαίνουσας θεωρητικής του κατάθεσης. Πεπερασμένος και άπειρος όρος έρχονται κατά τον Φώερμπαχ σε συσχετισμό μέσω της σχέσης ατόμου και είδους:

«Το άτομο μπορεί να συνειδητοποιήσει τους περιορισμούς του, την περατότητά του, επειδή έχει... ως αντικείμενο την απερατότητα του είδους»⁵²

Στην προοπτική της θεώρησης του άπειρου η επιχειρηματολογία του Φώερμπαχ οδηγεί άμεσα στην ανθρωπολογική θεώρηση της θρησκείας και ειδικά του Θεού ως προβολής του είδους στο επέκεινα, όταν ο άνθρωπος «θεωρεί το είδος αντικείμενο ως Θεό και όχι το είδος ως είδος»⁵³. Σε αυτό το κορυφαίο όμως σημείο του εγχειρήματος διαφαίνεται ότι υπολανθάνουν μεταφυσικές παραδοχές στην απόδοση του απόλυτου πρωτείου στην πεπερασμένη πραγματικότητα ως το αφετηριακό μη μεταφυσικό βήμα της φιλοσοφίας, καθώς μόνον το πεπερασμένο είναι προσβάσιμο αισθητηριακά. Το άπειρο τίθεται μεν ως προσδιορισμός του είδους ή της νοητικής και αισθητικής δύναμης, αν όμως δεν εξασφαλισθεί εννοιακά η διαμεσολάβησή του με την περατότητα, της οποίας κατά τον Φώερμπαχ αποτελεί αντικείμενο, τότε παραμένει μία μεταφυσική υπόθεση.

«Η τεθειμένη περατότητα αναιρείται πάντοτε εκ νέου. Το πεπερασμένο είναι η άρνηση του άπειρου και το άπειρο πάλι η άρνηση του πεπερασμένου. Η φιλοσοφία του απόλυτου είναι μία αντίφαση.»⁵⁴

Με αυτή την αντιστροφή της εγγελιανής θεώρησης καθίσταται μεν προφανής η

επάνοδος στην παγίωση του πεπερασμένου από τον Καντ⁵⁵ και κατά συνέπεια η απόρριψη της μετάπλασης της έννοιας και της πορείας του αναστοχασμού από τον Χέγκελ. Η θεμελιώδης επίγνωση του Χέγκελ, ένα κρίσιμο συμπέρασμα που εξάγει από την κριτική της καντιανής φιλοσοφίας με αποφασιστική συμβολή στην επεξεργασία της εγελιανής διαλεκτικής, δεν διαφεύγει βεβαίως του Φώεερμπαχ: ότι στην κίνηση του αναστοχασμού εναποτίθεται η επιτυχής διαμεσολάβηση της σχέσης μεταξύ πεπερασμένου και απείρου αντί της παγίωσης της αντίθεσης μεταξύ τους μέσω της μετάβασης σε μία θεωρησιακή κατασκευή του συστήματος διά της αυτοκαταστροφής του αναστοχασμού (*Selbstvernichtung der Reflexion*)⁵⁶.

Το τίμημα το οποίο καλείται να καταβάλει κάθε θεώρηση του απείρου και του πεπερασμένου ως αντιθετικών περατοτήτων είναι η έκπτωση σε μία μεταφυσική της διάνοιας (*Verstandesmetaphysik*), που κατά τη φιλοσοφικοϊστορική εκτίμηση του Φώεερμπαχ συνιστά στάδιο προγενέστερο της εγελιανής φιλοσοφίας και άρα απολύτως ακατάλληλο ως αφετηρία μιας φιλοσοφίας του μέλλοντος. Αντίθετα, ο Φώεερμπαχ στοχεύει τόσο τον πυρήνα του συσχετισμού απείρου-πεπερασμένου στον Χέγκελ όσο και τη φορά αυτού του συσχετισμού: την αναιρέση, στην οποία «το άπειρο... είναι το καταφατικό και μόνο το πεπερασμένο το αναιρεθέν»⁵⁷. Ο εν λόγω συσχετισμός αποτελεί για τον Χέγκελ *γίνεσθαι*, κατά το οποίο «η ενότητα του πεπερασμένου με το άπειρο» συνιστά το «αληθώς άπειρο»⁵⁸ κατ' αντίθεση με το ψευδεπίγραφο, φαύλο (*schlechte Unendlichkeit*). Αυτό το γίνεσθαι είναι η διαδικασία αποκατάστασης της αυτοσχισίας του απείρου, η οποία συντάσσεται ως διαμεσολάβηση κατά την οποία αναιρείται η μονομέρεια τόσο του απείρου όσο και του πεπερασμένου, που έχουν και τα δύο αρχικά τεθεί *αρνητικά* ως πεπερασμένα. Ως αρνήσεις είναι και τα δύο πεπερασμένα, διότι, στην εναντιοθέτησή του με το πεπερασμένο, ακόμη και το άπειρο μπορεί να νοηθεί μόνον ως πεπερασμένο.

Η απορητική απόληξη του φώεερμπαχικού προγράμματος καθίσταται προφανής από τα ίχνη που αφήνει στο ύστερο έργο του κήρυκα της άρνησης της θεωρησιακής φιλοσοφίας. Σύμφωνα με την αυτοκατανόηση του Φώεερμπαχ, η τομή⁵⁹ με την θεωρησιακή φιλοσοφία έχει πλέον το 1843 οριστικά συντελεσθεί και η σκιά του Χέγκελ έχει εκλείψει με την αποικουστάλλωση του πυρήνα της πραγματικής διαλεκτικής⁶⁰. Αν και ο Χέγκελ και η αντιπαράθεση με τη θεωρησιακή φιλοσοφία δεν παύουν να απασχολούν τον Φώεερμπαχ, μετατοπίζονται ωστόσο στα άκρα του πεδίου ενδιαφερόντων του, τα οποία στρέφονται από τις αρχές της δεκαετίας του 1850 και μετά περισσότερο σε ηθικά ερωτήματα περί ορθοπραξίας και ευδαιμονίας ως ατομικών ζητούμενων σε έναν κόσμο που φαίνεται πλέον παγιωμένος. Είναι βέβαιο ότι σε αυτό συμβάλλει η αίσθηση παραίτησης που καταλαμβάνει όλο και περισσότερο τον Φώεερμπαχ σχετικά με τις δυνατότητες άσκησης της φιλοσοφίας, ακόμη και στη νέα μορφή

που εισηγείται ο ίδιος μετά την αποτυχία της επανάστασης του 1848⁶¹, την επικράτηση της κοινωνικο-πολιτικής παλινόρθωσης και τη συνακόλουθη θεσμική σκλήρυνση στη Γερμανία.

Εν τούτοις, η εστίαση στη φύση ως προϋπόθεση του ανθρώπινου Είναι και της σχέσης αμεσότητας της υποκειμενικότητας προς τη σωματική ύπαρξη ως πρωτογενή καθορισμό πρέπει να αναζητηθεί σε εμμενή θεωρητικά κίνητρα. Οι αναφορές στην ειδολογική ουσία υποχωρούν προς χάριν της ανάδειξης της φύσης ως του θεμελίου της πραγματικότητας που διέπεται από δικούς της νόμους, διακριτούς από τις ανθρώπινες εξαντικειμενικεύσεις: «...των όντων, των πραγμάτων, των αντικειμένων, που τα διακρίνει από τον άνθρωπο και τις δημιουργίες του»⁶². Η φυσική πραγματικότητα περιλαμβάνει προφανώς και τον άνθρωπο, εφ' όσον ο ίδιος είναι παράγωγο της, ενώ δεν είναι προσβάσιμη στην ολότητά της από τη γνωσιακή δραστηριότητα του υποκειμένου. Η ενότητα ανθρώπου – φύσης αναφέρεται πλέον στον κυρίαρχο καθορισμό του ανθρώπου μέσω της φυσικά δεδομένης σωματικής υπόστασής του. Ως εκ τούτου, τον ορίζοντα της συγκρότησης του υποκειμένου ως Εγώ – Εσύ διαγράφει η φυσική υπόσταση του εαυτού σε σχέση με το έτερό της αντί της παραπομπής στην ενότητα της ειδολογικής ουσίας.

Αφού έχουν μεσολαβήσει οι επεξεργασίες με τις οποίες θεωρεί ότι έχει πλέον υπερβεί οριστικά τη θεωρησιακή σιέψη, ο Φώυερμπαχ επανέρχεται στη μελέτη της θρησκείας και του θρησκευτικού φαινομένου, ώστε να απαντήσει στα ερωτήματα που είχε αφήσει εκκρεμή η *Ουσία του χριστιανισμού*. Ο ίδιος ο συγγραφέας αναγνωρίζει στις *Παραδόσεις γιά την ουσία της θρησκείας* ότι το έλειμμα του προγενέστερου έργου οφείλεται στην αφαίρεση από την έννοια της φύσης. Για τη θεμελίωση των αντιστροφών που επαναφέρουν τον άνθρωπο στον εαυτό του πέρα από την αλλοτρίωση και τη μυστικοποίηση που ενέχονται στη θρησκεία δεν αρκεί η ανάδειξη της ειδολογικής ουσίας:

«πως γίνεται να θεωρεί ο άνθρωπος την ίδια του την ουσία ως μία άλλη, διαφορετική από τον ίδιο, μη ανθρώπινη ουσία;»⁶³

Σε αυτό το κατευθυντήριο ερώτημα του ύστερου έργου του, στο οποίο εξ άλλου εγγράφεται η αναζήτηση των πηγών του θρησκευτικού φαινομένου, απαντά ο Φώυερμπαχ ότι είναι

«το αίσθημα ή η συνείδηση του ανθρώπου ότι δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ένα έτερο, διακριτό από τον ίδιο ον, ότι δεν οφείλει την ύπαρξή του στον εαυτό του»⁶⁴

Αν αυτό το αίσθημα σηματοδοτεί σταθερά στον Φώυερμπαχ την άμεση σχέση Εγώ – Εσύ, ώστε να στηρίζει τη μη αντιφατική ενότητα της νόησης με την πραγματικότητα, στο ύστερο έργο του μετατοπίζεται η θεώρηση αυτής της σχέσης από το έδα-

φος της ειδολογικής ουσίας στο έδαφος της φύσης. Η τάση προς μία φυσικοκεντρική αντίληψη του υποκειμένου, του οποίου η συγκρότηση στηρίζεται στην αμεσότητα, διανοίγει την προοπτική προσέγγισης της σωματικής συνάφειας και των ψυχικών παρορμήσεων του ανθρώπου. Από τη σκοπιά της σχέσης με τον Χέγκελ αυτό που έχει ωστόσο σημασία είναι η θεωρητική βάση αυτής της στροφής όπως και οι συστηματικές της συνέπειες.

Σαφή ένδειξη της πρόθεσης του Φώερμπαχ να συντάξει το πρόγραμμά του κατά συστηματικό τρόπο αποτελεί η προσφυγή στην εννοιική κατασκευή εκείνη μέσω της οποίας θεωρεί ότι καθίσταται δυνατή η αποδέσμευση από τον εγκλωβισμό της θεωρησιακής φιλοσοφίας στον αναστοχασμό: στην καταστατική θέση στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας που έχει το αίσθημα ως δεσμός εξάρτησης από το έτερόν της στον Σλάιερμαχερ. Την ανασκευασμένη έννοια του αισθήματος χρησιμοποιεί ο Φώερμπαχ κατά ενιαίο κατηγοριακά τρόπο, ώστε όχι μόνο να αποφύγει, όπως θεωρεί, την αφαιρετική αντίληψη της υποκειμενικότητας στον Χέγκελ, αλλά προκειμένου να οριοθετήσει το έδαφος επί του οποίου αναπτύσσονται οι φυσικές θρησκείες⁶⁵. Μέσω της θεματοποίησης των φυσικών θρησκειών ο Φώερμπαχ εισάγει την ιστορική προοπτική στην κριτική θεώρηση του θρησκευτικού φαινομένου. Αυτή η μετατόπιση φαίνεται εκ πρώτης όψεως περισσότερο συμβατή με την εγγελιανή θεώρηση των αποικρυστάλλωσεων της ανθρωπίνης δραστηριότητας στη ιστορική της διάσταση. Η σύνταξη όμως της υποκειμενικότητας ως άμεσης σχέσης με το ελάχιστο έτερόν της οδηγεί στην υπόρρητη εναντιοθέτηση της φύσης προς το πνεύμα, καθώς μόνον πρώιμα θρησκευτικά μορφώματα ανάγονται στο αίσθημα εξάρτησης από τη φύση, ενώ οι μονοθεϊστικές ή άλλες θρησκείες της πνευματικότητας παραμένουν απόρροια της ειδολογικής συνάφειας με το σύνολο των εξαντικειμενεύσεων του πνεύματος. Εφ' όσον όμως τα θρησκευτικά φαινόμενα ερμηνεύονται γενετικά μέσω της αναδρομής στην αμεσότητα του αισθήματος, δεν είναι δυνατή η διαμεσολάβηση φύσης – πνεύματος ως έλλογης δομής με ιστορικό πυρήνα. Αν φύση και πνεύμα ή φύση και ιστορία παριστούν διακριτές σφαίρες, των οποίων η σχέση μπορεί μόνον να καταγραφεί ιστορικά, και αν επίσης τα θρησκευτικά φαινόμενα ως ύψιστη έκφραση του πολιτισμού αναλύονται με καθ' έλαστον σε μεγάλο βάθος λογικά – γενετικά χωρίς όμως να αποκαθίσταται η συνάφεια με τους ιστορικούς προσδιορισμούς, τότε εκεί η σκέψη του Φώερμπαχ εγγίζει τον έσχατο ορίζοντά της.

Τον σηματοδοτεί χαρακτηριστικά το έργο στο οποίο ο Φώερμπαχ αποφαίνεται emphaticά ότι έχει υπερβεί αμετάκλητα όχι μόνον τον Χέγκελ αλλά συνολικά την αφαιρεση από την υλικότητα του πραγματικού κόσμου που χαρακτήριζε τη φιλοσοφία⁶⁶. Μέσω του αναπροσδιορισμού της αγάπης όχι ως αίσθησης του ετέρου αλλά παρόρμησης ευδαιμονίας, το πεδίο της υποκειμενικότητας διευρύνεται ώστε να συμπεριλά-

βει την διάσταση της πρακτικής, με την πληθώρα των κινήτρων που ωθούν την ανθρώπινη δραστηριότητα⁶⁷. Στα ύστερα έργα του ο Φώρερμπαχ προεκτείνει τη λογική του αισθήματος ως της πρωτογενούς περιοχής της υποκειμενικότητας στην κατεύθυνση του καθορισμού της ανθρώπινης βούλησης σε συνάφεια με την ηθική και πρακτική στάση του ατόμου: «Η βούληση είναι αυτοπροσδιορισμός, στα πλαίσια όμως ενός προσδιορισμού της φύσης ανεξάρτητου από τη ανθρώπινη βούληση».⁶⁸ Η εξάρτηση από τη φύση μέσω του αισθήματος εξασφαλίζει τη δέσμευση του ατόμου από τα περιβάλλοντα φυσικά και κοινωνικά δεδομένα, ενώ η κατάφαση του αυτοπροσδιορισμού της βούλησης αποβλέπει στην επικύρωση της ατομικής ηθικής αυτονομίας. Το κοινωνικό Είναι, το οποίο πλέον συντάσσεται σε ενότητα με τη φύση, η οποία διατηρεί τον πρωτεύοντα λόγο στα πλαίσια αυτής της ενότητας, παρέχει τα περιεχομενικά δεδομένα, συνιστά την αυτοσυνείδηση της ηθικότητας:

«Εκεί που δεν βρίσκεται κανένα Εσύ, κανέναν άλλος άνθρωπος εκτός του Εγώ. Εκεί δεν μπορεί να γίνεται λόγος για ηθική. Μόνον ο κοινωνικός άνθρωπος είναι άνθρωπος. Είμαι Εγώ μόνον μέσω του Εσύ και με Εσένα. Έχω συνείδηση του εαυτού μου, επειδή Εσύ στέκεις έναντι της συνείδησής μου ως ορατό και από Εγώ, ως έτερος άνθρωπος»⁶⁹

Η σύμπλευση της ατομικής βούλησης και συνακόλουθα ηθικότητας με την καθολική τίθεται ως άμεση προϋπόθεση της ανθρώπινης κοινωνικότητας χωρίς όμως αυτή η εσώτερη συνάφεια να θεμελιώνεται στη διαμεσολάβηση του καθ' έκαστον με το καθολικό. Αν και η κατανόηση της ηθικότητας στον ύστερο Φώρερμπαχ έχει εμπνεύσει ποικίλες προσπάθειες⁷⁰ να θεμελιωθεί επ' αυτής μία αντίληψη κοινωνικής αμοιβαιότητας αλληλοσεβασμού και αλληλεγγύης, αυτές οι ερμηνείες μορφούν να είναι έγκυρες μόνον ως παράγωγες θεωρήσεις της καταστατικής μη ταυτότητας του Εγώ και της εξάρτησής του από τις φυσικές και κοινωνικές συνθήκες συγκρότησής του⁷¹.

Το κρίσιμο από την άποψη του κατευθυντήριου ερωτήματος του παρόντος κειμένου είναι ότι ο ύστερος Φώρερμπαχ έχει πράγματι απομακρυνθεί οριστικά από την κεντρομόλο δύναμη της θεωρησιακής φιλοσοφίας, η χρήση των εργαλείων της οποίας τον κρατούσε στην τροχιά της, έστω με τη μορφή της συνολικής άρνησής της. Αν η αμφιβολική δομή στην οποία κατέφυγε *volens volens* ο Φώρερμπαχ την περίοδο της οριστικής, κατά την αντίληψή του, τομής με τον Χέγκελ αναπαρήγαγε θεμελιώδη προβλήματα που ο ίδιος είχε σκοπό να αποφύγει, η τροπή της θεώρησης της ενότητας Εγώ-Εσύ μετατοπίζει τη σκέψη του πέραν του εγγελιανού πεδίου. Ο Φώρερμπαχ εκφεύγει του τύπου φιλοσοφίας, που αποτυπώνει μια έλλογη καθολικότητα ως ενότητα των αντιφάσεων της πραγματικότητας. Το «Εγώ, το οποίο είναι Εμείς και το Εμείς που είναι Εγώ»⁷² ως αποτέλεσμα της θεμελιώδους δομής της αναγνώρισης δεν συγκροτεί την αυτοσυνείδηση, ούτε μπορεί να υπάρξει συγκεκριμένο καθολικό (*das*

konkrete Allgemeine) στα πλαίσια της φουεερμαχιανής εξάχνωσης της καθολικότητας στις ελάχιστες δεδομένες συνθήκες της ιστορικής ύπαρξης.

Οι σοβαρές συνέπειες που έχει για τη φιλοσοφία της θρησκείας η μετατόπιση των θέσεων του Φώεερμαχ δεν είναι δυνατόν να απασχολήσουν περισσότερο εδώ παρά τη βαρύτητά τους, γιατί δεν αφορούν άμεσα τη σχέση με τον εγγελισμό. Όσον αφορά στη σχέση με τη θεωρησιακή φιλοσοφία, η μετάθεση της οπτικής γωνίας προς τον πραγματικό συσχετισμό του υποκειμένου με τον κόσμο σηματοδοτεί την εμβάθυνση της θέωσης της ελευθερίας ως απόρροιας της ατομικής ύπαρξης και πράξης. Ένας τέτοιος προσανατολισμός όμως αξιώνει έναν ριζικά διαφορετικό πυρήνα σκέψης απ' ότι ο ιδεαλισμός, καθώς δεν είναι δυνατόν πλέον να επικοινωνήσει με την ιδεαλιστική προβληματική της ελευθερίας ως αναγνώρισης του εαυτού στο έτερον ή την εγγελιστική ιστορία ως πρόοδο στη συνείδηση της ελευθερίας. Από αυτή την άποψη ο Φώεερμαχ βρίσκεται ως προς τα πορίσματα της σκέψης του πέραν του ιδεαλισμού. Παραμένει όμως επισφαλές κατά πόσον είναι σε θέση να θεμελιώσει αυτά τα πορίσματα κατά τρόπο εννοιακά ομοιογενή μέσω κατηγοριών οι οποίες μπορούν να συγκροτηθούν χωρίς την προϋπόθεση της νοητικής αφάιρεσης, την κατ' εξοχήν προϋπόθεση που ο Φώεερμαχ επιδιώκει να αποφύγει.

IV. ΜΕΤΑΙΧΜΙΟ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ – ΟΡΙΖΟΝΤΑΣ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΠΟΧΗΣ

Ακόμη και στον ύστερο απολογισμό της εγγελιστικής φιλοσοφίας το 1866, στο *Περί σπιριτουαλισμού και υλισμού*,⁷³ ο Φώεερμαχ συνεχίζει να αντιλαμβάνεται την αντιστροφή των εγγελιστικών προσδιορισμών ως την αφετηρία για την ανάπτυξη της νέας φιλοσοφίας – ως έξοδο από τη φιλοσοφία, ως μη φιλοσοφία. Εφόσον όμως θεωρεί ότι αυτή η νέα γενετική-κριτική σκέψη ενυπάρχει ήδη σε μυστικοποιημένη, αρνητική μορφή στον Χέγκελ και εφόσον η φιλοσοφία του Χέγκελ στέκει μεν στο κατώφλι των νέων καιρών ως λανθάνουσα αποκατάσταση της θεολογίας υπό το πρόσημα της υποταγής της, τότε αυτή η νέα φιλοσοφία που θέλει να εισάγει ο Φώεερμαχ μπορεί μόνο να είναι μια *μη φιλοσοφία*, όπως τονίζει εκφράζοντας παραδειγματικά το πρόγραμμα αντιστροφής του Χέγκελ. Προκειμένου να οδηγηθούμε σε αυτή την έξοδο, γράφει στις *Πρωσωρινές θέσεις*, «χρειαζόμαστε μόνο να θέσουμε το κατηγορήμα ως υποκείμενο και άρα να το αναγάγουμε ως υποκείμενο σε αντικείμενο και αρχή. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα έχουμε τη γυμνή καθαρή, αλήθεια»⁷⁴. Μέσω της αντιμετάθεσης κατηγορήματος και υποκειμένου ο Φώεερμαχ αποσκοπεί στον επαναπροσδιορισμό των ιστορικών-πολιτιστικών εκφάνσεων της ανθρώπινης δραστηριότητας από τη συγκεκριμένη ουσία του ανθρώπινου είδους αντι για την αντικειμενοποίησή τους ως παραγώγων της εξω-

τερικεύσης του εγγελιανού Πνεύματος. Αυτό το απόλυτο εγγελιανό Πνεύμα δεν είναι τίποτε άλλο από «το αφηρημένο, διαχωρισμένο από τον ίδιο του τον εαυτό, λεγόμενο πεπερασμένο Πνεύμα»⁷⁵. Ήδη η *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας* διέγραφε την προοπτική: μέσω της αντιστροφής της εγγελιανής εξωτερικεύσης του Πνεύματος, ο άνθρωπος θα επιστρέψει από την αλλοτρίωση του στον εαυτό του, αλλοτρίωση στην οποία τον είχε καταδικάσει το βασισμένο στην αφαίρεση των κατηγορημάτων του εγγελιανό σύστημα.

Με την επαναφορά των ειφάνσεων του ανθρώπινου πολιτισμού στην πηγή τους, δηλαδή στην ουσία του ανθρώπινου είδους, ο Φώερμπαχ προσδίδει στην ανθρώπινη περατότητα, με τη μορφή του είδους, τη θέση του θεμέλιου στο οποίο οφείλει να αναχθεί κάθε υλικό και πνευματικό δημιούργημα και κυρίως η εμβληματική μορφή που συμπυκνώνει κατά τον Φώερμπαχ κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα, δηλαδή η θρησκεία. Σε αυτό όμως το σημείο, όταν δηλαδή η αντιστροφή παίρνει συγκεκριμένη μορφή για να παραγάγει τα αποτελέσματα της νέας φιλοσοφίας, αναφαιίνεται η τυφλή περιοχή του φώερμπαχιανού προγράμματος. Η αντιστροφή των προσδιορισμών της *Επιστήμης της Λογικής* σημαίνει την αναγωγή του απολύτου Πνεύματος στο υποκειμενικό, καθώς ο Φώερμπαχ διατρέχει ουσιαστικά το εγγελιανό σύστημα κατ' αντιστροφή φορά, αρχίζοντας από το υποκειμενικό Πνεύμα, προκείμενου να εξαγάγει τους προσδιορισμούς του απολύτου. Με τούτο όμως υπερπηδά, αφήνοντάς την άθικτη, τη σφαίρα του αντικειμενικού Πνεύματος. Ενώ είχε αμφισβητήσει την εγγελιανή θεωρία των ιστορικών μορφών, αποβλέποντας στην αποκατάσταση της ιδιαιτερότητας των διαφόρων αντικειμενοποιήσεων της ανθρώπινης δραστηριότητας στο χώρο και το χρόνο, η απλή αντιστροφή της μεθόδου παραγωγής τους αφήνει αιωρούμενο τόσο τον τρόπο διαμεσολάβησής τους όσο και μια γενική γενετική θεωρία του υποκειμένου, στην οποία φιλοδοξούσε να φτάσει ως αποτέλεσμα του προγράμματός του ο Φώερμπαχ.

Η πρόταση για τη νέα φιλοσοφία ως *μη αντιφατική* άρνηση της εγγελιανής παραμένει αιωρούμενη, καθώς πρέπει μεν το «αντικείμενο να προσδιοριστεί μέσω του αντικειμένου»⁷⁶, οι απαραίτητοι προς τούτο προσδιορισμοί όμως, την αναγκαιότητα των οποίων δέχεται ο Φώερμπαχ, παραμένουν ζητούμενα, αν τεθεί ως αφετηρία η ολότητα του ανθρώπινου βίου ή η ενότητα φύσης – ανθρώπου ή αντίστοιχα η ενότητα φύσης και πνεύματος. Εφ' όσον ο Φώερμπαχ απορρίπτει την αντιφατική συγκρότηση των αντικειμένων και κατ' ακολουθία τη συγκρότηση εννοιών μέσω της κίνησης της άρνησης, παραπέμποντας αντ' αυτού στην αμεσότητα της ενότητας Είναι – μη-Είναι ως διαλόγου, επαναφέρει υπόρρητα την προϋπόθεση μιάς νοητικής αφαίρεσης⁷⁷. Αν η νέα φιλοσοφία, προκείμενου να είναι νέα επιβάλλεται να μην μετέρχεται του μέσου της αφαίρεσης, τότε το γεγονός ότι η αφαίρεση εμφιλοχωρεί σε αυτή τη νέα φιλοσο-

φία θέτει επιτακτικά το ερώτημα περί των θεωρητικών μέσων επιτέλεσης αυτής της τομής καθώς και του τρόπου εφαρμογής τους.

Αναθέτοντας στη φιλοσοφία την αποστολή της θεμελιώδους μεταστροφής των συνειδήσεων, καθώς το «θεωρητικό καθήκον της ανθρωπότητας ταυτίζεται με το ηθικό»⁷⁸, ο Φώερεμπαχ αποδίδει στην ιστοριοφιλοσοφική διάγνωση μία φιλοσοφικοϊστορική διάσταση. Η αναγνώριση της εγελιανής φιλοσοφίας ως της κορυφωσης της πορείας του ανθρωπίνου πνεύματος προς την αυτοσυνείδηση και τον αυτοκαθορισμό συνάδει με τη διαπίστωση ότι η θεωρησιακή σκέψη συνιστά ταυτόχρονα την υψηλότερη μορφή θεολογικής μυστικοποίησης. Καθώς τα εννοιακά μέσα, η «εργασία της έννοιας» εξελίσσουν το στοχασμό ανεξάρτητα από υπερβατικές ή θεολογικές επιταγές, έστω κι αν τελικά υποτάσσονται σε αυτές, ο Φώερεμπαχ θεωρεί ότι στην εποχή του σήμανε η ώρα η φιλοσοφία να απειδυθεί οριστικά το θεολογικό μανδύα και τις μυστικοποιημένες κατασκευές προς κατάφαση του θείου και της θρησκείας. Με τον Χέγκελ ολοκληρώνεται η αποδέσμευση της φιλοσοφίας από τη θεολογία, η οποία εν τούτοις διαπερνά το σύνολο της εγελιανής φιλοσοφίας κατά τη διάγνωση του Φώερεμπαχ, καθώς διαβλέπει στις εγελιανές κατηγορίες, με κορυφαίο παράδειγμα τις θεμελιώδεις κατηγορίες της *Επιστήμης της Λογικής* «ποιότητα, ποσότητα, μέτρο, ουσία, χημισμός, μηχανισμός, οργανισμός»,⁷⁹ την υπόρρητη εγγραφή θεολογικών προκειμένων. Εξ αιτίας της εγελιανής αφαιρέσης από το αισθητηριακό υπόστρωμα της νόησης, προσδιορισμοί όπως οι ανωτέρω αυτονομούνται και αναγορεύονται σε ποιότητες υπερβατικής προέλευσης, ενώ εκφράζουν ουσιώδεις δυνατότητες της ανθρώπινης υπόστασης. Αν η εγελιανή θεωρησιακή φιλοσοφία αποτελεί την πλήρως εξορθολογισμένη αποτύπωση της θεολογίας, καθώς πραγματώνει στον ένθεν κόσμο το επέκεινα της θρησκείας, τότε η αποκάλυψη του θεολογικού πυρήνα της εγελιανής σκέψης μέσω της αντιστροφής της κατηγοριακής της συγκρότησης θα απαλλάξει τον άνθρωπο και τον αισθητό κόσμο από την υποταγή στα δεσμά που έχει επιβάλει η εργαλειοποίηση των ανθρώπινων αναγκών.

Μέσω της αποσύνδεσης της αμεσότητας από τη διαμεσολάβηση ο Φώερεμπαχ θέτει στο στόχαστρο την απολυτότητα της κίνησης του αναστοχασμού ως του μέσου στο οποίο παράγονται οι νοητικοί προσδιορισμοί. Η αντίρρηση του Φώερεμπαχ εστιάζεται στον αφηρημένο χαρακτήρα αυτών των προσδιορισμών ως νόησης νοήσεως, στην οποία η εγελιανή κατασκευή αξιώνει την απορρόφηση του περιεχομένου, ενώ ο Φώερεμπαχ αμφισβητεί αυτή τη δυνατότητα θεωρώντας απολύτως υποχρεωτική την άμεση πρόσδεση του αναστοχασμού στο συγκεκριμένο υπόστρωμα της αισθητικότητας, χωρίς το οποίο κάθε νοητικό ενέργημα παραμένει καταδικασμένο στο χώρο της αφαιρέσης. Καθώς στην εγελιανή νόηση νοήσεως η διαδικασία παραγωγής των νοητικών προσδιορισμών επιτελείται μέσω της αναιρέσης των αντιφάσεων οι οποίες

προκύπτουν από την αρνητικότητα που χαρακτηρίζει κάθε προσδιορισμό κατά τον Χέγκελ, ο Φώερμπαχ οδηγείται στην απόρριψη των δομικών στοιχείων αυτής της κατασκευής. Στο όνομα του άμεσου συσχετισμού μεταξύ αντικειμένου και νοητικής σύλληψης του, αναστέλλει την κινητοποίηση του αναστοχασμού μέσω της αρνητικότητας και κατ' ακολουθία της αντίφασης και της αναιρέσης προς χάριν μιάς άμεσης, όχι μόνον λογικά αλλά φυσικά άμεσης, ζωντανής ενότητας, «αξεδιάλυτης από όλα τα τεχνήματα διαλεκτικής διαμεσολάβησης»⁸⁰.

Το παρόν κείμενο επιχειρήσε να δείξει ότι το εγχείρημα του Φώερμπαχ δεν ανάγεται σε μία ιδεολογική επιλογή που ερμηνεύει τη θρησκεία ως φαινόμενο αλλοτριώσεως σε μία κοινωνική συνθήκη που πρέπει να μετασχηματιστεί ριζικά, ούτε πηγάζει από μία θεωρητική προκατάληψη που επιλέγει τον ανθρωποθεϊσμό από την οντοθεολογία. Αντίθετα, διαμορφώνεται βαθμιαία ως αποτέλεσμα επεξεργασίας των εσωτερικών συναφειών του υλικού το οποίο παρέχει η ιστορία της νεώτερης φιλοσοφίας και ιδιαίτερα ο Χέγκελ. Είναι παράλληλα αναμφισβήτητο ότι όπως το υλικό αυτό είναι εγγεγραμμένο στις συνθήκες παραγωγής του και κατά συνέπεια μπορεί να αξιολογηθεί μόνον μέσω του αναστοχασμού της ιστορικότητάς του, έτσι και το έργο του Φώερμπαχ καθορίζεται αποφασιστικά από την πνευματική και κοινωνική ριζοσπαστικότητα κατά την περίοδο που οδηγεί στο 1848. Εν τούτοις, οι μελέτες για τον Χέγκελ όπως και η τομή που σηματοδοτεί η ριζική κριτική της θρησκείας δεν είναι απλώς τέκνα της εποχής αλλά συνιστούν ένα κρίσιμο δείκτη της. Πέρα από τη σημαίνοια θέση που εξασφάλισαν οι αναλύσεις του Φώερμπαχ σε οποιαδήποτε θεώρηση του θρησκευτικού φαινομένου, στον πυρήνα της συμβολής του ανήκει η ανίχνευση σοβαρών τυφλών σημείων και αδύναμων αρθρώσεων στο οικοδόμημα της εγελιανής φιλοσοφίας. Αν η επισήμανσή τους συνιστά απαραίτητο επίτευγμα του Φώερμπαχ, που υπερβαίνει τον ιστορικό καθορισμό της σκέψης του, το εγχείρημα εξόδου από τη θεωρησιακή φιλοσοφία μένει ωστόσο δέσμιο του ορίζοντά της. Η άρνηση του εγελιανισμού μέσω της αντιστροφής του όπως την επιχειρήσε ο Φώερμπαχ, αν και δεν αποτελεί μηχανιστική αντιμετάθεση υποκειμένου και κατηγορήματος, παρά μετατοπίζει τη σύσταση της αφετηρίας της θεωρησιακής φιλοσοφίας, αυτοεγκλωβίζεται ωστόσο στην αμφιβολική δομή αυτής της αφετηρίας. Το γεγονός ότι ο ίδιος ο Φώερμπαχ ανέδειξε τον αμφιβολικό χαρακτήρα της αφετηρίας της εγελιανής *Λογικής* και όμως το δικό του εγχείρημα στοιχειώνεται από το ίδιο πρόβλημα, αποτελεί ίσως την αληθινή παρακαταθήκη του έργου του. Η απόληξή του μπορεί να θεωρηθεί αδιέξοδη ως προς την εκπλήρωση της αξίωσης υπέρβασης του εγελιανισμού, καθώς ο Φώερμπαχ αποτυγχάνει να διαβεί το κατώφλι προς τη νέα φιλοσοφία που επαγγέλονται επειδή τα θεωρητικά του μέσα μένουν τα ίδια με αυτά της φιλοσοφίας που επιδιώκει να αναιρέσει, παρ' ότι φέρουν αντεστραμμένα πρόσημα. Η στοιχειοθέτηση όμως αυτού του

αδιεξόδου συνιστά έκτοτε μέρος της φιλοσοφικής κληρονομιάς και παραδίδει το δικό του ερώτημα για τη δυνατότητα και τον τρόπο συγκρότησης μιας σκέψης πέρα από τη μεταφυσική.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* (επ.: Werner Schuffenhauer), Βερολίνο (Λ.Δ.Γ.) 1967 κ.ε., σ. 105. (στο εξής οι παραπομπές στον Φώυερμπαχ θα σημειώνονται με αναφορά του τίτλου του έργου, ακολουθούμενου από τη συντομογραφία GW, τον αριθμό του τόμου και της σελίδας, εκτός από τις περιπτώσεις που χρησιμοποιείται άλλη έκδοση.)

2 GW 17, σ. 107.

3 Πρβλ. «ούτε με τον Μπαίηκον, ούτε με τον Καρτέσιο, αλλά στην Ιταλία αρχίζει η νεώτερη φιλοσοφία», GW 8, σ. 132.

4 Βλ. Christine Weckwerth, *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Junius, Αμβούργο 2002, σ. 35-40.

5 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Meiner, Αμβούργο, τομ. 4, σ. 12 και 13. (Στο εξής με τη συντομογραφία HGW ακολουθούμενη από τον αριθμό τόμου και σελίδας).

6 Ό.π., σ. 13.

7 Βλ. σχετικά GW 2, σ. 34 κ.ε.

8 Πρβλ. Λουί Αλτουσέρ, *Γιά τον Μαρξ*, γράμματα, Αθήνα 1978, σ. 43: «Ο Φώυερμπαχ έχει πάντα στη σκέψη του στην πολιτική, αλλά δεν μιλάει καθόλου γι' αυτήν».

9 L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (1835-36), (επ.) C. Ascheri-E. Thies, EVA, Ντάρμστατ 1974, σ. 18.

10 GW 1, σ. 253.

11 L. Feuerbach, *ό.π.*, σ. 26.

12 GW 3 (*Leibniz*), σ. 121.

13 GW 3, σ. 123.

14 HGW 21, σ. 53.

15 GW 9, σ. 36

16 GW 9, σ. 36 κ.ε.

17 GW 9, σ. 34, βλ. επίσης Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Dietz, Βερολίνο (Λ.Δ.Γ.) 1956 κ.ε., τομ. 3, σ. 533 (Θέσεις γιά τον Φώυερμπαχ).

18 GW 9, σ. 30.

19 GW 9, σ. 33.

20 HGW 9, σ. 238.

21 GW 5, σ. 348.

22 GW 5, σ. 354.

23 GW 5, σ. 3.

24 GW 5, σ. 176.

25 GW 9, σ. 337.

26 Σε αυτό συνίσταται η αιχμή των Προσωρινών θέσεων γιά τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας.

27 GW 9, σ. 38.

28 GW 9, σ. 36 κ.ε..

29 GW 9, σ. 254.

30 GW 11, σ. 151.

31 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, (επ.)H.-J. Birkner et al., de Gruyter, Βερολίνο/Νέα Υόρκη, τομ. 1,2, σ. 221.

32 GW 9, σ. 230.

33 GW 9, σ. 318.

34 GW 9, σ. 274.

35 GW 9, σ. 297.

36 GW 9, σ. 330.

37 GW 11, σ. 152.

38 Ο Καρλ Λέβιτ είχε εστιάσει πρώτος στην κεντρική σημασία που έχει για την κατασκευή της φουερεμπαχιανής κριτικής η προσφυγή στην αμεσότητα. Η αξιολόγησή του είναι ωστόσο ανεπιφύλακτα θετική, καθώς θεωρεί ότι με αυτόν τον τρόπο ο Φώερεμπαχ εισάγει μια σχέση με τον κόσμο πιο έγκυρη απ' ό τι θεωρησιακή (βλ. Karl Löwith, «Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach», στο Erich Thies (επ.), *Ludwig Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Ντάρμστατ 1976, σ. 145-148 και επίσης K. Löwith, «L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», στο Erich Thies (επ.), ό.π., σ. 50-51. Πρβ λ. Επίσης την κριτική που ασκεί στον Λέβιτ ο Εριχ Τις, η οποία βρίσκεται σε συμφωνία με την κατεύθυνση του παρόντος κειμένου. (Erich Thies, «Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs», στο του ιδίου (επ.), ό.π., σ. 431 κ.ε. Τη συνάφεια αυτή εξετάζει διεξοδικά ο Α. Άρντ, στην ανάλυση του οποίου στηρίζεται η ανάπτυξη σε αυτό το σημείο του παρόντος κειμένου. Βλ. Andreas Arndt, «Nicht-Selbst und Selbst“. Bestimmtes Sein, Widerspruch und das Problem der Dialektik bei Ludwig Feuerbach“, στο Hans-Jürgen Braun (επ.), *Solidarität oder Egoismus*, Akademie, Βερολίνο 1994, σ. 70 κ.ε. και 79-80.

39 Βλ. τη συναφή ανασυγκρότηση από την οπτική γωνία της προσφυγής στην αμεσότητα στο Α. Άρντ, «Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs 'Kritik der unreinen Vernunft'“, στο W. Jaeschke (επ.), Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach, Akademie, Βερολίνο 1992, σ. 31 και 38-39.

40 GW 9, σ. 308.

41 GW 9, σ. 311.

42 GW 11, σ. 104.

43 GW 9, σ. 60.

44 GW 9, σ. 96.

45 GW 9, σ. 340.

46 Πρβλ. GW 9, §59.

47 Ό.π.

48 Βλ. σχετικά τις αναφορές του Χέρμπερτ Μαρκούζε στο Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Hanser, Μόναχο 1973, σ. 132 κ.ε.

49 GW 5, σ. 29.

50 GW 5, σ. 39.

51 GW 5, σ. 463.

52 GW 5, σ. 37, βλ. και C. Weckweth, ό.π., σ. 65 κ.ε.

53 GW 5, σ. 276.

54 GW 9, σ. 249.

55 Βλ. παραδειγματικά Immanuel Καντ, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Akademie-Textausgabe, τομ.. 3, Βερολίνο 1968, Αναλυτική των θεμελιωδών αρχών, όπου στο τρίτο μέρος εκτίθε-

ται η εναντιοθέτηση απείρου-πεπερασμένου στα πλαίσια του περιορισμού της διάνοιας σε σχέση με το Λόγο.

56 Βλ. σχετικά Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Βόννη 1984, σ. 64 κ.ε.

57 GW 20, § 45 σημείωση.

58 GW 21, σ. 136.

59 Ο Φώερμπαχ αντιλαμβάνεται τη ρήξη με τη θεωρησιακή φιλοσοφία ως «μια πράξη καθολικής αυτοδιάψευσης» (GW 7, σ. 68), με την οποία αποσκοπεί στην αποκατάσταση της νόησης και της αυτοσυνείδησης τις οποίες υποστασιοποιεί ο ιδεαλισμός. Αποκατάσταση σημαίνει εν προκειμένω την προσέγγισή τους ως κοινωνικών φαινομένων διά της απαλλαγής τους από την ιδεατή αυτονομία που ενέχουν, θεωρούμενες μονομερώς από τη σκοπιά του Πνεύματος.

60 Πρβλ. τις διατυπώσεις περί «αληθούς διαλεκτικής», GW 9, σ. 252-254..

61 Ο Φώερμπαχ παρακολουθεί εκ του σύνεγγυς τις διεργασίες του κοινοβουλίου της Φρανκφούρτης, ενώ λίγο αργότερα μετά από πρόκληση φοιτητών κάνει τις *Παραδόσεις γιά την ουσία της θρησκείας*.

62 GW 10, σ. 4, GW 6, σ. 104.

63 GW 10, σ.334.

64 GW 10, σ. 4.

65 GW 6, σ. 32

66 Πρβλ. σχετικά το ύστερο έργο γιά τον Λούθηρο σε συνάφεια με την *Ουσία του Χριστιανισμού*, GW 10, σ. 188 κ.ε.

67 Πρβλ. «Ο θεός είναι ... η εκπληρωμένη παρόρμηση της ευδαιμονίας, η εκπληρωμένη αγάπη εαυτού» (GW 9, 403) και συναφώς ότι δεν υπάρχει «εγωισμός χωρίς κομμουνισμό» (GW 9, 432).

68 GW 11, σ. 68.

69 L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, (επ.) W. Bolin-F. Jodl, Fr. Frommanns, Στουτγάρδη, 1959 κ.ε., τομ. 10, Zur Ethik: Der Eudämonismus, σ. 268.

70 Χαρακτηριστικότερα παραδείγματα αποτελούν οι υπαρξιστικής κατεύθυνσης στοχαστές όπως ο Μάρτιν Μπούμπερ.

71 Πρβλ. σχετικά την απάντηση στην κριτική που είχε ασκήσει στον Φώερμπαχ ο Στίονερ (Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum, GW 9, σ. 427/441).

72 HGW 21, σ. 127.

73 GW 11, ιδιαίτερα σ. 68 κ.ε.

74 GW 9, σ. 244.

75 GW 9, σ. 246.

76 GW 9, σ. 330.

77 Πρβλ. GW 9, σ. 338-340. Σε αυτό το κομβικό σημείο είναι προφανώς εσφαλμένη η ερμηνεία του Ένγκελς, ο οποίος εξετάζει τον Φώερμπαχ κατά κύριο λόγο με τα δεδομένα που παρέχει η Ουσία του χριστιανισμού. (Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, σ. 331 κ. ε.)

78 Πρβλ. «η θεωρητική αποστολή της ανθρωπότητας είναι .. ταυτόσημη με την ηθική» (GW 9, σ. 230).

79 GW 9, σ. 253.

80 GW 11, σ. 161.



ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ
ΕΚΔΟΣΕΙΣ
Α. ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

- Σταύρος Ιωαννίδης, *Ανταγωνισμός, αγορά και δημοκρατία. Μια κριτική της νεοαυστριακής οικονομικής θεωρίας*
- Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*
- Διονύσης Γράβαρης, *Εκπαίδευση και πολιτική οικονομία. Αρχές εκπαιδευτικής πολιτικής στους A.Smith, J.S.Mill και A.Marshall*
- Διονύσης Δρόσος, *Αγορά και κράτος στον A.Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νεοφιλελευθερισμού*
- Μανόλης Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου: Thomas Hobbes-John Locke*
- Ιόλη Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*
- Κώστας Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*
- Διονύσης Γράβαρης, *Κρίση του κοινωνικού κράτους και νεωτερικότητα*
- Δημήτρης Χαράλάμπης, *Δημοκρατία και παγκοσμιοποίηση*
- Θανάσης Μανιάτης/Περσεφόνη Τσαλίχη/Λευτέρης Τσουλφίδης, *Ζητήματα πολιτικής οικονομίας. Η περίπτωση της Ελλάδας*
- Θανάσης Γιούρας, *Φορολογία και πολιτική. Πολιτικο-οικονομική προβληματική και δημοσιονομική σκέψη*
- Ηλίας Γεωργαντάς, *Τοπικό κράτος και τοπικότητα. Στα ίχνη δύο συζητήσεων*
- Απόστολος Πανταζής, *Η γένεση του μεθοδολογικού ατομισμού στις κοινωνικές επιστήμες. Προβλήματα κατασκευής κοινωνιολογικών και οικονομικών εννοιών*
- Θωμάς Νουτσόπουλος, *Διαλεκτική και αξίες. Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*
- Λία Μελά, *John Rawls. Η προβληματική του συμβολαίου*

B. ΑΝΘΟΛΟΓΗΣΕΙΣ

(σε συνεργασία με τις εκδόσεις Σαββάλα)

- Μανόλης Αγγελίδης/Θανάσης Γιούρας (επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel* (2005)
- Διονύσης Δρόσος (επιμ.), *Αρετές και συμφέροντα. Η ηθική φιλοσοφία της πρώιμης νεωτερικότητας* (υπό έκδοση)
- Νίκος Βαφέας, (επιμ.), *Ιστορική κοινωνιολογία*, (υπό έκδοση)

ΑΠΟ ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΣΤΗΝ ΟΥΣΙΑ:
ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ ΣΤΗ ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΡΙΩΤΗΣ

Ανασκοπώντας, το 1848, το θεωρητικό του έργο, ο Φώυερμπαχ θα ισχυριστεί ότι όλα του τα κείμενα «[...] έχουν, αυστηρά μιλώντας, μόνο Έναν σκοπό, Μία βούληση και Μία σκέψη, Ένα μονάχα θέμα. Κι αυτό το θέμα δεν είναι άλλο από τη θρησκεία και τη θεολογία και ό,τι συναρτάται μαζί τους».¹ Η μετέπειτα αποκαθήλωση της φιλοσοφίας της θρησκείας από τη θέση αιχμής του φιλοσοφικού προβληματισμού θα επηρεάσει αρνητικά το ιστοριοφιλοσοφικό κύρος του έργου του, αφήνοντας μεν στον Φώυερμπαχ τον τίτλο ενός από τους πατέρες του αθεϊσμού, υποβιβάζοντας όμως ταυτόχρονα τη σημασία του συνολικού φιλοσοφικού του εγχειρήματος. Ασφυκτικά τοποθετημένη ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον της, τον γερμανικό ιδεαλισμό, από τη μια, και την κριτική της μεταφυσικής, από την άλλη, η φιλοσοφία του Φώυερμπαχ περιέπεσε σε αδιαφορία και το όνομά της θα συνδεθεί με τα πρώτα ανολοκλήρωτα σικριτήματα μιας μετάβασης που έμελλε να συντελεστεί λίγο ή και αργότερα μέσω του Μαρξ,² του Νίτσε³ και του Φρόυντ⁴ και, από μια διαφορετική άποψη, την ίδια εποχή, μέσω του Κίρχεγκωρ.⁵ Απέναντί τους, ο Φώυερμπαχ δεν αντιπροσωπεύει τίποτε άλλο παρά την πρόδρομη μορφή, τρόπο τινά, την εισαγωγή σε ένα βιβλίο που δεν χρειάζεται να του αφιερώσει ιδιαίτερο και αυτόνομο κεφάλαιο. Και όμως, αυτή του η μοίρα μάλλον τον δικαιώνει αναδρομικά ως προς το θεμελιώδες κίνητρο της θεωρητικής του προσπάθειας. Ο Φώυερμπαχ δεν ήθελε τόσο να ολοκληρώσει αρχιτεκτονικά τα βήματα που έκανε, όσο να είναι αυτά τα βήματα πρακτικώς αποτελεσματικά, να αποτελούν δηλαδή την εισαγωγή σε μια νέα ιστορική περίοδο της ανθρωπότητας και όχι απλά σε μια καινούρια περίοδο της φιλοσοφίας. «Η αληθινή φιλοσοφία δεν συνίσταται στη δημιουργία βιβλίων αλλά ανθρώπων».⁶ Αν επομένως, όπως έχει υποστηριχθεί, τα βιβλία του Φώυερμπαχ θυμίζουν περισσότερο «μανιφέστα παρά βιβλία»,⁷ το γεγονός αυτό δεν μειώνει τη επιτυχία της συγγραφικής του δραστηριότητας, σύμφωνα τουλάχιστον με τα εσωτερικά της κριτήρια. Και αν το θεωρητικό εγχείρημα του Φώυερμπαχ έχει στο μεταξύ σιαδάσει η λάμψη των άμεσων ή έμμεσων επιγόνων του, πρόκει-

ται μάλλον για την επιτυχία μιας φιλοσοφίας η οποία συγκροτήθηκε με αναφορά την επερχόμενη εποχή, στην κυριολεξία ως «φιλοσοφία του μέλλοντος».⁸ Η εξελικτική λογική που ο ίδιος υποστήριξε, σε σχέση με την ιστορία της φιλοσοφίας⁹, δεν μπορεί ασφαλώς να υιοθετηθεί ως αυτονόητη και για τους φιλοσοφικούς διαδόχους του Φώερμπαχ. Στο θεμέλιο ωστόσο της εξελικτικής αυτής θεώρησης βρίσκεται ο ισχυρισμός ότι μια αγεφύρωτη τομή χωρίζει το ζωντανό περιεχόμενο της φιλοσοφίας από την ακαδημαϊκή μορφή της, και αυτός ο ισχυρισμός συνιστά τον πυρήνα, την «ιδέα» της φώερμπαχικής σκέψης.¹⁰ Η εν λόγω πυρηνική διάκριση, που επαναλαμβάνεται και αναδιατυπώνεται με ποικίλους τρόπους σε όλα τα κείμενα του Φώερμπαχ, προσλαμβάνει μάλιστα τη χαρακτηριστική μορφή κατηγορικής προστακτικής: «Μη θέλεις να είσαι φιλόσοφος σε αντιδιαστολή προς τον άνθρωπο_ να μην είσαι παρά σκεπτόμενος άνθρωπος_ να μην σκέπτεσαι ως στοχαστής [...] να σκέπτεσαι ως ζωντανό πραγματικό όν [...]».¹¹ Η ανάλυση που ακολουθεί έχει ως στόχο να καταδείξει τη σημασία αυτής της θεωρητικής στάσης για την ανάπτυξη και τις αντινομίες της κριτικής φιλοσοφίας της θρησκείας του Φώερμπαχ.

Η ριζική διάκριση μεταξύ ζωντανού και νεκρού, ουσιαστικού περιεχομένου και τυπικής μορφής, που εκφράζεται ως αίτημα μετατροπής της συνείδησης σε «σάρκα και αίμα», οδηγεί ενίοτε τη σκέψη του Φώερμπαχ πέραν των ορίων της φιλοσοφίας.¹² Όπως ο ίδιος εξηγεί, η πρώτη του φιλοδοξία ήταν να καταστήσει τη φιλοσοφία «υπόθεση της ανθρωπότητας. Από τη στιγμή που κάποιος θα πάρει αυτό τον δρόμο, καταλήγει κατ' ανάγκη στο να καταστήσει τον άνθρωπο ζήτημα της φιλοσοφίας και να άρει την ίδια τη φιλοσοφία, διότι, μόνο όταν αυτή παύσει να αποτελεί φιλοσοφία, καθίσταται ζήτημα της ανθρωπότητας».¹³ Καθώς ωστόσο η απαξίωση της φιλοσοφίας δεν συνιστά προ-φιλοσοφική απόφαση αλλά άπτεται του ίδιου του φιλοσοφικού περιεχομένου,¹⁴ γίνεται φιλοσοφικό μέσο κριτικής της εγελιανής λογικής¹⁵ και αφετηρία της όλης αντίθεσης του Φώερμπαχ με τη θεωρησιακή (spekulative) φιλοσοφία. Η τελευταία λειτουργεί κατά τον Φώερμπαχ ως ένα είδος κατόπτρου το οποίο αντανακλά τον εαυτό του και συνδιαλέγεται μόνο μαζί του. Ο μονολογικός, ο «λυρικός» χαρακτήρας της εγελιανής φιλοσοφίας εκδηλώνεται μέσα από την κυκλική οργάνωση της αποδεικτικής δομής, όπου η αρχή προαταβάλλει το τέλος και εμπεριέχεται από αυτό. Η λογική αυτή παρεκτροπή επιτυγχάνεται χάρη σε μια σύλληψη της διαλεκτικής όπου η σκέψη διαμεσολαβείται με τον εαυτό της διαμέσου της έκθεσής της, δηλαδή της αινητοποιημένης γλωσσικής της μορφής η οποία «[...] προλαμβάνει, εγλωβίζει, συμβιβάζει τη νόηση μέσα στο σύστημα».¹⁶ Κατά τον Φώερμπαχ, η μεθοδική προτεραιότητα της έκθεσης στην εγελιανή λογική αποτελεί μια μορφή αυτοδικαίωσης της σκέψης, ανεξάρτητα από το περιεχόμενό της, και, ως εκ τούτου, μια αφαίρεση εκείνου που ήταν αντικείμενο της γνώσης πριν από την έκθεσή του. Εφόσον ο Χέγκελ

δεν αναγνωρίζει οτιδήποτε πριν από την έκθεση, αλλά παραχωρεί σε αυτήν την απόλυτη αρχή, η ίδια η αρχή της φιλοσοφίας του είναι αφηρημένη.¹⁷ «Ο Χέγκελ δεν ξεινά με το Είναι, αλλά «με την έννοια του Είναι ή το αφηρημένο Είναι».¹⁸ Ως αφαίρεση το Είναι δεν έχει ως πραγματική αντίθεσή του το μηδέν, αλλά αυτό που ο Φώερμπαχ ονομάζει «συγκεκριμένο Είναι» και είναι ταυτόσημο της ύπαρξης του πράγματος.¹⁹ Το πεδίο όπου το Είναι και το πράγμα δεν διαφοροποιούνται είναι εκείνο της αισθητηριακής βεβαιότητας, όπου κάθε Είναι είναι διαφορετικό από το άλλο όσο και τα πράγματα μεταξύ τους.²⁰ Αλλά ο Χέγκελ, στο ομώνυμο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*, εξακολουθεί, όπως και στην περίπτωση της γλωσσικής έκθεσης της λογικής, να αποδίδει την προτεραιότητα στη γλώσσα.²¹ Καθώς ο Φώερμπαχ απορρίπτει την προτεραιότητα αυτή ως τυπική, ως υποστασιοποίηση του ονόματος έναντι του πράγματος και του γράμματος έναντι του πνεύματος, αρνείται ότι το καθέκαστον Είναι διαψεύδεται, επειδή δεν μπορεί να ειπωθεί. Στη γλωσσική έκφραση του πρωτογενούς αντιστοιχεί μόνο μια επικοινωνιακή, όχι όμως μια οντολογική σημασία.²² Έτσι, κατά τον Φώερμπαχ, η απλότητα του μεμονωμένου δεν διαμεσολαβείται, δεν τίθεται από την ιδέα, όπως διατείνεται ο Χέγκελ, ή, με άλλα λόγια, το αντικείμενο δεν τίθεται από το υποκείμενο.

Μολονότι η υλιστική κριτική του Φώερμπαχ στον Χέγκελ, προσφεύγοντας στη άμεση βεβαιότητα του αισθητού (*Sinnliches*), συνιστά αμφισβήτηση της διαμεσολαβημένης αμεσότητας στο όνομα του πρωτογενούς και αδιαμεσολάβητου, αποτελεί ταυτόχρονα και αμφισβήτηση της άρσης της διαμεσολάβησης από την αμεσότητα, τον καθαρό αυτοσυσχετισμό της απόλυτης ιδέας.²³ Εφόσον ο Χέγκελ ταυτίζει, σύμφωνα με τον Φώερμπαχ, «το άλλο της σκέψης με τη σκέψη του άλλου της σκέψης»,²⁴ παρουσιάζει την ιδέα σαν να σκέπτεται και να θέτει η ίδια τον εαυτό της. Η ιδεαλιστική επομένως ταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου, εναντίον της οποίας στρέφεται ο Φώερμπαχ, αποβάνει προς όφελος του υποκειμένου.²⁵ Δεν είναι η ενότητα μεταξύ της σκέψης και του Είναι, αλλά μεταξύ της σκέψης και της φαντασίας.²⁶ Με την έννοια αυτή, ο Φώερμπαχ θεωρεί ότι ο Χέγκελ δεν κατόρθωσε να υπερβεί τη θεμελίωση της φιλοσοφίας στο Εγώ, μένοντας δέσμιος της υποκειμενικότητας του Φίχτε. Επομένως, η εν λόγω κριτική στη θεωρησιακή φιλοσοφία διατηρεί όχι μόνο συγκεκριμένα μπιτβα αλλά και τον βασικό άξονα της υπεράσπισης του Χέγκελ έναντι των αντιπάλων του, όπως επιχειρείτο από τον Φώερμπαχ καθ' όλη τη διάρκεια της νεανικής θεωρητικής του δραστηριότητας. Στη διατριβή του, *De ratione, una, universali, infinita*, όπου θεματοποιείται η σχέση ανάμεσα στο καθέκαστον και το καθολικό, ο Φώερμπαχ στηλιτεύει την απόσπαση του υποκειμένου από την έλλογη αντικειμενικότητα και αμφισβητεί την προτεραιότητα της βούλησης έναντι του σκέπτεσθαι.²⁷ Η ίδια μάλιστα θεωρησιακή αφετηρία υποστηρίζει την πρώιμη κριτική του Φώερμπαχ στην ιδέα

περί ατομικής αθανασίας, την οποία ερμηνεύει ως αλαζονική αξίωση του πεπερασμένου έναντι της απειρότητας του πνεύματος και ως παθολογικό σύμπτωμα του νεοτερικού ατομικισμού.²⁸ Αν η κατηγορία του υποκειμενισμού απευθύνεται στη συνέχεια εναντίον του ίδιου του Χέγκελ και του ιδεαλισμού εν γένει, τότε ο ριζικός υλισμός του Φώερεμπαχ αποβλέπει κατά βάση στην αναπλήρωση του ρεαλιστικού ελλείμματος της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, την οποία έρχεται να διαδεχθεί και να ανατρέψει. Μολονότι λοιπόν, ως κριτικός του Χέγκελ, ο Φώερεμπαχ κληρονομεί μοτιβά του ρομαντισμού και προοικονομεί την ανορθολογική στροφή της φιλοσοφίας της ζωής, συνεχίζει να σκέπτεται υπό την προτεραιότητα της έλλογης κι αντικειμενικής αναγκαιότητας_ η λογοκρατία απορρίπτεται ακριβώς ως ανορθολογική, ως «ορθολογικός μυστικισμός». Ρομαντικών καταβολών, π.χ., μπορεί να χαρακτηριστεί η αντιπαράβολή του ουσιαστικού περιεχομένου στην τυπική μορφή, του πνεύματος στο γράμμα, μόνο που το γράμμα, ως απλή μορφή, δεν είναι παρά αυτό που τίθεται από το υποκείμενο διά της αφαιρέσεως του αντικειμένου. Ο θρίαμβος της αφαιρέσεως στην εγελιανή λογική διαβάζεται, έτσι, από τον Φώερεμπαχ ως θρίαμβος της υποκειμενικότητας, δηλαδή ως πράξη αυθαιρεσίας. «Στη λογική», γράφει, «όπως και στη διανοητική εποπτεία εισέρχομαι μόνο με μια πράξη βίας, ένα υπερβατικό ενέργημα, μια άμεση ρήξη με την πραγματική εποπτεία».²⁹ Αυτή ακριβώς η υπερβατική στιγμή, που δεν είναι άλλη από την ταυτότητα της έκθεσης με το περιεχόμενό της, οδηγεί τον Φώερεμπαχ στο συμπέρασμα ότι η θεωρησιακή φιλοσοφία επαναλαμβάνει σε ορθολογική εκδοχή τη θεολογία, ότι «οι ουσιώδεις ιδιότητες ή τα κατηγορήματα του θείου όντος είναι οι ουσιώδεις ιδιότητες της θεωρησιακής φιλοσοφίας».³⁰ Η αυθαιρεσία της φιλοσοφικής αφαιρέσεως είναι μόνον η φαινομενικά ορθολογική έκφραση της θρησκευτικής παράστασης ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε εκ του μηδενός, η οποία, σύμφωνα με τον Φώερεμπαχ, συνιστά «το αποκορύφωμα της αρχής της υποκειμενικότητας».³¹ Ο Θεός δεν είναι παρά αντικειμενοποίηση του απόλυτου υποκειμένου, ενώ ο Χριστός «η παντοδυναμία της υποκειμενικότητας».³² Όπως ακριβώς και στην ιδέα του Θεού, προϋπόθεση της θεωρησιακής φιλοσοφίας είναι ένα θαύμα μέσω του οποίου το αντικείμενο της σκέψης μετατρέπεται σε κάτι το πραγματικό, ή αλλιώς, σε αυτό που είναι υποκειμενικό αποδίδεται μια ψευδής αντικειμενικότητα. Η φιλοσοφία του Χέγκελ αποτελεί, κατά τον Φώερεμπαχ, τη «συνεπή εκτέλεση, την ολοκλήρωση της θρησκευτικής αλήθειας», διότι, καθώς υποστηρίζει, «η ταυτότητα σκέψης και Είναι, το κεντρικό σημείο της ταυτότητας, δεν είναι παρά μια αναγκαία συνέπεια και εφαρμογή της έννοιας του Θεού ως του όντος εκείνου του οποίου η έννοια ή η ουσία εμπεριέχει το Είναι»³³. Παρέχοντας μορφή τυπικού συλλογισμού στα «αρυφά ενθυμήματα»³⁴ της θρησκείας, η θεωρησιακή φιλοσοφία αποκαλύπτεται ως ολοκλήρωση της οντοθεολογίας.

Με αυτό το σιεπτικό, ο Φώερμπαχ - και σε αντίθεση με την κυρίαρχη τάση στον νεοεγγελιανισμό³⁵ - από τη μια υπεραμύνεται του χριστιανικού χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Χέγκελ, από την άλλη, όμως, και την ίδια στιγμή, διαπιστώνει ότι η υπέρβαση της φιλοσοφίας αυτής περιέχεται στην υπέρβαση της θεολογίας και συνεπώς, για να επιτύχει κάποιος την πρώτη, θα πρέπει να φέρει σε πέρας τη δεύτερη. «Ασκούμε κριτική στη θεωρησιακή σκέψη», γράφει, «μόνο μέσω της κριτικής της θρησκείας, περιοριζόμεστε στο πρωταρχικό, στο θεμελιώδες. Η κριτική της θεωρησιακής σκέψης προκύπτει ως απλή συνέπεια».³⁶ Ο Χέγκελ έχει, κατά τον Φώερμπαχ, δίκαιο να ισχυρίζεται ότι το βασίλειο της καθαρής σκέψης είναι η έκθεση του Θεού, για αυτόν όμως ακριβώς τον λόγο η θεωρησιακή φιλοσοφία στο σύνολό της δεν είναι παρά μια θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας. Το βασικό όμως αξίωμα της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας είναι ότι η διαφορά μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας είναι μόνο τυπικού χαρακτήρα, αφορά τη μορφή, που για τη θρησκεία είναι η απλή παράσταση, ενώ για τη φιλοσοφία η έννοια, όχι όμως στο ουσιώδες περιεχόμενο, ως προς το οποίο ταυτίζονται. «Το αντικείμενο της θρησκείας όπως και της φιλοσοφίας είναι η αιώνια αλήθεια στην αντικειμενικότητά της την ίδια, ο Θεός και τίποτε άλλο παρά ο Θεός και η ανάπτυξη (Explikation) του Θεού».³⁷ Ο Φώερμπαχ ενίσταται στην ταύτιση αυτή και διακηρύσσει το τέλος της φιλοσοφίας ως θεολογίας, υποστηρίζοντας, αντίθετα, ότι αυτό που η ιδεαλιστική φιλοσοφία έχει κληρονομήσει ως περιεχόμενο από τη θρησκεία, την απόλυτη ιδέα, είναι στην πραγματικότητα η ειδική μορφή της θρησκείας, η μορφή της φανταστικής παράστασης που αποσπάται από τα όρια της αισθητικότητας και θέτει το αντικείμενο της ως ον δυνάμει ενός αυθαίρετου και καθαρού νοητικού ενεργήματος. Και αντίστροφα, αυτό που ο ιδεαλισμός υποβιβάζει σε μορφική και μόνο διαφορά είναι μια πραγματική διαφορά ουσίας ανάμεσα στην νέα, την πραγματική φιλοσοφία και τη θρησκεία. Ανατρέχοντας στην μέχρι τότε διανοητική του πορεία, ο Φώερμπαχ θα γράψει έτσι το 1848: «Επέκρισα στην εγγελιανή φιλοσοφία την κατηγορία ότι μετατρέπει αυτό που είναι το ουσιώδες της θρησκείας σε μη-ουσιώδες και αντίστροφα το μη-ουσιώδες σε ουσιώδες. Η ουσία της θρησκείας είναι όμως ακριβώς αυτό που η φιλοσοφία μετατρέπει σε μορφή».³⁸

Για την ίδια σύλληψη του Φώερμπαχ υπάρχουν στο έργο του αναρίθμητες άλλες διατυπώσεις, όπως π.χ. «ό,τι είναι στον Χέγκελ εικόνα είναι για μένα το πράγμα»,³⁹ «ο Χέγκελ αντικειμενικοποιεί το υποκειμενικό, εγώ υποκειμενικοποιώ το αντικειμενικό»⁴⁰ ή ακόμα «ό,τι στον Χέγκελ έχει τη σημασία του δευτερεύοντος, του υποκειμενικού, του τυπικού, σε εμένα έχει τη σημασία, του πρωτεύοντος, του αντικειμενικού του ουσιώδους»⁴¹ κ.ο.κ. Το κομβικό στοιχείο ωστόσο στην κατηγορία περί αντιστροφής που εξαπολύει ο Φώερμπαχ στον Χέγκελ είναι η αφετηρία από την οποία κατέληξε σε αυτήν, η ταυτότητα του ιδεαλισμού με τη θρησκεία. Και τούτο διότι η αντιστροφή χάρη στην

οποία η θρησκεία επιτυγχάνει την άλωση του ανθρώπινου φιλοσοφικού στοχασμού ανήκει στην ίδια την ουσία της. Ανεξάρτητα από τη βαθμίδα της θρησκευτικής συνείδησης την οποία διανύει η ανθρωπότητα –και κατά τον Φώυερμπαχ υπάρχει όντως μια τέτοια αντιστοιχία ανάμεσα στην εξέλιξη της θρησκείας και εκείνη του ανθρώπινου πολιτισμού–⁴², η θρησκευτική πίστη είναι στην ουσία της μια «πίστη σε φαντάσματα»,⁴³ καθότι αναγορεύει τα είδωλα της υποκειμενικής φαντασίας και επιθυμίας σε αντικειμενικές υπάρξεις, μεταβιβάζοντάς τους τις ιδιότητες των παραγωγών του. Καθώς η θεωρησιακή φιλοσοφία απομυθοποιεί τα είδωλα ως έννοιες, μετατρέπει τις ανθρώπινες ιδιότητες και τα προϊόντα της ανθρώπινης νοητικής δημιουργίας σε ξεχωριστές υποστάσεις: «Το ‘άπολυτο Πνεύμα’ είναι το ‘διαχωρισμένο πνεύμα’ της θεολογίας, το οποίο συνεχίζει να πλανάται ως φάντασμα στην εγελιανή φιλοσοφία».⁴⁴

Εφόσον η αποτυχία της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας να ανταποκριθεί στο αντικείμενό της έγκειται στο ότι κατακυριεύεται από αυτό, η εξήγηση και η κριτική του θρησκευτικού φαινομένου οφείλουν να συμπίπτουν. Ο Φώυερμπαχ καλείται να αναπτύξει ένα τρόπο έκθεσης τέτοιο ώστε να κατακτήσει ό,τι, σύμφωνα με τον ίδιο, δεν κατόρθωσε ο Χέγκελ, δηλαδή «[...] τη μόνη αληθή, μια κριτική σχέση προς κάθε θρησκευτική θεωρία (Spekulation) και δογματική».⁴⁵ Προκειμένου λοιπόν να ανταποκριθεί στην απαίτηση μιας κριτικής της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας, ο Φώυερμπαχ είναι επιφορτισμένος με ένα διπλό καθήκον. Από τη μια, θα πρέπει να αναπτύξει μια απομυστικοποιημένη κατανόηση του θρησκευτικού φαινομένου, μια θεωρία της θρησκείας που θα είναι απαλλαγμένη από την πλάνη της αντιστροφής στην οποία περιπίπτει η θεωρησιακή της πραγμάτευση. Από την άλλη, η απομυστικοποίηση αυτή θα πρέπει να φέρει στο φως το φαινόμενο εκείνο που είναι κατ’ εξοχήν υπεύθυνο για τη μυστικοποίηση. Με διαφορετικά λόγια, από τη μια ο Φώυερμπαχ θα πρέπει να ανακαλύψει την αλήθεια της θρησκείας, από την άλλη θα πρέπει να αποκαλύψει αυτήν την αλήθεια ως ψεύδος, και μάλιστα όχι μόνο σαν ένα ένα απλό ψεύδος, αλλά ως το ψεύδος όλων των ψευδών, ως το πρώτον ψεύδος στην πολιτιστική ιστορία της ανθρωπότητας. Σε αυτό το πλαίσιο αναπτύσσεται η χαρακτηριστική ορολογία του Φώυερμπαχ, ο οποίος μιλά διαρκώς για «αίνιγμα», «μυστήριο» και «μυστικό» της θρησκείας, της θεολογίας ή της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας. Η ορολογία αυτή, όπως κληρονομείται άλλωστε στο μαρξικό έργο, γίνεται το σήμα κατατεθέν της κριτικής της ιδεολογίας, η οποία έχει στόχο να καταδείξει το φαίνοσθαι μαζί με την αναγκαιότητά του. Στη διπλή αποστολή της φώυερμπαχικής κριτικής της ιδεολογίας αντιστοιχεί όμως κατ’ ανάγκη μια διαφορούμενη στάση απέναντι στο αντικείμενο και το παρελθόν της. Ο Φώυερμπαχ κατανοεί τη φιλοσοφία του ως «καθολική άρνηση» τόσο της θεολογίας όσο και του εγελιανισμού_ μολαταύτα, ως λύση του αινίγματος, η άρνηση αυτή συνιστά ταυτόχρονα την αλήθεια και την πραγμάτωση του.⁴⁶ Ό,τι ο Φώυερμπαχ διαπιστώνει σε σχέση με την εγελιανή φιλοσο-

φία, ότι δηλαδή συνιστά την άρση μιας αντίθεσης «εντός της αντίφασης», την άρση της θεολογίας εντός της θεολογίας, ⁴⁷ θα πρέπει εν τέλει να ισχύει και για τη δική του απόπειρα: «Η νέα φιλοσοφία έχει [...] το ίδιο καθήκον και την ίδια θέση έναντι της έως τώρα φιλοσοφίας όπως η τελευταία έναντι της θεολογίας». ⁴⁸ Ως υιός, έστω και άσωτος, του ιδεαλισμού, ⁴⁹ ο Φώερμπαχ δεν μπορεί να αποκαταστήσει, όπως αξιώνει, τη θεωρησιακή διαστροφή, να επαναντιστρέψει τα αντεστραμμένα, δίχως να εμπλακεί με τη σειρά του σε ένα αντίστροφο θεωρησιακό πρόβλημα.

Ο τύπος αυτού του προβλήματος σχετικοποιεί αναπόφευκτα τη σημασία του βασιικού ερμηνευτικού διλήμματος, σε σχέση με το εύρος της τομής που εγκαινιάζει ο Φώερμπαχ προς το ιδεαλιστικό του παρελθόν. Όσο ανεπαρκές είναι να αντιπροβάλλει κανείς τις εγελιανές οφειλές του Φώερμπαχ στον υλισμό του, ⁵⁰ άλλο τόσο μονομερής είναι τονισμός της ρήξης με τον εγελιανισμό εις βάρος του τρόπου με τον οποίο συντελείται. Κλασικός υποστηρικτής της τελευταίας θέσης, ο Λέβιτ (Löwith), υποστηρίζει ότι ακόμη και η έννοια της αισθητηριακής «αμεσότητας» την οποία ο Φώερμπαχ αντιπαραθέτει στο διαμεσολαβούν και αυτοδιαμεσολαβούμενο Πνεύμα, είναι παραπλανητική, καθώς το στερητικό λεκτικό πρόθεμα συσκοτίζει τη θετική της εννόηση. ⁵¹ Ακριβώς όμως ως θετική, η φιλοσοφία του μέλλοντος υποχρεώνεται στη χρησιμοποίηση εγελιανών μέσων. Αν ο οριστικός αποχαιρετισμός της εγελιανής αρνητικότητας πραγματώνεται ως «άρνηση της άρνησης», ⁵² τότε ο θετικός λόγος περί αδιαμεσολάβητης αμεσότητας αποκαλύπτεται ως «θεωρησιακό κατάλοιπο». ⁵³ Το κατάλοιπο όμως αυτό δεν μπορεί πλέον να προσεγγισθεί μόνο ως καταγωγική εμμονή των εγελιανών σχημάτων, καθότι ενεργοποιεί μια δυσεπίλυτη αντίθεση εντός της φώερμπαχιακής φιλοσοφίας, εμφανώς δε εντός της φιλοσοφίας της θρησκείας, η οποία παραμένει, όπως εξηγήθηκε, επιφορτισμένη με δύο αλληλένδετα όσο και διακριτά καθήκοντα.

Άμεση συνέπεια του πρώτου καθήκοντος, ενώπιον του οποίου τίθεται ο Φώερμπαχ, δηλαδή της νηφάλιας εξήγησης της θρησκείας, είναι η συνειδητή του στροφή στην προδιαλεκτική σκέψη, με στόχο την αποδέσμευση του γενετικού από το λογικό στοιχείο, το οποίο κυριαρχεί πάνω στο πρώτο και το εξουδετερώνει. Συνειδητή, διότι στη στροφή αυτή, και σε αντίθεση προς την κύρια τάση του αντικληρικαλισμού και του γαλλικού υλιστικού αθεϊσμού, ο Φώερμπαχ δεν ακολουθεί τον δρόμο του θετικισμού. Η έξοδος από το φιλοσοφικό επίπεδο του εγελιανισμού υπακούει πάντοτε σε ένα διαλεκτικό αίτημα: Η φιλοσοφία, προκειμένου να ανακτήσει τον κόσμο της αισθητικότητας, τον οποίον έχει αποχωριστεί μέσω αφάιρσης, οφείλει να συμπεριλάβει την αντίθεσή της στον εαυτό της, να επανασυνδέσει το απόλυτο με το υποκειμενικό Πνεύμα. ⁵⁴ Η σύνδεση αυτή προσλαμβάνει τη μορφή της αιτιότητας. Η γενετική και όχι λογική εξήγηση των θρησκευτικών παραστάσεων σημαίνει έτσι την αναδρομή στην

υποκειμενική καταγωγή τους, δηλαδή την εξήγησή τους μέσω της ψυχολογίας. Βασική απόρροια αυτής της κίνησης είναι άλλωστε και η επιστροφή στον Σλάιερμαχερ (Schleiermacher), τον οποίο ο Φώυερμπαχ είχε υποτιμήσει έναντι του Χέγκελ στα φοιτητικά του χρόνια, μα στη συνέχεια υπερασπίζεται με σταθερότητα, κι αυτό για δύο κυρίως λόγους. Πρώτον, διότι, όπως ακριβώς και ο ίδιος τοποθετεί την ουσία της θρησκείας στον χώρο της εποπτείας και του αισθήματος⁵⁵ και άρα διακρίνει αυστηρά μεταξύ μεταφυσικής και θρησκείας⁵⁶ και, δεύτερον, διότι δεν θεωρεί τον Θεό απαραίτητη προϋπόθεση της θρησκευτικότητας, οπότε απαλλάσσει τη θρησκεία ολοκληρωτικά από τη θεολογία.⁵⁷ Εδώ ο Φώυερμπαχ βρίσκεται περισσότερο από οπουδήποτε αλλού κοντά στη φιλοσοφία του βίου, με την οποία συμμερίζεται όχι μόνο το αίτημα της επανένωσης σκέψης και κόσμου, φιλοσοφίας και ζωής, αλλά και τη μετατροπή του εγγελιανού πνεύματος σε κοσμοθεωρία. Περισσότερο όμως από ό,τι οπουδήποτε αλλού βρίσκεται και εκτεθειμένος στον κίνδυνο, αποδεχόμενος τις προκείμενες της θεωρίας του Σλάιερμαχερ, να μοιραστεί και τα συμπεράσματά του. Ήδη ο Κ. Μπαρτ (K. Barth), ως θεολόγος, είχε επιστήσει την προσοχή σε αυτόν τον κίνδυνο από την αντίστροφη πλευρά, όταν επισήμαινε την αδυναμία της λουθηριανής χριστολογίας και της θρησκευσιολογικής παράδοσης του Σλάιερμαχερ να αντιμετωπίσουν τον αθεϊσμό του Φώυερμπαχ, ακριβώς διότι ενέχουν την αρχή ότι ο άνθρωπος είναι το «των πάντων μέτρο».⁵⁸ Όμως ο κίνδυνος αυτός αφορά εξίσου τον αθεϊσμό του Φώυερμπαχ, που διαβάζει τον προτεσταντισμό ως πρώτη μορφή πλήρωσης του αιτήματος για «ανθρωποποίηση του Θεού», το οποίο και αναγνωρίζει ως «καθήκον των νεότερων χρόνων».⁵⁹ Αλλά ανεξάρτητα από τη βαρύτητα της λουθηριανής χριστολογίας σε έναν φιλόσοφο που, σύμφωνα με την προφορική μαρτυρία του Γιοντλ (Jodl) διεκδικούσε για τον εαυτό του τον τίτλο του Λούθηρου Β', αν η θρησκεία δεν χρειάζεται καθόλου τον Θεό παρά μόνο την «αίσθηση του κόσμου», τότε δεν είναι υποχρεωτικά συνυφασμένη με την αντίστροφη και την αφάιρση για την οποία την κατηγορεί ο Φώυερμπαχ, και συνεπώς θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελέσει το αληθινό αντίδοτο στη λατρεία της προσωπικότητας για την οποία ο ίδιος μέμφεται τόσο τον χριστιανισμό όσο και τον Χέγκελ. Στην ορολογία του Σλάιερμαχερ ο μονοθεϊσμός σημαίνει άλλωστε τη θεώρηση του κόσμου ως συστήματος.⁶⁰ Θεωρώντας ότι βρίσκεται επέκεινα των φαντασιώσεων του συστήματος, ο Φώυερμπαχ τοποθετείται πέραν τη θεολογίας, όχι όμως σίγουρα και πέραν της θρησκείας. Για να μην πέσει στην παγίδα που ο ίδιος στήνει, ο Φώυερμπαχ αποστασιοποιείται από τον Σλάιερμαχερ, εντάσσοντάς τον στην προϊστορία της φιλοσοφίας του μέλλοντος και αποδίδοντάς του την ασυνέπεια ότι δεν είχε το θάρρος να αποδεχτεί τις αντικειμενικά αθεϊστικές συνέπειες των αρχών του.⁶¹ Καθώς όμως ο αθεϊσμός του Φώυερμπαχ, ως αντίστροφη της θεολογίας και του ιδεαλισμού, αντικαθιστά τη θεωρησιακή παραγωγή του πεπερασμένου από το άπειρο

με την αναγνώριση του πεπερασμένου ως απείρου,⁶² η διαφορά από τον Σλάιερχερ, που επίσης αναζητά το άπειρο μέσα στο πεπερασμένο, το αιώνιο μέσα στο χρονικό, καθίσταται εξαιρετικά δυσδιάκριτη. Έτσι η νέα φιλοσοφία δεν είναι μόνο η «άρνηση της θεολογίας» αλλά και η «θέση τη θρησκείας»_ ο Φώερεμπαχ της προσδίδει το χαρακτηρισμό του «ανθρωποθεϊσμού». ⁶³ Αν η θρησκεία «καταφάσκει σε όλα τα ερωτήματα με το 'όχι'»,⁶⁴ τότε η ανθρωπολογία αρνείται τα πάντα με το 'ναι'.

Ο Φώερεμπαχ προσεταιρίζεται τον Σλάιερχερ, διότι στην αντίληψη του τελευταίου περί θρησκείας, αναζητά ένα ανθρωπολογικό πρότυπο το οποίο μπορεί αντιδιαστείλει στη χριστιανική υπερτίμηση της προσωπικότητας έναντι της παθητικής, αισθητικής πλευράς του ανθρώπου. Ο ίδιος όμως ακριβώς λόγος που τον φέρνει κοντά στον Σλάιερχερ τον οδηγεί αναγκαστικά και μακριά του. Στο αίσθημα της άμεσης ενότητάς του με το σύμπαν, στο κορυφαίο σημείο της αίσθησης της εξάρτησης του, ο θρησκευόμενος άνθρωπος απαλλάσσεται από κάθε προσδιορισμό και απολαμβάνει την ίδια ευτελή, κατά τον Φώερεμπαχ, ικανοποίηση την οποία αναζητούν οι χριστιανοί μέσα από την παράσταση της αθανασίας. Τοποθετώντας άμεσα, όπως ο Σλάιερχερ, το απέρατο μέσα στο περατό, ο υπαρκτός κόσμος δεν διαφοροποιείται στο ελάχιστο από εκείνον της ψεύτικης, χωρίς δεσμά αίσθησης, δηλαδή της φαντασίας. Αντίστροφα τώρα, αν ο προσωπικός Θεός είναι, σύμφωνα με την άποψη του Φώερεμπαχ στην *Ουσία του χριστιανισμού*, ο Θεός εκείνων που θεοποιούν το ανθρώπινο άτομο και το φαντάζονται ως απολύτως ενεργητικό ον, χωρίς ανάγκες και χωρίς περιορισμούς, τότε συνιστά παραδόξως ταυτόχρονα και έκφραση της επιθυμίας για έξοδο από τον κλοιό του. Η προτεραιότητα του πρακτικού έναντι του ηθικού στον Φίχτε, που ο Φώερεμπαχ διαβάζει ως εγωιστική ηθικολογία εις βάρος της αισθητηριακής σχέσης με τον κόσμο, είναι ταυτόχρονα και η προτεραιότητα της ενότητας έναντι του χωρισμού στον οποίο επιμένει η λατρεία της ατομικότητας. Ο Προμηθέας, στη μορφή του οποίου ο Σλάιερχερ, και μαζί του ο Φώερεμπαχ, διακρίνει χαραγμένη όλη την έπαρση του μοντέρνου υποκειμένου,⁶⁵ είναι παράλληλα κι εκείνος που πραγματοποιεί αυτό που ο Φώερεμπαχ, όπως ο νεαρός Χέγκελ, ζητά από τη φιλοσοφία: την επιστροφή των ανθρώπινων από τον Θεό στον άνθρωπο. Ως φανταστική πραγμάτωση των εγωιστικών επιθυμιών, η θρησκεία κρατά με την ασυνείδητη μορφή του ονείρου κάτι από αυτό που αρνείται: την πραγμάτωση της αισθητής ευτυχίας.

Για όλους αυτούς τους λόγους ο Φώερεμπαχ είναι υποχρεωμένος να περάσει στο δεύτερο, θα έλεγε κανείς το διαφωτιστικό,⁶⁶ καθήκον του προγράμματός του και, δίχως να εγκαταλείψει τον Σλάιερχερ, να επιστρέψει στην κριτική παράδοση με τη θεωρία της θρησκευτικής ψευδαίσθησης, μέσα από την οποία προσπαθεί να εξηγήσει τη θρησκευτική αντιστροφή της πραγματικότητας. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, ως γνωστό, όλα τα κατηγορήματα που ο άνθρωπος αποδίδει στο Θεό δεν είναι παρά

κατηγορήματα του ίδιου του ανθρώπου, όχι όμως του μεμονωμένου ανθρώπου αλλά της ανθρωπίνης ουσίας, της ουσίας του ανθρώπου ως γένους, που ο Φώερεμπαχ αποκαλεί με τον γνωστό όρο *Gattungswesen*. Σύμφωνα με την κλασική διατύπωση από την *Ουσία του Χριστιανισμού*: «Η θειική ουσία δεν είναι τίποτε άλλο από την ανθρωπίνη ουσία ή καλύτερα: την ανθρωπίνη ουσία διαχωρισμένη από τα όρια του ατομικού, δηλαδή του πραγματικού, σωματικού ανθρώπου, μεταμορφωμένη σε αντικείμενο, δηλαδή θεωρούμενη και τιμώμενη ως μια άλλη, διαφορετική από τον άνθρωπο, μια ίδια ουσία».⁶⁷ Κάθε φορά που λέγεται ουσία, ο Φώερεμπαχ χρησιμοποιεί προφανώς τη γερμανική λέξη *Wesen*. Αλλά στη γερμανική γλώσσα αυτή η λέξη περιλαμβάνεται μια αμφιλογία η οποία βρίσκεται ακριβώς στο κέντρο του επιχειρήματος του Φώερεμπαχ. *Wesen* θα πει ουσία, *essentia*, θα πει όμως επίσης και *ον*. Ο Φώερεμπαχ δεν διευκρινίζει εξωτερικά πότε χρησιμοποιεί την έννοια με τη μια και πότε με την άλλη σημασία της, διότι στον άνθρωπο, το μόνο *ον* που διαθέτει συνείδηση, η διαφορά απαλείφεται, καθώς «συνείδηση», σύμφωνα με τα ίδια του τα λόγια, υπάρχει μόνο εκεί όπου ένα *ον* έχει ως αντικείμενό του το γένος του, την ουσία (*Wesenheit*) του».⁶⁸ Ήδη εδώ ο Φώερεμπαχ βρίσκεται σε θεωρησιακό έδαφος, μολονότι η έννοια της ζωής, και μαζί της αυτή του γένους, που δανειζεται από τον Χέγκελ εννοείται ως πεπερασμένη και όχι ως άπειρη. Και τούτο διότι ο ίδιος ο σχετικισμός με τον οποίο ο Φώερεμπαχ διακηρύσσει ότι «δεν μπορώ καν να ξέρω τι είναι ο Θεός καθ' εαυτόν αν δεν ξέρω τι είναι για μένα»,⁶⁹ αυτομετασχηματίζεται σε ουσιοκρατία στο ίδιο βήμα με το οποίο κάθε συνείδηση δεν είναι παρά συνείδηση του ορίζοντα του γένους, που είναι για το άτομο ο άπειρός του ορίζοντας. «Όταν όμως», γράφει ο Φώερεμπαχ μια σελίδα μετά, η παράστασή μου αντιστοιχεί στο μέτρο του γένους, η διάκριση μεταξύ καθ' εαυτό Είναι και δι' εαυτό Είναι ακυρώνεται. Γιατί η παράσταση αυτή είναι η ίδια απόλυτη. Το μέτρο του γένους είναι το απόλυτο μέτρο, νόμος και κριτήριο του ανθρώπου».⁷⁰

Η σύμπτωση όντος και ουσίας, ατόμου και γένους, δεν αποτελεί υπόθεση αλλά αναγκαιότητα. Το πλέον παράλογο, κατά τον Φώερεμπαχ, είναι να αρνηθεί ένα *ον* την ουσία του, να θεωρήσει την ουσία του, ή σύμφωνα με μια εναλλακτική διατύπωση τη φύση του, περιορισμένη. Τότε όμως η οντοθεολογία, την οποία ο Φώερεμπαχ ήθελε να αρνηθεί, αναγεννάται μέσα ακριβώς στο θεώρημα που χρησιμοποιεί, για να την διαψεύσει. «Ό,τι έχει υποκειμενικά από την πλευρά του ανθρώπου τη σημασία της ουσίας, έχει έτσι και αντικειμενικά από την πλευρά του αντικειμένου τη σημασία της ουσίας». Ο Φώερεμπαχ μπορεί να φέρει σε πέρας την αντιστροφή, να προτείνει την ανθρωπολογία ως *contre-verité* της θεολογίας μέσα από την αμοιβαία υποκατάσταση υποκειμένου και κατηγορημάτων,⁷¹ μόνο εφόσον έχει εις των προτέρων θέσει την ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου, που επιτρέπει τη μετάβαση από το πρώτο στο δεύτερο. Καθώς μάλιστα η διάκριση του υποκειμένου από το κατηγορημά του

παρουσιάζεται ως σύμπτωμα της μεταφυσικής σύλληψης του Θεού μέσω της φιλοσοφικής αφαίρεσης,⁷² η κριτική του Φώεερμπαχ στη φιλοσοφία της ταυτότητας, το άλμα στο Άλλο του Λόγου, πραγματοποιείται και πάλι χάρη σε μια λογική της ταυτότητας, η οποία προβάλλει ως ανώτερη. Η απάντηση με την οποία ο Φώεερμπαχ επιχειρεί στη συνέχεια να αποκρούσει την κατηγορία του Στίρνερ περί κρυφής θεολογίας και υποστασιοποίησης της αφηρημένης έννοιας του ανθρώπου, στο μέτρο που τα θεϊκά κατηγορήματα διατηρούνται μεταφερόμενα στο ανθρώπινο υποκείμενο,⁷³ περισσότερο εξυπηρετεί παρά αποστομώνει τον αντίπαλό του: «[...] ήδη μέσα στο πεπερασμένο βρίσκω το άπειρο, ήδη μέσα στο εμπειρικό βρίσκω το θεωρησιακό, το άπειρο δεν είναι για μένα τίποτε άλλο από την ουσία του πεπερασμένου, το θεωρησιακό τίποτε άλλο από την ουσία του εμπειρικού [...]».⁷⁴

Ο Στίρνερ εξακολουθεί να βλέπει «φαντάσματα» μέσα στην «ουσία»,⁷⁵ παρότι ο Φώεερμπαχ πιστεύει ότι με την έννοια της ουσίας έχει προβεί στη νομιναλιστική κάθαρση του εγελιανού *spiritus*: «Όσο διαφέρουν τα πράγματα, τόσο διαφέρει και το Είναι τους. Το Είναι είναι ένα και το αυτό με αυτό που είναι».⁷⁶ Επειδή όμως το ανθρώπινο Είναι χαρακτηρίζεται από τη συνείδηση, η δε συνείδηση είναι πάντοτε συνείδηση του απείρου, η ολότητα στο επίπεδο των κατηγορημάτων μεταφέρεται ως ολότητα στο επίπεδο του υποκειμένου. Η προσφυγή στο Είναι ως όριο της σκέψης και στο σώμα ως όριο της ψυχής έχει ως απώτερο σκοπό την αποκατάσταση της ταυτότητας που ο ιδεαλισμός εννοεί πάντοτε υπό τη μορφή της αντίθεσης. Μέσω της αντιδιαστολής του προς το Πνεύμα, ο άνθρωπος του Φώεερμπαχ αποκτά την ολοκλήρωση εκείνη που απουσιάζει από την ιδεαλιστική ενσωμάτωση και υποταγή του αισθητού, αισθητηριακού και συναισθηματικού κόσμου στην καθαρή νόηση. «[...] Μόνο όποιος διακρίνει μεταξύ αγάπης και νόησης τις συνενώνει εσωτερικά και μάλιστα κατά τον αληθή τρόπο. *Voilà le mystère de ma philosophie*».⁷⁷

Πράγματι, η νέα φιλοσοφία που θέλει να λύσει όλα τα προηγούμενα μυστήρια, μοιάζει να διατηρεί η ίδια μυστηριώδη χαρακτήρα. Η προσπάθεια του Φώεερμπαχ να κινηθεί μέσω της γενετικής-κριτικής μεθόδου, όπως ο ίδιος την ονομάζει, ταυτόχρονα εντός και εκτός της διαλεκτικής, θέτει τη θεωρία του μπροστά σε ένα ανυπέβλητο δίλημμα. Αν η ολότητα που κατασκευάζει, συσχετίζοντας το καθέκαστον με το καθολικό, το άτομο με το γένος, είναι εγελιανού τύπου,⁷⁸ τότε μπορεί μεν να καταδείξει την αλήθεια που κρύβεται πίσω από τη θεολογία, είναι όμως υποχρεωμένος να δεχτεί όχι μόνο ότι η θεολογία έχει την αλήθεια της στην ανθρωπολογία, αλλά και ότι η ανθρωπολογία επέχει θέση θεολογίας. Η κριτική επιτυγχάνει, με τίμημα την εξουδετέρωση του γενετικού παράγοντα. Αν αντιθέτως η ολότητα αυτή είναι καντιανού τύπου και αφορά τη ρυθμιστικά εννοούμενη τελειότητα του ανθρώπινου γένους σε άπειρο χρόνο μέσα από τη διαρκή προσθήκη νέων ατόμων,⁷⁹ τότε η διατήρηση της

διαφοράς μεταξύ του νοητού και του εμπειρικού αποκλείει τη θεολογία αλλά διαιώνιζει μέσα από το χάσμα τη θρησκεία. Απαντώντας στον Στίρνερ (Stirner), ο F. γράφει χαρακτηριστικά: «Όποιος επομένως δεν θέτει το γένος στη θέση της θεότητας, αφήνει στο άτομο ένα κενό, το οποίο γεμίζεται αναγκαστικά και πάλι από την παράσταση ενός Θεού, δηλ. της προσωποποιημένης ουσίας του γένους. Μόνο το γένος είναι σε θέση να άρει και ταυτόχρονα να υποκαταστήσει τη θρησκεία».⁸⁰ Ως υποκατάσταση της θρησκείας, η ανθρωπολογία παραιτείται από το κριτικό της έργο και μετατρέπεται σε υπαρκτισμό με την έννοια της απλής αποδοχής και επιβεβαίωσης του υπάρχοντος. Σε αυτό το πνεύμα βρίσκεται άλλωστε και η νιτσειϊκή αποχρώσεως παρατήρηση του Φώερεμπαχ στην *Ουσία του Χριστιανισμού*: «Ό,τι υπάρχει [...] αγαπά τον εαυτό του και τον αγαπά δικαίως. Το Είναι σημαίνει αυτοεπιβεβαίωση, αυτοιατάφηση, αγάπη του εαυτού».⁸¹ Υπό το πρίσμα αυτής της έντασης και του αλληλοαποκλεισμού μεταξύ του γενετικού και του κριτικού στοιχείου μπορεί πιθανότατα να διαβαστεί και η γνωστή παρατήρηση του Μαρξ για το ασύμβατο μεταξύ υλισμού και ιστορίας στο έργο του Φώερεμπαχ.⁸² Υπό το ίδιο πρίσμα βεβαίως μπορεί να θεωρηθεί τέλος και το πρόβλημα του διπλού θεμέλιου της φιλοσοφίας της θρησκείας στον Φώερεμπαχ (του ανθρώπου και της φύσης), ζήτημα που στο πλαίσιο αυτού του άρθρου μπορεί να εξεταστεί μόνο ως προς τις βασικές συνιστώσες του.

Πιθανόν, επηρεασμένος από την καταγιμιστική κριτική του Στίρνερ αλλά και από το έργο του Μπάουερ (Bauer),⁸³ ο Φώερεμπαχ θα προχωρήσει το 1848 στη μερική ανασκευή της τοποθέτησής του στην *Ουσία του Χριστιανισμού*. Η συστηματική αιώρηση μεταξύ του Σλάιερμαχερ και του Χέγκελ, όπως αυτή παρουσιάστηκε εν συντομία προηγουμένως, προέκυψε στην πραγματικότητα χρονολογικά με αντίστροφη σειρά. Διότι, μόνο στο έργο του 1848, τις *Διαλέξεις περί της ουσίας της θρησκείας*, ο Φώερεμπαχ θα ενσωματώσει στην κριτική θεωρία του το λεγόμενο «αίσθημα της εξάρτησης» που ο Σλάιερμαχερ τοποθετεί στο κέντρο της θρησκευσιολογίας του.⁸⁴ Εδώ ο Φώερεμπαχ θα υποκαταστήσει σε μεγάλο βαθμό την αυτοαναφορικότητα του ανθρώπινου γένους ως ουσίας με την φυσική εξάρτηση του. «[...] Η ουσία την οποία προϋποθέτει ο άνθρωπος, εκείνη στην οποία κατ' ανάγκη αναφέρεται και δίχως την οποία είναι αδιανόητη η ύπαρξη όσο και η ουσία του [...] δεν είναι άλλη από τη φύση».⁸⁵ Επιπεντρώνοντας το ενδιαφέρον του στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, ο Φώερεμπαχ επιφέρει μια αποφασιστική μετατόπιση της θέσης του, καθώς με την υπονόμηση της αυτονομίας και οικουμενικότητας της ανθρωπολογίας εξορίζει τη φιλοσοφία του Πνεύματος από το τελευταίο καταφύγιο που ο ίδιος της είχε προσφέρει μέσω της θεοποίησης του ανθρώπου. Ασφαλώς, ο Φώερεμπαχ δεν αποδέχεται τη ριζικότητα αυτής της μετατόπισης, υπερασπίζεται τον αθεϊστικό χαρακτήρα του παλαιότερου ανθρωπολογικού του έργου και παρουσιάζει τη νέα του θεωρία ως συμπλήρωση της προη-

γούμενης, τα προβλήματα της οποίας αποδίδει στο περιορισμένο του αντικειμένου της, που ήταν ειδικά η χριστιανική θρησκεία καθώς και στην προσήλωση του προγράμματος του στην εξήγηση των ηθικών και πνευματικών, όχι των φυσικών ιδιοτήτων του Θεού. Χάριν αυτών των τελευταίων αλλά και της επέτασης της κριτικής του στον μη χριστιανικό θρησκευτικό κόσμο ο Φώυερμπαχ προτείνει μια νέα διπλή λύση στο γρίφο της θεολογίας: ανθρωπολογία και φυσιολογία. «Η διδασκαλία ή η θεώρησή μου», γράφει τώρα, «συνοψίζεται σε δύο λέξεις: άνθρωπος και φύση μαζί».⁸⁶

Δεν είναι, ασφαλώς, ιδιαίτερα δύσκολο να καταδειχθεί ότι αυτό το «μαζί» εκφράζει κάτι παρά πάνω από μια προσθετική σχέση, η μια κατανομή στις διακρινόμενες περιπτώσεις του μονοθεϊσμού και του πολυθεϊσμού αντιστοίχως. Βεβαίως, ο Φώυερμπαχ δεν εγκαταλείπει την παλαιότερη θεώρηση που ήθελε τη θρησκεία προϊόν της φανταστικής αλλοτριώσης των ουσιωδών ανθρωπινων ιδιοτήτων. Στις *Παραδόσεις για την Ουσία της Θρησκείας*, η θεωρία της *Ουσίας του Χριστιανισμού* επαναδιατυπώνεται μέσω του ορισμού της θρησκείας ως «της λεγόμενης οπτικής γωνίας του φετιχισμού»⁸⁷ και μέσω της επαναπόδοσης της ευθύνης για τη θρησκευτική αλλοτριώση στην αποδέσμευση της αχαλίνωτης φαντασίας. Κατ' αρχήν, το σύνολο των θρησκευτικών παραστάσεων, χριστιανικών και ειδωλολατρικών, υπάγεται στο ίδιο γενετικό και κριτικό σχήμα. Καθώς όμως η γενετική-κριτική μέθοδος πάσχει, όπως υποστηρίχθηκε παραπάνω, όσον αφορά την ενότητά της, οι διακρίσεις επανακάμπτουν κατά σημαίνοντα τρόπο. Ναι μεν μονοθεϊστικές και πολυθεϊστικές θρησκείες μοιράζονται τον χαρακτηρισμό της ειδωλολατρίας, αφού η κάθε θρησκεία προκύπτει μέσω αυτονόμησης της νεκρής εικόνας από το υποκείμενο που την δημιουργήσε, όμως, ενώ οι εικόνες του χριστιανισμού είναι «πνευματικές», αυτές του πολυθεϊσμού είναι «αισθητές».⁸⁸ Η διαφορά αυτή προσδίδει στις τελευταίες ένα αποφασιστικό προνόμιο, διότι η ειδική τους σχέση με την αισθητότητα τις φέρνει εγγύτερα στον αντίποδα της καθαρής νόησης και τις απαλλάσσει από την ακραία μυστικοποίηση που διακρίνει τη χριστιανική θεολογία. Διακρίνοντας κατ' οιονεί πλατωνικό τρόπο μεταξύ ειδώλου και ειδώλου του ειδώλου,⁸⁹ οι πολυθεϊστικές παραστάσεις δεν στερούνται ουσίας, όπως τα φαντάσματα. «Ο πολυθεϊστής θεοποιεί εμμέσως το ανθρώπινο πνεύμα [...] ο μονοθεϊστής όμως ευθέως»,⁹⁰ ο μεν λατρεύει το αντικείμενο της φαντασίας του, ο δε τη φαντασία του την ίδια. Άρρητα ο Φώυερμπαχ και, προκειμένου να υποβάλει σε κριτική τη θεωρησιακή επιβίωση της θεολογίας, έχει παρακάμψει τη διάκριση της εγγελιανής φιλοσοφίας της θρησκείας μεταξύ εικόνας και παράστασης.⁹¹ Αντ' αυτής εισάγει όμως, με τη σειρά του, μια νέα διάκριση μεταξύ υγιών και διεστραμμένων εικόνων, μεταξύ αντικειμενοποίησης της φύσης και αντικειμενοποίησης της λέξης.⁹² Αν η δεύτερη, που χαρακτηρίζει το μονοθεϊσμό, είναι απολύτως κατακριτέα, η πρώτη, στη διάκρισή της από την αφηρημένη θεολογία, είναι «[...] ουσιώδης ή εγγενής στον άνθρωπο».⁹³ Η θεώρηση

αυτή μεταβάλλει τους όρους της φουεερμπαχιανής φιλοσοφίας της θρησκείας. «Πρωταρχικά, η θρησκεία δεν είναι κάτι ξεχωριστό, κάτι διακριτό από την ανθρώπινη ουσία. Και ειστρατεύω μόνο εναντίον εκείνης της αλαζονικής, πνευματικής θρησκείας η οποία, για αυτόν ακριβώς το λόγο, έχει ως εκπρόσωπό της μια ειδική τάξη (Stand)». Και ο Φώεερμπαχ συνεχίζει απροκάλυπτα, «Εγώ ο ίδιος, αν και είμαι αθεϊστής, ομολογώ πίστη στη θρησκεία με την αναφερθείσα έννοια, στη θρησκεία της φύσης. Μισώ τον ιδεαλισμό, που αποσπά τον άνθρωπο από τη φύση». ⁹⁴

Όπως έχει πολλές φορές επισημανθεί, η νέα θέση του Φώεερμπαχ αντιστοιχεί στη γενικότερη ανατόμηση της «αισθητότητας» (Sinnlichkeit) στη σκέψη του, μετά το 1841, όταν βρισκόταν ακόμη σε στενή πνευματική σχέση με το εγγεγραμμένο παρελθόν του. Παρόλα αυτά, οι διακρίσεις που εμφανίζονται στην όψιμη φιλοσοφία της θρησκείας του έχουν προαναγγελθεί εμμέσως στην *Ουσία του χριστιανισμού*. Ήδη στο έργο αυτό μπορεί να διαπιστωθεί μια ένταση ανάμεσα στη θρησκεία ως φαινόμενο φανταστικού διχασμού του ανθρώπου από την αντικειμενοποιημένη ουσία του και τη θρησκεία ως αποτέλεσμα πραγματικού διχασμού από την αληθινή ουσία του, μια ένταση ανάμεσα στη θρησκεία ως αιτία και στη θρησκεία ως αποτέλεσμα αλλοτρίωσης. ⁹⁵ Και ήδη στην *Ουσία του Χριστιανισμού* το αίτημα της αντιστροφής υποκειμένου κατηγορημάτων υποβίβαζε την ονομαστική διαφορά μεταξύ θρησκευτικότητας και αθεϊσμού ως αδιάφορη. ⁹⁶ Αντίστροφα, η απόσπαση της έννοιας της αισθητικότητας από το εγγεγραμμένο κατηγοριακό πλαίσιο στο ύστερο έργο του Φώεερμπαχ δεν αίρει διόλου το λόγο περί απολύτου, ως όργανο του οποίου εμφανίζεται ό,τι ακριβώς κατ' αρχήν αποσπάται από αυτό. ⁹⁷ Το πρόβλημα της εξέλιξης της φιλοσοφίας της θρησκείας του Φώεερμπαχ είναι επομένως αλληλένδετο με τις αντινομίες που παράγει η ενότητά της. Ακόμη και απόσπαση της αισθητότητας από τη διαλεκτική, της θρησκείας από το θεολογία επαναλαμβάνει το σχήμα που χρησιμοποιεί ο Φώεερμπαχ για όλες τις προδρομικές εκδοχές της σκέψης του. Αν η θρησκεία παραμένει μια «κατάφαση της αισθητότητας εντός της αντίφασης με την αισθητότητα», ⁹⁸ το αντίστοιχο μπορεί να λεχθεί για τη φιλοσοφία του Φώεερμπαχ την ίδια. Το πρόβλημα της μετάβασης σε άλλο γένος μέσα από μια φιλοσοφία του μέλλοντος συνεχίζει να προκαλεί το μέλλον της φιλοσοφίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, στο του ίδιου, *Sämtliche Werke*, επ. Bolin, Jodl [στο εξής *SW*], Fromann Holzboog, Στουτγάρδη-Μπαν Κόνστατ 1959, τ. VIII, σ. 6.

2 Στη διάσημη μελέτη του για τον Φώερεμπαχ, ο Ένγκελς αναγνωρίζει, ως γνωστόν, στο πρόσωπό του τον πρωτοπόρο μιας κίνησης την οποία ολοκλήρωσε και ριζοσπαστικοποίησε ο Μαρξ. (Βλ. κυρίως Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, στο *Marx-Engels Werke*, Βερολίνο (ΛΔΓ), Dietz, 1956 κ.ε., τ. 21, σ. 290). Αν και η διανοητική εξέλιξη του Μαρξ χαρακτηρίζεται από τη σταδιακή απομάκρυνση από τον Φώερεμπαχ, οι κοινωνικοπολιτικοί όροι, περί το 1970, προκάλεσαν μια αναγέννηση του ενδιαφέροντος για τον Φώερεμπαχ από την πλευρά του κριτικού μαρξισμού. Το σημαντικότερο προϊόν αυτής της κίνησης, όπου συμμετείχαν μεταξύ άλλων ο Μπλοχ (βλ. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1-32*, στο του ιδίου, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τ. 5, σ. 288 κ.ε.) και ο Μαρκούζε (βλ. χαρακτηριστικά Herbert Marcuse, *Αντεπανάσταση και Εξέγερση*, Παπαζήσης, Αθήνα 1974, σ. 59 κ.ε.), αποτελεί η μονογραφία του Άλφρεντ Σμιντ, ο οποίος εισηγείται την επανάνγωση της φιλοσοφίας του Φώερεμπαχ ως αναγκαίας συμπλήρωσης του κυρίαρχου μαρξιστικού προσανατολισμού στην κριτική της πολιτικής οικονομίας (βλ. Alfred Schmidt, *Emmanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Hanser, Μόναχο 1973, σ. 266).

3 Ο Νίτσε, αν και επηρεασμένος κυρίως από τον Στίβενερ, μοιράζεται με τον Φώερεμπαχ μεταξύ άλλων την γενετική προσέγγιση του θρησκευτικού φαινομένου και την έντονη κριτική ειδικά στον χριστιανισμό, όπως αυτή αποτυπώνεται με δριμύτητα στο σύνολο του έργου του. Βλ. ιδιαίτερα το έργο *Ο Αντίχριστος*, στο οποίο ο Νίτσε αναζητά τις καταβολές του χριστιανισμού σε «[...] μια ριζική παραποίηση κάθε φύσης, κάθε φυσικότητας» [Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben*, Goldmann, Άουγκσμπουργκ 1992, σ. 32 (αφορισμός 24)].

4 Μολονότι από το έργο του Φρόντ απουσιάζει κάθε αναφορά στην κληρονομιά του Φώερεμπαχ, είναι εύκολο να εντοπιστεί μια σειρά από βασικά μοτίβα που είναι κοινά ανάμεσα στις δύο κατά βάση διαφορετικές κριτικές της θρησκείας. Μεταξύ αυτών ξεχωρίζει η θέση ότι η θρησκεία αποτελεί ψευδαίσθηση με στόχο την ικανοποίηση ανθρωπίνων επιθυμιών (βλ. Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, στο του ιδίου, *Studienausgabe*, Fischer, Φραγκφούρτη 2000, τ. IX, σ. 184). Κοινή στις δύο θεωρίες είναι επίσης η επίκληση του μηχανισμού της προβολής, όρος ο οποίος δεν εμφανίζεται στο έργο του Φώερεμπαχ αλλά χρησιμοποιείται συνηθέστατα στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, πιθανόν κάτω από την επιρροή της ψυχανάλυσης. Ανεξάρτητα από τη σημασία εννοιών όπως του ονείρου, της παθολογίας κ.ά., καθώς και τη γενικότερη ψυχολογική τροπή της φιλοσοφίας του Φώερεμπαχ, αξιοσημείωτη είναι η σύγκριση μεταξύ της κριτικής του στον γερμανικό ιδεαλισμό και της φροϋδικής έννοιας της «παντοδυναμίας της σκέψης» (βλ. S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, στο του ιδίου, *ό.π.*, σ. 374). Ο Φώερεμπαχ χρεώνει στη θεωρησιακή φιλοσοφία την αξίωση παραγωγής του Είναι από το σκέπτεσθαι των πραγμάτων, έτσι ακριβώς όπως ο Φρόντ κάνει λόγο για μια ανιμιστική χαρακτηριστή κατάσταση νευρώσεως όπου ως σημαντικό αναγνωρίζεται μόνο το προϊόν της σκέψης, ενώ «[...] η σύμπτωσή του με την εξωτερική πραγματικότητα είναι δευτερευούσης σημασίας» (S. Freud, *Totem und Tabu*, *ό.π.*, σ. 375).

5 Την εκτίμησή του για το έργο του Φώερεμπαχ εκφράζει ο Κίρχεγκωρ εμμέσως, γράφοντας: «[...] ένας χλευαστής επιτίθεται στον χριστιανισμό και την ίδια στιγμή τον παρουσιάζει με τόσο αξιόπιστο τρόπο ώστε είναι ευχαρίστηση να τον διαβάσεις, και ώστε εικεϊνος που επιθυμεί απεγνωσμένα να λάβει μια πραγματική ακριβή έκθεση του χριστιανισμού είναι σχεδόν υποχρεωμένος να προσφύγει σε αυτόν» (Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Zweiter Teil*, Eugen Diederich Verlag, Ρέγκενσμπουργκ 1950, σ. 328). Για μια ευρύτερη σύγκριση της σκέψης του Φώερεμπαχ και του Κίρχεγκωρ, βλ. Claus-Artur Scheier, *Kierkegaards Argernis*, Albert, Φράϊμπουργκ/Μόναχο 1983.

6 L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsgangs*, στο *SW*, τ. II, σ. 391.

7 Βλ. S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, De Gruyter, Βερολίνο 1964 (2η έκδ.), σ. 150.

8 Με υποσημείωση στον τίτλο του ομώνυμου έργου του ο Φώβερμπαχ εξηγεί: «Έδωσα τον τίτλο ‘Θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος’ διότι το παρόν εν γένει, ως εποχή ελλειπυσμένων ψευδαισθήσεων και ρυπαρών προκαταλήψεων, είναι ανίκανο να κατανοήσει, πόσο μάλλον να εκτιμήσει, τις απλές αλήθειες από τις οποίες έχουν εξαχθεί αυτές οι αρχές [...] Η καθαρά και αληθινά ανθρώπινη σκέψη, ομιλία και πράξη θα είναι χάρισμα των επόμενων γενεών, για πρώτη φορά» (L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *SW*, τ. II, σ. 245).

9 Για την έννοια της εξέλιξης στην ιστορία της φιλοσοφίας του Φώβερμπαχ, βλ. το κατατοπιστικό άρθρο της Adriana Ver_issimo Serr_ο, «Hermeneutik in der Geschichtsschreibung. Feuerbach über das Problem der Interpretation», στο Walter Jaescke, Francesco Tomasoni (επ.), *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Akademie, Βερολίνο 1998.

10 «Κάθε φιλοσοφία διαθέτει [...] το ιερό της, ενέχει έναν απόλυτα αδιάψευστο πυρήνα. Αυτός ο πυρήνας είναι η *ιδέα* της, της οποίας εξωτερική έκφραση και μόνο, φαινόμενο αποτελεί ό,τι συνήθως κανείς διακρίνει [...] ως θεμελιώδη και βασική πρόταση» (L. Feuerbach, *Kritik des ‘Anti-Hegel’*, *SW*, τ. II, σ. 19).

11 Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, ό.π., σ. 314.

12 «Η αληθής φιλοσοφία είναι η άρνηση της φιλοσοφίας, δεν είναι φιλοσοφία». L. Feuerbach, *Aus dem Vorwort zur ersten Gesamtausgabe*, *SW*, τ. II, σ. 409-410.

13 L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsgangs*, ό.π., σ. 391.

14 Σύμφωνα με τον Thies, ο Φώβερμπαχ οικειοποιείται την καντιανή διάκριση μεταξύ της «σχολαστικής» και της «κοσμικής έννοιας» της φιλοσοφίας (Schulbegriff – Weltbegriff). Βλ. σχετικά Erich Thies, «*Philosophie und Wirklichkeit*. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs», στο του ίδιου (επ.), *Ludwig Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Ντόρμστατ 1976, σ. 463.

15 Η διάσημη κριτική στο Χέγκελ του 1839, με την οποία ο Φώβερμπαχ αποσπάται οριστικά από τη σκέψη του δασκάλου του παρουσιάζει χαρακτηριστικά την αντίθεση προς τον εγγελιανισμό με τους εξής όρους: «Η εγγελιανή μέθοδος φημίζεται ότι ακολουθεί την πορεία της φύσης [...] αλλά από το αντίγραφο απουσιάζει η ζωή του πρωτοτύπου» (L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, ό.π., 159-160).

16 Ό.π., σ. 175.

17 Βλ. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, στο του ίδιου, *Werke*, επ. Michel – Moldenhauer, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1986, τ. 5, σ. 82.

18 L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, ό.π., σ. 165.

19 Βλ. ό.π., σ. 180.

20 Βλ. ό.π., σ. 179.

21 Βλ. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* στο του ίδιου, *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1986, τ. 3, σ. 85.

22 Για τη βαρύτητα της γλωσσολογικής θεωρίας του Φώβερμπαχ στην κριτική του ιδεαλισμού, πρβλ. Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1977, σ. 180 κ.ε.

23 Πρβλ. Andreas Arndt, «Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs ‘Kritik der reinen Unvernunft’», στο Walter Jaeschke (επ.), *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Akademie, Βερολίνο 1992, σ. 32.

24 L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, ό.π., σ. 187.

25 Την ίδια ασυμμετρία της ιδεαλιστικής ταυτότητας επισημαίνει ο Αντόρνο, που ως προς τούτο συγγενεύει με τον Φώβερμπαχ, παρότι την κριτική του στον νεοεγγελιανισμό και την υποσατασιοποίηση του αδιαμεσολάβητου. Βλ. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, σ. 149.

26 L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, ό.π., σ. 193.

27 Βλ. L. Feuerbach, *De ratione una, universali, infinita*, στο *SW*, τ. XI, σ. 11 κ.ε.

28 «Η πίστη στην αθανασία του ατόμου εμφανίζεται στο προσκήνιο καθαρά ως τέτοια δι' εαυτήν για πρώτη φορά στη μοντέρνα εποχή [...] Το χαρακτηριστικό της μοντέρνας εποχής εν γένει είναι ότι αναγνωρίζει ως θεϊκό τον άνθρωπο ως άνθρωπο, το πρόσωπο ως πρόσωπο και το μεμονωμένο ανθρώπινο άτομο δι' εαυτό στην ατομικότητά του» (L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, στο *SW*, τ. XI, σ. 81-82).

29 Ό.π., σ. 183.

30 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, ό.π., σ. 254.

31 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Στουτγάρδη 1969, σ. 170.

32 Ό.π., σ. 236.

33 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, ό.π., σ. 282.

34 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ό.π., σ. 303.

35 Πβλ. Walter Jaescke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Στουτγάρδη/Μπαντ Κάνστατ 1986, σ. 396.

36 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ό.π., σ. 332.

37 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, στο του ιδίου, *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1986, τ. 16, σ. 28.

38 L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, ό.π., σ. 14.

39 L. Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift: Das Wesen des Christentums*, *SW*, τ. VII, σ. 266.

40 Ό.π., σ. 267.

41 Ό.π., σ. 266.

42 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ό.π., σ. 63.

43 L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, *SW*, τ. II, σ. 227.

44 Ό.π., σ. 227.

45 L. Feuerbach, *Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, στο *SW*, τ. VII, σ. 69. Με αυτή την έννοια, ο Φώουερμπαχ ουδέποτε μπορεί να φέρει σε πέρας εκείνο που ο E. Thies (ό.π., σ. 481) υποστηρίζει ότι είναι υποχρεωμένος να κάνει «[...] να διαχωρίσει την πραγματικότητα, ως παθητικά κείμενη, από την έκθεσή της».

46 Πβλ. L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, ό.π., σ. 227.

47 Βλ. L. Feuerbach, ό.π., σ. 238 και *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, ό.π., σ. 227.

48 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, ό.π., σ. 274.

49 Σύμφωνα με τον χαρακτηρισμό του Βίντελμπαντ στο Wilhelm Windelband, «Zur Charakteristik Ludwig Feuerbachs», *Neues Reich*, 2.II, 1872, σ. 741.

50 Αυτός είναι ο στόχος της κλασικής μελέτης του Rawidowicz, ο οποίος αντιπαράκειται στην απλουστευτική υλιστική ερμηνεία των Bolin και Jodl. Βλ., π.χ., S. Rawidowicz, ό.π., σ. 142.

51 Βλ. Karl Löwith, «Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach», στο E. Thies (επ.), ό.π., σ. 152.

52 Βλ. L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsgangs*, ό.π., σ. 390.

53 Βλ. A. Arndt, ό.π., σ. 45.

54 Βλ. L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, σ. 226-227 και 234-235.

55 «Τα πάντα θα πρέπει να εκκινούν από την εποπτεία [...] και τέλος για να ολοκληρώσουμε τη γενική εικόνα της θρησκείας, θυμηθείτε ότι κάθε εποπτεία συνδέεται από τη φύση της με κάποιο αίσθημα». [Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (7η έκδ.), Vandenhoeck & Ruprecht, Γκέτινγκεν 1991].

56 Βλ. ό.π., σ. 40-44.

57 Βλ. ό.π., σ. 89.

58 Βλ. Karl Barth, «Ludwig Feuerbach. Fragment aus einer im Sommersemester 1926 zu Münster gehaltenen Vorlesung über 'Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher'. Mit

einem polemischen Nachwort», στο E. Thies (επ.), *ό.π.*, σ. 14 κ.ε. Για μια πιο πρόσφατη αναμόχλευση του ίδιου ζητήματος της σχέσης μεταξύ προτεσταντισμού και αθεϊσμού στο έργο του Φώεερμπαχ, βλ. τη διατριβή J. Christine Janowski, *Der Mensch als Maß. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk*, Benziger Verlag / Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Ζυρίχη κ.α. 1980.

59 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *ό.π.*, σ. 245-246.

60 Βλ. F. Schleiermacher, *ό.π.*, σ. 95.

61 Βλ. L. Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift: Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 266.

62 Βλ. L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, *ό.π.*, σ. 230.

63 *Ό.π.*, σ. 237.

64 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 295.

65 Βλ. F. Schleiermacher, *ό.π.*, σ. 50.

66 Για τον τρόπο ένταξης του Φώεερμπαχ στο ευρύτερο ρεύμα του διαφωτισμού, βλ. Francesco Tomasoni, «Feuerbach und die Aufklärung. Ein Beitrag zur historischen Rekonstruktion», στο Hans-Jürgen Braun (επ.), *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, Pano Verlag, Ζυρίχη 2004, σ. 25-44.

67 Βλ. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 54.

68 *Ό.π.*, σ. 37.

69 *Ό.π.*, σ. 57.

70 *Ό.π.*, σ. 58.

71 Βλ. *ό.π.*, σ. 116.

72 Βλ. *ό.π.*, σ. 63.

73 Βλ. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Zenith Verlag, Λειψία 1927, σ. 48.

74 L. Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift: Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 267.

75 Βλ. M. Stirner, *ό.π.*, σ. 30.

76 L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *ό.π.*, σ. 179.

77 L. Feuerbach, *Brief an Christian Kapp* (αφ. 128), στο *SW*, τ. XII, σ. 92.

78 Αυτό συμβαίνει στο μέτρο που η έννοια του γένους (Gattung) διακρίνεται ως άπειρη από εκείνη του ζωικού είδους (Art) και ενέχει την κατηγορία της τελειότητας. (βλ. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 38). Ας σημειωθεί ότι η διαφορά μεταξύ γένους και είδους χρησιμοποιείται από τον Φώεερμπαχ επίσης για την ανάδειξη της ρηξικέλευθης θεωρίας του έναντι άλλων παλαιότερων και περιορισμένων μεταρρυθμιστικών φιλοσοφικών προγραμμάτων. Βλ. L. Feuerbach, *Grundsätze zur Philosophie der Zukunft*, *ό.π.*, σ. 319.

79 Στην *Ουσία του Χριστιανισμού* ο Φώεερμπαχ υποστηρίζει ότι «κάθε νέος άνθρωπος είναι τρόπο τινά ένα νέο κατηγορημα, ένα νέο ταλέντο της ανθρωπότητας» (L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 67). Ο ισχυρισμός αυτός αποτελεί παραπομπή στην δεύτερη αρχή του δοκιμίου του Καντ για την «δέα μιας γενικής ιστορίας» (βλ. Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in bürgerlicher Absicht*, στο του ίδιου *Ausgewählte kleine Schriften*, Meiner, Αμβούργο 1965, σ. 29. Πράγματι, στο πρώιμο δοκίμιο του για τη «φιλοσοφία και το χριστιανισμό», ο Φώεερμπαχ υπεραμύνεται της καντιανής έννοιας του γένους (Gattung) και μέμφεται τον Χέγκελ για την παράλειψή του να οικειοποιηθεί τη συγκεκριμένη έννοια, απαλλασσόμενος από το «αμφλεγόμενο φωτιστέφανο του μυστικισμού» της φιλοσοφίας του (βλ. L. Feuerbach, *Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, *ό.π.*, σ. 69).

80 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'*, στο *SW*, τ. VII, *ό.π.*, σ. 303.

81 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 120.

82 Βλ. Karl Marx - Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, στο *Marx-Engels Werke*, *ό.π.*, τ. 3, σ. 45.

83 Βλ. Bruno Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, (ανατ.), Scienta Verlag Aalen, 1969, σ. 127. Για μια σύνοψη των νεοεγγελιανών κριτικών στον Feuerbach, βλ. Hans-Martin Saß, «Argumentationsfiguren in der Kritik an Ludwig Feuerbachs Religions- und Metaphysikkritik», στο E. Thies (επ.), *ό.π.*, σ. 248 κ.ε.

84 Σε αντίθεση με την αίσθηση της τελειότητας ή της παντοδυναμίας που στιγματίζει τις θρησκευτικές παραστάσεις στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, το αίσθημα της εξάρτησης ταυτίζεται τώρα με εκείνο της περατότητας. Βλ. L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, *ό.π.*, σ. 43.

85 *Ό.π.*, σ. 25.

86 *Ό.π.*, σ. 26.

87 *Ό.π.*, σ. 224.

88 Βλ. *ό.π.*, σ. 232.

89 Πβλ. Πλάτων, *Πολιτεία* 598b.

90 L. Feuerbach, *ό.π.*, σ. 240.

91 «Αν η θρησκεία αναβιβάζεται στη μορφή της παράστασης, έχει καθ' εαυτήν κάτι το πολεμικό. Το περιεχόμενο δεν θα πρέπει να συλλαμβάνεται με την αισθητηριακή εποπτεία, αλλά εμμέσως, δια της οδού της αφάιρσης, κι [έτσι] το αισθητό, το εικονικό αναβιβάζεται σε καθολικό. Με αυτή την αναβίβαση συνδέεται αναγκαστικά η αρνητική σχέση προς το εικονικό. Αυτή η αρνητική κατεύθυνση δεν αφορά μόνο στη μορφή, ως εάν η διαφορά της εποπτείας και της παράστασης να συνίστατο μόνο σε αυτή, αλλά θίγει και το περιεχόμενο. (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, *ό.π.*, σ. 139/140). Πβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte I. 1816-1831*, στο του ίδιου, *Gesammelte Werke*, Meiner, Αμβούργο 1987, τ. 17, σ. 71.

92 Βλ. L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, *ό.π.*, σ. 234.

93 *Ό.π.*, σ. 43.

94 *Ό.π.*, σ. 44. Για την αυτοαναγόρευση της θεωρίας του Φώερμπαχ σε θρησκεία βλ. επίσης χαρακτηριστικά L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *ό.π.*, σ. 318/319.

95 Βλ. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 80.

96 «Αληθινός αθεϊστής, δηλ., αθεϊστής με τη συνήθη έννοια [του όρου] είναι επομένως κι εκείνος για τον οποίο είναι μηδέν τα κατηγορήματα της θεϊκής ουσίας [...], όχι όμως εκείνος για τον οποίο είναι μηδέν μόνο το υποκείμενο αυτών των κατηγορημάτων». (*ό.π.*, σ. 64). Μια πληρέστερη εκτίμηση της σχέσης μεταξύ των εν λόγω δύο θρησκευσιολογικών έργων του Φώερμπαχ θα έπρεπε να εντάξει στο πλαίσιο αυτό κι άλλες θεμελιώδεις διακρίσεις όπως εκείνη μεταξύ χριστιανισμού και ειδωλολατρίας στην προώμη εκδοχή της στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, τη διάκριση μεταξύ καρδιάς (Herz) και ψυχισμού (Gemüt), την μεταλλαγή της αντιστοιχίας μεταξύ είδους και γένους και τέλος την πραγματική σχέση μεταξύ των συνωνυμικά χρησιμοποιούμενων όρων για τη φαντασία (Phantasie/Einbildungskraft). Φυσικά, η παρούσα εργασία δεν μπορεί να φέρει σε πέρας μια τέτοια ανάλυση.

97 Πβλ. μεταξύ άλλων τη διαφορούμενη ταύτιση αισθητού και απόλυτου στο L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigsten und sein Eigentum*, *ό.π.*, σ. 298.

98 Βλ. L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, *ό.π.*, σ. 16.

κυκλοφορεί από τις εκδόσεις νήσος

νήσος

Γνώμονες 5

ZORZ ΚΑΝΓΚΙΛΕΜ

ΤΟ ΚΑΝΟΝΙΚΟ
ΚΑΙ ΤΟ
ΠΑΘΟΛΟΓΙΚΟ

Μετάφραση, επιμέλεια, επίμετρο: ΠΩΡΤΟΣ ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ
Εισαγωγή: ΜΙΣΣΕΛ ΦΟΥΚΟ

Κεντρική διάθεση: Σαρρή 14, 10553 Αθήνα, τηλ./φαξ: 210 3250058
Βιβλιοπωλείο: Πεσμαζόγλου 5 (Στοά του βιβλίου), τηλ. 210 3213583

www.nissos.gr

info@nissos.gr

ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΑ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ

Στο έργο του Φώυερμπαχ, η φιλοσοφία του μέλλοντος εκκινεί κατ' ανάγκη από την κριτική της θεωρησιακής (ή θεωρητικής) φιλοσοφίας¹, κάτι που επιτάσσει την αναμέτρηση με τις κορυφαίες φιλοσοφικές επιτεύξεις του νεότερου κόσμου και ιδίως με την εγελιανή φιλοσοφία. Η ανασύνθεση της σιοπιάς από την οποία ασκείται η φωυερμπαχιανή κριτική είναι ένα διττό καθήκον, καθώς από τη μια πρέπει να στραφεί σε μια κατανόηση του αντικειμένου της κριτικής και από την άλλη στην κατάδειξη του νέου εννοιακού πλαισίου που τίθεται σε λειτουργία και ενδεχομένως χαρακτηρίζει την πρωτοτυπία του κρίνοντος φιλοσόφου. Η έννοια της φύσης βρίσκεται στο σταυροδρόμι των δύο αυτών ερευνητικών στόχων, καθώς αφενός είναι μια από τις έννοιες που συναντά ο Φώυερμπαχ στην προϋπάρχουσα φιλοσοφία και αφετέρου ανήκει στις νέες φιλοσοφικές προϋποθέσεις που δημιουργούνται και διαφαίνονται διαμέσου της άσκησης της κριτικής.

I. *Φύση και κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας.* Η ανάδειξη της έννοιας της φύσης στη φιλοσοφία του Φώυερμπαχ μορφοποιείται για πρώτη φορά στα προγραμματικά του κείμενα, τα οποία γράφτηκαν στο σύντομο σχετικά διάστημα από το τέλος του 1842 έως το τέλος του 1843 και τα οποία διαπνέονται από τον στόχο ενός ξεκαθάρισματος των σχέσεων του φιλοσόφου με την προγενέστερη φιλοσοφία και δη την εγελιανή, η οποία ενσαρκώνει την ολοκλήρωση βασικών χαρακτηριστικών όλης της προσηγηθείσας παράδοσης². Πρόκειται για έναν στόχο, ο οποίος, στα συμφραζόμενα του κλίματος του νεοεγελιανισμού, γρήγορα παίρνει τη μορφή του στόχου μιας ριζικής ρήξης με τη φιλοσοφία του παρελθόντος. Στα προγραμματικά του κείμενα ο Φώυερμπαχ συνοψίζει το περιεχόμενο της θεωρητικής ή θεωρησιακής φιλοσοφίας των νεότερων χρόνων, η οποία ξεκινά με τον Ντεκάρτ και τον Σπινόζα και κορυφώνεται στον Χέγκελ, ως εξής: η θεωρησιακή φιλοσοφία σαφώς διαφοροποιείται από την κοινή, την παραδοσιακή θεολογία κατά το ότι το επείκεινα της παραδοσιακής θεολογίας το μεταφέρει στον κόσμο του ενθάδε, όμως στη συνέχεια, λόγω των θεολογικών της καταβολών,

αποξενώνει τον άνθρωπο από το ενθάδε ή, με άλλα λόγια, το ενθάδε του πραγματικού κόσμου το ανάγει σε νέο επέκεινα³. Απέναντι στη θεωρησιακή φιλοσοφία ο Φώερμπαχ διαμορφώνει την κριτική στάση του, η οποία επιδιώκει να αναδείξει το πραγματικό ενθάδε του ανθρώπου, δηλαδή τον άνθρωπο στη φυσικότητα και την αισθητικότητά του⁴.

Με αφετηρία αυτόν τον προσανατολισμό η κριτική στην εγελιανή φιλοσοφία διαπλέκεται εξ αρχής με το αίτημα μιας αμεσότητας στη σχέση της φιλοσοφίας με το αντικείμενό της. Ο Χέγκελ εγγαλείται, επειδή πολλαπλασιάζει και κομματιάζει «την απλή, ταυτόσημη με τον εαυτό της ουσία της φύσης και του ανθρώπου»⁵, ενώ, στη συνέχεια, τα αδιαχώριστα στοιχεία που ο ίδιος τα διαχώρισε βίαια τα διαμεσολαβεί επίσης με βίαιο τρόπο⁶ ή τα ταυτίζει ξανά με έναν τρόπο που είναι διαμεσολαβημένος και επομένως προϋποθέτει την παρουσία του ενδιάμεσου⁷. Συνεπώς «από την εγελιανή φιλοσοφία απουσιάζει η άμεση ενότητα, η άμεση βεβαιότητα, η άμεση αλήθεια»⁸.

Ο Φώερμπαχ διαπιστώνει ότι η εγελιανή φιλοσοφία χαρακτηρίζεται από έναν αναδιπλασιασμό των λογικών της κατηγοριών. Ο αναδιπλασιασμός αυτός είναι, μάλιστα, το θεμελιώδες σχήμα του θεολογικού τρόπου του σκέπτεσθαι.

«Ό,τι υπάρχει στη γη το ξαναβρίσκουμε στον ουρανό της θεολογίας, όπως και όλα όσα υπάρχουν στη φύση τα ξαναβρίσκουμε στον ουρανό της θείας λογικής: ποσότητα, ποιότητα, μέτρο, ουσία, χημισμό, μηχανισμό, οργανισμό. Όλα τα έχουμε δύο φορές στη θεολογία, τη μια φορά in abstracto, την άλλη in concreto, όλα τα έχουμε δύο φορές στην εγελιανή φιλοσοφία, ως αντικείμενο της 'Λογικής' και μετά πάλι ως αντικείμενο της φιλοσοφίας της φύσης και της φιλοσοφίας του πνεύματος»⁹.

Η επισήμανση αυτή μάς υποβάλλει την ιδέα ότι η φιλοσοφική κριτική που επαγγέλλεται και προωθεί ο Φώερμπαχ δεν συνεπάγεται την αναίρεση των κατηγοριών με τις οποίες ο Χέγκελ οργανώνει τη γνώση της φύσης, αλλά μια άλλου είδους αξιοποίηση των κατηγοριών αυτών, μια επανερμηνεία, μια υπέρβασή τους στο επίπεδο ενός φιλοσοφικού ρεαλισμού. Ο προσδιορισμός των κατηγοριών που κρίνονται απαραίτητες για τη γνώση της φύσης είναι, λοιπόν, σαφές ότι συμβαδίζει με τον στόχο της ανάδειξης των στοιχείων της εγελιανής φιλοσοφίας που θα μπορούσαν να είναι αξιοποιήσιμα από τη σκοπιά του φιλοσοφικού ρεαλισμού. Ο στόχος της επανεύρεσης ή της κατάκτησης της αμεσότητας στη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης πρέπει να διέλθει από μια κριτική αξιοποίηση των εγελιανών κατηγοριών αφού «τα πάντα, βεβαίως, βρίσκονται εντός της εγελιανής φιλοσοφίας, όμως πάντα μαζί με την άρνηση, με την αντίθεσή τους»¹⁰.

Συνεπώς ενώ η γνώση της φύσης πρέπει να χαρακτηρίζεται από αμεσότητα, στην πραγματικότητα, η εν λόγω γνώση δεν είναι άμεσα δεδομένη. Η γνωστική προσπέλαση της φύσης προϋποθέτει την αναμέτρηση με τον παράγοντα μιας ήδη συντελεσμέ-

νης αποξένωσης. Η γνώση της φύσης, στην διαυγή αμεσότητα της ουσίας της, δεν μπορεί να επιτευχθεί με θετικό τρόπο: αντιθέτως είναι εφικτή μόνον ως άρνηση της εγελιανής φιλοσοφίας ή, ακόμη καλύτερα, ως ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας. Η θεωρησιακή φιλοσοφία και πρωτίστως η εγελιανή βασίζεται στη διαδικασία της αφάιρεσης και ως αφαιρετικό ο Φώυερμπαχ χαρακτηρίζει κάθε ενέργημα που θέτει την ουσία της φύσης εκτός της φύσης και την ουσία του ανθρώπου εκτός του ανθρώπου¹¹.

Προβαίνοντας ουσιαστικά σε μια συγκεκριμένη ερμηνεία της εγελιανής φιλοσοφίας, ο Φώυερμπαχ λέει ότι στο πλαίσιο της το ανθρώπινο είναι το θείο και το πεπερασμένο το άπειρο. Πρόκειται για μια αναγωγή, η οποία πιθανόν βρίσκεται εν σπέρματι μέσα στο εγελιανό έργο, όμως δεν ήταν δυνατό να αρθρωθεί ρητά από τον Έγελο. Με άλλα λόγια: αυτό που μπορεί να γνωρίζει ο άνθρωπος είναι το ανθρώπινο και το πεπερασμένο, αυτό που θέλει (υπό την επήρεια της θεωρησιακής φιλοσοφίας) να γνωρίζει είναι το θείο και το άπειρο. Όμως όταν η προσέγγιση προς το θείο έχει τη μορφή μιας πίστης στο επέκεινα, τότε η σχέση μας με το ενθάδε, με αυτό που είναι προσιτό στον άνθρωπο χάνει την αλήθειά της. Παράδειγμα χαρακτηριστικό για τον Φώυερμπαχ είναι ο πόνος της τέχνης, ο οποίος παύει να είναι γνήσιος, όταν επικαλύπτεται από την πίστη σε έναν κόσμο που καταργεί τον πόνο¹².

Κατά συνέπεια, η κριτική του Φώυερμπαχ στοχεύει να δείξει ότι η αντιστροφή στη σχέση μεταξύ πεπερασμένου και απείρου δεν υπαγορεύεται από κάποια αυθαιρετη προτίμηση, αλλά νοηματοδοτείται από τις απαιτήσεις μιας συνεπούς εννοιολογικής εργασίας. Η φιλοσοφία του μέλλοντος επισημαίνοντας τις αδυναμίες της θεωρησιακής φιλοσοφίας επιδιώκει ταυτόχρονα να τις θεραπεύσει, αποικαθιστώντας τις ορθές σχέσεις.

«Η αλήθεια του πεπερασμένου δηλώνεται από την απόλυτη φιλοσοφία μονάχα με τρόπο έμμεσο, αντεστραμμένο. Όταν το άπειρο απλώς υπάρχει, όταν έχει μονάχα αλήθεια και ενεργό πραγματικότητα, όταν είναι προσδιορισμένο, δηλ. όταν δεν τίθεται ως άπειρο, αλλά ως πεπερασμένο, τότε στην πραγματικότητα το πεπερασμένο είναι το άπειρο»¹³.

Ούτως εχόντων των πραγμάτων, αποκτά νόημα το έργο της αληθούς φιλοσοφίας, η οποία επιδιώκει να θέσει το άπειρο εντός του πεπερασμένου¹⁴. Ο Φώυερμπαχ είναι της άποψης πως το πεπερασμένο της θεωρησιακής φιλοσοφίας μπορεί και πρέπει να ξεναβρεί την αληθινή του θέση κερδίζοντας το πρωτείο έναντι αυτού που η θεωρησιακή φιλοσοφία έχει αναγάγει σε άπειρο μέσω μιας μονομερούς αφαιρετικής εργασίας, λαμβάνοντας υπόψη ότι όλοι οι προσδιορισμοί, μορφές, κατηγορίες κ.ο.κ., τις οποίες η θεωρησιακή φιλοσοφία έχει εξοβελίσει στο πεδίο του πεπερασμένου και του εμπειρικού, «περιέχουν την αληθινή ουσία του πεπερασμένου, το αληθινό άπειρο, τα αληθινά και έσχατα μυστήρια της φιλοσοφίας»¹⁵.

Η αντίθεση του Φώυερμπαχ στον αφαιρετικό χαρακτήρα της εγελιανής φιλοσοφίας – ή μάλλον στις άστοχες εγελιανές αφαιρέσεις – ασφαλώς δεν θα είχε την οξύτητα και τη δραματικότητα που βιώνει κάθε αναγνώστης, αν δε συνδεόταν με ένα κρίσιμο διακύβευμα, αφού κεντρική απόβλεψη της κριτικής είναι η ανασκευή του θεολογικού υποβάθρου της συγκρότησης της εγελιανής εννοιολογίας. Η κριτική στην εγελιανή θεώρηση της φύσης φτάνει μέχρι την κατάδειξη και την καταμήνυση του θεολογικού χαρακτήρα μιας τέτοιας θεώρησης, αφού, τόσο στη θεολογία όσο και στην εγελιανή φιλοσοφία, το υλικό στοιχείο δημιουργείται από κάποιο άυλο, στη μία περίπτωση από τον Θεό και στην άλλη από την ιδέα. Η μόνη ουσιάδης διαφορά μεταξύ εγελιανής φιλοσοφίας και θεολογίας είναι πλέον το γεγονός ότι η πρώτη είναι μια εξορθολογισμένη έκφραση της δεύτερης. Λόγω αυτής της πολύ στενής σχέσης μεταξύ των δύο καταλήγει ο Φώυερμπαχ να πεί ότι «όποιος δεν εγκαταλείπει την εγελιανή φιλοσοφία, δεν εγκαταλείπει [ούτε] τη θεολογία»¹⁶.

Σύμφωνα με τον Φώυερμπαχ, «η εξαίρεση της σκέψης, της ιδέας, του νοητού κόσμου των νεοπλατωνικών, από τους νόμους της πραγματικότητας είναι το προνόμιο της θεολογικής αυθαιρεσίας»¹⁷. Αντιθέτως για τον φουεερμπαχικό ρεαλιστικό τρόπο του σκέπτεσθαι και σε έκδηλη συμφωνία με μια κεντρική θέση του Σπινόζα «οι νόμοι της πραγματικότητας είναι επίσης νόμοι της σκέψης»¹⁸. Σε αυτή τη βάση, είναι απαραίτητο να προσδιοριστούν συγκεκριμένα οι όροι που καθιστούν δυνατή την ευθυκρισία και την εντιμότητα της φιλοσοφίας, η οποία οφείλει να αποδώσει το πρωτείο στο πεπερασμένο και να κατοχυρώσει εννοιολογικά τον καθοριστικό του ρόλο μέσα στο άπειρο. Σ' αυτό το πλαίσιο η φιλοσοφία οφείλει να ομολογήσει επί παραδείγματι ότι το μυστικό της παρουσίας της φύσης μέσα στον Θεό είναι το μυστικό της ανθρώπινης φύσης. Η ανθρώπινη φύση θέτει τη νύχτα στον Θεό, προκειμένου να παραγάγει από αυτήν το φως της συνείδησης. Όμως αυτή η νύχτα είναι το χαρακτηριστικό για την ανθρώπινη φύση σκοτεινό και ενστικτώδες αίσθημα που αναφέρεται στην πραγματικότητα και το αναντικατάστατο της ύλης¹⁹.

Ο συνειδητός αναπροσανατολισμός της εγελιανής φιλοσοφίας προς την κατεύθυνση μιας σύμμειξης μεταξύ ρεαλισμού και εμπειρισμού μπορεί, σε συμφωνία με τα παραπάνω, να αναδείξει τον πλούτο των εγελιανών κατηγοριών. Αφετηρία της φιλοσοφίας δεν είναι ο Θεός, ούτε το Είναι ως κατηγορημα της ιδέας, φρονεί ο Φώυερμπαχ, υπαινισσόμενος βεβαίως την απαρχή του τρόπου έκθεσης των κατηγοριών της εγελιανής *Επιστήμης της Λογικής*. Αφετηρία της φιλοσοφίας είναι, αντίθετα, το πεπερασμένο, το προσδιορισμένο, το ενεργώς πραγματικό. Το άπειρο δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς το πεπερασμένο. Για παράδειγμα, την έννοια της ποιότητας δεν μπορούμε να την εννοήσουμε, χωρίς να έχουμε κατά νουν μια συγκεκριμένη ποιότητα. Επομένως η πραγματική ποιότητα προηγείται της νοητής. Γενικότερα, η νοητική σύλληψη των

κατηγοριών έπεται του πάσχειν, της προσβολής από εξωτερικά ερεθίσματα, φρονεί ο Φώυερμπαχ, υιοθετώντας βασιικές συνιστώσες της κλασικής υλιστικής γνωσιοθεωρίας²⁰.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο Φώυερμπαχ αποβλέποντας σε μια αντιστροφή των εγελιανών συστημικών προτεραιοτήτων, από τη στιγμή που προκρίνει το πεπερασμένο, το προσδιορισμένο και το ενεργώς πραγματικό ως αφετηριακές κατηγορίες της φιλοσοφίας, στην ουσία θέτει σε μια διαφορετική βάση την εγελιανή προβληματική περί αμεσότητας και διαμεσολάβησης, η οποία βρίσκεται στη ρίζα του τρόπου έκθεσης της *Επιστήμης της Λογικής*. Στον Χέγγελ κυριαρχεί η αμεσότητα της αρχικής κατηγορίας, στην οποία ο Φώυερμπαχ αποδίδει θεολογικό χαρακτήρα, ενώ, από τη μεριά του, θεωρεί αναγκαία την αντίστοιχη αμεσότητα στη βάση της γνώσης του πραγματικού. Η επιλογή του Φώυερμπαχ υπέρ του πεπερασμένου παραπέμπει έντονα στην καντιανή σχέση μεταξύ φιλοσοφικής αφαιρετικής εννοιολογίας και εμπειρικής εποπτείας. Όπως διαβάζουμε στη Μεθοδολογία της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*, η φιλοσοφία, σε διάκριση από τα μαθηματικά, δεν κατασιευάζει τις έννοιές της ανεξάρτητα από την εμπειρία, για να τις εφαρμόσει εκ των υστέρων στα εμπειρικά δεδομένα, αλλά αντίστροφα επιχειρεί να εξαγάγει τις έννοιές της λαμβάνοντας υπόψη τον τρόπο διαμόρφωσης της εμπειρικής γνώσης²¹. Για τον Καντ, τα διανοήματα χωρίς (εμπειρικό) περιεχόμενο είναι κενά, ενώ οι παραστάσεις τη εποπτείας χωρίς έννοιες είναι τυφλές· την εν προκειμένω υποδηλούμενη αναγκαιότητα της εμπειρικής γνώσης τη συμμερίζεται απολύτως ο Φώυερμπαχ²². Συναφώς, η εμμονή του στην αμεσότητα της γνώσης του πραγματικού δεν θα έπρεπε να υποβάλει την εντύπωση πως, κατ' αυτόν, η φιλοσοφία στηρίζεται και εξαντλείται στα άμεσα δεδομένα της εμπειρικής γνώσης. Εντούτοις, είναι διαπιστώσιμες σημαντικές διαφορές προσανατολισμού ή, έστω, διαφορές αποβλέψεων από τον φιλόσοφο του Καινιζμπεργκ. Για τον Καντ, η φιλοσοφία δεν έχει ως αντικείμενό της την απλή κατάφαση της δεδομένης εμπειρίας, αλλά τη δυνατή εμπειρία ή τους a priori όρους συγκρότησης της εμπειρίας. Ο Φώυερμπαχ, από τη μεριά του, πρεσβεύει τη δυνατότητα της θετικής γνώσης του πραγματικού, επιχειρώντας, βεβαίως, να συγκροτήσει αυτή τη δυνατότητα με όρους κριτικής προς την παραδοσιακή εννοιολογία. Ένας ακρογωνιαίος λίθος αυτής της κριτικής στάσης είναι η απόβλεψη μιας αντιστροφής της μεθοδολογικής πορείας της θεωρησιακής φιλοσοφίας, η οποία εκκινεί από το αφηρημένο και πορεύεται προς το συγκεκριμένο ή από το ιδεατό προς το πραγματικό²³.

Το κέρδος από την αντιστροφή της μεθόδου της θεωρησιακής φιλοσοφίας είναι διπλό: Σε γνωσιακό επίπεδο τίθεται ως στόχος η εύρεση της αληθούς, της αντικειμενικής πραγματικότητας, η γνώση της οποίας σαφώς προϋπάρχει σε κάποιο βαθμό, πλην όμως επικαλυμμένη από τις αποβλέψεις της θεολογίας και τη φιλοσοφική μετά-

πλασή τους από τη θεωρησιακή φιλοσοφία. Από γνωσιοπρακτική ή ηθική σκοπιά, επίσης, η θέαση των πραγμάτων ως προς την αντικειμενική τους πραγματικότητα καθιστά τον άνθρωπο ελεύθερο και τον απαλλάσσει από τις προκαταλήψεις του. Αντιθέτως, από καθαρά ηθική σκοπιά έχει νόημα η μετάβαση από το ιδεώδες στο πραγματικό στο πλαίσιο της πρακτικής φιλοσοφίας, λέει ο Φώερμπαχ, υπενθυμίζοντάς μας με σαφήνεια τους καντιανούς εννοιολογικούς διαχωρισμούς²⁴.

Η σαφώς ανθρωποκεντρική νέα φιλοσοφία του Φώερμπαχ δεν μπορεί παρά να είναι και φυσιοκεντρική. Η νέα φιλοσοφία δεσπόζει στον φιλοσοφικό οραματισμό ως υπέρβαση κάθε αφηρημένης σκέψης, αλλά και κάθε θεσμικής τυποποίησης· συναφώς η νέα φιλοσοφία είναι «ο ίδιος ο νόμος άνθρωπος, ο άνθρωπος που υπάρχει και γνωρίζει εαυτόν ως την αυτοσυνειδητή ουσία της φύσης, ως την ουσία της ιστορίας, την ουσία των πολιτειών, την ουσία της θρησκείας, ο άνθρωπος που υπάρχει και γνωρίζει εαυτόν ως την πραγματική (όχι φαντασιακή) απόλυτη ταυτότητα όλων των αντιθέσεων και των αντιφάσεων»²⁵. Βλέπουμε επομένως ότι η συνειδητή σχέση του ανθρώπου με τη φύση γενικά και με τη φυσική διάσταση του ίδιου του ανθρώπου ειδικότερα είναι η προϋπόθεση για την επιδιωκόμενη απελευθέρωση του ανθρώπου με κύριο όχημα τον ρηξικέλευθο φιλοσοφικό στοχασμό. Η επανασύνδεση του ανθρώπου με την αιτία ή το θεμέλιο της ύπαρξής του παρέχει το βασικό κλειδί για την αποκρυπτογράφηση των σχέσεων του ανθρώπου με πλευρές της πνευματικής του υπόστασης και του πολιτισμού του, οι οποίες είχαν καταλήξει να ασκούν μιαν ορισμένη τυραννία στον σκεπτόμενο άνθρωπο, καθώς του επιβάλλονταν ως μυστηριακές πλευρές της πραγματικότητας, ανεξάρτητες και μη ελέγξιμες από τον ίδιον τον άνθρωπο.

Ο Φώερμπαχ φρονεί ότι αυτή η σχέση του ανθρώπου με τα δημιουργήματά του είναι μεν εξηγήσιμη, αλλά όχι μοιραία. Η ορθή σχέση του ανθρώπου με τα θεσμικά και πνευματικά δημιουργήματά του αποκαθίσταται, όταν ο άνθρωπος συνειδητοποιήσει πως η ουσία που εξαντικειμενισμένη ενοικεί σε αυτά δεν είναι παρά η ίδια η δική του ουσία, απροσδιόριστη μεν, αλλά ικανή για έναν άπειρο προσδιορισμό²⁶. Συναφώς με την ενεργό σχέση του ανθρώπου με τα δημιουργήματά του εν γένει είναι και η κατάδειξη της δημιουργικής του σχέσης με βασικές φιλοσοφικές κατηγορίες, οι οποίες ενίοτε εμφανίζονται στη φιλοσοφική παράδοση ως δυσεξήγητες: «μόνον ο άνθρωπος είναι το θεμέλιο και το υπόβαθρο του φιχτεϊκού Εγώ, το θεμέλιο και το υπόβαθρο της μονάδας του Λάιμπνιτς, το θεμέλιο και το υπόβαθρο [της κατηγορίας] του απόλυτου»²⁷. Εάν ο άνθρωπος είναι το θεμέλιο των κατηγοριών που αποδίδουν την ενεργό υποκειμενικότητα, η φύση παραμένει το σταθερό θεμέλιο για την αποκρυπτογράφηση της κατηγορίας που αναφέρεται στην ίδια η εν λόγω κατηγορία στην εγγελιανή φιλοσοφία παράγεται από την Ιδέα, με τρόπο δηλαδή ανορθόδοξο, ο οποίος δεν σέβεται και δεν αποδίδει την αυτοδύναμη πραγματικότητα της φύσης²⁸. Όμως η

αδυναμία αυτή της θεωρησιακής φιλοσοφίας ανάγεται ουσιαστικά στον Σπινόζα και η μελέτη της φιλοσοφίας του στέκεται ικανή να προσανατολίσει και την κριτική στην εγελιανή φιλοσοφία.

«Ο Σπινόζα ανήγαγε βεβαίως την ύλη σε κατηγορήματα της υπόστασης, όχι όμως ως αρχή του πάσχειν, αλλά ίσα ίσα επειδή δεν πάσχει, επειδή είναι μοναδική, αδιαίρετη, άπειρη, επειδή ως εκ τούτου έχει τους ίδιους προσδιορισμούς με το αντιτιθέμενο κατηγορήματα της νόησης, με άλλα λόγια, επειδή είναι μια αφηρημένη ύλη, μια ύλη δίχως ύλη, όπως ακριβώς η ουσία της εγελιανής 'Λογικής' είναι η ουσία της φύσης και του ανθρώπου, αλλά χωρίς ουσία, χωρίς φύση, χωρίς τον άνθρωπο»²⁹.

Εν προκειμένω, η κριτική του Φώυερμπαχ στρέφεται κατά των θεμελιωδών αξιώσεων της εγελιανής αφαιρετικής εργασίας, σύμφωνα με τις οποίες η φύση ή η ουσία του πράγματος είναι η έννοιά του και εφόσον η τελευταία «από τη φύση της» προσιδιάζει στη σκέψη, άρα και η φύση κρίνεται ως κατηγορήματα της σκέψης³⁰.

Συναφής με αυτήν την καίρια διαφοροποίηση από τον προσανατολισμό της εγελιανής φιλοσοφίας είναι και το άνοιγμα που επιχειρεί ο Φώυερμπαχ προς τα στοιχεία του πραγματικού που κατ' αρχήν μοιάζουν ασύμβατα ή και ξένα προς τον φιλοσοφικό στοχασμό. «Η φιλοσοφία», διατείνεται ο Φώυερμπαχ, «πρέπει [...] να ξεκινήσει όχι με τον εαυτό της, αλλά με την αντίθεσή της, με τη μη φιλοσοφία»³¹. Πρέπει να ενεργοποιήσει τη μη φιλοσοφική, την αντισχολαστική πλευρά της ύπαρξης κάθε ανθρώπου³². Στο σημείο αυτό ο Φώυερμπαχ διακηρύσσει ανοιχτά την εναρμόνισή του με το πνεύμα της αισθησιοκρατίας (σενσουαλισμού). Η απεριφραστη προσέγγισή του με τον υλισμό και την αισθησιοκρατία κρίνεται ως απαραίτητη, αφού διαμέσου της συνένωσης αυτής της φιλοσοφικής κατεύθυνσης «με το σχολαστικό φλέγμα της γερμανικής μεταφυσικής» μπορούν να προκύψουν η αλήθεια και η ζωή³³. Ο Φώυερμπαχ εν προκειμένω σχεδιάζει ένα στρατηγικό πρόγραμμα φιλοσοφικών ωσμών, κάτι που το στηρίζει θεωρητικά υπό το πρίσμα μιας φιλοσοφικής πληρότητας που καλύπτει τόσο τη νόηση, όσο και την εποπτεία. Πρόκειται για μια πληρότητα που με κάποιες παραλλαγές απαντά κατά ενδιαφέροντα τρόπο, τουλάχιστον ως αίτημα, σε όλες τις μεγάλες μορφές της γερμανικής φιλοσοφίας, συγκεκριμένα στους Καντ, Φίχτε [Fichte], Σέλλινγκ [Schelling] και Χέγκελ³⁴.

Ο Φώυερμπαχ στηρίζεται στις προγενέστερες αυτές επιτεύξεις, προκειμένου, από τη μεριά του, να καταδείξει τις μονομέρειες και τις αδυναμίες τους. Ο Χέγκελ επαινείται με το σκεπτικό ότι πέτυχε την υπέρβαση του καντιανού δυισμού ή της αντίφασης μεταξύ νόησης και Είναι, με την απαραίτητη διευκρίνιση όμως πως η αντίφαση αυτή ξεπεράστηκε μονάχα στο εσωτερικό της αντίφασης, δηλ. στο εσωτερικό της νόησης. Η σκέψη, κατά τον Χέγκελ, θεωρεί ο Φώυερμπαχ, είναι το Είναι, η σκέψη είναι το υποκείμενο και το Είναι το κατηγορήματα (αυτό ακριβώς το μοτίβο της φώυερμπαχιανής κριτικής θα υιοθετήσει και θα αναπτύξει ο Μαρξ στη δική του κριτική της εγελιανής Φιλοσοφίας του

Δικαίου)³⁵. Η προαναφερθείσα εννοιολογική συγκρότηση της φύσης, στην εγελιανή φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία η φύση είναι η εξωτερίκευση ή αυτοαποξένωση της σκέψης³⁶, είναι, κατά τον Φώσερμπαχ, ένα σχήμα που προκύπτει με αναγκαιότητα από το γεγονός ότι η νόηση παραμένει αφηρημένη μέσα στο ίδιο το στοιχείο της και επομένως έχει ανάγκη από την πραγματοποίηση, την εξωτερίκευση ή την αποξένωσή της³⁷. Η νόηση ως φύση φτάνει στην κατάσταση του Είναι ή του πραγματικού, όπου όμως η πραγματικότητα που ενυπάρχει στο υπ' αυτήν την έννοια εννοημένο πραγματικό δεν είναι παρά η νόηση η ίδια, η νόηση χωρίς κατηγορήματα. Η εγελιανή ένταση μεταξύ νόησης και Είναι σημαίνει για τον Φώσερμπαχ την αδυναμία της εγελιανής φιλοσοφίας να φτάσει στη σύλληψη του ελεύθερου, αυτοδύναμου και ενδογενώς ευδαίμονος Είναι.

Π. *Φύση, επιστήμη και φιλοσοφία*. Η γνωστική προσπέλαση της φύσης, κατά τον Φώσερμπαχ, πάντως, προφανώς δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο με μια εσωτερική ανατοποθέτηση ή αναδιάταξη των εγελιανών κατηγοριών, αλλά προϋποθέτει και μια προσφυγή στη δύναμη της επιστήμης. Η επανεύρεση της ανθρώπινης υπόστασης στα θεμέλια των φιλοσοφικών κατηγοριών εναρμονίζεται και με την επανεύρεση της αναγκαιότητας μιας παρουσίας της [γνώσης της] φύσης τόσο εντός των επιστημών, όσο και εντός κάθε φιλοσοφικής θεώρησης.

«Όλες οι επιστήμες πρέπει να θεμελιώνονται στη φύση. Μια θεωρία αποτελεί μονάχα μια υπόθεση, όσο δεν έχει βρει τη φυσική βάση της. Αυτό ισχύει ιδίως για τη θεωρία περί ελευθερίας. Μόνον η νέα φιλοσοφία θα καταφέρει να φυσικοποιήσει την ελευθερία, η οποία έως τώρα ήταν μια αντιφυσική και υπερφυσική υπόθεση»³⁸.

Το μεγάλο κέρδος από ένα τέτοιο εγχείρημα φυσικοποίησης της έννοιας της ελευθερίας μοιάζει να είναι η συγκεκριμένη σύλληψη μιας ελευθερίας σύμφωνης με τα ανθρώπινα μέτρα και επομένως εφικτής. Ο Φώσερμπαχ πιθανόν θεωρεί πως ο δρόμος της θεμελίωσης της ελευθερίας μέσω των εννοιακών σχέσεων και συναφειών της, όπως τον βρισκόμαστε σε όλη τη νεότερη φιλοσοφική παράδοση μέχρι και τον Χέγκελ, είχε αποτύχει να καταστήσει την ελευθερία κτήμα του ανθρώπου ή τον άνθρωπο υποκείμενο της ελευθερίας, γι' αυτό και θα έπρεπε μέσω της προσφυγής στην έννοια της φύσης να καλυφθεί ένα γνωστικό κενό, να συμπληρωθεί ένας κρίκος στην αλυσίδα των εννοιακών συναφειών που ίσως είναι ο πιο σημαντικός από πρακτική άποψη. Η ανάδειξη της έννοιας της φύσης στο επίκεντρο τόσο της φιλοσοφίας όσο και της επιστήμης συνεπάγεται και την επανασύνδεση φιλοσοφίας και φυσικών επιστημών. Πρόκειται για ένα πρόγραμμα γενικής εμβέλειας, η σημασία του οποίου κατά τον Φώσερμπαχ είναι ρηξικέλευθη στο πλαίσιο της έως τότε κυρίαρχης φιλοσοφικής πρακτικής:

«Η φιλοσοφία πρέπει να επανασυνδεθεί με τη φυσική επιστήμη, η φυσική επιστήμη με τη φιλοσοφία. Αυτή η σύνδεση που θεμελιώνεται επί μιας αμοιβαίας ανάγκης και επί μιας εσωτε-

ρικής αναγκαιότητας θα είναι διαριέστερη, ευτυχέστερη και παραγωγικότερη από την *έως τώρα* [γνωστή μας] *αφύσκη συμμαχία* μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας³⁹.

Βλέπουμε, από την άλλη, ότι η επιστημονικά θεμελιωμένη γνώση της φύσης στην πραγματικότητα αναφέρεται σε μια επιστήμη που θα ήταν σε θέση να κάνει χρήση των κατηγοριών της θεωρητικής φιλοσοφίας⁴⁰. Επιχειρώντας να προσδιορίσει το περιεχόμενο της νέας φιλοσοφίας, ο Φώυερμπαχ κάνει λόγο για μια «ουσία της φύσης», την οποία την ταυτίζει με την κατηγορία της «ουσίας του Είναι» και την εξαιρεί από οποιαδήποτε έγχρονη γένεση και μεταβολή⁴¹. Η φύση είναι, από μια άλλη σκοπιά, η ουσία που δεν διαφοροποιείται από την ύπαρξη. Αυτή ακριβώς η ουσία είναι το θεμέλιο της ύπαρξης ενός όντος που χαρακτηρίζεται από διαφοροποιημένη ύπαρξη και τέτοιο ον είναι ο άνθρωπος. Συνεπώς, η φύση εκλαμβάνεται ως θεμέλιο [Grund] του ανθρώπου⁴². Ο αναμορφωτικός ρόλος που μπορεί να παίξει η έμφαση στην έννοια της φύσης ως προς τη σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης συγκλίνει ουσιαστικά με την ανάδειξη του ρόλου της επιστήμης στη βάση του πρωτείου της ορθολογικής-ρεαλιστικής φιλοσοφίας.

Από την άλλη, η εκπλήρωση ορισμένων βασικών προϋποθέσεων της επιστημονικά και φιλοσοφικά έγκυρης γνώσης της φύσης έχει συνέπειες που υπερβαίνουν το πεδίο της φιλοσοφίας της φύσης. Μεγάλη είναι η σημασία των κατηγορημάτων της ανάγκης και του πάθους (πάσχειν). Η αποδέσμευση της ύπαρξης από αυτά ακριβώς τα κατηγορήματα κατά τον Φώυερμπαχ οδηγεί στη θεώρηση μιας ύπαρξης χωρίς θεμέλιο, ή χωρίς αισθητικότητα και ύλη⁴³.

Γι' αυτούς τους λόγους, ο Φώυερμπαχ κρίνει απαραίτητη την εισαγωγή των κατηγοριών του χώρου και του χρόνου στη σφαίρα των κατηγοριών του υποκειμενικού πνεύματος. Εν προκειμένω, εκκινεί από την πεποίθηση πως η φιλοσοφία που από την ύπαρξη εξαιρεί τα κατηγορήματα του χρόνου και της διάρκειας είναι μια εντελώς μονόπλευρη φιλοσοφία, μια φιλοσοφία που κατ' ανάγκη χαρακτηρίζεται από μίαν αντιθετική σχέση προς την εμπειρία⁴⁴. Συνεπώς, ο χώρος και ο χρόνος πρέπει να αποτελούν αντικείμενα πραγμάτευσης όχι μόνο της φιλοσοφίας της φύσης, αλλά και της μεταφυσικής. Ο Φώυερμπαχ μπορεί να δεχτεί την άρνηση του χώρου και του χρόνου στη μεταφυσική [δηλ. στην εγγελιανή *Λογική*] μόνον ως άρνηση των περιορισμών τους, όχι ως άρνηση της ουσίας τους. Η ολοσχερής άρνηση του χώρου και του χρόνου από τη μεταφυσική δεν έχει μόνο φιλοσοφικές, αλλά επιπλέον και σαφείς πολιτικές επιπτώσεις.

«Ένας λαός, ο οποίος αποκλείει τον χρόνο από τη μεταφυσική του, θεοποιεί την αιώνια, δηλαδή αφηρημένη και διαχωρισμένη από τον χρόνο ύπαρξη, αποκλείει κατά συνέπεια και τον χρόνο από την πολιτική του, θεοποιεί την αρχή της σταθερότητας, η οποία αντιβαίνει στον λόγο, το δίκαιο και την ιστορία»⁴⁵.

Ο τρόπος προσφυγής του Φώυερμπαχ στις κατηγορίες του χώρου και του χρόνου εξυπηρετεί την απόβλεψη μιας αναμορφωτικής παρέμβασης στη σφαίρα των κατηγο-

ριών της θεωρητικής φιλοσοφίας με στόχο την εκ νέου νοηματοδότησή τους. Κάτι τέτοιο καθίσταται εμφανές όταν διαβάζουμε ότι «ο χώρος και ο χρόνος είναι οι μορφές της αποκάλυψης του ενεργώς πραγματικού απείρου»⁴⁶.

Όπως προκύπτει από διάφορα σημεία των προγραμματικών κειμένων του Φώερεμπαχ, ενώ η προσφυγή στην επιστήμη αποσκοπεί σε έναν ουσιαστικό αναπροσανατολισμό της εγελιανής φιλοσοφίας προς την κατεύθυνση του φιλοσοφικού ρεαλισμού και της χειραφέτησης του ανθρώπου, η αξιοποίηση κατηγοριών της θεωρητικής φιλοσοφίας αποτελεί μια ορισμένου τύπου εγγύηση για τη διατήρηση της μεγάλης κατάκτησης της εγελιανής φιλοσοφίας, δηλαδή της επίτευξης μιας ενιαίας και συνεκτικής θεωρήσης του πραγματικού, μια κατάκτηση που είναι συνώνυμη και με την υπέρβαση του καντιανού δυισμού μεταξύ νόησης και Είναι. Ο Φώερεμπαχ θεωρεί πως πρέπει να διαφυλαχθεί μια ορισμένη ενότητα πνεύματος και φύσης, κάτι που μπορεί να επιτευχθεί μόνο στην ανθρώπινη συνείδηση, η οποία αναγορεύεται σε πραγματική ενότητα μεταξύ των δύο εν λόγω θεμελιωδών και εκ παραδόσεως αντιτιθέμενων όρων. Η συγκεκριμένη σύλληψη της ενότητας μεταξύ πνεύματος και φύσης συμβαδίζει με τη διατήρηση τόσο μιας συγκεκριμένης σχέσης της συνείδησης με την κατηγορία τού Είναι⁴⁷, όσο και μιας ενότητας μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού πνεύματος. Προκειμένου, από την άλλη, η φιλοσοφία να μην ολισθήσει σε μια υποκειμενιστικού τύπου υπερτίμηση της συνείδησης, ο Φώερεμπαχ κρίνει σκόπιμο να δώσει έμφαση στη φυσική ενότητα των κατηγοριών στο σύνολό τους, κάτι που αντικατοπτρίζεται στον ρεαλιστικό και εμμενή χαρακτήρα της μεταφυσικής ή λογικής. Αυτός διαφυλάσσεται, όταν οι κατηγορίες με αντικειμενική αναφορά παραμένουν συνδεδεμένες με τις κατηγορίες του υποκειμενικού πνεύματος⁴⁸. Μια τέτοια σύνδεση μπορεί να μην είναι εκ πρώτης όψεως επιτρεπτή με βάση τις αφετηριακές θεμελιώδεις διακρίσεις, όμως η σκοπιμότητά της καθίσταται εμφανής εκ του αντιθέτου. Και τούτο διότι στην εγελιανή φιλοσοφία το πεπερασμένο πνεύμα, όταν διαχωρίζεται από τον εαυτό του μέσω της αφαίρεσης, καθίσταται απόλυτο. Το απόλυτο πνεύμα δεν πρέπει να διαχωρίζεται από το αίσθημα και την εποπτεία (στο πεδίο της τέχνης), από το θυμικό και τη φαντασία (αναφορικά προς τη θρησκεία) και από τη σκέψη (αναφορικά προς τη φιλοσοφία). Το απόλυτο πνεύμα, με βάση και την ετυμολογία του, είναι ένα αποκομμένο πνεύμα, όπως άλλωστε και το πνεύμα της θεολογίας⁴⁹.

III. Στο πλαίσιο μιας συνόψισης των βασικών χαρακτηριστικών της κριτικά συγκροτημένης θεώρησης της φύσης από τον Φώερεμπαχ πρέπει να σημειώσουμε ότι οι εννοιακές και γνωσιακές προϋποθέσεις της κριτικής της θεωρησιακής φιλοσοφίας μπορούν σε γενικές γραμμές μόνον έμμεσα να εξαχθούν από την ίδια τη συγκεκριμένη άσκηση της κριτικής, ενώ, στο πλαίσιο ενός εγχειρήματος ανασύστασης των εν λόγω

προϋποθέσεων, είναι αναπόφευκτο να έρθουν στο προσκήνιο σημαντικά στοιχεία συνέχειας και ασυνέχειας μεταξύ κρίνοντος και κρινομένου. Ούτως εχόντων των πραγμάτων, βλέπουμε ότι ο Φώυερμπαχ δεν διστάζει όχι μόνο να ενεργοποιήσει στοιχεία της παραδοσιακής φιλοσοφικής εννοιολογίας, αλλά και να τα μεταπλάσει. Στη σχέση του αυτή με τη θεωρησιακή φιλοσοφία αναγνωρίζουμε κατ' ουσίαν και μια ανάλογα αμφίσημη στάση προς τα θεολογικής προέλευσης στοιχεία της σκέψης⁵⁰.

Το φιλοσοφικό υπόβαθρο της κριτικής τού Φώυερμπαχ δεν μπορεί να διαχωριστεί από τον προσανατολισμό, ούτε από το αντικείμενο της κριτικής καθ' εαυτήν. Ο κεντρικός στόχος της χειραφέτησης από την εγελιανή φιλοσοφία σημαδεύει βαθιά όλη την πορεία του Φώυερμπαχ, ενώ συνεπάγεται επίσης και την κατάδειξη των θεολογικών ριζών της θεωρησιακής φιλοσοφίας, ενισχύοντας μάλλον τη σαφήνεια της κριτικής αλλά και διευρύνοντας αποφασιστικά το φάσμα της, με συνέπειες που δεν είναι πάντα ελέγξιμες. Βέβαιο είναι ότι η κριτική δεν ασκείται από κάποια δογματικά παγιωμένη σκοπιά, όσο κι αν ο Φώυερμπαχ ερωτοτροπεί με κάποιες θέσεις που ανήκουν στην παραδοσιακή φιλοσοφική σκευή του υλισμού και του εμπειρισμού και του σενσουαλισμού, ενώ τα επιμέρους σημεία σύγκλισής του με τα εν λόγω ρεύματα καθίστανται πληρέστερα κατανοητά αν ερμηνευθεί η φιλοσοφική του σκοπιά εν γένει ως καιρία υιοθέτηση του τρόπου με τον οποίον ο ρεαλισμός θεωρεί το πραγματικό. Η υπέρβαση των αντινομικών χαρακτηριστικών των εγελιανών κατηγοριών προς την κατεύθυνση μιας απροκατάληπτης θέασης του πραγματικού συνιστά ένα καιριο στοιχείο σύγκλισης του Φώυερμπαχ με τον παραδοσιακό φιλοσοφικό ρεαλισμό, όμως για τον ακριβέστερο προσδιορισμό της ιδιοτυπίας του φώυερμπαχιανού ρεαλισμού είναι απαραίτητες δύο επισημάνσεις:

α. η έμφαση που δίνει ο Φώυερμπαχ στην υπέρβαση του χάσματος μεταξύ ύπαρξης και ουσίας καθιστά εύλογη όχι μόνο την υπεροχή της φιλοσοφικής του σκοπιάς έναντι του εμπειρισμού, του σενσουαλισμού και του υλισμού, αλλά και την ουσιαστική σύγκλισή του με στοιχεία της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας.

β. μιλώντας για ρεαλισμό πρέπει να πούμε ότι αυτός, τουλάχιστον σε επίπεδο αιτήματος, καθίσταται ανθρωπολογικός ή ανθρωποκεντρικός και ενσωματώνει απαργνώριστα χαρακτηριστικά ενός αξιακού τρόπου του σκέπτεσθαι.

Ο Φώυερμπαχ, ο οποίος πρωτίστως ήταν εξοικειωμένος με τη νεότερη φιλοσοφία, επιχειρώντας να διαφοροποιηθεί καιρία τόσο από τον Χέγκελ όσο και από την ορθολογική παράδοση που κατέστησε δυνατή την εγελιανή αντίληψη στο θέμα της φύσης και της σχέσης φύσης-πνεύματος, συγκλίνει έμμεσα με τον Αριστοτέλη, κάτι που πιθανότατα δεν του είχε διαφύγει. Ο Αριστοτέλης, στο πρώιμο βιβλίο Δ' των *Μετά τα Φυσικά*⁵¹, συμπαραθέτει διάφορες περί φύσεως αντιλήψεις, εκ των οποίων η πρώτη λέει πως η φύσις προέρχεται από το ρήμα *φύομαι*. Πρόκειται εδώ για την ευρύτερη δυνατή ή τη

λιγότερο αυστηρή έννοια της φύσης, η οποία λίγο έως πολύ χαρακτηρίζει τη σκέψη των προσωκρατικών. Η «καθαρά» αριστοτελική αντίληψη, η οποία έχει πλατωνικές καταβολές⁵² και θα αναπτυχθεί εις βάθος στα βιβλία περί *Φυσικής Ακροάσεως*, ανάγει τη φύση πρωτίστως στην ουσία, την αιτία και, κατά δεύτερο λόγο, στο εμπράγματο υπόστρωμα του γίνεσθαι, το οποίο εμπεριέχει την αιτία της μεταβολής, το *ποκείμενον*. Με αυτόν τον τρόπο, προκύπτει μια λογική συγκρότηση της φύσης, η οποία σαφώς και σε μεγαλύτερο βαθμό από τις αντιλήψεις των προσωκρατικών υπερβαίνει την ύπαρξη του όντος που κινείται (μεταβάλλεται) και του οποίου η μεταβολή πρέπει να εξηγηθεί. Η διάκριση της ύπαρξης της φύσης καθ' εαυτήν από την ύπαρξη του άμεσα υπάρχοντος και προς εξήγηση όντος είναι ένα θεμελιώδες σχήμα του στοχασμού, κοινό τόσο στην αριστοτελική φιλοσοφία, όσο και στην (εν μέρει) αντι-αριστοτελική ανασκευή της στη νεότερη εποχή. Ο Φώερμπαχ, αποδίδοντας έμφαση στην αδιάσπαστη ενότητα μεταξύ ουσίας και ύπαρξης, επιδιώκει να αναδείξει νέες δυνατότητες συγκρότησης της θεωρητικής εννοιολογίας περί φύσης, έτσι ώστε η εμπειρία να ενσωματώνεται θεμελιωδώς στις έννοιες και να μην υποβαθμίζεται. Προς τούτο, δεν θα δίσταζε να αξιοποιηθεί και σχετικές δυνατότητες που του παρέχει, έστω και δευτερευόντως, το εγελιανό σύστημα. Μάλλον δεν είναι τυχαίο ότι ο Χέγκελ αναγνωρίζει τη σημασία της εμπειρίας ιδίως κατά την ανάλυση της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Η θεωρητική φιλοσοφία, κατά τον Φώερμπαχ και σε συμφωνία με όσα διαλαμβάνει ο Χέγκελ στις *Παραδόσεις για την ιστορία της φιλοσοφίας*, δεν προκύπτει παρά μέσα από την καθολίκευση της εμπειρίας, η θεωρητική έννοια προκύπτει μέσα από το εμπειρικό στοιχείο, το οποίο συλλαμβάνεται στη σφαίρα της σύνθεσής του⁵³. Με αυτόν τον τρόπο, προβάλλεται το αίτημα της σύζευξης της εμπειρίας με τις αξιώσεις της εννοιολογικής-θεωρητικής εργασίας, κάτι που θα ήταν απαραίτητο για τη συγκεκριμενοποίηση της ενότητας μεταξύ ύπαρξης και ουσίας και θα επιδεχόταν μια περαιτέρω ανάπτυξη.

Σε ό,τι αφορά την κατανόηση του αξιακού υπόβαθρου του τρόπου με τον οποίο ενεργοποιεί ο Φώερμπαχ την έννοια της φύσης, πρέπει, εκτός από τις αναφορές μας στο εγελιανό σύστημα, στην επιστήμη και τη θεολογία, να σταθούμε και στην παράδοση του φυσικού δικαίου. Πέρα από τις ποικίλες διαφορές, νομίζουμε ότι το βασικό κοινό στοιχείο του Φώερμπαχ με την εν λόγω πολύμορφη παράδοση είναι η καταλληλότητα που παρουσιάζει η κατηγορία της φύσης, προκειμένου είτε να θεμελιωθεί μια νέα δεσμευτικότητα ενός φιλοσοφικού προγράμματος είτε να ελεγχθεί και να ανασχευαστεί η δεσμευτικότητα ενός προϋπάρχοντος φιλοσοφικού προσανατολισμού, ενώ, και στη μία και την άλλη περίπτωση, προσδιορίζονται ή επαναπροσδιορίζονται τα όρια του επιτρεπτού στη σφαίρα του ηθικοπολιτικού σκέπτεσθαι⁵⁴. Για να κατανοηθεί η ειδική συνάφεια που παρουσιάζει η σκέψη του Φώερμπαχ με την παράδοση του φυσικού δικαίου, πρέπει, κατά τη γνώμη μας, να βρισκείται σταθερά στο επί-

κεντρο της ερμηνείας το πρόταγμα μιας ολόπλευρης ανθρώπινης χειραφέτησης, το οποίο νοηματοδοτεί και τον προσανατολισμό της κριτικής προς την αποδόμηση «της εγγελιανής φιλοσοφίας και της φιλοσοφίας εν γένει»⁵⁵.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Με τον όρο «θεωρησιακή φιλοσοφία» αποδίδουμε τον όρο *spekulative Philosophie*, ο οποίος αποτελεί τη λατινογενή συνέχιση και μετάπλαση της αρχαίας ελληνικής *θεωρητικής φιλοσοφίας* ομοίως το ουσιαστικό *Spekulation* αντιστοιχεί στον όρο *θεωρία*. Οι όροι αυτοί, των οποίων το περιεχόμενο ανάγεται πρωτίστως στην αριστοτελική φιλοσοφία, αναφέρονται είτε στον λόγο περί όντος στη γενικότητά του (*metaphysica generalis*), είτε στις έννοιες του Θεού, του κόσμου και της ψυχής (*metaphysica specialis*). Στο παρόν κείμενο πέρα από την επισήμανση των αρχαίων ελληνικών όρων προκρίνεται τελικά η χρήση του μεταφραστικού νεολογισμού *θεωρησιακός*, όχι τόσο για να αποφευχθεί μια ορισμένη σύγχυση μεταξύ των όρων *spekulativ* και *theoretisch* (ο τελευταίος στις ευρωπαϊκές γλώσσες αναφέρεται συνήθως σε μια ορισμένη συγκροτημένη θεωρία ή εξυπηρετεί την αντιδιαστολή προς την πρακτική), όσο για να καταστεί σαφές ότι η αναφορά στην παραδοσιακή φιλοσοφική εννοιολογία έχει στόχο όχι την επανενεργοποίηση ή την εκ νέου νοηματοδότησή της (όπως συμβαίνει κατ' εξοχήν στον Καντ και τον Χέγκελ), αλλά τη ριζική κριτική της αποδόμηση. Αυτή ακριβώς την απόβλεψη του Φώυερμπαχ παραλαμβάνει, βεβαίως, και αναπτύσσει περαιτέρω ο Μαρξ.

2 Τα τέσσερα προγραμματικά κείμενα φέρουν τους ακόλουθους τίτλους: «Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie» [«Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας»], «Grundsätze der Philosophie der Zukunft» [«Θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος»], «Übergang von der Theologie zur Philosophie» [«Μετάβαση από τη θεολογία στη φιλοσοφία»] και «Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung» [«Θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας. Αναγκαιότητα μιας αλλαγής»]. Όλα τα κείμενα περιλαμβάνονται στην έκδοση υπό τον τίτλο: Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, επ. W. Jaeschke και W. Schuffenhauer, Meiner, Αμβούργο 1996) στην οποία και παραπέμπουμε στο εξής με τη συντομογραφία *E.N.Ph.*, τηρώντας το εσωτερικό σύστημα παραπομπών της εν λόγω έκδοσης, όπου εκτός από τον αριθμό σελίδας δίνεται και ο στίχος.

3 «Η ουσία της θεολογίας είναι η υπερβατική ουσία του ανθρώπου, η οποία έχει τεθεί εκτός του ανθρώπου. Η ουσία της εγγελιανής 'Λογικής' είναι η υπερβατική σκέψη, η σκέψη του ανθρώπου, η οποία έχει τεθεί εκτός του ανθρώπου» (*E.N.Ph.*, σ. 5, στ. 30-33).

4 Στην πρώτη (1833) απόπειρα ανασύνθεσης της ιστορίας της νεότερης φιλοσοφίας ο Φώυερμπαχ διακρίνει τρία πνευματικά-πολιτισμικά στάδια. Αρχικά η παγανιστική θρησκεία χαρακτηρίζεται από την ενότητα θρησκείας και πολιτικής, πνεύματος και φύσης, Θεού και ανθρώπου, την οποία όμως την περιορίζει καθώς τον άνθρωπο τον συλλαμβάνει στα εθνικά καθορισμένα όριά του. Η αρχαία φιλοσοφία, και δη η ελληνιστική, είναι η πρώτη απόπειρα να συλληφθεί ο άνθρωπος στην καθολικότητά του και να ξεπεραστούν οι εγγενείς αντιφάσεις της αρχαίας θρησκείας. Όμως οι αντιφάσεις ξεπεράστηκαν μόνο σε αφηρημένο επίπεδο, για να έρθει στη συνέχεια ο χριστιανισμός και να πετύχει την πραγματική υπέρβαση, κυρίως χάρη στην (φιλοσοφικά ισχυρή) αντίληψη της σύγκλισης του Λόγου. Με τη σειρά του ο χριστιανισμός παρουσιάζει την αδυναμία πως δεν εκπληρώνει τις ίδιες τις εγγενείς του δυνατότητες: ενώ ο Θεός ως πνεύμα καθίσταται αντικείμενο του στοχασμού, εντούτοις δεν συλλαμβάνεται στη σφαίρα της σάρκας, παρά μόνον στη σφαίρα του πνεύματος (L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza*, επ. J. Höppner, Reclam, Λειψία 1976, σ. 5-7).

5 *E.N.Ph.*, σ. 6, στ. 3-4.

6 *E.N.Ph.*, σ. 6, στ. 4-5.

7 *E.N.Ph.*, σ. 7, στ. 8-9.

8 *E.N.Ph.*, σ. 7, στ. 10-11.

9 *E.N.Ph.*, σ. 5, στ. 22-29. Ο παραπλανητικός αναδιπλασιασμός των εννοιών στους κόλπους της θεολογίας συνάδει με τον θεμελιώδη τρόπο θέασης της θρησκείας, γύρω από τον οποίο περιστρέφεται η φωσερμπαχιανή κριτική: «Η θρησκεία είναι ο *διχασμός* του ανθρώπου με τον εαυτό του» (L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, επ. H. Schmidt, Alfred Kröner, Λειψία χ.χ., σ. 21).

10 *E.N.Ph.*, σ. 7, 18-20.

11 *E.N.Ph.*, σ. 7, στ. 4-6.

12 *E.N.Ph.*, σ. 8, στ. 15-25.

13 *E.N.Ph.*, σ. 9, στ. 11-16.

14 *E.N.Ph.*, σ. 9, στ. 20-21.

15 *E.N.Ph.*, σ. 11, στ. 26-31.

16 *E.N.Ph.*, σ. 17, στ. 29-30.

17 *E.N.Ph.*, σ. 87, στ. 19-22.

18 *E.N.Ph.*, σ. 87, στ. 22-23. Η αντίστοιχη σπινοζική θέση έχει ως εξής: «*ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo & connexio rerum*» (Spinoza, *Die Ethik*, λατινικά / γερμανικά, μτφρ. J. Stern – επιμετρο B. Lakebrink, Philipp Reclam jun., Στουτγάρδη 1977, 2ο μέρος, 7ο θεώρημα, σ. 122).

19 *E.N.Ph.*, σ. 10, στ. 29-32.

20 *E.N.Ph.*, σ. 10, στ. 6-8.

21 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, επ. I. Heidemann, Philipp Reclam jun., Στουτγάρδη 1998 (1966), σ. 732-749 (B 740-760) / ελλ. έκδοση: I. Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, μτφρ. Μ.Φ. Δημητράκοπουλου, Αθήνα 1999, σ. 361-377.

22 Η σχετική διατύπωση του Φώσερμπαχ έχει ως εξής: «Όπως [...] μόνον η εποπτεία που περιορίζεται από τη σκέψη είναι αληθής, έτσι αντίστροφα μόνον η δια της εποπτείας *διευρυμένη και διανοιγμένη* σκέψη είναι αληθής, η σκέψη που αντιστοιχεί στην ουσία της πραγματικότητας» (*E.N.Ph.*, σ. 90, στ. 11-15. Πρβλ. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ό.π., σ. 120 (B 75) / ελλ. έκδοση, I. Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, μτφρ. Α. Γιανναρά, Παπαζήση, Αθήνα χ.χ., σ. 16.

23 Η καντιανή επιταγή, σύμφωνα με την οποία δεν στρέφεται η διάνοια προς τα πράγματα αλλά τα πράγματα προς τη διάνοια, παρόλο που στοιχειοθετεί μια σαφώς κριτική στάση έναντι της παραδοσιακής μεταφυσικής δεν αντιμετωπίζεται από τον Φώσερμπαχ στη βάση μιας αναγνώρισης της σχετικής διαφοράς. Γι' αυτό διαβάζουμε ότι ο Καντ στην ουσία πραγματώνει φιλοσοφικά την θεολογική αντίληψη περί ενός θείου νου που δημιουργεί τα πράγματα (*E.N.Ph.*, σ. 51, στ. 26-30).

24 *E.N.Ph.*, σ. 11, στ. 1-9 / πρβλ. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ό.π., σ. 606 (B 596) κ.ε. (ελλ. μτφρ. Μ. Δημητράκοπουλου, ό.π., σ. 247 κ.ε.)

25 *E.N.Ph.*, σ. 19, 17-21. Η νέα φιλοσοφία κατά τον Φώσερμπαχ ως ταυτότητα των αντιθέσεων και των αντιφάσεων είναι επίσης η ενότητα όλων των αντιθετικών αληθειών, δηλαδή των αληθειών που προκύπτουν από αντιτιθέμενα μεταξύ τους φιλοσοφικά ρεύματα, στο επίπεδο μιας απόλυτα αυτόνομης και καθάριας αλήθειας (*E.N.Ph.*, σ. 19, στ. 31-32).

26 *E.N.Ph.*, σ. 19, στ. 26-27.

27 *E.N.Ph.*, σ. 22, στ. 1-3.

28 Πρβλ. *E.N.Ph.*, σ. 89, στ. 22-28.

29 *E.N.Ph.*, σ. 13, στ. 16-24.

30 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, στο του ιδίου *Werke*, επ. E. Moldenhauer – K.M. Michel, τ. 5, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1993 (1986), σ. 25.

31 *E.N.Ph.*, σ. 13, στ. 30-32.

32 *E.N.Ph.*, σ. 13, στ. 32-σ. 14, στ. 2.

33 *E.N.Ph.*, σ. 14, στ. 21-24.

34 Στην πραγματικότητα ο Φώυερμπαχ υπερβαίνει αποφασιστικά την καντιανή άρνηση του εφικτού της νοητικής εποπτείας [intellektuelle Anschauung]. Για τον Καντ η δυνατότητα της νοητικής εποπτείας βρίσκεται μόνο στη σφαίρα του νοητού και η πραγμάτωσή της τίθεται ως θεϊκό προνόμιο (πρβλ. Πρβλ. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ό.π., σσ. 114 (B 68) και 337 (B 307) (ελλ. έκδοση, I. Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, μτφρ. Α. Γιανναρά, ό.π., τ. 1, σ. 143-144 και τ. 2, σ. 304).

35 Πρβλ. επίσης τις διατυπώσεις: «[στην εγελιανή φιλοσοφία απαντά] η σκέψη ως υποκείμενο χωρίς κατηγορήμα ή η σκέψη που είναι ταυτόχρονα υποκείμενο και κατηγορήμα του εαυτού της» (*E.N.Ph.*, σ. 17, στ. 10-13).

36 Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, στο του ιδίου *Werke* ό.π., τ. 9, σ. 24-37.

37 *E.N.Ph.*, σ. 17, στ. 14-15.

38 *E.N.Ph.*, σ. 22, στ. 4-9.

39 *E.N.Ph.*, σ. 22, στ. 10-15.

40 Σχετικά με τον αμοιβαία συμπληρωματικό ρόλο επιστήμης και φιλοσοφίας και τη σχετική υπεροχή της τελευταίας πρβλ. *E.N.Ph.*, σ. 50, στ. 27 κ.ε.

41 *E.N.Ph.*, σ. 18, στ. 19-26.

42 *E.N.Ph.*, σ. 19, στ. 5-8.

43 *E.N.Ph.*, σ. 12, στ. 32-σ. 13, στ. 9.

44 *E.N.Ph.*, σ. 13, στ. 10-16.

45 *E.N.Ph.*, σ. 12, στ. 12-16.

46 *E.N.Ph.*, σ. 12, στ. 30-31.

47 «Το Είναι, με το οποίο αρχίζει η φιλοσοφία [ενν. η εγελιανή], δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη συνείδηση και η συνείδηση από το Είναι. [...] Η πραγματική ενότητα μεταξύ πνεύματος και φύσης είναι μονάχα η συνείδηση» (*E.N.Ph.*, σ. 11, στ. 18-25).

48 *E.N.Ph.*, σ. 6, στ. 17-27.

49 *E.N.Ph.*, σ. 6, στ. 29-31.

50 Μια πρώτη συνέπεια που εκφύγει των προθέσεων του Φώυερμπαχ είναι η κριτική που του άσχησε ο Μαξ Στίρνερ [Max Stirner] στο τέλος του 1844 στο έργο του «Der Einzige und sein Eigentum». Ο Στίρνερ στρέφει εναντίον του Φώυερμπαχ τη μέθοδο που ακολούθησε εκείνος προκειμένου να αποκαλύψει το βαθύτερο θεολογικό υπόβαθρο της εγελιανής φιλοσοφίας. Κύριο αντικείμενο της κριτικής είναι ο τρόπος με τον οποίον ο Φώυερμπαχ συλλαμβάνει τον άνθρωπο, παραμένοντας, κατά τον Στίρνερ, εντός του θεολογικού τρόπου σκέψης και εκκινώντας ουσιαστικά από τα παραδοσιακά κατηγορήματα του Θεού. Ο Ένγκελς υιοθετώντας την κριτική του Στίρνερ έγραψε ότι ο ο φώυερμπαχιανός άνθρωπος είναι ακόμη στεφανωμένος με το θεολογικό φωτιστέφανο της αφαίρεσης (W. Jaeschke – W. Schuffenhauer, «Einleitung der Herausgeber», *E.N.Ph.*, σ. XXIII).

51 Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, επ. W. Jaeger, Clarendon Press, Οξφόρδη 1992 [1957], Δ 4, 1014b 16 κ.ε.

52 Πρβλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, επ. C.-F. Hermann, Teubner, Λειψία 1883, VI 6, 490b.

53 *E.N.Ph.*, σ. 10, στ. 9-14· πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, στο του ιδίου *Werke*, ό.π., τ. 19, σ. 172.

54 Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 40-51.

55 Σ' αυτό το σημείο και μέσω του τίτλου του τελευταίου κεφαλαίου των (παρισινών) *Χειρογράφων του 1844* υπαινισσόμαστε την παράλληλη και ανάλογης εμβέλειας κριτική του Καρλ Μαρξ, η οποία φέρει βαθιά χαραγμένη τη σφραγίδα των φώυερμπαχιανών επιρροών.

ΑΛΛΗΛΕΓΓΥΗ, ΗΘΙΚΗ, ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ

ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΚΑΙ ΕΓΩΙΣΜΟΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ.

ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ

Ο Φώυερμπαχ, ένας από τούς σημαντικούς θεωρητικούς που επηρέασε την κριτική σκέψη του 19. αιώνα στα πεδία της κριτικής της θεολογίας, της φιλοσοφικής μεταφυσικής, αλλά και της κοινωνικής θεωρίας, έχει προσφέρει πολλά και σημαντικά έργα στα πεδία αυτά, των οποίων η αποκορύφωση θεωρείται ότι είναι το *Η Ουσία του Χριστιανισμού* (1841) που αποτελεί και την ολοκλήρωση της σκέψης του.

Είναι δυσχερής η ακριβής ανακατασκευή τού έργου αυτού, του οποίου οι έννοιες είναι αποτέλεσμα σύνθετων επεξεργασιών οι οποίες έχουν προηγηθεί και εν μέρει αποτυπωθεί στο προγενέστερο έργο του Φώυερμπαχ. Στη σημερινή μου διάλεξη, θα επιχειρήσω να συμβάλω στη διευκρίνιση μερικών από τις έννοιες αυτές, συγκεκριμένα της έννοιας του εγωισμού, του αγαθού, της αποκάλυψης (*Offenbarung*), της μόρφωσης (*Bildung*), να δείξω τη συνάφεια των εννοιών αυτών μεταξύ τους και ακόμα να δείξω ότι η ανάλυση των εννοιών αυτών στη «Ουσία του Χριστιανισμού» ανατρέχει στις επεξεργασίες του νεανικού έργου του Φώυερμπαχ (ιδίως στο έργο του για τον θάνατο και την αθανασία της ψυχής και στο νεανικό κείμενο για την έννοια του κακού στον Jacob Böhme [Γιάκομπ Μπαίμε]) και ανακατασκευάζει κριτικά αυτές τις έννοιες εντάσσοντάς τις στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής – υλιστικής ανάλυσης του «του πνεύματος του χριστιανισμού».

Σχηματικά, λόγω χρόνου, θα αναφερθώ στα τρία κείμενα:

Α. Σκέψεις για τον θάνατο και την αθανασία/ *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*¹.

Β. Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας / *Geschichte der neueren Philosophie*(1833)- Η έννοια του κακού στον Jakob Böhme².

Γ. Η ουσία του Χριστιανισμού/ *Das Wesen des Christentums* (1841)³

Α. ΕΓΩΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΙΩΝΙΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ
 ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ – «ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΘΑΝΑΤΟ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΘΑΝΑΣΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ»

Κατά τον Φώυερμπαχ, διακρίνονται τρεις ουσιώδεις εποχές στην διδασκαλία περί αθανασίας της ψυχής: η εποχή των Ελληνορωμαίων, η εποχή του Μεσαίωνα και η σύγχρονη εποχή (νεότερη εποχή).

Στην εποχή των Ελλήνων και των Ρωμαίων δεν υπήρχε πίστη στην αθανασία της ψυχής με την μοντέρνα έννοια, διότι δεν υπήρχε διχασμός πραγματικότητας και δυνατότητας. Ο ηθικός κόσμος συνίστατο στη ζωή ενός λαού που λάτρευε την ομορφιά (Ελληνες) και ταυτιζόταν με την πόλη ή τη Ρώμη (Ρωμαίοι). Η πραγματικότητα και η παράσταση δεν διίστανται.

Κατά τον Μεσαίωνα, το στοιχείο της αθανασίας της ψυχής δεν υπήρξε καθοριστικό. Καθοριστική ήταν η συμμετοχή σε κοινότητες που διείποντο από το θετικό περιεχόμενο της χριστιανικής θρησκείας. Ο επιμέρους άνθρωπος δεν είχε ακόμα την κενή συνείδηση της μεμονωμένης ατομικότητάς του. Ήταν μέλος της κοινότητας των πιστών, μιας υπάρχουσας υπεραίσθητης τάξης πραγμάτων.

Η καθολική Εκκλησία δεν άφηνε χώρο για πίστη στην αθανασία της ατομικής ψυχής, διότι πραγματοποιεί μία ενότητα που αποκλείει χωρισμούς σε εδώ και πέραν, σε ελπίδα και πραγμάτωσή της, σε δράση και είναι, σε ιδεατότητα και πραγματικότητα, σε δυνατότητα και πραγματικότητα. Υπάρχει το καλό και το κακό, το δε κακό είναι αιώνιο, θάνατο κλπ. Ο άνθρωπος μπορεί να μετέχει στο αιώνιο καλό. Το στοιχείο της αθανασίας της ψυχής ως «ανάσταση νεκρών» είναι υπόρρητο στη διδασκαλία αυτή, αλλά δεν είναι κύριο πριν από την νεότερη εποχή⁴.

Στη νεότερη εποχή η πίστη στην αθανασία της ψυχής εκφράζεται χωρίς συγκάλυψη και αποτελεί προσδιοριστικό, χαρακτηριστικό ιστορικό στοιχείο. Τώρα ο άνθρωπος ως άνθρωπος, το πρόσωπο ως πρόσωπο κηρύσσεται ως *θείο* και *άπειρο*. Η τάση αυτή εκφράζεται με τον *προτεσταντισμό* που βάζει στη θέση της Εκκλησίας την ατομική *πίστη* και *πεποίθηση*. Στο κέντρο βρίσκεται το πρόσωπο του *Ιησού*, το οποίο έχει ατομικά χαρακτηριστικά, πονάει, υποφέρει κλπ. Στην παράδοση αυτή βρίσκονται και οι *πιετιστές*, οι οποίοι μεταθέτουν το πρόσωπο του Ιησού στο εσωτερικό του κάθε ανθρώπου, στο εσωτερικό του υποκειμένου, στην *καρδιά* του, στην *αγάπη* του κλπ. Το πρόσωπο ως πρόσωπο, κάθε πρόσωπο καθίσταται το κέντρο, οπότε η θρησκεία καθίσταται *ηθικισμός* (*Moralismus*) και *ορθολογισμός* (*Rationalismus*). Σ' αυτή την δοξασία κεντρικό ρόλο παίζει η αντίληψη για την *αθανασία της ατομικής ψυχής*.

Το ουσιώδες είναι τώρα η καθαρή, γόνιμη προσωπικότητα που έρχεται σε αντίθεση με την πραγματική ζωή των ανθρώπων, η οποία χαρακτηρίζεται από περιορισμένες ποιότητες: από βάσανα, προσδιορισμούς, καταπίεση. Σε αυτά αντιπαράθεται η

ουσία του προσώπου *γενικά* που, όμως, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μόνον σε μία *δεύτερη ζωή*. Οι άνθρωποι επιδιώκουν σε αυτή τη ζωή το ιδανικό της ηθικότητας, αλλά, για να το φθάσουν, χρειάζονται *άπειρο χρόνο*⁵.

Ο Θεός είναι πρόβλημα της πίστης, υπάρχει όχι οντολογικά, αλλά ως *ελπίδα, ως ιδεώδες*. Για να διατυπωθεί αυτό το ιδεώδες, έχει αφαιρεθεί κάθε στοιχείο πραγματικής ζωής, είναι το *Εκείθεν* που θα βιωθεί από την αθάνατη ψυχή⁶.

Από την κρίση του «εδώ κόσμου» παράγεται ο χωρισμός του *εδώ κόσμου* από τον *ουράνιο κόσμο*. Με την αποψίλωση της πραγματικής ζωής από κάθε ζωντάνια, πλούτο και χυμό καθίσταται για το υποκειμένο πραγματικότητα το *μη πραγματικό*, η μελλοντική, εκείθεν ζωή. Με την αφαίρεση κάθε ουσίας από τον χρόνο αποκτά νόημα η φανταστική ιδέα της αθανασίας.

Για τον Φώυερμπαχ των «Σιέψων περί θανάτου και αθανασίας» η σημερινή (η δική του) εποχή αποτελεί την κορύφωση και κατάληξη μιας μεγάλης περιόδου της ιστορίας της ανθρωπότητας και το σημείο όπου αρχίζει μία νέα πνευματική ζωή, παρά τις αντιδράσεις ενάντια στα επιτεύγματα του Λόγου, για τα οποία χύθηκε τόσο αίμα. Μετά τη διάρκεια πολλών αιώνων αναδύεται «σήμερα», σύμφωνα με τον Φώυερμπαχ, ένα νέο πνεύμα της ανθρωπότητας. Από τις αντιθέσεις της μέχρι τώρα ιστορίας που έφεραν την ανθρωπότητα πνευματικά στο χείλος της καταστροφής της, αλλά και από την *κρίση* της τωρινής εποχής θα εγερθεί η δύναμη που θα οδηγήσει το πνεύμα σε μία νέα ανάταση, σε μία ανορθωτική κίνηση της ιστορίας (όσο και αν οι δυνάμεις της μέχρι τώρα ιστορίας απολυτοποιούν τα στοιχεία της και αρνούνται κάθε αμφισβήτησή τους⁷).

Ο Φώυερμπαχ ζητάει από τους συγχρόνους του να αισθανθούν την «αιώνια αφρίζουσα πηγή της αιώνιας ζωής»⁸, τον παλμό του *χρόνου- δημιουργού*. Η αιωνιότητα που θα αντικρύσει μπρος της η «νέα εποχή» υπερβαίνει τις αντιλήψεις περί αθανασίας, είναι η αιωνιότητα της πλήρωσης στον εδώ κόσμο, στον οποίο επιτελείται η αληθής και πλήρης περατότητα του ανθρώπου. Ο άνθρωπος δεν αναζητάει πλέον την πηγή και πλήρωση της ζωής στον ατομισμό και στην ιδέα της άπειρης αθάνατης ατομικότητας, αλλά στην *ειρήνη* που προέρχεται από την πλήρωση της ζωής ενός πεπερασμένου όντος, όντος που υφίσταται πραγματικό και αληθινό θάνατο, όπως έζησε μιαν αληθινή πραγματική ζωή. Αυτή η πραγματική ζωή είναι το «αληθές άπειρο» μέσα στο πεπερασμένο. Αλλιώς βλέπει τα πράγματα ο πιετισμός, σύμφωνα με τον οποίο το άτομο παραιτείται πό τις δυνάμεις του και δίνεται ταπεινά στον θεό για να ξαναπάρει τον εαυτό του ανυψωμένο από τον θεό πίσω. Τα άτομα παραιτούνται από τον Λόγο τους, αυτοσυνθλιβονται, αυτο- συντρίβονται, ώστε να αποκτήσουν *αζία*, να γίνουν πολύτιμα μέσα στον θάνατο του συντετριμμένου πιστού. Μιλάνε για τις αμαρτίες τους, για την διαφθορά τους, αναδεικνύοντας έτσι έναν *εγωισμό* μεγαλύτερο από αυτόν που τονί-

ζει την αρετή ή την ομορφιά τους. Το σημαντικότερο γι' αυτούς είναι η *σωτηρία* τους, η αθανασία τους κλπ.⁹

Για τον Φώερεμπαχ, λοιπόν, είναι αθάνατη η ζωή που υπάρχει δι'εαυτήν, που έχει μέσα της τον προσδιορισμό της, τον σκοπό και την αξία της. Αθάνατη είναι η ζωή που έχει περιεχόμενο, όμως περιεχόμενο και αξία έχει η ζωή σε αυτόν εδώ τον κόσμο. Σε αυτόν τον κόσμο, στον χρόνο πραγματοποιούνται αιώνια περιεχόμενα που πραγματώνουν, διαπλάθουν και προσδιορίζουν τον χρόνο, ειδηλώνουν δύναμη, ενέργεια, πράξη και που αίρουν τον χρόνο ως απλή διαδοχή στιγμών.

Αντίθετα οι ορθολογιστές αντίπαλοι του Φώερεμπαχ μιλούν για τη ζωή ως χρονικότητα, δηλ. ψιλό παρέρχεσθαι, μη περιεχομενικότητα. Αυτό το μη-είναι αποτελεί το κατ'εξοχήν αντιειμένό τους, ενώ καταστρέφουν το *τόδε τι* (etwas), το όντως πραγματικό: «Ο θεός είναι η ζωή, η αγάπη, η συνείδηση, το πνεύμα, η φύση, ο χρόνος, ο ίδιος ο χώρος, το παν τόσο στην ενότητά του, όσο και στη διαφορά του (...) Είσαι μέσα στον θεό, οπότε είσαι ο ίδιος αθάνατος, η αλήθεια συλλαμβάνεται και ονομάζεται εν αληθεία, όχι μέσα στην αντίθεση ως αντίθεση. Ο θεός είναι η συνείδηση, η ζωή, η ουσία, αλλά είναι αγάπη ως άπειρη αιώνια αγάπη προς συνειδητά όντα, αιώνια αγάπη προς όντα που ζούν και τα ίδια αιώνια. Το αιώνιο δεν είναι παρά αντιειμένο του αιώνιου»¹⁰.

Από τον παραπάνω τρόπο πραγμάτευσης του πιετισμού, του ορθολογισμού, του εγωισμού κλπ. του Φώερεμπαχ προκύπτει ένα πρόβλημα επαναξιολόγησης της σχέσης αγαθού/κακού, δεδομένου ότι ο εγωισμός δεν είναι κάτι απλώς λανθασμένο, αλλά παράγεται αναγκαστικά. Προς τούτο ανατρέχουμε στην θεολογική ανάλυση του J. Böhme.

B. Η ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟΝ JAKOB BÖHME.

Το κακό είναι, σύμφωνα με τον J. Böhme¹¹, η *αρχή της άρνησης*, της άρσης της ενότητας, του διαχωρισμού, της διαφοροποίησης και της εξ' αυτής προκύπτουσας *αντίθεσης*. Η προέλευση του *τόδε τι* (etwas), της ύπαρξης (Dasein), της συνείδησης και η προέλευση του κακού είναι ενιαία, αποτελεί ενιαίο ενέργημα.

Αν ο θεός δεν αυτοδιαχωριζόταν, δεν αυτοδιχαζόταν, δεν θα ήταν πνεύμα (γνώση /αυτοσυνείδηση): Το αυτοσυνειδητοποιημένο πνεύμα ειπηγάξει από την αρχή της άρνησης. Αλλά η αρχή της άρνησης/διαφοράς από τον εαυτό του, η σταθεροποίηση του εαυτού στην διαφορά του, είναι το κακό, ο *διάβολος* που έχει τη θέληση της απόστασης από το όλο και του εγωισμού (σταθεροποίηση ως το διακριτό). Ο θεός ως γνώση, διάκριση καθίσταται γνώση και διάκριση διά του διαβόλου. Η συνείδηση του

θεού, μέσα στη διαίρεσή του, είναι η πλέον ιερή/άγια διάκριση, η αρχή όλων των διακριτών, η αρχή της φύσης: Η διάκριση (Schiedlichkeit) της δύναμης είναι η θεϊκή διάνοια, το σωστό θεϊκό χάος, η θεϊκή φαντασία (Imagination), μέσα στην οποία βρίσκονται οι ιδέες των αγγέλων και των ψυχών. Η διάνοια είναι η πρωταρχική αιτία τού ότι κάτι είναι. Η διάνοια είναι ο διαχωριστής (Separator), ο διχαστής (Scheider), ο εξειδικεύων (Sonderer), ο κατασκευαστής, ο παραγωγός του κάτι (etwas). Με αυτό όμως είναι και η αρχή κάθε αυτοτέλειας/μερικότητας/ιδιογνωμοσύνης/ισχυρογνωμοσύνης (Selbstheit/Partikularität/ Eigensinnes/ Eigennwillens), κάθε αναισθησίας (Verstockung) και αποσκλήρυνσης (Verhärtung) εν εαυτή, ο διαχωρίζων σε δικό μου και δικό σου, ο πατέρας κάθε πολέμου και φιλονεικίας¹².

Η αρχή της ποιότητας συμπίπτει με την αρχή του κακού. Το κάτι ως αυτοτελές, ισχυρογνώμων, αποστασιοποιημένη εγωιστική θέληση μερικότητας, ως εν εαυτή αποσκληραγμένη εξειδίκευση γίνεται επιθυμία (απληστία/ Begierde) που θέλει να έχει, να καταβροχθίζει τα των άλλων. Το κάτι έχει δηλ. ιδιότητες. Διατυπώνεται έτσι εδώ η αρχή του έχειν.

Οι ιδιότητες είναι όμως φύση, η δε φύση είναι θεός, οπότε ο θεός είναι φώς/ σκοτάδι, αγάπη/οργή, και από τα δύο βγαίνει το τρίτο, η αποκάλυψη της πλάσης (Kreaturoffenbarung). Οι δύο αρχές του καλού και του κακού είναι στον θεό, δηλ. ο θεός είναι ένα με την αρχή της άρνησης. Χωρίς την άρνηση, δεν θα υπήρχε ζωή, κίνηση, χρώματα, αρετές, χοντρό/λεπτό, αισθήσεις, αλλά όλα θα ήταν μη ον. Δηλαδή, ο διάβολος είναι ο πρωταρχικός μάγιστρος του όντος.

Όμως, στον θεό, η αρχή του κακού δεν είναι αρχή του κακού, αλλά είναι αρχή του καλού. Η αυτοδιαίρεση του θεού πυροδοτεί την Εγώτητα, αλλά αυτή η Εγώτητα δεν είναι παρά η αρχή της Ενότητας. Το περιεχόμενο της είναι η μη εγωιστική πλήρωση όλων των όντων¹³.

Αυτή η εγώτητα είναι συνείδηση καθαρής αγάπης (δηλαδή η αυτογνωσία του θεού μέσω ένταξης του κακού είναι αγάπη), είναι ελευθερία μέσα στην αρχή του θεού. Μέσω της αντιθετικότητας που θέτει στον εαυτό του ο θεός έχει αυτογνωσία (χωρίς αυτή δεν θα είχε). Αυτή η αυτογνωσία είναι συνείδηση του αγαθού/αγάπης, οπότε η αρχή του κακού είναι στον θεό αιτία του καλού. Το αρνητικό είναι στον θεό θετικό¹⁴.

Το κακό είναι στον θεό φωτιά αγάπης, λόγος ενεργοποίησης του καλού. Το κακό είναι κίνηση/ διαμόρφωση (Bildung) και το καλό είναι φωτιά της αρνητικότητας (του κακού), ταυτόσημο με το απαλό φως της Ενότητας (του καλού). Στον ουρανό είναι καλό ό, τι στην κόλαση είναι κακό. Στον θεό δεν υπάρχει οργή, η οργή είναι στο θεμέλιο, ώστε η αγάπη να αποκτήσει κίνηση¹⁵. Αν δεν ήταν επίδραση, επιθυμία, πλήρωση δεν θα υπήρχε φωτιά (δύναμη/ζωή) και έτσι δεν θα υπήρχε φως (πράοτητα). Το κακό ως δύναμη/ενέργεια είναι στοιχείο της θεϊκής ζωής. Κάθε καλωσύνη έχει τον διάβολο

μέσα της, η φωτιά της εγώτητας είναι μέσα στην καλωσύνη. Στην αποκάλυψη η αρχή του κακού παρουσιάζεται ως τέτοια (παρουσιάζεται με ιδιαίτερη ύπαρξη), η φωτιά γίνεται φωτιά της φιλαυτίας (του εγωισμού)¹⁶.

Αυτός ο χωρισμός βρίσκεται από πάντα μέσα στον θεό, αλλά, εάν το εικάσουμε ως ενοχή, είναι ενοχή της πλάσης που καθίσταται ψευδής ως μη διαμορφωμένη δύναμη της οργής (η πλάση δηλαδή έχει ενοχή ως μη διαμορφωμένη δύναμη, ως αδυναμία που είναι κακό). Θα πρέπει η αρχή αυτή της μη ολοκληρωμένης διαμόρφωσης να επιστρέψει στον θεό (όπως λέει ο J. Böhme σύμφωνα με τον Φώσερμπαχ). Η αρχή του κακού τίθεται ως απολύτως αναγκαία: είναι η ζωή που έχει πολλή θέληση, *βάσανο*, νέα ιδιότητα/ θέληση που έχει το κάθε «κάτι»¹⁷.

Κάθε μορφή (Gestalt) εχθρεύεται την άλλη και η απαρχή της ζωής ταυτίζεται με την απαρχή του κακού, το οποίο είναι το μέσον για την αποκάλυψη (καλό). Το κακό (ως αδυναμία, ως μη διαμορφωμένη δύναμη, ως ανολοκληρωτή διαμόρφωση) είναι κακό *εναντίον του ίδιου του εαυτού του*. Από το οδυνηρό βάσανο(κόλαση) προέρχεται η επιθυμία για ηρεμία και ειρήνη, από την ανησυχία του Etwas, η επιθυμία για την *ηρεμία του τίποτα (Stille des Nichts, το τίποτα ως φάρμακο)*. Μέσω της αταξίας (Widerartigkeit?) παρουσιάζεται, αποκαλύπτεται ο *κρυμμένος θεός*. Η οργή γίνεται απάλυνση (αγάπη/ έλεος)¹⁸.

Πριν προχωρήσω στην παρουσίαση των εννοιών του έργου «Η Ουσία του Χριστιανισμού» / *Das Wesen des Christentums*, ανακεφαλαιώνω σχηματικά τα βασικά σημεία των δύο προηγούμενων έργων, τα οποία θεωρούμε ως προδρομικά και ως απαραίτητα για την κατανόηση του τελευταίου ώριμου έργου του Φώσερμπαχ:

A. Κατά τον προβληματισμό για την αθανασία της ψυχής ο Φώσερμπαχ προέτασε την ακόλουθη ιστορική εξέλιξη: 1) Οι Έλληνες λάτρευαν την ομορφιά, δεν πίστευαν στην αθανασία της ψυχής. Γι' αυτούς η ηθική ήταν η ζωή.

2) στον Μεσαίωνα υπήρχε ενότητα κόσμου (έτσι μπορώ να μετέχω στο καλό).

3) στη σύγχρονη εποχή τίθεται η ατομική πίστη (προτεσταντισμός).

B. Οσον αφορά το πρόβλημα του εγωισμού, εδώ, αυτό τίθεται σχετικά με την ανάλυση για την αθανασία της ψυχής. Ο εγωισμός αντιπαρατίθεται από τον Φώσερμπαχ στο δικό του νεανικό ιδεώδες μιας πλήρους ζωής χωρίς φόβο και καταπίεση ως εξής:

1. Ο Ιησούς είναι άτομο/πρόσωπο¹⁹. Αναφέρεται στην αθανασία της ατομικής ψυχής στη δεύτερη ζωή, στην οποία οι άνθρωποι αντιπαραθέτουν την ηθικότητα στην εδώ ζωή (αλλά γι' αυτό απαιτείται άπειρος χρόνος / Καντ)²⁰. Εξατομίκευση σημαίνει λοιπόν ότι τα βάσανα του ατόμου θα αρθούν σε μελλοντική ζωή. Εδώ έχουμε τον διπλασιασμό σε δύο κόσμους, ενώ τονίζεται ο πλούτος του ουρανού κόσμου²¹.

2. Στην τωρινή εποχή αναδύεται ένα νέο πνεύμα μέσα από την κρίση. Το ιδεώδες του Φώσερμπαχ είναι ότι η αιωνιότητα θα πληρωθεί στον εδώ κόσμο που είναι η αλη-

θής περατότητα, το αληθές άπειρο μέσα στο πεπερασμένο (ενώ αντιθέτως ο πιετιστής συνθλίβει την ψυχή του για να την ξαναπάρει από τον θεό). Αθάνατη είναι η ζωή που έχει περιεχόμενο, η ζωή που αξίζει να ζήσουμε σε αυτόν το κόσμο. Ενώ οι θρησκευόμενοι πιετιστές, που μιλάνε για τη σωτηρία τους, την αθανασία τους, είναι οι μεγαλύτεροι εγωιστές και ορθολογιστές, οι οποίοι αφαιρούν το περιεχόμενο, τη ζωή και τον χρόνο _ το τότε τι _ διότι ο εγωισμός είναι αφηρημένος ρασιοναλισμός.

Οι αναλύσεις αυτές έχουν στη βάση τους ένα δυισμό / αντινομία που αφορά το υπαρκτό είναι (το Dasein) του τωρινού κόσμου. Αντιπαράτεθηκαν δύο οπτικές: του εγωιστή (μενότητα του εδώ πραγματικού και μεταβίβαση στον ουράνιο κόσμο) και του οπαδού της αληθούς περατότητας στο τώρα (πληρότητα του εδώ πραγματικού). Η οπτική της πλήρους ζωής απορρίπτει ως «κακή» την οπτική της θρησκευτικής εγωιστικής ζωής, χωρίς να υπάρχει διαμεσολάβηση μεταξύ τους (καλό / κακό). Αλλά έτσι δεν μπορεί να διερευνηθεί και η σχέση μεταξύ των στάσεων, οπότε ούτε και οι όροι διάδοσης του νέου πνεύματος που λένε ότι ήρθε η ώρα να επικρατήσει το νέο πνεύμα μέσα από την κρίση (τους εγωισμούς) του τώρα.

Η αντιμετώπιση της αντινομίας αυτής προϋποθέτει μια θεολογική επανεξέταση της έννοιας του αγαθού / κακού. Θεωρώ ότι αυτό γίνεται σε μεγάλο βαθμό στην εργασία του Φώυερμπαχ για την έννοια του αγαθού στον Jacob Böhm, η οποία θα οδηγήσει στη διαμεσολάβηση αγαθού / κακού και στην ανάδειξη ως σημαντικών εννοιών, όπως αποκάλυψη / παιδεία (Offenbarung / Bildung), για την εξέλιξη της σκέψης του Φώυερμπαχ. Και, επομένως, η θέση μου είναι ότι η συγκεκριμενοποίηση των παραπάνω, στο *Η Ουσία του Χριστιανισμού* (WC), προϋποθέτει την αντιπαράθεση με τη θεολογία του Böhm. Παραθέτουμε συνοπτικά και τα στοιχεία αυτής της ανάλυσης, όπως τα αναπτύξαμε εκτενέστερα παραπάνω:

B. Η προέλευση του κακού σύμφωνα με τον Jacob Böhm

1. Εδώ τίθεται και πάλι το πρόβλημα του *τόδε τι*. Το τότε τι δεν είναι ή πλήρες Dasein ή κατεστραμένο/άδειο (εγωιστικό). Είναι ανάγκη τα όντα να υπάρχουν διαχωρισμένα (διάβολος). Εκφράζεται εδώ η ιδέα ότι το αγαθόν πραγματοποιείται μέσω του εγωισμού (Kreation, Offenbarung). Η διάνοια εμφανίζεται ως separator. Τίθεται η αρχή των ιδιοτήτων (Prinzip der Qualitäten/ Eigenschaften/Etwas): Ο διάβολος *είναι* «μάγικρας του όντος». Ο θεός *είναι* καλό και κακό..Το αρνητικό *είναι* στο θεό θετικό. Το κακό *είναι* Μόρφωση (Bildung). Το κακό στο θεό *είναι* θετικό²².

2. Στην Αποκάλυψη, η αρχή του κακού παρουσιάζεται ως τέτοια (tritt in besondere Existenz). Η Αποκάλυψη είναι αρχή του κακού / μη ολοκληρωμένη μόρφωση – μη διαμορφωμένη δύναμη της οργής/ ungebildete Kraft des Zornes), η οποία πρέπει να επιστρέψει στον θεό. Το κακό εμφανίζεται ως μέσο για την Αποκάλυψη: πρόκειται για την *διαλεκτικοποίηση* του εγωισμού μέσω μόρφωσης, πράγμα που

διαμεσολαβείται τώρα στο W.C. με νέες έννοιες που υποδεικνύουν την μεταβολή πραγματικότητας.

Γ. Η ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ (1841)

Στο πρώτο μέρος του έργου αυτού («Η θρησκεία σε συμφωνία με την ουσία του ανθρώπου»), στο κεφ. « Η σημασία της δημιουργίας στον Ιουδαϊσμό», αντιπαραθέτει ο Φώυερμπαχ, κατά την κριτική στην θεολογία της δημιουργίας, τη θεωρητική/αισθητική στάση στην πρακτική άποψη. Πρόκειται γενικώς για μία κριτική στη στάση του εγωισμού ως κριτική της πράξης: Η θεολογία της δημιουργίας, αντί να βλέπει τον κόσμο ως αισθητική δημιουργία (ως αυτοσκοπό, ως θεωρία / αισθητική, όπως ήταν ο «κόσμος» των Ελλήνων) προβάλλει τη θέση του τεχνητού / κατασκευασμένου (künstlich-gemacht)²³. Η πρακτική αυτή άποψη βλέπει τον θεό ως ένα κατασκευαστή που δημιουργεί τη διάσπαση: διαταγή / κόσμος («να γίνει ο κόσμος» ως προϊόν διαταγής)²⁴. Πρόκειται για μία αντίληψη του κόσμου από ωφελιμιστική άποψη (Utilismus), από την άποψη του ωφελιμισμού της πίστης σε θαύματα (να ανοίξει η θάλασσα / το μπαστούνι να γίνει φίδι)²⁵, στην οποία ασκείται κριτική, διότι εκφράζει μία *εγωιστική, πρακτική αντίληψη*, έναν εγωισμό που «χρησιμοποιεί τη φύση μόνον για αυθαίρετους σκοπούς»²⁶. Κριτική ασκείται με κριτήριο τον εγωισμό και στον Μονοθεϊσμό ως ενότητα με τον σκοπό της κυριαρχίας²⁷.

Αν θέλει να πει κανείς την αλήθεια για τη φύση του χριστιανισμού, λέει ο Φώυερμπαχ, αυτό θεωρείται ότι είναι κατά της ηθικής και κατά της επιστήμης. Η θεωρία αναφέρεται στην αλήθεια, δηλαδή στον άνθρωπο και στη ζωή συγκεκριμένα, ενώ το αντίθετο, η αφηρημένη αλήθεια, είναι θεολογία. Ο επιστήμονας που θέλει την αλήθεια απειλείται με κρεμάλα²⁸. Και στον χριστιανισμό, όμως, ο θεός είναι εγωιστής, διότι, από αγάπη για τον άνθρωπο, για τη *σωτηρία* του ανθρώπου, έγινε και αυτός άνθρωπος (ενσαρκώθηκε), ο οποίος στην ανάγκη (Not) και στη δυστυχία έχει τη χρεία (Bedürfnis) της σωτηρίας²⁹, αναζητά εγωιστικά τον θεό, για να σωθεί, πράγμα που αποτελεί έκφραση της πρακτικής θέσης: « ο χριστιανισμός επνεύματίσε τον εγωισμό του ιουδαισμού και τον μετέτρεψε σε *υποκειμενισμό*», σε εγωισμό, δηλαδή, πάλι, που μετέτρεψε τον σκοπό να ελέγχεται η φύση μέσω μεσάζοντος και θαύματος (επιθυμία επίγειας ευτυχίας) στον σκοπό της σωτηρίας (νοσταλγία ουράνιας μακαριότητας)³⁰.

Η θρησκεία δεν έχει την αρχή της μόρφωσης, διότι ο Ιεχωβάς που συνοδεύει παντού τον άνθρωπο είναι *παντογνώστης* και ο θρήσκος άνθρωπος είναι ευτυχημένος στην *φαντασία* του. Αντίθετα η μόρφωση εξαρτάται από έξω, υπερβαίνει τα εμπόδια της ζωής μέσω *πραγματικής δραστηριότητας* (κουλτούρας, μόρφωσης), η οποία είναι

καλή πράξη. Η θρησκευτική δραστηριότητα δεν είναι προσδιορισμένη, ενώ η δραστηριότητα, σύμφωνα με τον Φώυερμπαχ, αποτελεί χαρά, δημιουργικότητα, συνδέεται με την έννοια του είδους (Gattung) και είναι προσδιορισμένη³¹. Αυθεντική απόδειξη όμως ότι ο θεός υπάρχει (ενώ ως μη προσδιορισμένος δεν έπρεπε να υπάρχει) είναι η αποκάλυψη, η οποία είναι το, κατά την υποκειμενική φαντασία, είναι του θεού ως πραγματικό είναι, ως ιστορικό γεγονός. Το γεγονός αυτό βασίζεται στην υποκειμενική βεβαιότητα ότι ο θεός διαδηλώνει τον εαυτό του (η πίστη της αποκάλυψης). Η αποκάλυψη ως γεγονός αποτελεί βίαιη επιβολή εναντίον των έλλογων αιτιών («γεγονός είναι αυτό που κανείς πρέπει να πιστεύει nonens volens, είναι βία των αισθήσεων, δεν είναι αίτιο, το γεγονός ταιριάζει στον Λόγο όπως η γροθιά στο μάτω»³²). Μέσω του «γεγονότος» οι άνθρωποι γίνονται «σκλάβοι της δεισιδαιμονίας»³³, δηλαδή, αντί της θεωρητικής/αισθητικής στάσης, προβάλλεται η πρακτική (υπόθεση της συνειδησης). Η κριτική στο «γεγονός» βασίζεται στην ερμηνεία, ότι το κακό (η βία, το παράλογο, η δεισιδαιμονία, ο εγωισμός, η πράξη) παρουσιάζεται ως τέτοιο (αρχίζει την ιδιαίτερη του ύπαρξη).

Συγκρίνοντας τις παραπάνω αναπτύξεις στο κείμενο σχετικά με το αγαθό/κακό, στον Böhme και στο «Η ουσία του χριστιανισμού», συνοψίζουμε τις απόψεις του Φώυερμπαχ για τις έννοιες της αποκάλυψης και της παιδείας, όπως αυτές εξελίσσονται και συγκεκριμενοποιούνται στο ωριμότερο έργο του:

α) Ως προς την έννοια της αποκάλυψης στο κείμενο για τον Böhme παρατηρείται ότι η αρχή του κακού παρουσιάζεται ως τέτοια (ως ιδιαίτερη ύπαρξη). Η ζωή έχει πολλές αλληλοεχθρευόμενες βουλήσεις (κακό), αλλά εδώ έχουμε την ένταξη του κακού με την ανάπτυξη της διαλεκτικής καλού-κακού: Το κακό γίνεται μέσον για την αποκάλυψη. Ο Φώυερμπαχ τάσσεται εδώ υπέρ της αποκαλυπτικής σκέψης.

Στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, έχουμε την αποκάλυψη ως μαρτυρία για την ύπαρξη του θεού, ως βία του γεγονότος, ως σκλαβιά στη δεισιδαιμονία. Επίσης ως άρση της μόρφωσης (ως καλής δραστηριότητας που οδηγεί στην άρση της έννοιας της κακής πραγματικότητας). Η αποκάλυψη αίρει τη μόρφωση, διότι οι θρησκευόμενοι έχουν σίγουρο τον θεό, ο οποίος δύναται να διαδηλώνει την παρουσία του. Ο εγωισμός αυτός παραπέμπει σε πράξη με την κακή έννοια, διότι οδηγεί στον *δογματισμό του γεγονότος* (αποκάλυψη). Εδώ ο Φώυερμπαχ τάσσεται κατά της αποκαλυπτικής σκέψης.

β) Ως προς την έννοια της μόρφωσης, στο κείμενο για το κακό στον Böhme, παρατηρούμε ότι, πρώτον, η μόρφωση σημαίνει κακό/εγωισμό, δεύτερον, ότι το κακό και ο εγωισμός εντάσσονται στο καλό, τρίτον, ότι δεν υπάρχει διάκριση καλής και κακής δραστηριότητας (πράξης), και ότι, τέλος, ο Φώυερμπαχ τίθεται υπέρ της μόρφωσης ως εντασσόμενης σε δογματική θεοδικία.

Στην *Ουσία του Χριστιανισμού* η μόρφωση είναι δημιουργική δραστηριότητα και αντιδογματική. Ο Φώερμπαχ παίρνει θέση εδώ εναντίον της κακής δραστηριότητας και του δόγματος ως γεγονότος που αντιστοιχούν μεταξύ τους, *εναντίον δηλαδή της αποκάλυψης και υπέρ της μόρφωσης* ως δημιουργικής δράσης που αντιστρατεύεται την αποκαλυπτική σκέψη.- Ευχαριστώ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Ludwig Feuerbach, *Gedanken ueber Tod und Unsterblichkeit*
- 2 Ludwig Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie*
- 3 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums (Leipzig 1841)*, Suhrkamp Verlag, Theorie Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt/Main 1976.
- 4 στο ίδιο, σσ. 186- 189.
- 5 Πρβλ. στον Καντ, το αίτημα της αθανασίας της ψυχής, για να επιτευχθεί η ηθικότητα.
- 6 Στο ίδιο, σσ. 189- 191.
- 7 Στο ίδιο, .σ. 196-197
- 8 στο ίδιο,σ. 198
- 9 στο ίδιο, σσ. 198-199.
- 10 Στο ίδιο, σσ. 403 επ.
- 11 Για την ανάπτυξη των παρακάτω αναφερόμαστε στο L. Feuerbach, *Geschichte der Neueren Philosophie*, , σσ. 20- 31.
- 12 Ό.π., ιδιαίτερα σσ. 20/21.
- 13 Ό.π., ιδιαίτερα σ.σ. 22/23.
- 14 Ό.π., σσ. 24/25. Σχετικά με την σχέση αρνητικού-θετικού, διαμόρφωσης/μόρφωσης (Bildung) και δραστηριότητας (Tätigkeit) στον θεό και στον άνθρωπο πρβλ. επίσης στο *Das Wesen des Christentums*, σσ. 257 επ.: « Η έννοια της δραστηριότητας, του ποιείν, της δημιουργίας είναι καθ'εαυτό και δι'εαυτό μία θεική έννοια. (...) Η δραστηριότητα είναι ένα θετικό συναισθημα του εαυτού». (σ.258)
- 15 Σχετικά με το ότι το κακό είναι μόρφωση, αλλά η πραγματική δραστηριότητα (reelle Tätigkeit) είναι το καλό ως προσδιορισμένη δραστηριότητα (bestimmte Tätigkeit), καθώς και σχετικά με τον προβληματισμό για τις διακρίσεις της δραστηριότητας βλ. επίσης στο *Η ουσία του Χριστιανισμού*, σσ. 257-259.
- 16 Βλ. στο *Geschichte...*,σσ. 26/27.
- 17 Ό.π.,σ. 28/29
- 18 Ό.π., σ.σ. 28/29
- 19 πρβλ. την ανάλυση στο *Das Wesen des Christentums*, σ.σ. 86 επ., κεφ. «Το μυστικό του Λόγου και του θεικού ομοιώματος» και 96, κεφ. «Το μυστικό της οσμογονικής αρχής είναι ο θεός»
- 20 βλ. και παραπάνω υποσ. 5.
- 21 Βλ. την κριτική των δύο κόσμων του Hegel.
- 22 Πρβλ. *WC*, σ. 257 (βλ. παραπάνω υποσ. 14 σχετικά με την έννοια της δραστηριότητας/πράξης)
- 23 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Suhrkamp verlag, Theorie Werkausgabe Bd 5, σ. 133 «Για όποιον η φύση είναι ένα *ωραίο* αντικείμενο, η φύση εμφανίζεται ως αυτοσκοπός...» και « Η θεωρία της δημιουργίας με την χαρακτηριστική της σημασία ξεπηδά μόνον από τη θέση όπου ο άνθρωπος πραγματικά υποτάσσει την φύση μόνον στη θέλησή του και στην ανάγκη του και γι' αυτό την υποβιβάζει και στην

πρακτατική του ικανότητα σε μία σιέτη κατασκευή». Επίσης πρβλ. σ.133 επ. «Έτσι σκέφτεται ο άνθρωπος, όταν συμπεριφέρεται προς τον κόσμο αισθητικά ή θεωρητικά –γιατί η θεωρητική εποπτεία είναι εκ προελεύσεως η αισθητική – η Αισθητική, η prima philosophia-, όπου η έννοια της υφηλίου (Welt) (...) είναι η έννοια του ίδιου του κόσμου (Kosmos) και σ. 134 « Όπου αντιθέτως ο άνθρωπος τοποθετείται στην πρακτική μόνον άποψη και παρατηρεί τον κόσμο από αυτή την σκοπιά, όπου εξομοιώνει την πρακτική θέση με την θεωρητική, εκεί διχάζεται με την φύση, εκεί μετατρέπει την φύση στην *πίο υποτακτική δούλη* του εγωιστικού συμφέροντός του, του πρακτικού εγωισμού του».

24 Στο ίδιο, σ. 134 επ..

25 Ό.π.

26 στο ίδιο, σ. 135

27 Ό.π. «... η απόλυτη μισαλλοδοξία- το μυστικό του μονοθεισμού.» και σ. 136 « Ο εγωισμός είναι ουσιαστικά *μονοθειστικός*...».

28 στο ίδιο, πρβλ. Anhang / Vorwort [zur 2. Auflage][1843], σ. 397/398 «Όπου η επιστήμη φθάνει την αλήθεια, όπου γίνεται αλήθεια, τότε σταματάει να είναι επιστήμη, τότε γίνεται ένα *αντικείμενο της αστυνομίας*- η αστυνομία είναι το όριο μεταξύ της αλήθειας και της επιστήμης. Αλήθεια είναι ο άνθρωπος, όχι ο λόγος in abstracto, η ζωή, όχι η σκέψη...». Επίσης «όμως ο επιστήμονας με την αδιάφορη αίσθησή της αλήθειας (...), ο οποίος πιάνει το κακό στην ρίζα του, το σημείο της κρίσης... δεν είναι πιά επιστήμονας..., επομένως γρήγορα μ' αυτόν στο ικρίωμα...».

29 στο ίδιο, σ. 220 « Επειδή στη δυστυχία ο άνθρωπος σκέφτεται μόνον πρακτικά (...) Αυτό το βυθισμένο στον εαυτό του... μόνον στην αναγκαία εσωτερική του ανάγκη σωτηρίας ον...είναι *θεός*...», ο οποίος είναι ένα «πλάσμα που δεν εκφράζει την ουσία της θεωρητικής, αλλά της πρακτικής θέσης».

30 Ό.π., σ. 144. Πρβλ. επίσης στο ίδιο, σ. 169 σχετικά με την έννοια της «λύτρωσης» (Erlösung) και της «συμφιλίωσης»(Versöhnung) σε ένα «θαυμαστό ενδιάμεσο ον».

31 Στο ίδιο, σ. 257, 258, 259 « επειδή εδώ η δραστηριότητα η ίδια είναι ένας προσδιορισμένος τρόπος της δραστηριότητας», ενώ «...κάθε *προσδιορισμένη* δραστηριότητα» είναι «κάθε τρόπος δραστηριότητας που συνδέεται με ένα *προσδιορισμένο περιεχόμενο*, δηλαδή. με μία *ύλη*». Πρβλ. επίσης σ. 34 «κάθε πραγματική ύπαρξη, η οποία είναι *πραγματική*, *te vera* ύπαρξη, είναι *ποιοτική, προσδιορισμένη* και γι' αυτό *πεπερασμένη ύπαρξη*» και « ένας θεός που αισθάνεται ότι προσβάλλεται, όταν προσδιορίζεται *δεν* έχει το θάρρος και τη δύναμη να υπάρχει»..

32 στο ίδιο, σ. 244,

33 Ό.π.

κυκλοφορεί από τις εκδόσεις νήσος

νήσος

Γνώμονες 4

ΡΟΛΑΝ ΜΠΑΡΤ

S/Z

Μετάφραση: ΜΑΡΓΑΡΙΤΑ ΚΟΥΛΕΤΙΑΝΟΥ

Επίμετρο: ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ

Κεντρική διάθεση: Σαρρή 14, 10553 Αθήνα, τηλ./φαξ: 210 3250058
Βιβλιοπωλείο: Πεσμαζόγλου 5 (Στοά του βιβλίου), τηλ. 210 3213583

www.nissos.gr

info@nissos.gr

ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟΝ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

ΑΛΙΚΗ ΛΑΒΡΑΝΟΥ

I.

Εκ πρώτης όψεως δεν θα ήταν εσφαλμένο να ισχυρισθούμε ότι η υλιστική κριτική του Φώυερμπαχ προς τον Χέγκελ ακολουθεί μια *καντιανή στρατηγική* (είναι καντιανού τύπου). Η αναζήτηση του Φώυερμπαχ μιας «μη διαμεσολαβημένης αμεσότητας» («unvermittelte Unmittelbarkeit»)¹ που θα διαφεύγει του εγελιανού πανλογισμού και θα ανθίσταται στην πλήρη διαμεσολάβησή της από την εγελιανή λογική, φαίνεται να επαναφέρει την καντιανή διχοτομία μεταξύ αισθητικότητας και Λόγου ως μιας ύστατης διχοτομίας – μιας διχοτομίας που δεν μπορεί, και δεν οφείλει, να αρθεί. Ο Φώυερμπαχ ταυτίζει ρητά αυτή την «αδιαμεσολάβητη αμεσότητα» με την «αισθητικότητα» (Sinnlichkeit) του ανθρώπου, με τον άνθρωπο ως «αισθητική ουσία» (sinnliches Wesen, αισθητικό όν) κλπ. Το αίτημα της μη πλήρους διαμεσολάβησής της από τον Λόγο αντιστοιχεί σε ένα είδος γνωσιοθεωρητικού υλισμού που αιτείται την απελευθέρωση των αισθητικών δυνάμεων (sinnliche Vermögen) του ανθρώπου ως των περιεχομενικών δυνάμεων από τις μορφοποιήσεις της διάνοιας και του Λόγου, τη χειραφέτηση της αισθητικότητας² από τον σχηματισμό της διάνοιας. Επιχειρεί έτσι να διασώσει το επίπεδο του αντικειμένου από την υποταγή του στις εννοιακές διαμεσολαβήσεις του προτάσσοντας το επιχείρημα ότι η εννοιακή αναπαραγωγή του δεν ισοδυναμεί με την πραγματική παραγωγή του. Η εσωτερική κριτική που ασκεί στον Χέγκελ – ανεξαρτήτως της επιτυχίας της – σιοπεύει ακριβώς στο να καταδείξει, ότι η πλήρης διαμεσολάβηση δεν ισοδυναμεί με αμεσότητα.

Ο Φώυερμπαχ επικροτεί την καντιανή φιλοσοφία, κυρίως για την κριτική στο «υπεραισθητό» («Übersinnliches»). «Ο Καντ», γράφει ο Φώυερμπαχ, «αντιπροσωπεύει την επανάσταση, ο Χέγκελ την παλινόρθωση. Ό,τι είχε γκρεμίσει ο Καντ, την κυριαρχία του υπεραισθητού, το έχει ξανακατασκευάζει ο Χέγκελ».³ Ο Φώυερμπαχ συμφωνεί ακριβώς στην κριτική που ασκεί ο Καντ στην υποστασιοποίηση της σκέψης σε πραγματικό (οντικό) αντικείμενο. Ο Καντ, κατά τον Φώυερμπαχ, δείχνει ακριβώς ότι υπάρχει ένα χάσμα μεταξύ απείρου και πεπερασμένου και ότι οι υποστασιοποιή-

σεις αποτελούν ένα είδος άλματος, μια μη νόμιμη διεύρυνση της γνώσης μας πέρα από τα νόμιμα όρια της εμπειρίας. Στον Καντ είναι η *τάση* για συστηματική ενότητα που δεν είναι εφικτή μέσα στα όρια της νόμιμης εμπειρίας αυτή που οδηγεί σε υποστασιοποιήσεις και αυταπάτες. Από την αναγκαιότητα αυτής της τάσης μας όμως παράγεται κατά αναγκαίο τρόπο η αυταπάτη και η επίφαση (Schein). Η καντιανή κριτική αρκείται άρα σε μια *κριτική της επίφασης και της αυταπάτης*, δεν αιτείται όμως την οριστική εξάλειψή της. Αντίθετα, στον Φώυερμπαχ είναι, όπως δείχνει η κριτική του στον Χριστιανισμό, η ανθρώπινη φύση που υποστασιοποιείται ως εξωτερική του ανθρώπου και τελικά τον κυριαρχεί και τον υποδουλώνει και, γι' αυτό τον λόγο, επιχειρεί την *πλήρη άρση, την εξαφάνιση της αυταπάτης και της επίφασης*.

Ο Φώυερμπαχ δεν ασκεί όμως κριτική μόνο στον Χέγκελ ακολουθώντας μια καντιανού τύπου στρατηγική. Ασκεί παράλληλα και κριτική στον Καντ που φαίνεται να χρησιμοποιεί μια *εγελιανή στρατηγική* (είναι εγελιανού τύπου). Το επιχείρημά του φαίνεται τώρα να είναι ότι η διχοτομία μεταξύ αισθητικότητας και Λόγου δεν υφίσταται, διότι δεν υπάρχει παρά μόνο η αισθητικότητα, στην οποία θεμελιώνονται τόσο η γνωσιακή λειτουργία όσο και η ηθικοπρακτική λειτουργία (ηθική αυτονομία). Ο Λόγος ως χωριστός από την αισθητικότητα φαίνεται να μην είναι για τον Φώυερμπαχ τίποτα άλλο παρά μια υποστασιοποίηση της αισθητικότητας, ένα είδος μη νόμιμης διεύρυνσης, μιας φανταστικής διεύρυνσης της ανθρώπινης φύσης και της ανθρώπινης αισθητικότητας – στον Καντ αντίθετα ο Λόγος ως δύναμη (Vermögen) έχει μια ανεξάρτητη από την αισθητικότητα θέση (αυθορμησία της διάνοιας). «Ο Καντ», γράφει ο Φώυερμπαχ, «έχει άρει το έξω και πάνω από τον άνθρωπο υπεραισθητό ως αντικείμενο της γνώσης, αλλά άντ' αυτού μετατόπισε όλη την κατασκευή του υπεραισθητού κόσμου *μέσα* στον άνθρωπο». ⁴ Αυτό που υπονοεί εδώ ο Φώυερμπαχ είναι προφανώς ότι ο Καντ απορρίπτει μεν τον υπεραισθητό κόσμο ως αντικείμενο της (θεωρητικής) γνώσης, αλλά τον διασώζει ηθικοπρακτικά ως έναν κόσμο που είναι να πραγματοποιηθεί ηθικά – τον μετατοπίζει δηλ. στον πρακτικό Λόγο, στην ηθική θεωρία.

Η καντιανού τύπου κριτική στο Χέγκελ και η αντίστροφη, εγελιανού τύπου, κριτική στον Καντ δείχνουν ότι η έννοια της αισθητικότητας στον Φώυερμπαχ έχει το status της ολότητας, είναι συγροτημένη είτε ως ολότητα του βίου είτε ως ολότητα των γνωσιοθεωρητικών και πρακτικών δυνάμεων του ανθρώπου και ταυτίζεται με την ανθρώπινη φύση εν γένει – με την «ουσία του είδους» («Gattungswesen») ως ολότητα. Περιλαμβάνει άρα τόσο την κατ' αίσθηση εποπτεία, όσο και τη διάνοια, και το Λόγο και είναι συγροτημένη όχι ως το σύνολο των εμπειρικών δεδομένων των αισθήσεων, όχι δηλαδή ως βάση ενός θετικιστικού προγράμματος της ηθικής. ⁵ Όλες οι μέχρι τώρα διακρίσεις μεταξύ ουσίας και επίφασης (Schein), αιτίας και αποτελέσματος, θεωρησιακού και εμπειρικού, αισθητού και υπεραισθητού κλπ. εμπίπτουν για τον Φώυερ-

μπαχ στο εσωτερικό της αισθητικότητας, και οφείλουν συνεπώς να ανακατασκευασθούν ως εσωτερικές της διακρίσεις.⁶

Στον Καντ, η διχοτόμηση μεταξύ αισθητικότητας και Λόγου εμφανίζεται σε όλη της την ριζοσπαστικότητα στο επίπεδο του πρακτικού Λόγου και της ηθικής θεωρίας. Αν η (θεωρητική) γνώση είχε ακόμα ως όρο της την εμπειρία, την κατ' αίσθηση εποπτεία, η (ηθική) πράξη συγκροτείται με πλήρη αφαιρεση από αυτήν, δεν υπόκειται σε εμπειρικούς όρους, είναι η άνευ όρων πράξη (ελευθερία). Αλλά το πρόβλημα της σύνδεσης αισθητικότητας και Λόγου (ελευθερίας) επανατίθεται, σε όλη τη ριζοσπαστικότητά του, με το να αναπαράγεται στο εσωτερικό της ίδιας της ηθικότητας. Η δυνατότητα σύνδεσης ευδαιμονίας (αντιστοιχεί σε αισθητικότητα, φύση, εργαλειική ορθολογικότητα) και ηθικότητας (αντιστοιχεί σε Λόγο, σε ελευθερία, έλλογη ή αξιακή ορθολογικότητα) αποτελεί εν τέλει όρο και του ίδιου του ηθικού πράττειν (προβληματική της καταστροφής του κόσμου μέσω ηθικών πράξεων), αλλά και όρο της πραγματοποίησης της ηθικότητας ως νομιμότητας.⁷

Στον Φώυερμπαχ, αντιστρόφως, η προβληματική της σύνδεσης ηθικότητας και ευδαιμονίας, Λόγου και αισθητικότητας, ελευθερίας και φύσης ως αιτιακής αναγκαιότητας δεν εμφανίζεται εκ πρώτης όψεως ως ηθικό πρόβλημα, αλλά ως πρόβλημα δόμησης της ίδιας της αισθητικότητας. Αφορά δηλαδή τη συγκρότηση της αισθητικότητας ως ολότητας που περιέχει στο εσωτερικό της τη διάκριση αισθητικότητας και Λόγου ως εσωτερική διάκριση, και που γι' αυτό το λόγο περιέχει ήδη εξ' αρχής και την διαμεσολάβησή τους. Πρόκειται για τη συγκρότηση της αισθητικότητας (της ανθρωπίνης φύσης), έτσι ώστε η ευδαιμονία να οδηγεί σε ηθικότητα, να επιτρέπει, να υποστηρίζει ή ακόμα και να παράγει η ίδια την ελευθερία (ηθικότητα).

II.

Η ηθική θεωρία του Φώυερμπαχ αναπτύσσεται στην ύστερη περίοδο του,⁸ κυρίως στην δεκαετία του '60, και είναι – τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως – «ευδαιμονιστικού» και «ωφελιμιστικού» τύπου. Η ηθική του θεωρία έχει έναν διττό στόχο ή ακολουθεί τρόπον τινά μια διπλή στρατηγική: Από τη μια πλευρά, αποτελεί κριτική των «μοραλιστικών», όπως γράφει, θεωριών και ιδιαίτερα της καντιανής θεωρίας και επιχειρεί μια ριζική κριτική της έννοιας της ελεύθερης βούλησης που ανασυγκροτείται ως αναγκαία βούληση της ευδαιμονίας μου (αναγκαία καταφάσκω την ευδαιμονία μου) και στη συνέχεια την αναγωγή της ηθικότητας σε ευδαιμονία δηλαδή σε εγωισμό και αγάπη του εαυτού μου (Selbstliebe). Από την άλλη πλευρά, τόσο η ανασυγκρότηση της ελεύθερης βούλησης ως αναγκαίας βούλησης για ευδαιμονία όσο και η αναγωγή της ηθι-

κότητας σε ευδαιμονιστική ορμή, δεν είναι πλήρης, αλλά μάλλον μετριασμένη και παρεμποδισμένη. Ο Φώερμπαχ όχι μόνο δεν αρνείται την δυνατότητα της ελευθερίας, αλλά ταυτόχρονα συγκροτεί την αιτιακή αναγκαιότητα ως «ανοιχτή» αναγκαιότητα, τις ορμές ως καθολικά προσανατολισμένες, ενώ ταυτόχρονα αποπειράται να διασώσει τον ανιδιοτελή χαρακτήρα της ηθικότητας και τη διάσταση της καθολικότητας και της ισότητας που ενυπάρχουν στην καντιανή κατηγορική προσαγωγή. Η δική μου ευδαιμονία (εγωισμός) δεν αποτελεί έτσι το σκοπό της ηθικότητας, αλλά μόνο τη βάση πάνω στην οποία θα στηριχθεί η ηθικότητα.

Η ανάλυση του Φώερμπαχ στοχεύει κατ' αρχάς σε μια κριτική της έννοιας της ελεύθερης βούλησης μέσω της κατάδειξης των των φυσικών ορίων της ελευθερίας. Η βούληση αποτελεί μεν αυτοπροσδιορισμό, αλλά στο εσωτερικό ενός φυσικού προσδιορισμού (Naturbestimmung, προσδιορισμός της φύσης), ο οποίος δεν εξαρτάται από την ανθρωπίνη βούληση.⁹ Η ελευθερία της βούλησης δεν είναι στο επέκεινα της φυσικής αναγκαιότητας, αλλά στο πλαίσιο της. Το να θέλω (wollen), γράφει ο Φώερμπαχ, προϋποθέτει το να μπορώ (können).¹⁰ Ελευθερία σημαίνει μεν *αφαιρετική ικανότητα*, αλλά ποιες αφαιρέσεις μπορώ να κάνω και ποιες όχι εξαρτάται από την συγκρότηση της ανθρωπίνης φύσης εν γένει (ανθρωπολογικός προσδιορισμός).¹¹ Το βασικό όμως επιχείρημα του Φώερμπαχ είναι ότι η βούληση δεν μπορεί να αποχωρισθεί από την κατ' αίσθηση επιθυμία (sinnliches Begehungsvermögen), έτσι ώστε να μπορούσε να προσδιοριστεί από ένα άλλο μη αισθητικό αίτιο (τον τυπικό, γενικό νόμο). Το επιχείρημα αυτό αφορά την πρωτίστως *πρακτική στάση* του ανθρώπου απέναντι στον κόσμο και στα αντικείμενα εν γένει. Η στάση αυτή είναι πάντα μια στάση επιθυμίας, ενδιαφέροντος και αξιολόγησης του αντικειμένου σε σχέση με την επιθυμία, έτσι ώστε ο κόσμος ως αντικείμενο της βούλησή μου να νοείται ως αυτό που θέλω να είναι ή θέλω να έχω.¹² Ταυτόχρονα συνδέεται όμως και με την κριτική μιας βούλησης χωρίς πάθη (Affekte), μιας αδιάφορης βούλησης: «Όπου όμως δεν υπάρχει ορμή, δεν υπάρχει και βούληση»¹³ Ο Φώερμπαχ αποδομεί έτσι την διάκριση του Καντ μεταξύ ορθολογικών-βουλησιακών πράξεων και εμπαιθών πράξεων που καθοδηγούνται από ορμές, μεταξύ καθαρού και εμπειρικού προσδιορισμού της πράξης. Στη συνέχεια, ανάγει όλες τις ορμές στην «*ευδαιμονιστική ορμή*» που νοείται ως «ορμή των ορμών» και ταυτίζεται με την ορμή για αυτοσυντήρηση.¹⁴ Τέλος, ανάγει τη βούληση σε βούληση της ευδαιμονίας μου, θεωρώντας ότι η βούληση είναι πάντα προσδιορισμένη όσον αφορά το αντικείμενο: Θέλω, θα πει θέλω «κάτι». Μια βούληση αποχωρισμένη από το υλικό της είναι για τον Φώερμπαχ ανύπαρκτη, είναι κάτι το ανυπόστατο («Unding»).¹⁵ Αλλά θέλω σημαίνει κατὰ τον Φώερμπαχ «δεν θέλω να υποφέρω», θέλω το καλό μου, ή την «ευημερία μου» (Wohlsein), γιατί μόνο ένα «είναι ευημερίας (Wohlsein) είναι αληθές είναι». Έτσι η βούληση είναι προσδιορισμένη από

την επιθυμία της ευδαιμονίας και μάλιστα κατ' αναγκαιότητα: «Θέλω σημαίνει: θέλω να είμαι ευτυχής». ¹⁶ Ο Φώυερμπαχ ταυτίζει έτσι την ελευθερία της βούλησης με την ευδαιμονιστική ορμή ως μια βούληση που «δεν είναι ελεύθερη, αλλά θέλει να είναι ελεύθερη», ¹⁷ με το νόημα δηλαδή που ο πεινασμένος θέλει να είναι ελεύθερος (απαλλαγμένος) από την πείνα, ο δυστυχής από την δυστυχία κλπ. ¹⁸ Η ελευθερία ως ελευθερία από την ορμή δεν νοείται ως αφαίρεση από αυτή, αλλά, αντιστρόφως, ως ελευθερία που οφείλεται κυρίως στην ικανοποίηση των ορμών. ¹⁹ Ο άνθρωπος, γράφει ο Φώυερμπαχ, «δεν είναι a priori, αλλά μόνον a posteriori ελεύθερος». ²⁰

Όμως, παρόλο τον προσδιορισμό της βούλησης από τις ορμές και τα φυσικά κίνητρα, ο φυσικός προσδιορισμός της βούλησης δεν αίρει πλήρως τη δυνατότητα της ελευθερίας. Αυτό οφείλεται στο ότι ο Φώυερμπαχ συγκροτεί τη «φυσική» φύση του ανθρώπου ως σχετικά ανοικτή και απροσδιόριστη. Η αιτιακή αναγκαιότητα που συνεπάγεται ο φυσικός προσδιορισμός δεν μπορεί να προσδιορίσει πλήρως την πράξη. Τα φυσικά κίνητρα, οι ορμές, είναι πολλαπλά, διαφορετικής έντασης, ιεραρχούνται με διαφορετικούς τρόπους, διαμεσολαβούνται από εμπειρία και γνώση και ταυτόχρονα είναι πολιτισμικά προσδιορισμένα από τη συνήθεια, την εκπαίδευση, την παιδεία και την (ηθική) ωριμότητα του χαρακτήρα. ²¹ Ταυτόχρονα, η φύση που υποτάσσει την ελευθερία της βούλησης στην αναγκαιότητα των ορμών, παρέχει και τα μέσα για την ικανοποίησή τους, για την ικανοποίηση των αναγκών, η οποία και συμπίπτει με την ελευθερία (την απαλλαγή) από αυτές. ²² Στην ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης φύσης ανήκει, μάλιστα κατ' εξοχήν, ότι οι ανθρώπινες αισθήσεις δεν είναι στενά προσανατολισμένες σε ένα αντικείμενο (όπως στα ζώα), αλλά είναι καθολικά προσανατολισμένες και επιτρέπουν σχετική ελευθερία στον προσδιορισμό του αντικειμένου της, αλλά και στην επιλογή των μέσων που ικανοποιούν τις ορμές/ανάγκες. ²³ Απροσδιοριστία και ανοικτότητα χαρακτηρίζουν για τον Φώυερμπαχ κάθε σύνδεση μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος, όταν το αποτέλεσμα είναι μια ανθρώπινη πράξη, έτσι ώστε από το ίδιο φυσικό αίτιο να μπορούν να παραχθούν κατ' αναγκαίο τρόπο δύο μεταξύ τους απόλυτα αντιφατικές πράξεις. ²⁴ Με αυτό τον τρόπο, η ανοικτότητα και απροσδιοριστία της φύσης εν γένει και της ανθρώπινης φύσης ιδιαίτερα επιτρέπουν και επιβάλλουν την ενεργοποίηση του αυτό-προσδιορισμού, όχι σε αντίθεση με τον φυσικό προσδιορισμό, αλλά μάλλον στο πλαίσιο του. Πρόκειται δηλαδή για μια φύση που επιτρέπει, προωθεί και εν μέρει ενεργοποιεί την ανθρώπινη ελευθερία.

Η ευδαιμονία, και μάλιστα η ίδια ευδαιμονία, δίνει κατ' αρχάς για τον Φώυερμπαχ και το κριτήριο της διάκρισης μεταξύ καλού και κακού, ταυτίζοντας το ηθικά καλό με την ευημερία μου και το ηθικά κακό με αυτό που αποστρέφομαι, δηλ. το να πάσχω ή να δυστυχώ. Προσδιορίζει δηλαδή το τι συνιστά ηθικό καθήκον. ²⁵ Αλλά αυτό ισχύει για τον Φώυερμπαχ μόνο στο επίπεδο των ηθικών καθηκόντων απέναντι στον ίδιο τον

εαυτό μου.²⁶ Διαφορετικά όμως έχουν τα πράγματα όσον αφορά το κατ' εξοχήν πεδίο ενεργοποίησης της ηθικότητας, τα καθήκοντα απέναντι σε άλλους, και άρα και το πεδίο των δικαιϊκών καθηκόντων. Ο Φώερμπαχ δέχεται μεν κατ' αρχάς ότι το ζητούμενο της ηθικότητας εδώ δεν είναι η ιδιοτελής ευδαιμονία του πράττοντος, αλλά αντιθέτως η ανιδιοτελής ηθικότητα. Σημειώνει όμως – στοχεύοντας την καντιανή έννοια της «ξένης ευδαιμονίας» – ότι η ανιδιοτέλεια του ηθικά πράττοντος συμπύκνωση στην πραγματικότητα με την προώθηση των ιδιοτελών ευδαιμονιστικών σκοπών των άλλων και άρα ακόμα και τότε η αρχή της ηθικότητας είναι ευδαιμονιστική. Η διαφορά έγκειται στο ότι η ευδαιμονία ως αρχή της ηθικότητας δεν αφορά πλέον την ευδαιμονία «ενός και του ίδιου προσώπου», αλλά μια ευδαιμονία που είναι «καταταξιωμένη σε διαφορετικά πρόσωπα, [...] μια «δίπλευρη ή ολόπλευρη» ευδαιμονία.²⁷

Αν το ένα σφάλμα της καντιανής θεωρίας έγκειται για το Φώερμπαχ στο γεγονός ότι δεν λαμβάνει υπ' όψιν της τον προσδιορισμό της ελεύθερης βούλησης τόσο από την υποκειμενική (ορμές) όσο και από την αντικειμενική πλευρά της (θέλω σημαίνει θέλω *κάτι*, θέλω το καλό μου), τότε το δεύτερο σφάλμα της έγκειται στον προσδιορισμό της σφαιρας της βούλησης στο επίπεδο του μεμονωμένου υποκειμένου, ενός απομονωμένου και μονολογικά συγκροτημένου εγώ. Ένα «εγώ», χωρίς πραγματικό αντικείμενο και χωρίς μια συγκοτησιακή αναφορά σε ένα «εσύ», αποτελεί για το Φώερμπαχ μια αφηρημένη κατασκευή της σκέψης (ένα μόνο «νοητό» εγώ). Το «πραγματικό εγώ», αντιθέτως, είναι «μόνο το εγώ που απέναντί του στέκεται, και το οποίο το ίδιο είναι το εσύ, το αντικείμενο, ενός άλλου εγώ».²⁸ Η διυποκειμενική συγκρότηση του υποκειμένου ως υποκείμενο-αντικείμενο ή ως εγώ-εσύ-σχέση στα πλαίσια μιας *επικοινωνιακής πραξιακής δομής*, επιτρέπει λόγω της βασιικής ταύτισης του εγώ με το εσύ το πέρασμα από τη δική μου ευδαιμονιστική ορμή στην ευδαιμονιστική ορμή του άλλου. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια δομή *αλληλοαναγνώρισης* που ήδη εξαρχής μετριάζει τον εγωισμό του «εγώ», έτσι ώστε να είναι συμβατός με τον εγωισμό του «εσύ» και θεμελιώνει την κοινωτικότητα του ανθρώπου ως δυνατότητα και ως αναγκαιότητα²⁹.

Η σύνδεση της ιδιοτελούς ευδαιμονίας με την ανιδιοτελή ηθικότητα παίρνει στον Φώερμπαχ δύο μορφές: τη μορφή της αγάπης (Liebe) και τη μορφή της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης (Gewissen). Η πρώτη μορφή αφορά τη διάκριση μεταξύ μιας μονομερούς ευδαιμονιστικής ορμής και μιας διμερούς (διπλής) ή αμοιβαίας (zwei-oder gegenseitige) ευδαιμονιστικής ορμής.³⁰ Στην πραγματικότητα, πρόκειται για *δύο είδη εγωισμού*: ενός «κακού, απάνθρωπου, άκαρδου» και ενός «αγαθού, συμμεριζόμενου (theilnehmender), ανθρωπίνου» εγωισμού, μιας «αυθόρμητης, άδολης» αγάπης για τον εαυτό (Selbstliebe) που ικανοποιείται «στην αγάπη του άλλου» και μιας «αυθαιρετης, σκόπιμης» που και ικανοποιείται «στην αδιαφορία ή και στην κακότητα απέναντι σε άλλους».³¹ Ο πρώτος συγκροτείται με θετική αναφορά στον εγωισμό του άλλου,

ικανοποιεί την ευδαιμονία του μέσω της (εκούσιας ή ακούσιας) ικανοποίησης της ευδαιμονίας του άλλου και ικανοποιεί εξ αρχής το αίτημα της ηθικότητας, ενώ ο δεύτερος οδηγεί σε ακύρωση της ηθικότητας και μπορεί είτε να οδηγηθεί *φρονησιακά* στην ηθικότητα (εγωιστική, φρονησιακή θεμελίωση) είτε να πειθαρχηθεί μέσω του *δικαίου*.

Η δυνατότητα της διπλής ή αμοιβαίας ευδαιμονικής ορμής είναι ήδη ενσωματωμένη στη διαλογική, διυποκειμενική συγκρότηση της *φύσης του ανθρώπου*. Ως αρχή της ηθικότητας τίθεται ακριβώς αυτή η διπλή ευδαιμονική ορμή, μια ευδαιμονία που είναι καταμερισμένη σε διαφορετικά πρόσωπα, σε ένα «εγώ» και ένα «εσύ».³² Το πρότυπο μιας τέτοιας ηθικότητας δίνει η *αγάπη* και μάλιστα στην ιδεώδη και «πληρέστερη» μορφή της η αγάπη των φύλων, του άνδρα και της γυναίκας. Εδώ η ευδαιμονία του ενός είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ευδαιμονία του άλλου: δεν μπορώ να καταστήσω τον εαυτό μου ευδαίμονα παρά μόνο καθιστώντας ταυτόχρονα και τον άλλο – έστω και άθελά μου – ευδαίμονα.³³ Αυτή η αμοιβαιότητα καθιστά την σχέση των φύλων βασική ηθική σχέση, *πρότυπο της ηθικότητας*. Το ίδιο ισχύει σύμφωνα με τον Φώυερμπαχ και για τις οικογενειακές σχέσεις με κατ' εξοχήν παράδειγμα τη μητρική αγάπη, αλλά και για τη φίλια.

Έτσι ο Φώυερμπαχ φαίνεται να προσανατολίζεται, όσον αφορά τη σφαίρα της ηθικής, σε ιδιωτικές, οικείες, προσωπικές και ισχυρά συναισθηματικές σχέσεις, που είναι συγκροτημένες εξ αρχής ως σχέσεις αλληλεγγύης. Ακριβώς όμως γι' αυτό το λόγο θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει ότι μια ηθικότητα κατά το μοντέλο της αγάπης δύσκολα θα μπορούσε να αποτελέσει το θεμέλιο της συγκρότησης της αλληλεγγύης σε επίπεδο κοινωνίας (απρόσωπες κοινωνικές σχέσεις). Ο Φώυερμπαχ φαίνεται όμως να θεωρεί ότι κάτι τέτοιο είναι δυνατόν. Παρατηρεί ότι κάτι από τη δομή της αμοιβαιότητας που χαρακτηρίζει την αγάπη επανεμφανίζεται σε επίπεδο αστικής κοινωνίας και αγοράς (*bürgerlicher Verkehr*). Αυτό που τονίζει ο Φώυερμπαχ ως χαρακτηριστικό της αγοράς δεν είναι τόσο ο ανταγωνιστικός χαρακτήρας της ατομικής πράξης, που τον θεωρεί μάλλον τυχαίο και δευτερεύουσας σημασίας, αλλά η δόμησή της βάσει του καταμερισμού εργασίας, ο οποίος και συνδέει άμεσα την ευημερία του ενός με την ευημερία του άλλου.³⁴

Η δεύτερη μορφή σύνδεσης της ιδιοτελούς ευδαιμονίας με την ανιδιοτελή ηθικότητα επιτελείται μέσω της έννοιας της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, του «Gewissen». «Η υποκειμενική συνείδηση δεν είναι τίποτα» άλλο παρά «το εγώ μου που παίρνει τη θέση ενός από μένα θιγμένου εσύ». Η φωνή της συνείδησης είναι η εσωτερικευμένη «ηχώ» της κραυγής του θιγμένου που ζητά εκδίκηση. Η συνείδηση είναι το «alter ego, το άλλο εγώ στο εγώ» δεν είναι τίποτα άλλο παρά ο «εμπρόσωπος» της *θιγμένης ευδαιμονίας του άλλου*.³⁵ Αλλά ο άλλος στο εσωτερικό του εγώ, είναι η «παράσταση» (*Vorstellung*) του άλλου που ενεργοποιείται μέσω της φαντασίας στο εσωτερι-

κό μου. Στην παράσταση αυτή θεμελιώνεται το συναίσθημα του συμπάσχειν (Mitgefühl) και της συμπόνοιας (Mitleid), αλλά ταυτόχρονα μιας συμπόνοιας που συνδέεται με τη γνώση, ότι εγώ είμαι η αιτία της δυστυχίας του άλλου. Έτσι η υποκειμενική ηθική συνείδηση είναι πάντα μια «κακή», βεβαρημένη συνείδηση που συγκροτείται εκ των υστέρων, μετά την ολοκλήρωση της (ανήθικης) πράξης.³⁶ Πρόκειται για μια αραιετά περίπλοκη και ενδιαφέρουσα κατασκευή, στην οποία το υποκείμενο αναδιπλασιάζεται σε δικαστή και κατηγορούμενο ενώ ταυτόχρονα έχει ήδη πάρει θέση υπέρ του κατηγορου, για ένα είδος ηθικής «γνώσης» που μοιράζεται με άλλους και ιδιαίτερα με τον ίδιο το θιγόμενο.³⁷ Η κατασκευή αυτή έχει ανάλογη δομή και λειτουργία με το μηχανισμό της «συμπάθειας» στην παράδοση της σκωτικής ηθικής φιλοσοφίας – αν και δεν υπάρχει καμιά παραπομπή του Φώυερμπαχ προς αυτή την κατεύθυνση. Έχει να κάνει σαφώς με την ικανότητα να μπω στη θέση του άλλου (ενεργοποίηση της φαντασίας), να συναισθανθώ βάσει της δικής μου ορμής για ευδαιμονία τα συναισθήματα εκδίκησης που αναπτύσσει ο θιγόμενος και έτσι να τα εσωτερικεύσω στην συνείδηση μου, η οποία αποτελεί πλέον το συνδετικό ιστό (Band), αλλά και τη μεσότητα (Mitte) που ενώνει την δική μου με την ξένη ευδαιμονία.

Είναι προφανές ότι αυτή η σύνδεση ευδαιμονίας και ηθικότητας προϋποθέτει την *κοινότητα* των δρώντων – η υπόθεση είναι ότι ο άλλος αισθάνεται έτσι όπως θα αισθανόμουν εγώ στη θέση του. Η κοινότητα αυτή φαίνεται κατ' αρχάς να στηρίζεται σε μια κοινή ανθρωπίνη φύση, πράγμα που ισχύει κατ' αρχάς αναφορικά προς την ευδαιμονική ορμή που αποτελεί ένα είδος ανθρωπολογικής σταθεράς.³⁸ Ο Φώυερμπαχ τονίζει ρητά, ότι η συνείδηση δεν αποτελεί μια ιδιαίτερη φυσική τάση, δεν είναι κάτι το «έμφυτο» αλλά κάτι το «επίκτητο» και το κοινωνικό.³⁹ Αναπτύσσεται μέσω κοινωνικών σχέσεων, (οικογένεια, φυλή, κοινωνία, έθνος), οφείλεται σε μίμηση και σε εκπαίδευση και είναι αποτέλεσμα της ιστορίας του ανθρώπινου είδους. Βασική προϋπόθεση της ανάπτυξης του αποτελεί για τον Φώυερμπαχ ο προσανατολισμός προς άλλους δρώντες, τις προσδοκίες των οποίων το υποκείμενο δεν θέλει να απογοητεύσει, αλλά αντιθέτως αποζητά να επιβεβαιώσει την εικόνα του εαυτού του, έτσι όπως αυτή συγκροτείται από τη σκοπιά των άλλων. («να είμαι πράγματι έτσι, όπως φαίνομαι να είμαι»)⁴⁰ Η ανάπτυξη της υποκειμενικής συνείδησης και η με αυτή συνδεδεμένη ικανότητα εκφοράς ηθικών κρίσεων για τις πράξεις μας («φωνή της συνείδησης») εικινά από τη γνώση που έχουμε για το πώς κρίνουν οι άλλοι τις πράξεις μας («δημόσια φωνή») και συνίσταται στην εσωτερίκευση των κρίσεων των άλλων.⁴¹ Όπως δείχνουν οι παραπάνω διευκρινίσεις του Φώυερμπαχ, η κοινότητα αυτή στηρίζεται μάλλον σε έναν κοινό, ιστορικά ανεπτυγμένο ερμηνευτικό ορίζοντα που εμπεριέχει ήδη στο εσωτερικό του την *ισότητα* και την *αλληλοαναγνώριση* των δρώντων σε επίπεδο γενικού δικαίου ως προ-

σώπου (να θέτω σκοπούς, ευδαιμονία), περιέχει ήδη την αρχή της γενικευσιμότητας ως ηθικό κριτήριο που μετασχηματίζεται στη γενική μορφή του δικαιοκούς νόμου.

Εμφανές γίνεται αυτό στην περίπτωση του μονομερούς εγωισμού, όπως και στην περίπτωση της μη ανάπτυξης, της έλλειμματικής υποκειμενικής ηθικής συνείδησης που ισοδυναμεί στον Φώυερμπαχ με ανηθικότητα. Στην περίπτωση του μονομερούς εγωισμού η μετάβαση στην ηθικότητα (συμπερίληψη της ευδαιμονίας του άλλου κατά την πράξη) μπορεί να στηριχθεί είτε στον ίδιο τον εγωισμό που αποδέχεται τους ηθικούς και δικαιοκούς κανόνες ως όρους προώθησης και εξασφάλισης των επιμέρους σκοπών της (πρόκειται για φρονησιακή μετάβαση προς την ηθικότητα) είτε κατ' ευθείαν μέσω της επιβολής του γενικού δικαίου. Αν δεν πείθομαι, γράφει ο Φώυερμπαχ, ότι η ευδαιμονία μου προωθείται μέσω της ηθικότητας, τότε θα με πείσουν οι άλλοι που θα συνδέσουν την ανήθικη πράξη (που βλάπτει την ευδαιμονία των άλλων) με μια ποινή (που βλάπτει τη δική μου ευδαιμονία). Η αποφυγή της ποινής μετατρέπεται πλέον σε κίνητρο του εγωιστικού-ευδαιμονιστικού πράττειν που τηρεί τον νόμο, ακριβώς επειδή προσανατολίζεται εγωιστικά προς την ευδαιμονία του. Μέσω αυτής της σύνδεσης της πράξης με μια ποινή «πείθομαι» τρόπον τινά για το ότι η ευδαιμονία μου προωθείται μέσω της ηθικότητας και της γενικής μορφής του νόμου. Ο «αδιόρθωτος εγωιστής», που εμμένει σε έναν μονομερή εγωισμό, εξαναγκάζεται από τους άλλους να δεχθεί την *ισότητα* της δικής του ευδαιμονίας με την ευδαιμονία οποιουδήποτε άλλου, αλλά και την γενικότητα του δικαίου που δεν τον εξαιρεί από την εφαρμογή του.⁴² Εδώ έχει ήδη επιτευχθεί η μετάβαση από την ηθική στο δίκαιο, όπου τα κίνητρα της πράξης παραμένουν απροσδιόριστα και εν τέλει αδιάφορα: «είτε αντίλαμβάνομαι την υποκειμενική ηθική συνείδηση ως φόβο, αποστροφή έναντι του άδικου, είτε ως φόβο έναντι της ποινής» προκαλεί ακριβώς το ίδιο αποτέλεσμα.⁴³ Άδικο είτε ως φόβο. Η υποκειμενική συνείδηση λειτουργεί έτσι ως «μέτρο της κοινότητας» και της «ισότητας» και όπου αυτό το μέτρο δεν ενεργοποιείται σε επίπεδο ηθικής συνείδησης, ενεργοποιείται σε επίπεδο δημόσιας κοινής γνώμης, η οποία συγκροτείται μέσω της κοινότητας του θιγόμενου με όλους τους «συμπολίτες του που τον συμμερίζονται»⁴⁴ και επιβάλλει την ηθικότητα ως γενικό δημόσιο νόμο, ως νομιμότητα.

Οι προηγούμενες αναπτύξεις επιτρέπουν να προσδιορίσουμε την εγγύτητα της ηθικής θεωρίας του Φώυερμπαχ με εκείνην του Καντ, στην οποία ο Φώυερμπαχ ασκεί δριμύτατη κριτική. Η εγγύτητα αυτή γίνεται εμφανής – παρ' όλες τις διαφορές μιας δεοντολογικής και μιας ωφελιμιστικής-ευδαιμονιστικής ηθικής – σε μια σειρά από κοινές στρατηγικές και κοινές κατευθύνσεις της θεμελίωσής τους:

1. Όπως ο Καντ, έτσι και ο Φώυερμπαχ επιχειρεί να δείξει ποιοι είναι οι όροι συγκρότησης της ανθρώπινης ελευθερίας, έτσι ώστε να μην αντιφάσκει αναγκαία με

την αιτιακή αναγκαιότητα, να δείξει τους όρους συγκρότησης του ηθικού πράττειν, έτσι ώστε αυτό να μπορεί να είναι συμβατό με το εγωιστικό πράττειν.

2. Κοινά μοτίβα μπορούν να επισημανθούν και στην απόπειρα του Φώερμπαχ να χρησιμοποιήσει βαθμούς απροσδιοριστίας της φυσικής αναγκαιότητας και της ανθρώπινης φύσης υπέρ της δυνατότητας (και της αναγκαιότητας) της ελευθερίας ή να επιστρατεύσει εν μέρει κατ' ευθείαν το εγωιστικό πράττειν υπέρ της ηθικότητας.

3. Κοινή φαίνεται επίσης να είναι η παραδοχή ότι η φρονησιακή μετάβαση στην ηθικότητα (γενικός νόμος ως μέσο των επιμέρους εγωιστικών σκοπών) δεν αποτελεί επαρκή θεμελίωση της ηθικότητας/ της νομιμότητας και χρίζει συμπλήρωσης. Στον Καντ, η συμπλήρωση δίδεται από το ηθικό πράττειν που αφαιρεί από τα ευδαιμονιστικά κίνητρα, στον Φώερμπαχ από τον μετασχηματισμό του ευδαιμονιστικού πράττειν σε αγάπη και υποκειμενική ηθική συνείδηση.

4. Αν ο Καντ προβαίνει σε μια «ηθικοποίηση της ευδαιμονίας» (ευδαιμονία που προκύπτει από ηθικότητα, «να μου αξίζει να είμαι ευδαίμων»), τότε η «ευδαιμονικοποίηση της ηθικότητας» στην οποία φαίνεται να προβαίνει ο Φώερμπαχ όταν θεμελιώνει την ηθικότητα στην ευδαιμονιστική ορμή, μπορεί να επιτευχθεί μόνο στον βαθμό που έχει ήδη λάβει χώρα τουλάχιστον εν μέρει μια ηθικοποίηση της ευδαιμονίας (αναδιπλασιασμός της ευδαιμονιστικής ορμής, ηθική υποκειμενική συνείδηση βάσει συναισθημάτων, ιστορικές διαδικασίες ηθικοποίησης του ανθρώπινου είδους).

5. Τέλος, και στον Καντ, τα κίνητρα της πράξης αποτελούν κριτήρια ηθικής ταξινόμησης της, αλλά όχι κριτήρια του περιεχομένου της. Το περιεχόμενο ενός (ηθικού, αλλά και νομικού) κανόνα αξιολογείται ηθικά και από τον Καντ και από το Φώερμπαχ με αναφορά στη γενικότητα και την ισότητα και όχι βάσει κινήτρων που σε τελική ανάλυση παραμένουν και για τους δύο απροσδιόριστα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Πρβλ. σχετικά Andreas Arndt, «Unmittelbarkeit». Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx_ Bruch mit der Spekulation», στο Hans-Jürg Braun κ.ά. (επ.), *L. Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie, Βερολίνο 1990, σ. 503–527, του ίδιου, «Vernunft in Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs 'Kritik der unreinen Vernunft'», στο Walter Jaeschke (επ.), *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: L. Feuerbach*, Akademie, Βερολίνο 1992, σ. 27–47, αλλά και τις εργασίες του Karl Löwith, «L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie» [1928], στο Erich Thies (επ.), *L. Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Ντάρμστατ 1976, σ. 33–61 και «Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach» [1966], στο E. Thies (επ.), ό.π., σ. 135–164.

2 Έτσι ο τίτλος της μονογραφίας του Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. L. Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Piper, Μόναχο 1988.

3 L. Feuerbach, «Nachgelassene Aphorismen», στο του ιδίου, *Sämtliche Werke*, επ. Wilhelm Bolin - Friedrich Jodl, 2η εκδ., Στουτγάρδη/Μπαν Κάνστατ 1960, τ. 10, σ. 295–346, σ. 318.

4 L. Feuerbach, «Nachgelassene Aphorismen», ό.π., σ. 317.

5 Ο Feuerbach απορρίπτει ρητά μια θετικιστική-εμπειριστική κατανόηση της έννοιας της αισθητικότητας. Πρβλ. L. Feuerbach, «Grundsätze der Philosophie der Zukunft» [1843], στο του ιδίου, *Werke in sechs Bänden*, επ. E. Thies, τ. 3: *Kritiken und Abhandlungen II (1839–1843)*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1975, σ. 247–322, § 44, σ. 308: «Το αισθητό (Sinnliche) δεν είναι το άμεσο [...], το άνευ σκέψης, το οποίο κατανοείται από μόνο του [...]. Αντίθετα ο Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*, 3η εκδ., Στουτγάρδη/Βερολίνο 1923, τ. 2, σ. 242 θεωρεί τον Feuerbach τον «πνευματικό πατέρα του θετικισμού στη Γερμανία».

6 L. Feuerbach, «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», ό.π., § 43, σ. 307: «Οι διακρίσεις μεταξύ ουσίας και επίφασης, αιτίας και συνέπειας, ουσίας και προσδιορισμού, αναγκαίου και τυχαίου, θεωρησιακού και εμπειρικού δεν θεμελιώνουν δύο βασιλεια ή κόσμους – έναν υπερασθητό, στον οποίο ανήκει η ουσία, και έναν αισθητό κόσμο, στον οποίο ανήκει η επίφαση, αλλά αυτές οι διακρίσεις εμπίπτουν στο εσωτερικό του πεδίου της ίδιας της αισθητικότητας.»

7 Η προβληματική αυτή στον Καντ παραπέμπει σε πολύπλοκες κατασκευές και συνδέσεις που σχετίζονται με το «ύψιστο αγαθό», την έννοια του Θεού, την προβληματική της φιλοσοφίας της ιστορίας (φύση και ελευθερία), αλλά και τη σύνδεση αισθητικότητας και Λόγου στο εσωτερικό του υπερβατολογικού πλαισίου.

8 Εμπεριέχεται κυρίως στα κείμενα του «Über Spiritualismus und Materialismus in besonderer Beziehung auf die Willensfreiheit» [1866], στο L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. 10, σ. 91–229, «Zur Ethik: Der Eudämonismus» [άνέκδοτο κείμενο 1867-1869], στο L. Feuerbach, ό.π., τ. 10, σ. 230–293 και εν μέρει στο βιβλίο του *Theogonie nach den Quellen des classischen, bebrüschten und christlichen Alterthums* [1857] (Ο.π., τ. 2).

9 L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σελ 107.

10 Ό.π., σ. 97.

11 Έτσι μορφή να αφαιρέσω από ένα συγκεκριμένο είδος τροφής, αλλά όχι από τροφή εν γένει, ό.π., σελ 106. Βλέπε επίσης την κριτική του Feuerbach στην ερμηνεία της αυτοκτονίας ως «αφαίρεσης από τα πάντα» (ό.π., σ. 95 και L. Feuerbach, «Zur Ethik: Der Eudämonismus, ό.π., σ. 235).

12 Πρβλ. π.χ. L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σελ 209.

13 L. Feuerbach, ό.π., σελ 108.

14 Βλ. ό.π., σ. 108 και 99.

15 Ό.π., σ. 111, 101.

16 Ό.π., σ. 111, 112.

17 L. Feuerbach, «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., σ. 231.

18 L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σ. 112.

19 Βλ. ό.π., σ. 132: «Η δίψα είναι αναγκαιότητα, αλλά το να πίνεις είναι ελευθερία».

20 Ό.π., σ. 102.

21 Βλ. ό.π. αναλυτικά σ. 121–123, σ. 111 (εμπειρία και γνώση) και «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., 265 (συνήθεια), σ. 256 (Λόγος και ηθική).

22 Στην επιχειρηματολογία του Feuerbach ενέχεται έντονα μια διάσταση θεμελίωσης της κοινωνικής πολιτικής: Εκεί που ελλείπουν τα μέσα δεν υπάρχει ελευθερία, άρα χωρίς αυτά δεν υπάρχει ούτε ηθικότητα ούτε αρετή. Από εδώ συνάγει ότι η ελευθερία (απαλλαγή) από την πείνα είναι μεν η «κατώτερη» ελευθερία, αλλά ταυτόχρονα ως «απόλυτα πρώτη» και «απόλυτα αναγκαία» ελευθερία και συνιστά ως εκ τούτου «το πρώτο βασικό δικαίωμα του λαού, του ανθρώπου» (L. Feuerbach, «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., σ. 236).

Σύγκρ. και ό.π., σ. 266: «δεν υπάρχει [...] καμμιά αρετή χωρίς ευτυχία – και έτσι η ηθική εντάσσεται στο πεδίο της ιδιωτικής οικονομίας και της πολιτικής οικονομίας» και ό.π., σ. 267 (με αναφορά στο *Κεφάλαιο* του Marx).

23 L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σ. 123

24 Βλ. το παράδειγμα με το δηλητηριασμένο νερό (ό.π., σ. 121). Είναι ενδιαφέρον ότι η απροσδιοριστία της φυσικής αιτιότητας αίρεται εδώ με κριτήριο την «ουσία» και στη «βούληση» του υποκειμένου, με την οποία η μία από τις δύο πράξεις βρίσκεται σε «συμφωνία», ενώ η άλλη σε «αντίφαση».

25 Σύγκρ. και *Theogonie*, ό.π., σ. 78: «Ηθικότητα χωρίς ευδαιμονία είναι μια λέξη χωρίς νόημα. Η ηθικότητα δεν είναι τίποτα άλλο από την ευδαιμονιστική ορμή ζευγαρωμένη με την σοφία, η σοφή, η συνετή, η υγιής, η κανονική, η δίκαιη αγάπη για τον εαυτό.»

26 L. Feuerbach, «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., σ. 256, 259.

27 L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σ. 113. Για την ευδαιμονία ως βάση των νομικών καθηκόντων βλ. και L. Feuerbach, *Theogonie*, ό.π., σ. 137: «[Γ]ιατί μόνο στον εγωισμό του έχει ο άνθρωπος ένα κριτήριο, ένα μέτρο διάκρισης μεταξύ δικαίου και άδικου, επιτρεπτού και ανεπιτρεπτού.»

28 L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σ. 214.

29 Η δομή αυτή δεν έχει μόνο ηθιοπρακτική, αλλά και γνωσιοθεωρητική λειτουργία στο Feuerbach. Ήδη στο «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», (ό.π., §33), η συγχρότηση του εγώ ως σχέση εγώ-εσύ αποτελεί τον εγγυητή τόσο της κατ' αίσθηση βεβαιότητας τόσο του κόσμου, όσο και της βεβαιότητας του ίδιου του εαυτού μου. Σύγκρ. και L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σ. 214–219.

30 L. Feuerbach, «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., σ. 270–271.

31 Ό.π., σ. 277–278, σύγκρ. και σ. 257, 262.

32 L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σ. 113.

33 Ό.π., σ. 116. Η ηθικότητα έγκειται εν τούτοις στην *εκούσια* σύνδεση της δικής μου ευδαιμονίας με την ευδαιμονία του άλλου: στο ότι «θέλω μόνο σε συμφωνία με την δική του ευδαιμονιστική ορμή να ικανοποιήσω την δική μου».

34 Ό.π., σ. 116.

35 Ό.π., σ. 119, L. Feuerbach, *Theogonie*, ό.π., σελ 143, 135, του ίδιου «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., σ. 282, 284.

36 Ό.π., σ. 280: «Μόνον μετά την πράξη ξυπνά και δημιουργείται η υποκειμενική ηθική συνείδηση Η αλλά αυτή η πράξη δεν είναι καλή, αλλά κακή Η μόνο μετά την κακή πράξη λοιπόν ξυπνά η βεβαρυμένη συνείδηση», ενώ πριν την πράξη και κατά τη διάρκεια της πράξης η ηθική υποκειμενική συνείδηση «σιωπά» (ό.π., σ. 282). Πρβλ. και L. Feuerbach, *Theogonie*, ό.π., σ. 142: «[Δ]εν υπάρχει μια απριοριστική υποκειμενική ηθική [...]»

37 Σύγκρ. ό.π., σ. 136, 137 και για την συμπόνοια/συμπάθεια ό.π., σ. 139 (επεκτείνεται και στα ζώα). Για την προβληματική της ηθικής γνώσης πρβλ. L. Feuerbach, «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., σ. 282 κ.ε., για την προβληματική του «αμερόληπτου δικαστή» βλ. και ό.π., σ. 285.

38 Έτσι π.χ. η βεβαρημένη συνείδηση του δρώντος για το ότι έχει προκαλέσει πόνο στον άλλο και η μετάνοιά του στηρίζεται στο γεγονός ότι ο ίδιος γνωρίζει από δική του εμπειρία και αισθήματα τι σημαίνει πόνος και τον αποφεύγει (L. Feuerbach, «Über Spiritualismus und Materialismus», ό.π., σ. 119). Η «συμπάθεια προς τον υποφέροντα εκπηγάει από την αντιπάθεια προς το υποφέρον [...]» (L. Feuerbach, «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., σ. 277).

39 L. Feuerbach, *Theogonie*, ό.π., σ. 136.

40 L. Feuerbach, , ό.π., σ. 137, πρβλ. και L. Feuerbach, «Zur Ethik: Der Eudämonismus», ό.π., σ. 271.

41 L. Feuerbach, *Theogonie*, ό.π., σ. 136–137.

42 Σύγκρ., ό.π., σ. 140–141.

43 Ό.π., σ. 142.

44 Σύγκρ. ό.π., σ. 145.

ΑΓΑΠΗ ΚΑΙ ΠΑΝΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΡΕΜΑΣ

Μιλώντας από την οπτική των αρχών του 21ου αιώνα, ο Φώυερμπαχ αποτελεί έναν παραμελημένο διανοητή του οποίου η φιλοσοφική σκέψη έχει ενταφιασθεί ως εάν η πρωτότυπη κριτική της θρησκείας και του θεολογικού λόγου, που άσκησε εν ονόματι της φιλοσοφίας, να ήταν μια ενοχλητική παρωνυχίδα η οποία αφύπνισε στιγμιαία τη χριστιανική πίστη (και εν γένει κάθε μορφή θρησκευτικής πίστης σε ένα υπερβατικό ον δημιουργό και αφέντη του ανθρώπου και της φύσης) από τον ληθαργικό δογματισμό της και, ως εκ τούτου, έπρεπε να τιμωρηθεί παραδιδόμενος στην «αιωνία λήθη». Διασώθηκε εν μέρει η μνήμη του εντός μιας άλλης θεωρητικής παράδοσης, του μαρξισμού, θεωρούμενος απλώς ως ένας πρωτεργάτης του ‘αριστερού εγελιανισμού’ ο οποίος ριζοσπαστικοποίησε την κριτική σκέψη στα μέσα του 19^{ου} αιώνα. Μολοτούτα, παρότι ο Φώυερμπαχ έγραψε κατά την περίοδο της στυγνής πολιτικοκοινωνικής Παλινόρθωσης μιας κρατικά κερματισμένης Γερμανικής Αυτοκρατορίας, οι κριτικές αναλύσεις του θεματοποιούν με διαύγεια φιλοσοφικο-κοινωνικά προβλήματα που είτε παραμένουν ακόμα ενεργά στο προσκήνιο, όπως το ζήτημα της «διαιρεμένης συνείδησης» και της αποθέωσης του ατόμου με τη μορφή ενός αχαλίνωτου υποκειμενισμού, είτε αναβιώνουν στις σημερινές συνθήκες της ύστερης καπιταλιστικής νεωτερικότητας. Συνθήκες που μοιάζουν σε πολλά με τις τότε συνθήκες και επαναφέρουν στο προσκήνιο την κριτική συνεισφορά του Φώυερμπαχ, όπως το ζήτημα της ανάκαμψης ενός κρυπτοπολιτικού θρησκευτικού φονταμενταλισμού, που αναγορεύεται σε εκκοσμιευμένη απόκριση στο πρόβλημα της γενικευμένης αίσθησης απώλειας της πολιτισμικής ή πνευματικής ταυτότητας, την οποία έχει επιφέρει ο κλονισμός των δομών συνοχής του έθνους-κράτους, η καθολίκευση του *χρήματος* ως μέσου σύστασης των ανθρωπίνων σχέσεων, καθώς και η *αξιακή* απογύμνωση του ατόμου, απόρροια της θριάμβωσης του ατομοκεντρισμού.

Στο παρόν κείμενο θα αναφερθώ στη συλλογιστική μέσω της οποίας ο Φώυερμπαχ προσπαθεί να αντιπαρατεθεί στην προϊούσα διάρρηξη των πνευματικών και ηθικών δεσμών που συνέχχαν τους ανθρώπους σε κοινότητα και διασφάλιζαν ή όφειλαν να

διασφαλίζουν μορφές κοινοβιακής συνύπαρξης τους. Η επιχειρηματολογία τού Φώρερμπαχ δεν ανιχνεύει τις κοινωνιολογικές προκείμενες που προσδιορίζουν αυτές τις ραγδαίες μεταβολές στους όρους ζωής των κοινωνικών υποκειμένων αλλά αντιμάχεται τον κυρίαρχο Λόγο της εποχής, την πολιτικοθεολογική «αυτοσυνείδηση» που έχει ο γερμανικός κόσμος για τον εαυτό του. Συνεπώς, προτείνει, όπως του καταμαρτυρεί ο Μαρξ, μια άλλη *ερμηνεία* που στοχεύει στην αλλαγή συνείδησης χωρίς να αγγίζει τις υπαρκτές σχέσεις που διαμορφώνουν τις μορφές συνείδησης. Με αυτόν τον τρόπο, αναλώνεται σε «πόλεμο φράσεων», χαρακτηριστικό της σύνολης σχολής των εγγελιανών επιγόνων, δηλαδή σε αναγωγή της κοινωνικο-υλικής πραγματικότητας σε λεκτικές διατυπώσεις, σε νοητικά κατασκευάσματα που την υποκαθιστούν και με υπέρ-κριτικές φράσεις σκιαμαχούν με τις «σιιές της πραγματικότητας», νομίζοντας «ότι αντιμάχονται τον πραγματικά υπάρχοντα κόσμο, ο όταν απλώς αντιμάχονται τις φράσεις αυτού του κόσμου».¹ Θα μπορούσε να μετριάσθει αυτή η μαρξική επίκριση, αν αναλογισθεί κανείς ότι και οι συνειδησιακές μορφές αποτελούν κοινωνικο-υλικές δυνάμεις που συμπροσδιορίζουν τον χαρακτήρα της κοινωνικής δράσης, καθώς και την ένταση των αντιστάσεων στις μεταβαλλόμενες ιστορικές συνθήκες, ιδιαίτερα όταν έχουν αποφεναιωθεί από τις συλλογικές πλάνες της εποχής τους.

Η φωερεμπαχιάνη κριτική της θρησκείας εισήγαγε ένα καινοφανές «παράδειγμα» στη θεωρητική σκέψη *αντιστρέφοντας* τη παραδεδομένη σχέση Θεού-Ανθρώπου, προτείνοντας να ξανασκεφθούμε την έννοια του Θεού και της θρησκευτικής πίστης στη βάση μιας υλιστικής ανθρωπολογίας που αναζωπύρωσε το διαφωτιστικό ρεύμα του Ανθρωπισμού και η οποία προελαίανε το έδαφος για την ιστορικο-κοινωνική στροφή της μαρξικής θεώρησης. Η νέα σύλληψη του Ανθρώπου ως θεμελίου της έννοιας του Θεού και η συνακόλουθη ιδέα της «πανανθρώπινης φύσης» εισέφερε μια νέα εννοιολογική δυνατότητα *ενοποίησης* των ανθρώπων ενάντια στο ογκούμενο κοινωνιακό βίωμα ενός διασπαστικού αυτό-αναφορικού ατομοκεντρισμού.

Η θεώρηση του Φώρερμπαχ πραγματεύεται την έννοια της *αγάπης* και τις ροπές που απορρέουν από αυτήν ως τον πρωταρχικό δεσμό που συνενώνει την ανθρωπότητα σε φορέα μιας ταυτόσημης ουσίας του είδους. *Η αγάπη, κατ' αυτόν, συνιστά το βίωμα της «άπειρης ουσίας» της πανανθρώπινης φύσης.* Φωτίζω τη σημασία που κατέχει η σύλληψη του περί αγάπης στη συγκρότηση της «πανανθρώπινης ουσίας», ενώ παρουσιάζω επίσης κάποιες κριτικές επισημάνσεις του Μαρξ για τον Φώρερμπαχ, εστιάζοντας σε μια σειρά μεθοδολογικών παρατηρήσεων καθώς προσφάτως έχει ανακινήθει το ζήτημα τού κατά πόσον η μαρξική μέθοδος όντως υπερβαίνει τη «μετασχηματιστική μέθοδο» του Φώρερμπαχ ή απλώς συνιστά μια παραλλαγή της.²

Αναφέρομαι σε «πανανθρώπινη φύση» και όχι απλώς σε «ανθρώπινη φύση», γιατί για τον Φώρερμπαχ υφίσταται τεράστια απόσταση μεταξύ του μεμονωμένου ανθρω-

πίνου όντος, που είναι παγιδευμένο στη περατότητα της μερικής του ύπαρξης, και στην ανθρωπινότητα, στην *ανθρωπιά* της ανθρωπότητας που χαρακτηρίζει ουσιαδώς μια ιδεατή υπερκείμενη πραγματικότητα την οποία τα ανθρώπινα πλάσματα *ενσαρκώνουν* ως ουσία του είδους (Gattung) ανάλογα με το βαθμό συμμετοχής τους σε αυτή.³

Ήδη στο περιβόητο γράμμα που απέστειλε μαζί με τη διδακτορική διατριβή του στον Χέγκελ, ο Φώυερμπαχ διατυπώνει σπερματικά την ανατροπή της σχέσης υπαγωγής της φιλοσοφίας στη θεολογία, του ανθρωπίνου Λόγου στη θεϊκή σοφία, της υποτέλειας του επίγειου κόσμου στην επουράνια ιδεατότητα, της συνεκτικότητας των ανθρώπων μέσω της ένθεης φύσης τους αντί διαμέσου του «καθαρού λόγου» που δεν είναι κτήμα ή επινόημα του φιλοσόφου αλλά της «ανθρωπότητας». Αν, για τον Χέγκελ, μια φιλοσοφία μπορεί να ερμηνευθεί ως αυτοενοσιολόγηση μιας εγιαθιδρυμένης θρησκείας, τότε, για τον Φώυερμπαχ, μια θρησκεία είναι η αυτό-πραγμάτωση μιας κρατούσας φιλοσοφίας.⁴ Έτσι διανοίγεται ο πνευματικός ορίζοντας «ενεργού πραγματοποίησης και εκκοσμίκευσης της ιδέας, της *ενσάρκωσης* ή Εμφύχωσης του καθαρού λόγου [...] της ίδρυσης του Βασιλείου της Ιδέας, της σιέψης που ενατενίζει τον εαυτόν της εντός του όλου που υπάρχει και είναι αυτοσυνειδητή [...] ο ιδρυτής *αυτού* του Βασιλείου [...] δεν θα είναι ένα άτομο, παρά θα είναι αυτό το άτομο που *είναι* [υπάρχει] αποκλειστικά, το Παγκόσμιο Πνεύμα».⁵ Έτσι ο Φώυερμπαχ προτάσει όχι μόνο τον κοσμικό χαρακτήρα του «καθαρού λόγου» και τη διαφαινόμενη πρωτουλιστική στροφή του προς τη συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα των πραγμάτων⁶, παρά τον προφανή ιδεαλιστικό χαρακτήρα των θέσεων του, αλλά και ανασκευάζει τη εγελιανή θεωρησιακή φιλοσοφία που ολόψυχα ενστερνίζεται ως μεταχριστιανική, εγείροντας το αίτημα, που θα αποτελέσει ορόσημο του αριστερού εγελιανισμού (συμπεριλαμβανομένων των Μαρχ και Ένγκελς πριν ακόμα της μακρόχρονης συνεργασίας τους), για την πραγμάτωση της φιλοσοφίας σε κοινωνική ενεργό πραγματικότητα.

Η θεώρηση του *δεσμού αγάπης* αναπτύσσεται στο πρώτο δημοσιευμένο κείμενο του Φώυερμπαχ το 1830 υπό τον τίτλο *Σκέψεις περί Θανάτου και Αθανασίας*.⁷ Το κείμενο αυτό συνιστά μια ολοκληρωμένη πραγματεία που δημοσιεύθηκε *ανώνυμα* καθώς αποτελεί μια καταμέτωπο επίθεση εναντίον του θρησκευτικού *περσοναλισμού* που δυνάστευε την σιέψη της εποχής και εξέφραζε την ηγεμονία της αντιδραστικής, καθεστωτικής ιδεολογίας της Παλινόρθωσης. Ο Φώυερμπαχ υπέστη απηνή διωγμό για τις ριζοσπαστικές ιδέες του, όταν αποκαλύφθηκε ότι ήταν συγγραφέας του εν λόγω δοκιμίου με αποτέλεσμα, πέραν της προηγηθείσας καύσης του βιβλίου του από το καθεστώς, να αποκλειστεί από κάθε δυνατότητα πανεπιστημιακής απασχόλησης, ενώ ήταν ήδη Λέκτορας στη νεώτερη φιλοσοφία στο πανεπιστήμιο του Ερλάνγκεν (1829-1835) και παρότι εθεωρείτο ο λαμπρότερος μαθητής του μεγάλου Γερμανού φιλοσόφου Χέγκελ.⁸

Ο θεολογικός λόγος και τα ζητήματα αναφορικά με τη φύση του Θεού, τη σχέση ψυχής και σώματος, καθώς και της «μεταθανάτιας ζωής» όριζαν τα επιτρεπτά διανοητικά όρια της δημόσιας πνευματικής σφαίρας της εποχής και, ως εκ τούτου, επέβαλλαν στα βασικά πολιτικά και φιλοσοφικά διακυβεύματα να μετέρχονται και να διεξάγονται μέσα από τις κυρίαρχες θεολογικές αντιλήψεις. Στο πλαίσιο της εποχής, δεν υφίστατο η δυνατότητα εικοσμικευμένης πολιτικής κριτικής για την κοινωνική κατάσταση πραγμάτων. Δεν έχει καν συγκροτηθεί μια σύλληψη του *κοινωνικού*, δηλαδή η αντίληψη της κοινωνίας ως *αυθύπαρκτης οργανικής ολότητας κοινωνικών σχέσεων και δομών που καθορίζει* τα δρώμενα, διαμορφώνει ποικιλοτρόπως τα κοινωνικά υποκείμενα και κατευθύνει ενδογενώς την αναπαραγωγή της. Ούτε βέβαια έχει σχηματισθεί θεωρητικά η κατ' εξοχήν μοντέρνα σύλληψη της διαίρεσης της κοινωνίας σε αντιμαχόμενες κοινωνικές τάξεις. Τουναντίον, βρισκόμαστε στην πρώιμη ιστορική φάση δημιουργίας σύγχρονων κοινωνικών τάξεων κυρίως μέσω της προλεταριοποίησης και αστικοποίησης ευρέων αγροτικών στρωμάτων που εκδιώκονταν από τις παραδοσιακές, εξαρτημένες φεουδαλικές σχέσεις. Ούτε επίσης έχει συγκροτηθεί *μια αστική τάξη ως πολιτικό υποκείμενο*, δηλαδή με αυτοσυνείδηση της ταξικής ενότητας της και τη συνακόλουθη παρεμβατικότητα στη λειτουργία των πολιτικών θεσμών. Ακόμα και το αναδυόμενο ριζοσπαστικό ρεύμα ιδεών στην Ευρώπη ο *σαινσιμονισμός*, ο οποίος εισάγει την ιδέα του σοσιαλισμού ως μιας ιδεώδους κοινωνίας που πραγματοποιεί την τελειοποίηση της ανθρωπότητας και αναδεικνύει το λεγόμενο «κοινωνικό ζήτημα», δηλαδή την εξαθλίωση των φτωχών και *τη μοίρα τους εντός του κράτους*, εστιάζει αποκλειστικά σε μια ηθικοποίηση των τρόπων του ορθού πράττειν. Αποτελεί όμως σημαδιακό πολιτισμικό στοιχείο της εποχής ταο ότι ο σαινσιμονισμός συνδέει τον Προτεσταντισμό με τον μοντέρνο εγωισμό, όπως και ο Φώερμπαχ, και, για να στηρίξει τη κριτική του νεωτερικού πνεύματος του ατομισμού και του φιλελευθερισμού, στρέφεται σε προγενέστερους συντηρητικούς Καθολικούς στοχαστές, όπως τον Louis de Bonald (Λουί ντε Μπονάλ) και τον Joseph de Maistre (Ζοζέφ ντε Μαιστρ), ενώ ο Φώερμπαχ, αντίστοιχα, καταφεύγει στις κοινοτιστικές αντιλήψεις του μεσαιωνικού Καθολικισμού και στον μυστικιστή διανοούμενο Jakob Böhme (Γιάκομπ Μπαίμε).⁹ Όπως εύστοχα διαπιστώνει ο Dickey (Ντίκειϋ) που αναλύει τη γενεαλογία του σαινσιμονισμού, αυτός σημαδεύει «το μεταίχμιο της στρατηγικής ιδεολογικής διασταύρωσης κατά το οποίο οι 'δεξιές' θεοκρατικές συλλήψεις της ιστορίας ιδιοποιήθηκαν από τους αυτοανακηρυχθέντες 'αποστόλους' της Αριστεράς».¹⁰ Φαίνεται ότι και ο Φώερμπαχ διέτρεξε ασυνείδητα μια σύστοιχη πορεία με την αναδυόμενη αριστερά, χωρίς όμως η αξιοποίηση παρελθουσών πνευματικών ερεισμάτων να συνιστά μια «νοσταλγική» οπισθοδρομικότητα αλλά μάλλον μια κριτική μεταστοιχείωση του δυναμικού της 'εξισωτικής υπερατομικής καθολικότητας' του πρωτογενούς χριστιανισμού.

Η πολιτική αντιπαράθεση εντός του θεολογικού λόγου γίνεται σαφής άμα στοχασθούμε το γεγονός ότι η επικρατούσα ιδέα του Θεού ως *προσώπου* με προσδιορισμένα χαρακτηριστικά που «προσομοιάζουν αυτά του ανθρώπου αλλά σε υπερθετικό βαθμό»¹¹ είναι το νομιμοποιητικό θεμέλιο της απολυταρχικής παντοδυναμίας του *μονάρχη* του οποίου η εξουσία στηρίζεται στην επί γης εκπροσώπηση του Θεού. Ταυτόχρονα, μέσα σε πολιτικές συνθήκες στις οποίες δεν έχει ακόμα κατοχυρωθεί το συνταγματικό κράτος δικαίου, επικρατεί η σύλληψη της *προσωπικής κυριαρχίας*, δηλαδή κύριος της πολιτείας είναι ο ηγεμών που υπέρκειται των νόμων και του οποίου η εξουσία απορρέει εκ του *προσώπου* του και όχι από συντεταγμένο θεσμικό ρόλο. Η αντίθετη ιδέα που πρεσβεύει ο Φώυερμπαχ, ότι ο Θεός δεν είναι πρόσωπο αλλά «αφηρημένη ιδέα» αποτελεί ευθεία βολή κατά της απολυταρχικής εξουσίας όχι μόνο γιατί διαρρηγγώνει την ταύτιση Θεού και μονάρχη, αλλά και γιατί εξισώνει την πρόσβαση στην «ιδέα του Θεού» μεταξύ όλων των ανθρώπων. Ο Θεός ως «αφηρημένη ιδέα» συνεπάγεται τον εγκιβωτισμό του εντός του ορθού λόγου, η διερεύνηση της φύσης του και των κατηγορουμένων που δύνανται να του προσδοθούν εμπίπτουν εφεξής στην αρμοδιότητα του Λόγου¹², ενός Λόγου που *ανήκει* και είναι ελευθερόβουλα προσβάσιμος από τη σύνολη ανθρωπότητα. Η προνομιακή γνώση του Θεού, την οποία επεκαλείτο βάσει *αυθεντίας* το εκκλησιαστικό ιερατείο και οι ιδεολόγοι της απολυταρχίας, κλονίζεται συθέμελα από τη δυνατότητα *εκδημοκρατισμού* της κατανόησης του τι εστί Θεός και κατ' επέκταση τι είναι ο κόσμος ως δημιούργημα του Θεού. Με τη στρατηγική αυτή κίνηση επαναφοράς της συζήτησης περί Θεού εντός των *ορίων του ορθού λόγου* υποσκάπτεται η ανορθολογική έμφαση στην *πίστη* που διακηρύσσει η απολυταρχική ιδεολογία και ανασταίνεται η κληρονομιά του *ριζοσπαστικού διαρωτισμού*, κατά τον οποίο οι άνθρωποι πρέπει να «τολμούν να σκέφτονται»¹³, όντας αυτοί οι ίδιοι κατ' εξοχήν σκεπτόμενα όντα, και να μην αποδέχονται τις παραδεδομένες προκαταλήψεις παρά μόνο ό,τι η λογικά δεσμευμένη γνώση του κόσμου συνεισφέρει στην εποπτεία τους.

Η αντίληψη αυτή, με έντονα εμπειριστική απόχρωση, έχει ήδη εξαπλωθεί πολιτισμικά από τον προηγούμενο αιώνα στην Αγγλία όπου ένα ευρύ στρώμα πουριτανών πιστών μελετάει μανιωδώς εγχειρίδια λογικής προκειμένου να έχει υποκειμενικά αληθή ερμηνευτική γνώση της Βίβλου.¹⁴ Πρέπει να επισημανθεί ότι ο Φώυερμπαχ δεν βάλλει μόνο κατά της «αισθηματοκρατικής θρησκευτικότητας» αλλά και εναντίον του ρασιοναλισμού και του «ηθικισμού», καθώς τους θεωρεί προεκτάσεις του προτεσταντικού Ευαγγελισμού και δηλωτικούς μιας στάσης που *θεοποιεί* το άτομο μέσω «μορφών του Πνεύματος με τις οποίες το αντικείμενο του υποκειμένου είναι αποκλειστικά το υποκείμενο αφεαυτό, όπου το πρόσωπο και μόνο αυτό είναι τα πάντα, είναι η ουσιά και άπειρη πραγματικότητα» όπως και στον περσοναλισμό του Ευσεβισμού που αντιπαλεύει.¹⁵

Η περιχαράκιση της θεολογίας εντός των συνόρων του ορθού λόγου σημαίνει για τον Φώερμπαχ τη δυνατότητα να ασκήσει εμμενή κριτική δηλαδή να μην αντιπαραθέσει δογματικά τις διές του προκειμένες προς τον κρατούντα θεολογικό λόγο αλλά να ξεκινήσει από τις προβαλλόμενες θεολογικές υποθέσεις και αναπτύσσοντας τις λογικές συνέπειες να καταδείξει ότι τα «πιστεύω» που ασπάζονται οι θρησιόληπτοι *αντιφάσκουν* με τις εναρκτήριες παραδοχές.¹⁶ Και όποιος χριστιανός θεωρεί εαυτόν ως έλλογο όν είναι υποχρεωμένος να αποκηρύξει αυτές τις παραδοχές. Η εμμελής κριτική της θεολογίας στον Φώερμπαχ μορφοποιείται ρητορικά με σποραδική δευτεροπρόσωπη απεύθυνση με αποτέλεσμα να προκύπτει ένα *εμφυχωμένο* κείμενο άμεσης απεύθυνσης, με το οποίο σφυροκοπείται ανηλέητα ο χριστιανός αναγνώστης με τη σωρεία λογικών ανακολουθιών του χριστιανικού δόγματος. Το κείμενο διαπνέεται από το επαναστατικό φρόνημα που χαρακτήρισε την Γαλλική Επανάσταση, το επονομαζόμενο «θάρος του πολίτη» ή την αρχαιοελληνική «παρρησία»¹⁷ όπου ο διανοητής κονταροχτυπιέται με 'θεούς και δαίμονες', κάθε λογής υπέρτερες εξουσίες προκειμένου να λάμψει η αλήθεια.

Η φωερμπαχική ανάλυση ξεκινά από μια θεμελιακή διάγνωση του κρατούντος τρόπου με τον οποίο το μοντέρνο υποκείμενο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του. Η επικαιρότητα της διάγνωσης αυτής είναι ακόμα σημαντικότερη για εμάς σήμερα που ζούμε στον αστερισμό του *υποκειμενισμού* του μεταμοντέρνου υποκειμένου. Το μοντέρνο υποκείμενο σύμφωνα με τον Φώερμπαχ θέτει αποκλειστικά ως αντικείμενο τού εαυτού του μόνο τον ίδιο τον εαυτό του. Κάνοντάς το αυτό, *αποχωρίζει* την ατομικότητα του από την άπειρη ολότητα του κόσμου. Ταυτοχρόνως, με τον χωρισμό αυτό, ένεκα του τιθέναι τον εαυτό ως αντικείμενο του εαυτού, το άτομο αποκτά προσδιοριστικότητα, καθίσταται περατό, προσδιορισμένο, μερικό ον. Όμως εξαιτίας του αποχωρισμού του ατόμου από το συμπαντικό όλο, η αντίληψη της ατομικότητας ως άρνηση του υπολοίπου κόσμου (δεν είμαι τίποτα άλλο ως άτομο παρά η αρνητική ολότητα αυτού που δεν είναι εγώ) απολυτοποιείται, γίνεται αντιληπτή ως άπειρη, δηλαδή αιώνια μοναδική ύπαρξη.¹⁸ Έτσι η μεμονωμένη ατομικότητα εμπλέκεται σε μια αντίφαση. Ενώ αυτοσυγκροτείται ως μια μοναδική πεπερασμένη οντότητα συνάμα οδηγείται μέσω της απολυτοποίησης της ύπαρξής της μοναδικότητας της να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως *άπειρη περατότητα* που συνιστά μια *contradictio ad membra*. Ως περατότητα οφείλει να αναγνωρίζει την ύπαρξη του κόσμου *πέραν αυτής*. Ως άπειρη/απόλυτη όμως εξαλείφει τον πεπερασμένο χαρακτήρα της και μαζί με αυτόν την υπόσταση του κόσμου και άρα την περατότητα της καθεαυτή. Η αντίφαση αυτή διέπει το μοντέρνο δόγμα του Προτεσταντισμού που προσπαθούσε έτσι να διασφαλίσει την μεταθανάτια ύπαρξη της ψυχής του ατόμου εννοημένη ως συνέχεια της πεπερασμένης υπόστασης του ως *συγκεκριμένου προσώπου*. Ο Θεός, εννοημένος ως *άπειρο*

πρόσωπο», καθρεφτίζεται στη καθέκαστη μοναδικότητα του ατόμου/πιστού και άρα καθίσταται η άπειρη κατάφαση και ο εγγυητής της αιώνιας διαιώνισης της ατομικής υποκειμενικότητας. Γίνεται φανερή η κρυφή εγωκεντρική ιδεολογική ανάγκη του ατομιστή πιστού να «διασώσει» την ύπαρξη του εσαεί και υποψώσει άδηλα η δομή της αντεστραμμένης προβολής στο «άπειρο πρόσωπο» του Θεού της ανομολόγητης αυτό-κατανόησης της μοναδικής ατομικότητας ως υπεράνω όλων (ακόμα και του θανάτου) αρχής.¹⁹ Ενάντιον αυτής της ατομιστικής θεολογικής σύλληψης περί αιώνιας ζωής, ο Φώυερμπαχ αξιοποιεί στη κριτική του την μεσαιωνική χριστιανική θεοσοφία περί της ύπαρξης ενός *corpus mysticum*. Το corpus αυτό σημασιοδοτεί την ένωση μέσω του Θεού όλων των πιστών σε μια «ιερή κοινωνία» ή *συν-ουσία* εντός της οποίας ο κάθε πιστός «αντιλαμβάνεται και αισθάνεται τον εαυτό του να αποκαθίσταται, να καταξιώνεται, να ευλογείται στη κτήση της αληθούς ζωής, μόνο με το να συμπεριλαμβάνεται σε μια ένθεη 'κοινωνία', έναν ιερόφαντο πνευματικό κόσμο, μια πραγματική υπεραίσθητή τάξη πραγμάτων».²⁰ Από θεολογικής απόψεως η Φώυερμπαχική σύλληψη είναι Αυγουστινικής καταγωγής, μολονότι ο Φώυερμπαχ την εκλογικεύει εκκοσμιεύοντας την. Αυτό σημαίνει ότι ο Θεός ως ιδέα δεν είναι ξεκομμένος από το δημιουργήμα του αλλά ταυτίζεται με το πνεύμα, τη συνείδηση, την φύση, την ζωή, την ανθρωπότητα. Ως εκ τούτου, προκύπτει ο *ριζικός πανθεισμός* συνυφασμένος με τον Φώυερμπαχ²¹ και τον αριστερό εγγελισμμό.

Από μεθοδολογικής σκοπιάς, το λογικό θεμέλιο της επιχειρηματολογίας αντλείται από τη εγγελιστική έννοια της ταυτότητας. Η έννοια αυτή έχει δύο διαστάσεις: Ο προσδιορισμός της ταυτότητας, του «είναι», του κάθε τι, προκύπτει σε συνάρτηση με την ολότητα των προσδιορισμών *τού τι δεν είναι το κάτι τι*. Κατά συνέπεια, το κάθε τι ως προσδιορισμένο, ως περατό *αντιτίθεται* στην απειρότητα των προσδιορισμών που δεν είναι. Δεύτερον, η αντίθεση της περατότητας αυτού που-είναι με την απειρότητα αυτού που-δεν-είναι συνεπάγεται ταυτόχρονα τη *σύνδεση τους*. Εξαιτίας της σύνδεσης τους, το κάθε τι δεν είναι εξωτερικά απομονωμένο, οντολογικά αυτονομημένο αλλά αλληλεξαρτώμενο με την άρνηση του. Παρά τα φαινόμενα, η υπόσταση κάθε οντότητας είναι προϊόν μιας «διαιρεμένης ενότητας» όπου ταυτόχρονα με τη διάκριση τού τι είναι κάτι, τον προσδιορισμό της ταυτότητας του, *αυτό* ενώνεται με την ολότητα αυτών από τα οποία διακρίνεται. Αυτή η έννοια ταυτότητας επιτρέπει στον Φώυερμπαχ να μεταβαίνει μέσω άρνησης από το πεπερασμένο στην απερατότητα, από το ιδιαίτερο στο καθολικό, από το μεμονωμένο στο συμπαντικό, από το φαινόμενο στην ουσία, από το άτομο στην ανθρωπότητα. Εντούτοις, πρέπει να επισημάνουμε ότι η λογική μετάβασης μεταξύ των αντιθετικών εννοιών στερείται *διαμεσολάβησης*. Ενώ στον Χέγκελ η διαλεκτική μετάβαση επιτελείται μέσω ενός τρίτου όρου που είναι η εγγενής σχέση τους που τα συνέχει *εσωτερικά* ως 'δύο όψεις ενός νομίσματος', συνθήκη που επιτάσ-

σει τον αυτομετασχηματισμό τους στο έτερο τους, έχουμε δηλαδή «ταυτότητα αντιθέτων» που διαμεσολαβεί τους πόλους, στον Φώεζμπαχ απουσιάζει η εσωτερική διασύνδεση και η άρνηση με την οποία μεταβαίνουμε από τον έναν πόλο στον άλλο προϋποθέτει μια *εξωτερική* σύνδεση, δύο χωριστούς κόσμους που ενοποιούνται εκ των υστέρων από την αντίθεση τους, έχουμε δηλαδή «ενότητα αντιθέτων» άνευ «ταυτότητας αντιθέτων». Με αυτή τη μεθοδολογική προαίρεση συντάσσεται και ο νεαρός Μαρξ, όταν στην κριτική του εγελιανού κράτους αναφερόμενος στη λογική σύνδεσης αντιθετικών πόλων εύλογα ισχυρίζεται ότι «τα πραγματικά άκρα δεν μπορούν να διαμεσολαβηθούν ακριβώς επειδή είναι πραγματικά άκρα. Ούτε απαιτούν διαμεσολάβηση, καθώς οι φύσεις τους είναι ολοσχερώς αντιτιθέμενες. Δεν έχουν τίποτα κοινό το ένα με το άλλο, δεν έχουν ανάγκη το ένα από το άλλο, δεν συμπληρώνουν το ένα το άλλο. Το ένα δεν φέρει εντός της μήτρας του μια λαχτάρα, μια ανάγκη, μια αναμονή του άλλου». ²² Το εγελιανό σφάλμα κατά τον Μαρξ, στηρίζεται στη σύγχυση μεταξύ «των διακρίσεων εντός μίας ουσίας» και «των πραγματικών αντιθέσεων μεταξύ αμοιβαία αποκλεισμένων ουσιών». ²³ Μέσω αυτής της φιλοσοφικής κατάκρισης ξεπροβάλλει η πολιτική λογική της λογικής κριτικής του Μαρξ που στοχεύει στην ακύρωση της θεμελίωσης της «διαμεσολάβησης» και της εξ αυτής προκύπτουσας έννοιας της «βαθμιαίας μετάβασης», ως όρου «συμφιλίωσης» των κοινωνικοπολιτικών αντιθέσεων του εγελιανού αστικού κράτους και της «ιστορικά εσφαλμένης» υποκατάστασης της *επανάστασης* από τη *μεταρρύθμιση* ως μοχλού κίνησης της πολιτικής ιστορίας. ²⁴

Το γεγονός ότι το μοντέρνο υποκείμενο φαλκιδεύει τους όρους ύπαρξης του με το να θέτει το «υποκειμενικό» ως τον μόνο όρο του υποκειμένου, ως το αποκλειστικό αντικείμενο του εαυτού του ²⁵ οδηγεί στη παραγνώριση της αντικειμενικής πραγματικότητας και των συνακόλουθων περιορισμών που αυτή θέτει στην υποκειμενικότητα ²⁶ και επιτρέπει τη φενάκη μιας «γυμνής προσωπικότητας» απεριόριστης κατ'έκταση και ένταση, δηλαδή άνευ προσίδιων προσδιορισμών. Ενώ στην πραγματικότητα «η προσωπικότητα περιορίζεται από όλες τις μεριές, καθορίζεται, καταπιέζεται, καταθλίβεται και παρενοχλείται από όλων των ειδών τις συνθήκες και επώδυνες ποιότητες που την μολύνουν και την απαξιώνουν». ²⁷ Εδώ βλέπουμε το υλιστικό σπέρμα της γνωστής φωεζμπαχιανής κριτικής για τον επουράνιο κόσμο ως *αντεστραμμένη εξιδανίκευση* της επίγειας ζωής. Αυτό που νοηματοδοτείται ως «απόλυτη προσωπικότητα», ως «καθαρό πρόσωπο», προσκρούει στην επίγεια ζωή στον προσδιορισμένο χαρακτήρα κάθε ζωντανής προσωπικότητας και άρα δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο παρεκτός η αναπαράσταση ενός προσώπου, η επινόηση μιας «ιδεατής προσωπικότητας». ²⁸ Η απολυτοποίηση του υποκειμένου ως η μόνη «αληθής πραγματικότητα» που μετέχει της αιωνιότητας συνέπεται ότι στα μάτια του, η εξωτερική προς αυτό πραγματικότητα ως έγχρονη, πεπερασμένη και εφήμερη εμφανίζεται ως «ψευδής» και «μη-πραγματική»

και ως «πραγματικός κόσμος» γίνεται αντιληπτός ένας κόσμος *επέκεινα* του πραγματικού κόσμου που έχει υποβιβασθεί σε «ψευδή και μη πραγματικό». Με την αντιστροφή αυτή το υποκείμενο σφάλει, παρανοεί και παρερμηνεύει τον πραγματικό κόσμο. Εκλαμβάνει τη «σκιά του κόσμου ως τον κόσμο καθεαυτόν».²⁹ Η χειραφετητική υπέρβαση της πλάνης περί της αιώνιας συνέχισης του ατομικού υποκειμένου επέρχεται μόνο με την συνειδητοποίηση του εγκόσμιου θανάτου ως ορίου της ζωής «που αφυπνίζει [το άτομο] στο γεγονός της θνητής περατότητας του και έτσι το εφοδιάζει με το θάρρος να ξεκινήσει μια νέα ζωή και να βιώσει την πειστική ανάγκη να πραγματοποιήσει αυτό που είναι απόλυτα αληθές και ουσιαστικό, πραγματικά άπειρο [...]» ως σκοπό ζωής.³⁰ Ο Φώυερμπαχ εισάγει τη συνειδητοποίηση του *είναι-προς-τον-θάνατο* ως συγκροτητικό όρο της αναζωογόνησης της ζωής, καθώς *ξεριζώνει* το περιλειστο άτομο από την αινησία που του έχει επιβάλλει η φαντασική αντίληψη ότι διαβίωι σε μια αενάως παροντική πραγματικότητα.³¹ Αυτή η κατάσταση προμοδοτεί τον *κοινομοισμό* του ατόμου, αφού «το παρόν ως ένα απόλυτο» το αγιιστρώνει στις υφιστάμενες γνώμες, αναπαραστάσεις, αντιλήψεις και αξιώματα του επικρατούντος κοινωνικοπολιτισμικού πνεύματος.

Ο υπέρτατος σκοπός ζωής είναι η θέωση του ατόμου ως μετόχου της πανανθρώπινης φύσεως, ως κόκκου υπάρξεως μέσα στην άπειρη και ατελεύτητη υπόσταση της πνευματικότητας, της καθολικής συνείδησης του ανθρωπίνου είδους διαμέσου της *αγάπης*. Η κατανόηση αυτής της υπερατομικής πνευματικής σύνδεσης απαντά και στο πρόβλημα της ασυνέχειας της θνητής ύπαρξης, του θανάτου της ενσώματης ανθρωπίνης οντότητας μέσω της «καθασίας» που χαρακτηρίζει την αυτό-διαίωνηση του ανθρωπίνου γένους.³² Η αγάπη εκφράζει το αποκορύφωμα της ανθρωπιάς, καθώς το αντικείμενό της είναι η καθολική ενότητα που μας κάνει αυτό που είμαστε, πεπερασμένες ενσαρκώσεις καθολικών δυνάμεων. Η αγάπη είναι ο εκθέτης της αλληλοσχέσης της δομής της ανθρωπίνης πραγματικότητας, του διαμοιραζόμενου κοινοβιακού κόσμου όπου ακόμα και «η εσώτερη υποκειμενική ταυτότητα είναι πάντοτε από κοινού [διαμορφωμένη]». Αν η πορεία ζωής των ανθρώπων ενέχει την ωρίμαση της ικανότητας για αγάπη και την από κοινού αλληλο-διαμόρφωση της συνείδησης τότε όσο γηράσκουν «δίδουν» τον εαυτό τους ολοένα και περισσότερο στη συνείδηση της κοινής μνήμης των ίδιων και των άλλων για αυτούς, ώστε τελικά ο φυσικός θάνατος να μην είναι παρά μια έσχατη «δωρεά» του υποκειμένου, μια οριστική παράδοση του στη γενική συνείδηση των άλλων για αυτό.³³

Λέγοντας «αγάπη», ο Φώυερμπαχ υιοθετεί το θεμελιώδες χεικλιανό σχήμα όπου αγάπη είναι το *υπάρχειν του υποκειμένου μέσω του άλλου μέσα στον άλλο ως εαυτός*³⁴. Η διαμεσολάβηση του άλλου μέσα στη σχέση αγάπης του εαυτού προς τον άλλο συνεπάγεται ότι το υποκείμενο μετέχει στην αγαπητική ένωση ως έτερο προς τον εαυτό

του ή καλύτερα ως *εαυτός πέραν του εαυτού* του. Δηλαδή, η αγάπη συνιστά ταυτόχρονα έναν δεσμό της εαυτότητας με την ετερότητα της εαυτότητας σε μια υψηλότερη ενότητα που υπερβαίνει την διακριτότητα τους. Η θεμελιακή αυτή δομή συνύφανσης ετεροτήτων ως εαυτότητα αναριζομένων εαυτών μορφοποιείται στον Φώεζρμπαχ ως νοητική-πνευματική αλληλοσχεσία όπου όχι μόνο «είμαι εγώ και ο άλλος ενωμένοι στη σκέψη στην ίδια πράξη» αλλά «στη σκέψη το άλλο εγώ είναι εντός μου αδιαφοροποίητο, είμαι την ίδια στιγμή εγώ και ο άλλος, όχι ως ένας προσδιορισμένος άλλος, αλλά ως ο άλλος εν όλω (ως είδος [Gattung])». ³⁵ Το εγώ φέρει εντός του το ανθρώπινο είδος, γιατί, όταν σκέπτεται, μετέχει στη νόηση που δεν είναι ιδιωτικό κτήμα, ιδιοκτησία κανενός, αλλά ως Λόγος και γλώσσα καθολικό κατηγορημα του Ανθρώπου. Με σημερινούς όρους, θα λέγαμε ότι ο Νους και τα περιεχόμενά του αποτελούν «κοινωνικό πόρο της ανθρωπότητας» καθώς κάθε ατομική νοητική διεργασία έχει ως απόλυτη προϋπόθεση δυνατότητας της, την ύπαρξη του συλλογικού διανοητικού προϊόντος της ανθρωπότητας μέχρι σήμερα. Με τη κίνηση αυτή ο Φώεζρμπαχ εξοβελίζει τον Θεό ως «υπερυποκείμενο» καθολικής πνευματικής/νοητικής ενοποίησης των πιστών (αφού κάθε μορφής πίστη συνιστά νοητική διεργασία) και εξαρθρωπίζει τη καθολικότητα εγκαθιστώντας στην αυτοσχεσία του εαυτού *μέσω* του άλλου, το ανθρώπινο είδος. ³⁶

Ο Φώεζρμπαχ αναπτύσσει τη λογική της αγάπης προς πολλές κατευθύνσεις. Αγάπη δεν είναι μόνο η ένωση «δύο σωμάτων που έσονται ψυχή μία» αλλά κάθε μορφής επένδυση, συναισθηματική, ψυχική και πνευματική σε ένα αντικείμενο που κείται εκτός των ορίων του μεμονωμένου υποκειμένου. Αυτό συνεπάγεται τη γένεση μορφών αλλοτριωμένης αγάπης, όπου το υποκείμενο είναι έρμαιο των ορέξεων του επενδύοντας σε εφήμερα, ενδεχομενικά, συγκυριακά και πεπερασμένα αντικείμενα με αποτέλεσμα όχι μόνο την ανολοκλήρωτη πραγματοποίηση της πανανθρώπινης ουσίας αλλά και την βασανιστική αυτοκαταστροφή του. Αυτό που χαρακτηρίζει κάθε μορφή αγάπης, όλους τους τρόπους του ερωτεύεσθαι, *αυτό που έχουν από κοινού* είναι η αυτοπαράδοση, η *θυσία του εαυτού*. ³⁷ Οι αρρωστημένες μορφές αγάπης είναι αυτές στις οποίες τα αντικείμενα αφενός δεν μπορούν να «δεξιωθούν», να εγκολπωθούν την απειρότητα του ανθρώπινου συλλογικού εαυτού, δηλαδή την ουσία της πνευματικής υπόστασης του ως ενσάρκωσης της ανθρωπότητας, ενώ παράλληλα το υποκείμενο δεν μπορεί να παραδοθεί εξ ολοκλήρου στο αντικείμενο της αγάπης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο *φιλάργυρος*. Ο φιλάργυρος λατρεύει τα λεφτά του, συμπυκνώνει την προσωπικότητά του εν είδει υπάρξεως μέσα στα λεφτά του, είναι εξαρτημένος από αυτά. Συνάμα όμως είναι κάτι άλλο από αυτά, ανεξάρτητος από αυτά. «Παραδίδει εαυτόν σε ένα αντικείμενο στο οποίο δεν μπορεί να παραδώσει τον εαυτό του και το οποίο συνεπώς πάντοτε επιστρέφει και του αντικατοπτρίζει τον μη-παραδομένο

εαυτό, τον ανεπλήρωτο εαυτό. Άρα έτσι αναδύεται μέσα σε αυτόν η τρομακτική αντίφαση ότι είναι φτωχός μέσα στον πλούτο, κενός μέσα στην αφθονία». ³⁸ Ο Φώυερμπαχ συλλαμβάνει διαυγέστερα από τους εκπροσώπους του «μεθοδολογικού ατομικισμού» τη φιλοσοφική βάση του αστικού εγωισμού, όταν λέει ότι ο εαυτός μπορεί να υπάρξει *μόνο* ως «διακριτός» αφού «ο εαυτός είναι η ουσία του εαυτού» και άρα για το άτομο το ζήτημα δεν είναι «η ενότητα με το αντικείμενο αλλά η διάκριση του από αυτό». ³⁹

Το αυθεντικό βίωμα της αγάπης υπερνικά τον χωρισμό υποκειμένου-αντικειμένου χωρίς να καταστρέφει την οντική διάκριση τους. ⁴⁰ «Στην αγάπη ο ένας είναι τα πάντα και τα πάντα είναι ο ένας». ⁴¹ Μέσα στην ενότητα αυτή εξαλείφεται κάθε προσδιορισμένη ιδιαιτερότητα και η εμπειρία αυτή καθίσταται άπειρη, καθίσταται άρση κάθε επιμέρους εμπειρίας.

Η αγάπη η ίδια είναι πρωταρχικός όρος σύστασης της *ανθρωποποίησης*, δηλαδή της διάκρισης του ανθρώπινου υποκειμένου από το άψυχο πράγμα. Το παιδί που επιθυμεί τη μητέρα του ως πηγή τροφοδοσίας σωματικών αναγκών, την υποβιβάζει σε απλό αντικείμενο ικανοποίησης. Μόνο όταν το παιδί αντιλαμβάνεται την μητέρα ως αντικείμενο αγάπης αποδίδοντας προσοχή στην ύπαρξη της αφεαυτή, τότε μόνο η μητέρα αναγνωρίζεται ως ανθρώπινο υποκείμενο διακριτό από την αντικειμενική σωματικότητα της. ⁴²

Το βίωμα της αγάπης πραγματοποιείται, μόνο όταν ο άνθρωπος παραδίδει τον εαυτό σε ένα *όρο άνευ ορίου* που κείται υπεράνω του εαυτού του και δύναται αυτός ο όρος να χωρέσει αυτό που συνιστά τον προσφυή προσδιορισμό του ανθρώπου ως σκεπτόμενου όντος, ως πλάσματος που είναι φορέας ψυχής, συνείδησης, ορθού λόγου, ελευθεροπραξίας και ηθικής βούλησης. Δηλαδή, όταν ο μεμονωμένος, αυτο-έγκλειστος εαυτός ξεπερνά τον εαυτό του εντασσόμενος στην *κοινότητα των όντων* που ενσαρκώνουν το πνεύμα της ανθρωπότητας όπως αυτή υπήρξε, υπάρχει και θα υπάρχει εσαεί αν προλάβει να «καταστρέψει» τον καπιταλισμό πριν καταστραφεί από αυτόν. *Μόνο αγαπώντας την ανθρωπότητα* αναβαθμίζεται το ανθρώπινο πλάσμα από φυσικό, υλικό, φθαρτό και περιορισμένο ον σε φορέα της πανανθρώπινης υπόστασης του είδους ως άπειρο πνεύμα, ως άφθαρτη υπερατομική συνείδηση. Αγαπώντας την ανθρωπότητα και θέτοντάς την ως ύψιστο σκοπό υπάρξεως, ο απομονωμένος εαυτός υπερβαίνει εαυτόν ταυτιζόμενος με την ανθρώπινη πνευματική ολότητα ως αληθή εαυτότητα, ενώ, ταυτόχρονα, *ολοκληρώνει* τον ιδιαίτερο εαυτό του ως μετόχου της ουσίας του ανθρώπου.

Το άπειρο πνεύμα που παροντοποιεί την ουσία της πανανθρώπινης φύσης παρουσιάζεται στον Φώυερμπαχ ως *αυθυπόστατο*, ως εξολοκλήρου *ανεξάρτητο* από την ανθρώπινη ολότητα των ατόμων που την αποτελούν. ⁴³ Κατά τούτο έχουμε μια αυτονομημένη *υποστασιοποίηση* του ανθρώπινου πνεύματος χωριστά από την ενσώματη

ολότητα των φορέων του. Το λογικό αυτό σφάλμα έγκειται στο ότι ο Φώυερμπαχ, ενώ συλλαμβάνει ορθώς ότι η καθολικότητα του πνεύματος υπερβαίνει και είναι ανεξάρτητη από το *άθροισμα* των ανθρώπων, συλλαμβανομένων ως μεμονωμένων ατόμων, ότι δηλαδή το καθολικό πνεύμα ξεπερνά τον καθένα, τον ένα μετά τον άλλο ως πεπερασμένα όντα, δεν μπορεί, εντούτοις, να υπάρξει ως καθολικότητα ανεξάρτητα από την ολότητα των ανθρώπων ως *σύνολο*. Εδώ γίνεται σαφής ο προβληματικός χαρακτήρας του *νομιναλισμού* του Φώυερμπαχ, δηλαδή ότι οι έννοιες είναι ξεχωριστές (όχι απλώς διακριτές) από τις ιδιαιτερότητες που υπάγονται σε αυτές. Μολοταύτα, η σύνδεση ατόμου με το είδος δεν προκύπτει εις της ιδέας ότι κάθε μεμονωμένο άτομο είναι φορέας της ανθρώπινης φύσης όπως λανθασμένα του προσάπτει ο Μαρξ, παρότι διαβλέπει σωστά ότι ο Φώυερμπαχ προϋποθέτει ένα «απομονωμένο άτομο»,⁴⁴ αλλά προκύπτει από τη *σχεσιακότητα*, τους κοινωνικούς-πνευματικούς δεσμούς⁴⁵ που παράγονται εάν και εφόσον το άτομο συμμετέχει στο *είναι-της-αγάπης* που διασφαλίζει το συνανήκειν στο είδος ως ανώτερο επίπεδο πνευματικής ύπαρξης. Ούτε υποκρύπτεται ένας *βιολογισμός* επέκεινα της αυτοσυνείδησης του ατόμου που θα το ανήγαγε σε μια α-κοινωνική, ωμή, υλική οντότητα, ώστε η ειδολογική υπόσταση να συγκροτείτο «με ένα φυσικό τρόπο». Αντίθετα, η αδυναμία της φιλοσοφικής σύλληψης περί «ανθρωπίνου είδους» στηρίζεται στην υιοθέτηση ενός νεοπλατωνικού μοτίβου όπου η ανθρώπινη ουσία είναι *αρχετυπική* και ως προς την οποία κάθε άνθρωπος είναι *ελλειμματικός* και στην οποία μπορεί να «αναληφθεί» ή να καταστεί κοινωνός της, όχι μονήρης, αλλά μόνον εντός μιας κοινοβιακής καθολικής υποστάσεως. Το βασικό πρόβλημα που υποτείνει αυτή τη σύλληψη είναι η αν-ιστορική «ιστορικότητα» της. Απουσιάζει κάθε εννοιολόγηση της ιστορικότητας των κοινωνικών σχέσεων που *μορφοποιούν* την αλληλεξάρτηση ατόμων και κοινωνιών και διαφοροποιούν την ειδολογική ύπαρξη της ανθρωπότητας ανά εποχή. Η «ιστορία», ιδωμένη μέσα από το εγγεγραμμένο πρίσμα «κρείδεται σε μια απόλυτη ενότητα συνείδησης και ανάμνησης, στην ενότητα του Πνεύματος με τον εαυτό του. Αυτή η ενότητα στην ουσία, είναι διαμεσολάβηση στην ύπαρξη, διαμεσολάβηση για τα προσδιορισμένα άτομα που υπάρχουν χωριστά [...] Η ιστορία, ως ο βίος μεμονωμένων όντων, είναι μια διηνεκής διαδικασία ανάμνησης, κατά την οποία το Πνεύμα μετασχηματίζει εντός του άτομα [...] στην ιστορία πραγματοποιείται αυτό το οποίο τα άτομα ήδη ήσαν καθεαυτά – αντικείμενα της συνείδησης του Πνεύματος»⁴⁶ Η «ανάμνηση του Πνεύματος», η συλλογική μνήμη της ανθρωπότητας σίγουρα αποτελεί μια κεντρική συνιστώσα «ειδολογικής συνοχής», ως τέτοια όμως είναι φορμαλιστική και η αφαίρεση από τους εκάστοτε προσδιορισμούς της συνιστά «ιστορία άνευ ιστορικότητας». Εύστοχα ο Μαρξ εντοπίζει στη *φιλοσοφική σκοπιά* (συμπεριλαμβανομένου του Φώυερμπαχ) τη παρανόηση της κοινωνικής εξέλιξης του είδους, αφού η διαδοχική ιστορική μεταβολή στους όρους συγκρότησης των κοι-

νωνικών κατηγοριών και τάξεων που καθορίζουν την κοινή ανάπτυξη των ατόμων που υπάγονται σε αυτές και τις, εξ αυτής, επιβεβλημένες γενικές αντιλήψεις που φέρουν, εύκολα γεννά τη σύλληψη ότι «σε αυτά τα άτομα το είδος ή ο άνθρωπος, έχει εξελιχθεί, ή ότι εξέλιξαν τον άνθρωπο [...] Κατόπιν μπορεί κανείς να συλλάβει αυτές τις διάφορες νομικοπολιτικές κατηγορίες και τάξεις ως να ήσαν συγκεκριμένοι όροι της γενικής έκφρασης, υποδιαιρέσεις του είδους ή εξελικτικές φάσεις του ανθρώπου».⁴⁷ Η φιλοσοφική σκοπιά αντιστρέφει τη σχέση μεταξύ ιδιαίτερης κοινωνικής ιστορίας και γενικής αφαιρετικής σύλληψης, βάζοντας στη θέση των συγκεκριμένων κοινωνικοϊστορικών μεταβολών την αφαίρεση «Άνθρωπος» και τις φάσεις ανέλιξής του, ενώ, ταυτόχρονα, επιτελεί μια δεύτερη (λογική) αντιστροφή η οποία αφορά την πρωτοκαθεδρία του καθορισμού της σχέσης, όπου με την αφαίρεση του κοινωνικο-ταξικού προσδιορισμού των ατόμων, αυτά ως μονάδες εμφανίζονται είτε ως προαγωγοί της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπου (στις φιλελεύθερες προσεγγίσεις) είτε ως παράγωγες ενασχώσεις της «αυτόνομης» ιστορικής κίνησης του ανθρώπινου Πνεύματος ή είδους σε μεταφιλελεύθερες θεωρήσεις τύπου Χέγκελ και Φώυερμπαχ.

Ο εν γένει φουεερμπαχιανός εννοιακός σχηματισμός πάσχει από τον στατικό χαρακτήρα που διέπει τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου στη φιλοσοφία του. Χαρακτηρίζεται από ένα σχήμα «εντελέχειας» σύμφωνα με το οποίο η φύση είτε του υποκειμένου είτε του αντικειμένου, αμφότερα ανήκοντα στη Φύση, δεν δύνανται να μην πραγματοποιήσουν την εγγενή τελεολογία που τα ενεργοποιεί. Η «ουσία» της φύσης τους εκδηλώνεται αναγκαιοκρατικά, χωρίς αντίρροπες δυνάμεις να μπορούν να ακυρώσουν την ειδήλωση αυτή. Στερείται λοιπόν της ιδέας της ανεσταλμένης ή ανενεργού ανάπτυξης. Επιπλέον, εξαιτίας της νατουραλιστικής ανθρωπολογίας και του επιστημολογικού ρεαλισμού (εξωτερικότητα του αντικειμένου από τη νόηση) που τον χαρακτηρίζει⁴⁸, θεματοποιεί τις επιδράσεις της φύσης πάνω στον άνθρωπο ως αισθητό, υλικό, αισθαντικό, «παθητικό» ον, δεν βλέπει όμως τον *διαλεκτικό* χαρακτήρα της σχέσης, δηλαδή τη δυναμική επενέργεια που επιφέρει στο «αντικείμενο» το μεταβαλλόμενο συλλογικό κοινωνικό υποκείμενο. Ότι ο εξωτερικός κόσμος ως φύση δεν παραμένει αναλλοίωτος, αλλά διαμορφώνεται από τους ανθρώπους που «φτιάχνουν» την ιστορία τους και την ιστορία της φύσης υπάγοντάς την ολοένα και περισσότερο εντός των μορφών κοινωνικής αλληλοπραξίας και συναλλαγής που συγκροτεί ο ιστορικά αναπτυσσόμενος καταμερισμός εργασίας.⁴⁹

Κλείνοντας, οφείλουμε να ανασκευάσουμε τον πρόσφατο ισχυρισμό ότι η διπλή διάρθρωση της αντιστροφής υποκειμένου-κατηγορήματος, την οποία χρησιμοποιεί ο Μαρχ ως θεμελιακό εργαλείο κοινωνικής κριτικής, είναι παρμένο από τον Φώυερμπαχ και όχι μεθοδολογική πρωτοτυπία του Μαρχ.⁵⁰ Ορθά ο Φώυερμπαχ διέγινε το ζήτημα του χωρισμού του κοινωνικού όντος σε δύο κόσμους, ένα υπερβατικό, εξι-

δανικευμένο, επουράνιο υπερπέραν και έναν εγκόσμιο, πεζό, ελλειμματικό ανθρώπινο κόσμο ως πρόβλημα *αλλοτρίωσης* του ανθρώπου. Βάσει του δοκιμίου για τη «Κριτική της θεϊκής Φιλοσοφίας», ο Θεός είναι προβολή της ανθρώπινης ουσίας πάνω του.⁵¹ Η θεωρησιακή φιλοσοφία όχι μόνο ειλαμβάνει εσφαλμένα την προβαλλόμενη ανθρώπινη ουσία ως θεϊκή ουσία, αλλά η βάση αυτής της προβολής στηρίζεται σε μια *διαστρεβλωμένη σύλληψη* της ανθρωπότητας που λαμβάνει το απομονωμένο ατομικεντρικό πρόσωπο ως το θεμέλιο της ανθρώπινης ζωής.⁵²

Ο μεθοδολογικός νεωτερισμός του Μαρξ στηρίζεται στην ιδέα ότι δεν αρκεί η ορθή διάγνωση του «αντικειμένου» αλλά η συστηματική επεξεργασία του, η «μεθοδική έκθεση των κατηγοριών συγκρότησης του» απαιτεί συνάμα την *εξήγηση* τού γιατί η διαγνωθείσα ορθώς κατάσταση πραγμάτων *υφίσταται ως τέτοια*. Αναζητά, όχι μόνο το τι ή το πώς αλλά κυρίως το *γιατί* της μορφικής ύπαρξης του «αντικειμένου». Επιπλέον, η θεώρηση πρέπει να ανακατασκευάζει αμφότερες τις πλευρές της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου, δηλαδή να μπορεί να εξηγήσει ή να ανιχνεύσει τους όρους που επέτρεψαν τη γένεση, τον σχηματισμό της ως τέτοια καθεαυτή μέσα στη κίνηση του πραγματικού. Όρος που οδηγεί στον εντοπισμό μιας *διπλής δομής αντιστροφής* της υπάρχουσας κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας, καθώς η ανεστραμμένη/αντινομική συγκρότηση της κοινωνικής αντικειμενικότητας αναγκαία αναδιπλασιάζεται στις υποκείμενες μορφές κοινωνικής συνείδησης.

Το επιχείρημα του Breckman (Μπρέκμαν) στηρίζεται στην πεποίθηση ότι ο Φώερμπαχ όχι μόνο διαπιστώνει τη θρησκευτική αλλοτρίωση που ταυτόχρονα συνιστά και αντιστροφή καθώς τα ειλαμβανόμενα ως θεϊκά κατηγορούμενα αποτελούν εξιδανικεύσεις της πανανθρώπινης ουσίας και όχι περιορισμένες αντανάκλασεις της θεϊκής υπόστασης αλλά συνάμα αιτιολογεί την αλλοτρίωση ως αποτέλεσμα «της στρεβλωμένης αυτό-κατανόησης της φιλοσοφικής σκέψης για την ανθρώπινη ουσία». Αυτή η δεύτερη διάσταση του «εξηγητικού πλαισίου» υπολείπεται του γνώμονα μεθοδολογικής κριτικής του Μαρξ, καθώς, πρώτον, δεν συγκροτείται ως *καθεαυτή ανεστραμμένη δομή* που παράγει τη πρώτη αντιστροφή (της θρησκευτικής αλλοτρίωσης), εν αντιθέσει προς τον Μαρξ που φωτίζει τον πραγματικό κόσμο ως ανεστραμμένο καθεαυτόν ένεκα των κοινωνικών αντινομιών που τον διέπουν, και δεύτερον, η προτεινόμενη «εξήγηση» κινείται αποκλειστικά εντός της σφαιράς της *αυτοσυνειδησίας* και άρα μένει να εξηγηθεί *γιατί* να συγκροτείται μια τέτοια πεπλανημένη αυτοκατανόηση. Η διπλή δομή της αντιστροφής που αναδεικνύει και την αντινομική σύσταση του ιστορικοκοινωνικού *πραγματικού* κατέχει πρωτεύουσα *πρακτική* σημασία για τον Μαρξ αφού, αναφερόμενος στη σωστή θεμελιακή διαπίστωση του Φώερμπαχ ότι «οι άνθρωποι χρειάζονται και πάντοτε χρειάζονταν ο ένας τον άλλον», τονίζει ότι «[αυτός] απλώς θέλει να παράξει μια ορθή συνείδηση αναφορικά με ένα *υπάρχον* δεδομένο, ενώ για τον πραγματικό κομμουνιστή αυτό είναι ζήτημα

ανατροπής της υπάρχουσας κατάστασης πραγμάτων».⁵³ Αναδεικνύεται ως ουσιώδης συστατικός όρος της φιλοσοφικής κριτικής, το ηθικοπρακτικό αίτημα *άρσης* της κατάστασης πραγμάτων που την γέννησε αυτή την ίδια ως κριτική.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Karl Marx - Friedrich Engels, *The German Ideology*, Prometheus Books, Νέα Υόρκη 1998, σ. 36. Ο Μαρξ, εντούτοις, εξαιρεί, χωρίς να τον εξαιρεί, το γεγονός ότι είναι ο μοναδικός της σχολής του οποίου το έργο αξίζει να μελετηθεί, στο ίδιο, σ. 34. Οι μεταφράσεις από τα αγγλικά είναι του συγγραφέα.

2 Βλέπε Warren Breckman, *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2001, σ. 90-130, 258-297.

3 Η αντίληψη αυτή συμπορεύεται με την καντιανή σύλληψη της αντανάκλασης της *ανθρωπότητας* ως υπεραίσθητου δεσμού στην ιδιοπροσωπία ενός εκάστου ανθρωπίνου προσώπου. Βλέπεν, π.χ., την καντιανή αντίθεση μεταξύ του «αυτεξούσιου του προσώπου» (*sui juris*) και της «διοκτησίας του εαυτού» (*sui dominus*) όπου στην τελευταία κατηγορία κανείς δεν δικαιούται να μεταχειρίζεται τον εαυτό του κατά βούληση, διότι «είναι υπόλογος στην ανθρωπότητα ενυπάρχουσα στην ιδιοπροσωπία του» όρος που συναρτίζεται με «το δίκαιο της ανθρωπότητας, όχι με αυτό των ανθρωπίνων όντων.» Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, σ. 56.

4 Παρά τις πολυάριθμες αναλύσεις που εστιάζουν στις μεταβολές της σκέψης του Φώυερμπαχ με τρόπο ώστε να απολλύεται η φιλοσοφική συνοχή του και να αναδύεται ένας 'πολλαπλός' Φώυερμπαχ, είναι καίριος ο εντοπισμός αξόνων συνοχής όπως εδώ η σύλληψη της σχέσης φιλοσοφίας-θρησκείας που παραμένει αναλλοίωτη και στο ύστερο έργο του (1843), όταν, αναφερόμενος στη 'δική του' θεώρηση, λέγει, «Η νέα φιλοσοφία [...] ως η φιλοσοφία του ανθρώπου είναι επίσης ουσιαδώς η φιλοσοφία για τον άνθρωπο... Καταλαμβάνει τη θέση της θρησκείας και έχει την ουσία της θρησκείας μέσα της. Αληθώς, αυτή είναι *θρησκεία καθεαυτή*» (ο τονισμός δικός μου). Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, Bobbs-Merrill Co., Ιντιανάπολις 1966, § 64, σ. 73.

5 L. Feuerbach, επιστολή στον Hegel, 22 Νοεμβρίου 1828, στο Hegel, *The Letters*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον 1984, σ. 548.

6 «Οι ιδέες που αφύπνισε η φιλοσοφία σου σε μένα δεν κείνται κάπου απόμακρα στη καθολική σφαίρα, πέραν του αισθητού και του εμφανούς αλλά [...] κατέρχονται και λαμβάνουν μορφή σε μια εποπτεία που διεισδύει στο ιδιαίτερο, που υπερβαίνει [aufheben] και διαφεντεύει τη φαινομενικότητα εντός της φαινομενικότητας καθεαυτή». (L. Feuerbach, *ό.π.*, σ. 548).

7 L. Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, University of California Press, Μπέρικλεϋ 1980.

8 James A. Massey, «Introduction» σε L. Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, *ό.π.*, σ. ix-xliii, xix.

9 Κοσμάς Ψυχοπαίδης, εισήγηση σε ημερίδα Ludwig Feuerbach (1804-2004), Πάντειο πανεπιστήμιο, 4 Δεκεμβρίου 2004. Η συνεισφορά του Böhme έγκνεται στην κριτική της «θεογονίας», της αντίληψης του Θεού ως «καθαρού πνεύματος», αφού εξ αυτής δεν μπορεί να συναχθεί η σύσταση της «φύσης» ως θείκου δημιουργήματος καθώς η «φύση» διακρίνεται από ανορθολογισμό, «σκοτεινότητα», ατέλειες που δεν συνάδουν με τη τελειότητα του Θεού και δεν είναι «κομμουσία» προς αυτόν παρεκτός αν υποτεθεί μια «σκοτεινή πλευρά του Θεού», η αρχή του «σκότους» του Böhme. Παρά τον μυστικιστικό χαρακτήρα της, η αρχή αυτή εισήγαγε μια πρωτοϋλιστική ιδέα στη νόηση του θεού, καθώς, για να μην προκύψει 'ασχετοσύνη' του Θεού προς τη Φύση, προσίδια κατηγορήματα της φύσης προβιβάζονται σε θεϊκά

κατηγορούμενα, όρος που προϋποθέτει μια σχεσιακή αναστροφή, την εξάρτηση του δημιουργού από το δημιούργημα του. Βλέπε L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, μτφρ. George Eliot (Marian Evans), Harper & Row, Νέα Υόρκη 1957, κεφ. ix, σ. 87.

10 Laurence Dickey, «Saint-Simonian Industrialism as the End of History: August Cieszkowski on the Teleology of Universal History», στο M. Bull (επ.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, OUP, Οξφόρδη 1995, σ. 178.

11 L. Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, ό.π., σ. 23/A 21. Το κεφαλαίο Α με την αριθμηση παραπέμπουν στις σελίδες της πρώτης έκδοσης που περιέχεται στον ενδέκατο τόμο της δεύτερας έκδοσης *Sämtliche Werke*, επιμ. Hans-Martin Sass, Frommann-Holzboog, Στουτγάρδη 1959-1960.

12 «Ο Θεός ως Θεός – ως ένα νοητό ή αφηρημένο ον, ήτοι, ένα μη-ανθρώπινο, μη-αισθητό ον που είναι ένα αντικείμενο μόνο του λόγου ή της νόησης και είναι προσβάσιμο μόνο σε αυτές – δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ουσία του λόγου αφεαυτού». L. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, ό.π., § 6, σ. 6.

13 Βλέπε Ιμάνουελ Καντ, «Τι σημαίνει: προσανατολιζομαι στη σκέψη», στο του ιδίου, *Δοκίμια*, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 71-89, 88 και I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois University Press, Κάρμποντελ 1978, § 59, σσ. 128-129.

14 Basil Wile, *The Seventeenth Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1934.

15 L. Feuerbach, *Thoughts*, ό.π., σ. 11/A 7.

16 Βλέπε ενδεικτικά την αντίφαση μεταξύ της συλλογικής αμαρτίας της ανθρωπότητας και του εξατομικευμένου ηθικού παραπτώματος του Αδάμ ή την ανακολουθία περι υπάρξεως μεταθανάτιας ζωής. (ό.π., σ. 113/A 124).

17 Βλέπε Michel Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), Λος Άντζελες 2001, σσ. 12-20.

18 Ό.π., σ. 10/A 6.

19 Επιπρόσθετα, αν ο Θεός συμπυκνώνεται σε «πρόσωπο» τότε «δεν είναι φύση. Και αν δεν είναι φύση τότε δεν είναι τα πάντα και άρα ούτε άπειρος». J. Massey, «Introduction» στο L. Feuerbach, ό.π., σ. xxviii.

20 L. Feuerbach, ό.π., σ. 7/A 3.

21 Ό.π., σ. 30/A 28.

22 Οι εμφάσεις δικές μου. K. Marx, «Critique of Hegel's Doctrine of the State» (1843), στο του ιδίου, *Early Writings*, Penguin/New Left Review, Μίντσεξ 1975, σ. 155.

23 Στο ίδιο, σ. 156.

24 Στο ίδιο, σ. 119 με την επισήμανση ότι όταν ο Marx αναφέρεται σε «οργανικές, καθολικές επαναστάσεις» περιγράφει τη συνθήκη κατά την οποία «η νομοθετική εξουσία [κοινοβούλιο] έδρασε ως εκπρόσωπος του λαού, ως βούληση του [ανθρώπινου] είδους.[Gattungswillen]» εναντίον ιδιαιτέρων μορφών πολιτειακής σύνταξης. (στο ίδιο, σ. 120).

25 L. Feuerbach, ό.π., σ. 11/A 7.

26 Ό.π., σ. 32/A 31.

27 Ό.π., σσ. 11-12/A 8.

28 Ό.π., σ. 12/A 8.

29 Ό.π., σ. 15/A 12. Είναι προφανής η καταγωγή αυτής της κριτικής από την αλληγορία του πλατωνικού σπηλαίου. (Plato, *The Republic*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2000, έβδομο βιβλίο).

30 L. Feuerbach, ό.π., σ. 17/A 14.

31 «Τίποτα δεν είναι πιο μονάκριβο για τον άνθρωπο της κοινότητας αντίληψης από το να θεωρεί το παρόν ως μια αξεπέραστη, απόλυτα οριστική περίοδο με την οποία αναστέλλει τον ρου της ιστορίας.» (ό.π., σ. 16/A 13).

32 Επιμέρους βίωμα της ‘αθανασίας’ μέσω του είδους συνιστά και η κοινωνιο-συμβολική αντίληψη της γονεϊκής διαίωνης μέσω των παιδιών. Είναι ενδιαφέρον ότι μια παραπλήσια σύλληψη εισάγει ο Καντ όταν αναφέρεται στη μεταθανάτια διαίωνη της «υπόληψης ενός προσώπου» ως «νοουμένου ανθρώπου» (homo noumenon) που εγκαλεί ηθικά την αποκατάσταση της εν ονόματι της «ανθρωπότητας» αν αυτή θιχθεί. (I. Kant, *Metaphysics of Morals*, ό.π., σ. 76).

33 J. Massey, ό.π., σ. xxx. Μια έμπρακτη μορφή αγάπης της ειδολογικής φύσης συνιστά η μετά θάνατον δωρεά οργάνων στους συνανθρώπους μας.

34 «Αγάπη σημαίνει εν γένει τη συνείδηση της ενότητας μου με έναν άλλο, έτσι ώστε να μην είμαι απομονωμένος στον εαυτό μου, αλλά να αποικτώ την αυτοσυνειδησία μου μέσω της άρσης της ανεξάρτητης προσωπικότητάς μου και διαμέσου του γνωρίζω τον εαυτό μου ως ενότητα του εαυτού μου με τον άλλο και του άλλου με μένα» G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1991, § 158 Προσθήκη, σ. 199.

35 L. Feuerbach, «Über die Vernunft», όπως παρατίθεται σε W. Breckman, ό.π., σ. 97.

36 «Η αγάπη ταυτίζει τον άνθρωπο με τον Θεό και τον Θεό με τον άνθρωπο, συνεπώς ταυτίζει τον άνθρωπο με τον άνθρωπο...ο Θεός δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ιδέα του είδους ενδεδυμένη με μια μυστικιστική μορφή» (L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, ό.π., κεφ. xxvί, σ. 247).

37 L. Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, ό.π., σ. 123/A 134.

38 Ό.π., σ. 123/A 135. Οι Σκέψεις έχουν ερμηνευθεί από τον W. Schuffenhauer ως τυπική έκφραση της αστικής εναντίωσης προς το καθεστώς που άρχισε να σχηματίζεται το 1830. Όμως ο στόχος δεν είναι μόνο η παλινορθωμένη μοναρχία. Όπως τονίζει ο Breckman είναι και μια κριτική του ίδιου του αστικού ατομισμού ως στοιχείου της περσοναλιστικής διάστασης της χριστιανικής πίστης. (W. Breckman, ό.π., σ. 100).

39 L. Feuerbach, ό.π., σ. 13/A 9.

40 Ό.π., σ. 40/A 41.

41 Ό.π., σ. 28/A27.

42 Ό.π., σ. 40-41/A 41.

43 «Αυτή [η αθανασία] είναι μια αληθής πεποίθηση μόνο όταν αυτή είναι η πεποίθηση ότι το αληθές, η ουσία, το Πνεύμα, ενέχει μια ύπαρξη που είναι ανεξάρτητη από την ύπαρξη όλων των ατόμων». Έμφαση δική μου (ό.π., σ. 137/A 151).

44 «η ουσία του ανθρώπου δεν είναι αφαιρεση εγγενής στο καθέκαστο μεμονωμένο άτομο...[ο Feuerbach] προϋποθέτει ένα αφηρημένο – απομονωμένο – ανθρώπινο άτομο...[όπου] η ουσία συνεπώς μπορεί να θεωρηθεί μόνο ως «είδος», ως εσώτερος, σιωπηλός, γενικός χαρακτήρας που ενώνει τα πολλά άτομα με ένα φυσικό τρόπο» [K. Marx, *Theses on Feuerbach*, (αρχική έκδοχή 1845), 6η θέση, στο K. Marx – F. Engels, *German Ideology*, ό.π., σ. 570].

45 «Η ουσία του ανθρώπου εμπεριέχεται μόνο στη κοινότητα και ενότητα ανθρώπου με άνθρωπο.» L. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, ό.π., § 59, σ. 71.

46 L. Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, ό.π., σ. 129/A 141-142.

47 K. Marx - Fr. Engels, *The German Ideology*, ό.π., σ. 86.

48 L. Feuerbach, *The Spirit of Christianity*, ό.π., προοίμιο 2ης έκδοσης, σ. xxxiv.

49 K. Marx, *Theses on Feuerbach*, 1η θέση, ό.π. και K. Marx – Fr. Engels, *The German Ideology*, ό.π., σ. 569, 66 αντίστοιχα.

50 W. Breckman, ό.π., σ. 122.

51 L. Feuerbach, «Zur Kritik der positiven Philosophie» (1838), στο του ίδιου, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. 8, σ. 189.

52 W. Breckman, ό.π., σ. 122 και L. Feuerbach, ό.π., σ. 193.

53 K. Marx – Fr. Engels, ό.π., σ. 65.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ ΤΜΗΜΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
«ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ»: ΔΙΑΡΚΕΣ ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ: ΝΙΚΟΣ ΠΕΤΡΑΛΙΑΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΙ ΥΠΕΥΘΥΝΟΙ: ΜΑΝΟΛΗΣ ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ,
ΑΛΙΚΗ ΛΑΒΡΑΝΟΥ, ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ,
ΣΤΑΔΙΟΥ 5, 2ος ΟΡΟΦΟΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ 2007-08

- 04-10-2007 Έναρξη - Προγραμματισμός
11-10-2007 Η έννοια της αντιπρόσωπευσης στον Hobbes (Γιώργος Σαγκριώτης).
18-10-2007 Σκεπτικισμός και κανονιστικότητα στην πολιτική (Μανόλης Αγγελίδης).
25-10-2007 Κριτική του Χέγκελ στις αντινομίες του Καντ (Νεφέλη Τριανταφύλλου).
01-11-2007 Είναι δυνατή μια άσκηση της συντακτικής εξουσίας πέραν του υφάτους; (Χρήστος Παπασι-
λιανός).
08-11-2007 Επδήλωση για τα 200 χρόνια της Φαινομενολογία του Πνεύματος, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
15-11-2007 Πολιτική θεωρία του Καντ (Θόδωρος Δρίτσας).
22-11-2007 Κριτική του Heidegger στη νεοκαντιανή θεωρία αξιών (Γάνος Θεοδώρου).
29-11-2007 Ο Χέγκελ και η ηθική σκοπιά (Ανδρέας Μιχαλάκης).
06-12-2007 Η λογική της εμμένειας: από το Tractatus του Βιτκενστάιν στην ηθική του Σπινόζα (Αρι-
στείδης Μπαλτάς).
13-12-2007 Polanyi/Marx, Κριτική της πολιτικής οικονομίας (Αποστόλης Πανατζής).
20-12-2007 Αντίληψη και κρίση στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη (Ελένη Περγικούρη).

Διακοπές Χριστουγέννων

- 10-01-2008 Θεωρίες αντίληψης (Κώστας Παγωνιδιώτης).
17-01-2008 Πρακτικοί λόγοι και αυθεντία του νόμου (Ανδρέας Τάκης).
24-01-2008 Μετα-ηθική και ορθολογικός έλεγχος των επιθυμιών – Hume (Αριστοφάνης Κουτούγκος).
31-01-2008 Θεωρία συστημάτων (Βασίλης Μαγλάρας).
07-02-2008 Κλασική φιλοσοφία στη Φαινομενολογία του Χέγκελ (Γιώργος Φαρακλάς)
14-02-2008 Συνέδριο «Φαινομενολογία του πνεύματος», Ιωάννινα
21-02-2008 Η μεθοδολογία του Μπερζόν (Γιάννης Πρελορέντζος)
28-02-2008 Δύναμη και δίκαιο (Χρήστος Τσαϊτουρίδης)
06-03-2008 Φιλοσοφία της φύσης και ηθική: Καρτέσιος-Σπινόζα (Βάνα Γρηγοροπούλου)
13-03-2008 Η δυναμική της κοινωνικής μεταβολής (Φίλιππος Νικολόπουλος)
20-03-2008 Η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Arnold Gehlen (Μάρκος Τσέτσος)
27-03-2008 Θεωρητικά μοντέλα ερμηνείας (και παραγωγής) της σύγχρονης πόλης (Σταύρος Σταυριδής)
03-04-2008 Παγκοσμιοποίηση και σύγχρονος καπιταλισμός (Γιώργος Χάλαρης)
10-04-2008 Κανόνες δικαίου και νομική κρίση (Παύλος Σούρας)
17-04-2008 Λιτότητα και πολιτική στον Ι. Καντ (Αλίση Λαβράνου)

Διακοπές Πάσχα

- 08-05-2008 Καντ: από τον εργαλεικό στον καθαρό πρακτικό Λόγο (Ιόλη Πατέλλη)
15-05-2008 Για τη θεωρία της εγκυρότητας στην οικονομία (Helmut Reichel)

22-05-2008 Για «νόημα» (Θανάσης Μποχώτης)

29-05-2008 Σχέσεις ηγεμονίας στους πλατωνικούς διαλόγους (Γιώργος Ηλιόπουλος)

05-06-2008 Ο ρόλος της διαλεκτικής στην επαγωγική έρευνα του Αριστοτέλη (Βασίλης Κάλφας)

12-06-2008 Κοινωνιολογία της γνώσης: Max Scheler (Σπύρος Γάγγας)

19-06-2008 Η έννοια του «συστήματος» στον Πλάτο των Εθνών (Θωμάς Νουτσόπουλος)

26-06-2007 Προγραμματισμός 2008-2009

- Οι εισηγητές στο σεμινάριο αναλαμβάνουν την υποχρέωση να διανέμουν περίληψη της εισήγησής τους μια εβδομάδα πριν την ανακοίνωσή της.
- Οι εισηγήσεις δεν πρέπει να υπερβαίνουν τα 45 λεπτά.
- Η Ομάδα Kant – Hegel στηρίζεται στη συστηματική επεξεργασία κειμένων των δύο θεωρητικών. Η συμμετοχή στις εργασίες της ομάδας προϋποθέτει τη δέσμευση της μελέτης των κειμένων.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΩΣ ΗΘΙΚΗ
Αξίες και νεωτερικότητα στην κοινωνιολογία
και τη φιλοσοφία του Emile Durkheim

ΣΠΥΡΟΣ ΓΑΓΓΑΣ



ΜΕΤΑ ΤΟΝ ΦΩΤΕΡΜΠΑΧ...

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ: ΟΦΕΙΣ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΜΑΡΞ-ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

ΑΝΔΡΕΑΣ ΜΙΧΑΛΑΚΗΣ

Σχεδόν κάθε μελέτη για τον νεαρό Μαρξ εξετάζει και σχολιάζει την επιρροή των ιδεών του Φώυερμπαχ στο έργο του. Η θεωρία της αλλοτρίωσης, η κριτική στη θρησκεία, οι ανθρωπολογικές αντιλήψεις, καθώς και ορισμένες επιστημολογικές θέσεις του νεαρού Μαρξ, είναι ορισμένες από τις πιο γνωστές και σχολιασμένες αποδείξεις αυτής της επίδρασης. Στην εργασία αυτή δεν είναι δυνατό να εξετάσουμε όλες τις πτυχές αυτής της σχέσης. Θα εστιάσουμε την προσοχή μας στο ερώτημα εάν η νέα φιλοσοφία του Φώυερμπαχ και κυρίως οι ιδέες του για μια *Φιλοσοφία του Μέλλοντος* προσέφεραν στον νεαρό Μαρξ ορισμένες, βασικές έστω, μεθοδολογικές κατευθύνσεις για την οικοδόμηση μιας κριτικής θεωρίας της αστικής κοινωνίας. Συγκεκριμένα, θα εξετάσουμε το ερώτημα για τη δυνατότητα αυτού που ο νεαρός Μαρξ χαρακτηρίζει ως «ανελέητη κριτική του παρόντος». ¹ Πώς είναι δυνατό να ασκηθεί κανονιστική κριτική στην κοινωνία και στις μορφές συνείδησης που αναπτύσσονται εντός της; Πώς θα κατασκευασθούν οι κριτικές κατηγορίες της μαρξικής θεωρίας; Πώς ο νεαρός Μαρξ θα επιχειρηματολογήσει υπέρ των κανονιστικών κριτηρίων, των αξιών που επικαλείται η κριτική και οι οποίες διαμορφώνουν τις βασικές κατηγορίες της;

Είναι γνωστό ότι ο νεαρός Μαρξ εγκωμιάζει τη θεωρητική συνεισφορά του Φώυερμπαχ. Στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844* ο Μαρξ υποστηρίζει ότι από τα γραπτά του ξεκινά η «ανθρωπιστική και νατουραλιστική κριτική» και γι' αυτόν τον λόγο αποτελούν μια «αληθινή θεωρητική επανάσταση». ² Τον χαρακτηρίζει ως τον «εκπορθητή» της εγγελιανής φιλοσοφίας, ως τον μόνο που έχει μια σοβαρή και κριτική στάση απέναντι στην εγγελιανή διαλεκτική. ³ Ωστόσο, λίγο αργότερα και κυρίως στις *Θέσεις για τον Φώυερμπαχ* και στη *Γερμανική Ιδεολογία* η εκτίμηση του θα αλλάξει ριζικά και θα ασκήσει δριμύτατη κριτική στις βασικές φιλοσοφικές θέσεις του Φώυερμπαχ. Τελικά, ο Μαρξ στη νεκρολογία του για τον Προυντόν (1865) θα παρατηρήσει ότι η σκέψη του Φώυερμπαχ σε σύγκριση με τη σκέψη του Χέγκελ είναι εξαιρετικά φτωχή. ⁴ Και το 1868, σε μια επιστολή του, θα κατηγορήσει τον Φώυερμπαχ ότι φέρει

μεγάλο μέρος της ευθύνης για το ότι τώρα αντιμετωπίζουν τη φιλοσοφία του Χέγκελ σαν «ψόφιο σκυλί».⁵

Ωστόσο, ήδη από το 1843, ο Μαρξ εντοπίζει ορισμένες ελλείψεις στη σκέψη του Φώερμπαχ, οι οποίες έχουν ιδιαίτερη σημασία για το θέμα που μας απασχολεί. Σε μια επιστολή προς τον Ruge (Ρούγκε), ο Μαρξ σχολιάζει ότι οι αφορισμοί του Φώερμπαχ αναφέρονται πάρα πολύ στη φύση και ελάχιστα στην πολιτική.⁶ Το σχόλιο αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί, εδώ, ο Μαρξ αναφέρεται στον προσανατολισμό της φιλοσοφίας του Φώερμπαχ προς ερωτήματα που έχουν να κάνουν περισσότερο με τη θεωρητική και λιγότερο με την πρακτική φιλοσοφία που ενδιαφέρει τον ίδιο. Συγκεκριμένα, η πρόταση του Φώερμπαχ για την ανατίμηση του αισθητού κόσμου, των αισθήσεων και της φύσης, δεν φαίνεται να αφορά πραγματικά αυτό που αναζητά ο νεαρός Μαρξ, δηλαδή μια εναλλακτική πρόταση στα προηγούμενα μοντέλα πρακτικής φιλοσοφίας. Η κριτική του Φώερμπαχ στον εγγεληνό ιδεαλισμό τον απελευθερώνει μεν από την αγκαλιά του Χέγκελ (ιδεαλιστική μέθοδος της πρακτικής φιλοσοφίας), αλλά δεν του προσφέρει κάποιες βασικές κατευθύνσεις για τη συγκρότηση μιας κριτικής θεωρίας της αστικής κοινωνίας. Έτσι ο Μαρξ αναγκάζεται, ήδη από το 1843, να ακολουθήσει τον δικό του δρόμο, χωρίς στην αρχή να καταλαβαίνει πόσο απομακρύνεται από τις προτάσεις του Φώερμπαχ. Γι' αυτό και είναι απαραίτητο να διακρίνουμε την αυτοκατανόηση του Μαρξ, όσον αφορά τη σχέση του με τον Φώερμπαχ, από την πραγματική κατάσταση και εξέλιξη αυτής της σχέσης, την οποία ο Μαρξ συνειδητοποιεί αργότερα και συγκεκριμένα στις *Θέσεις για τον Φώερμπαχ* και στη *Γερμανική Ιδεολογία*. Με άλλα λόγια, όπως θα γίνει φανερό παρακάτω, παρά τα εγκωμιαστικά σχόλια του για τον Φώερμπαχ στα *Χειρόγραφα του '44*, ο Μαρξ ήδη έχει αρχίσει να διαφοροποιείται από αυτόν προς την κατεύθυνση που θα μας παρουσιάσει εν μέρει αργότερα και, κυρίως, στις *Θέσεις για τον Φώερμπαχ*. Ταυτόχρονα, όμως, θα διαπιστώσουμε ότι η επιρροή του Φώερμπαχ, όσον αφορά ορισμένες μεθοδολογικές κατευθύνσεις, θα παραμείνει τουλάχιστον ορατή ακόμα και σε αυτά τα κείμενα, όπως στη *Γερμανική Ιδεολογία*, όπου ο Μαρξ θεωρεί ότι χειραφτείνεται πλήρως από αυτήν την επιρροή.

Παρακάτω θα ανασυγκροτήσουμε πρώτα ορισμένες βασικές όψεις της κριτικής του Φώερμπαχ στον ιδεαλισμό του Χέγκελ και θα παρακολουθήσουμε την επίδραση που άσκησε αυτή η κριτική στη σκέψη του νεαρού Μαρξ (I). Στη συνέχεια θα εξετάσουμε την πρόταση του Φώερμπαχ για μια «Φιλοσοφία του Μέλλοντος», της οποίας η βασική πρόθεση ήταν να αντικαταστήσει την «ακαδημαϊκή φιλοσοφία» των «αφαιρέσεων» με τη μελέτη του ανθρώπου και της φύσης, δηλαδή την ανθρωπολογία και τη φυσιολογία. Θα υποστηρίξουμε ότι η πρόταση του Φώερμπαχ, όσον αφορά τη μεταϊδεαλιστική πρακτική φιλοσοφία, δεν προσφέρει στον νεαρό Μαρξ λύσεις στα

προβλήματα που τον απασχολούν και κυρίως στο μεθοδολογικό ζήτημα της δικαιολόγησης των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής (II). Στο τελευταίο μέρος, θα ανασυγκροτήσουμε ορισμένες όψεις της κριτικής μεθόδου του νεαρού Μαρξ και κυρίως τον τρόπο συγκρότησης κριτικών κατηγοριών. Θα υποστηρίξουμε ότι, εάν οι κριτικές κατηγορίες έχουν εξηγητικό και κανονιστικό χαρακτήρα, το ερώτημα για το περιεχόμενο και τη δεσμευτικότητα των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής αποκτά ιδιαίτερη σημασία, και ότι η σκέψη του Φώυερμπαχ δεν βοηθά τον νεαρό Μαρξ να το θεματοποιήσει συστηματικά (III).

I

Η κριτική του Φώυερμπαχ στον Χέγκελ εκκινεί από τη διάγνωση ότι ο ιδεαλισμός του έχει κοινή δομή με τη χριστιανική θεολογία και καταλήγει στη θέση ότι το σύστημα του Χέγκελ δεν μπορεί να προσφέρει αληθινή γνώση της φυσικής και της ανθρώπινης πραγματικότητας: η αληθινή γνώση προϋποθέτει τον ριζικό γνωστικό και πρακτικό αναπροσανατολισμό μας προς την ανατίμηση της φύσης και αισθητικότητας. Η κοινή δομή χριστιανικής θεολογίας και εγγελιανού ιδεαλισμού σημαίνει, κατά τον Φώυερμπαχ, ότι όπως « η ουσία της θεολογίας είναι το *υπερβατικό*, δηλαδή η ουσία του ανθρώπου τεθείσα έξω από τον άνθρωπο», έτσι και «η ουσία της *Λογικής* του Χέγκελ είναι η *υπερβατική* σκέψη, δηλαδή η σκέψη του ανθρώπου τεθείσα έξω από τον άνθρωπο».⁷ Κατά τον Φώυερμπαχ, ο άνθρωπος αλλοτριώνει στον Θεό τις δυνάμεις και τις ικανότητες του, την ανθρώπινη ουσία του.⁸ Επενδύει, με άλλα λόγια, ένα υπερβατικό ον με τις δικές του δυνάμεις. Αφού οι ιδιότητες που αποδίδει ο άνθρωπος στον θεό (παντοδυναμία, αγαθότητα, κ.τ.λ.) είναι στην πραγματικότητα δικές του ιδιότητες, ή ακριβέστερα ιδιότητες του ανθρώπινου είδους, η θρησκεία και η θεολογία δεν αποτελούν παρά τη στρεβλή αυτοσυνείδηση της ανθρωπότητας. Ο Φώυερμπαχ αποδίδει τη γέννηση της αλλοτριωμένης συνείδησης σε ανθρωπολογικά, οντολογικά και, κατά συνέπεια, διστορικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου εν γένει. Συγκεκριμένα, η θρησκευτική αλλοτρίωση οφείλεται στη λανθασμένη συνείδηση του ανθρώπινου υποκειμένου για τη σχέση του με το ανθρώπινο είδος.⁹ Το άτομο, κατά τον Φώυερμπαχ, έχει επίγνωση των ορίων του, των αδυναμιών του, των ατελειών του, συγχρόνως, όμως έχει συνείδηση των «τέλειων» ικανοτήτων του είδους. Αντιλαμβάνεται δηλαδή την ύπαρξη του «μη περατού», του «τελειοποιήσιμου», του «απείρου» που δεν χαρακτηρίζεται από τα μειονεκτήματα της ατομικότητάς του. Όμως, η αυτοσυνείδηση του ατόμου ως «ατελούς» όντος είναι επίπονη και έτσι προσπαθεί να μετριάσει τον πόνο αποδίδοντας την ατομική του «ατέλεια» στο ανθρώπινο είδος.¹⁰ Εντούτοις, αυτή η μετα-

τόπιση δεν αφανίζει και τη συνείδηση του «απειρου». Το άτομο, καθοδηγούμενο από τη φαντασία και το συναίσθημα, αποδίδει τώρα την τελειότητα σε ένα μη ανθρώπινο ον, σε μια υπερβατική οντότητα, τον θεό. Η αιτία της θρησκευτικής αλλοτρίωσης είναι, λοιπόν, καθαρά συνειδησιακή και έτσι αρκεί μια αλλαγή στη συνείδηση του υποκειμένου, για να αρθεί η αλλοτρίωση. Το άτομο πρέπει να πάψει να ταυτίζει τον εαυτό του με το είδος, να καταλάβει ότι οι δικές του αδυναμίες δεν χαρακτηρίζουν όλα τα ανθρώπινα όντα και τελικά να συνειδητοποιήσει ότι οι ιδιότητες που προέβαλε στο θεό είναι ιδιότητες του ανθρώπινου είδους.

Ο ιδεαλισμός του Χέγκελ αναπαράγει, κατά τον Φώερμπαχ, την αλλοτρίωση του ανθρώπινου όντος από τις ουσιώδεις δυνάμεις του στο επίπεδο της αφηρημένης σκέψης. «Το *Απόλυτο Πνεύμα* του Χέγκελ δεν είναι τίποτα άλλο πέρα από *αφηρημένο* πνεύμα, δηλαδή *περατό* πνεύμα που έχει χωριστεί από τον εαυτό του, έτσι όπως και το άπειρο ον της θεολογίας δεν είναι τίποτα άλλο παρά το *αφηρημένο περατό ον*».¹¹ Μέσω της φιλοσοφικής αφαιρέσης χωρίζεται η ουσία του ανθρώπου από τον άνθρωπο, γενικότερα το κατηγορήμα από το υποκείμενο, και υποστασιοποιείται σε ανεξάρτητη οντότητα. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφική αφαίρεση χωρίζει κατηγορήμα και υποκείμενο και αντιστρέφει τους ρόλους, μετατρέποντας το κατηγορήμα σε υποκείμενο και το υποκείμενο σε κατηγορήμα. Έτσι, το περατό παράγεται από το άπειρο, το υποκειμενικό πνεύμα από το απόλυτο, η φύση από την Ιδέα κ.τ.λ. Παρά το γεγονός ότι τα «φαντάσματα» της θεολογίας είναι πλάσματα της φαντασίας και του συναίσθηματος, ενώ τα φιλοσοφικά «φαντάσματα» είναι πλάσματα της γνωστικής αφαιρέσης,¹² η εγελιανή σκέψη έχει αναμφισβήτητα θεολογική δομή: «η εγελιανή διδασκαλία, κατά την οποία η φύση ή η πραγματικότητα τίθεται από την Ιδέα, είναι απλά και μόνο η *ορθολογική έκφραση* του θεολογικού δόγματος, σύμφωνα με το οποίο η φύση δημιουργήθηκε από το Θεό, του δόγματος ότι η υλική ουσία δημιουργήθηκε από μια άυλη, δηλαδή *αφηρημένη ουσία*».¹³

Ο Χέγκελ μεταμορφώνει σε υποκείμενο τη σκέψη, το Απόλυτο Πνεύμα, μετατρέποντας ταυτόχρονα το ανθρώπινο υποκείμενο, τη σκέψη και το πνεύμα του πραγματικού, αισθητού ανθρώπου σε κατηγορήμα. Παρομοίως, η θρησκεία και η θεολογία υποκειμενοποιούν τον Θεό και υποβιβάζουν τον άνθρωπο σε οντολογικά υποδεέστερο κατηγορήμα. Έτσι διχάζεται το άπειρο από το περατό, το καθολικό από το μερικό, ο άνθρωπος από την ουσία του. Ο Φώερμπαχ κρίνει ότι και στις δύο περιπτώσεις πρέπει να εφαρμόσουμε την ίδια μέθοδο, δηλαδή τη «μετασχηματιστική κριτική»: «Η μέθοδος της μετασχηματιστικής κριτικής της θεωρησιακής φιλοσοφίας σε γενικές γραμμές δεν διαφέρει από την κριτική που ήδη εφαρμόστηκε στη φιλοσοφία της θρησκείας. Χρειάζεται μόνο να κάνουμε το κατηγορήμα υποκείμενο και έτσι, ως υποκείμενο, να το θέσουμε ως αντικείμενο και αρχή (Princip), χρειάζεται μόνο να

αντιστρέφουμε τη θεωρησιακή φιλοσοφία». ¹⁴ Η μετασχηματιστική κριτική αντιστρέφει τους όρους και ανακαλύπτει πίσω από τις θεολογικές και φιλοσοφικές αφαιρέσεις το πραγματικό υποκείμενο, τον αισθητό άνθρωπο. ¹⁵ Ενώ, λοιπόν, ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι το Απόλυτο Πνεύμα φανερώνει ή πραγματώνει τον εαυτό του στην τέχνη, τη θρησκεία και τη φιλοσοφία, κατά τον Φώυερμπαχ, και σύμφωνα με τη μετασχηματιστική μέθοδο, αυτό σημαίνει ότι το πνεύμα της τέχνης, της θρησκείας και της φιλοσοφίας είναι το Απόλυτο Πνεύμα. ¹⁶ Έτσι το άπειρο αποκαθίσταται ως η αληθινή ουσία του περατού. Η θεολογία και η φιλοσοφία – με αυτόν τον τρόπο – ανάγονται στην ανθρωπολογία, καθώς αποτελούν τη στρεβλή αυτοσυνείδηση του ανθρώπινου είδους.

Η κριτική του νεαρού Μαρξ στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ φανερώνει το μέγεθος της επιρροής που άσκησε στη σκέψη του η μέθοδος της μετασχηματιστικής κριτικής του Φώυερμπαχ. Για τον Μαρξ, ο ιδεαλισμός του Χέγκελ ισοδυναμεί ουσιαστικά με την υπαγωγή του κοινωνικού κόσμου στη δυναμική πραγμάτωσης του Απόλυτου Πνεύματος. Δρών υποκείμενο καθίσταται η Ιδέα και η πραγματικότητα υποβιβάζεται σε κατηγορημά της: «Ο Χέγκελ κάνει τα κατηγορήματα, τα αντικείμενα ανεξάρτητα, αλλά το κάνει αυτό χωρίζοντάς τα από την πραγματική ανεξάρτητη ύπαρξή τους, το υποκείμενό τους. Συνεπώς, το πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται ως αποτέλεσμα, ενώ η ορθή προσέγγιση θα ήταν να ξεκινήσει με το πραγματικό υποκείμενο και στη συνέχεια να εξετάσει την αντικειμενοποίησή του. Η μυστική υπόσταση (Substanz), λοιπόν, γίνεται το αληθινό υποκείμενο, ενώ το πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται ως κάτι άλλο, δηλαδή ως μια στιγμή της μυστικής υπόστασης». ¹⁷ Οι πραγματικές οντότητες του αισθητού κόσμου μεταμορφώνονται σε «στιγμές» ανάπτυξης της Ιδέας. Έτσι τα πραγματικά κοινωνικά υποκείμενα μετατρέπονται σε φορείς-αγωγούς του Πνεύματος. Για τον Μαρξ, ο ιδεαλισμός αυτός στερεί τον κοινωνικό κόσμο από την αυτονομία του, την οντολογική αυθυπαρξία του – συνιστά μια μορφή ετερονομίας που εκδηλώνεται με διάφορους τρόπους. Όπως λέει χαρακτηριστικά, ο εμπειρικός κόσμος δεν κυβερνάται από το πνεύμα του, αλλά από ένα «ξένο πνεύμα». ¹⁸ Στο πλαίσιο του εγγελιανού συστήματος, οι σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών οντοτήτων και η αναγκαιότητα που τις συνδέει φαίνεται σαν να μην είναι εσωτερικές στη φύση των οντοτήτων, αλλά εξωτερικές και επιβαλλόμενες από την Ιδέα. Με τον ίδιο τρόπο, ο σκοπός της ύπαρξης του κοινωνικού κόσμου δεν φαίνεται ως δικός του, εγγενής σκοπός που θέτει η ίδια η σύσταση του κοινωνικού κόσμου, αλλά ως σκοπός που θέτει και επιβάλλει η Ιδέα. ¹⁹

Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο Χέγκελ να παρουσιάζει στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς ως στιγμές της ανάπτυξης της Ιδέας. Έτσι, η τάση της κοινωνίας των ιδιωτών και της οικογένειας να συγκροτήσουν ένα πολιτικό κράτος,

δεν εξηγείται, σύμφωνα με την κριτική του Μαρξ, από τη δράση των ιστορικών υποκειμένων, αλλά από την τελεολογία του Πνεύματος.²⁰ Τελικά, «ο σκοπός του Χέγκελ είναι να αφηγηθεί την ιστορία της ζωής της αφηρημένης υπόστασης, της Ιδέας, και σε αυτήν την ιστορία η ανθρώπινη δραστηριότητα αναγκαστικά εμφανίζεται ως η δραστηριότητα και το προϊόν κάποιου άλλου».²¹ Ο Μαρξ, μέσω αυτής της κριτικής, επιδιώκει τη χειραφέτηση του κοινωνικού κόσμου, την ανάδειξη της αυτονομίας του και της εσωτερικής δυναμικής του. Η κοινωνική πραγματικότητα, στο εγγεγραμμένο σύστημα, υποβιβάζεται κατά τρόπο συστηματικό, αφού παρουσιάζεται ως οντολογικά υποδεέστερη βαθμίδα του πραγματικού και εξαρτώμενη από το Πνεύμα. Αντίθετα, για τον Μαρξ, θα πρέπει να συλλάβουμε την κοινωνία, και γενικότερα τον ανθρώπινο κόσμο, ως οντολογικά αυτόνομο και ανεξάρτητο από μεταφυσικές οντότητες. Έτσι το κοινωνικό θα εξηγηθεί και θα κατανοηθεί από το ίδιο το κοινωνικό και όχι με την προσφυγή σε υπερβατικές αρχές και δυνάμεις όπως το Απόλυτο Πνεύμα.

Οι κοινωνικοί θεσμοί, λοιπόν, όπως η οικογένεια, η κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος αποτελούν «τρόπους της κοινωνικής ύπαρξης του ανθρώπου...η πραγμάτωση και αντικειμενοποίηση της ουσίας του»²² και όχι ενσαρκώσεις της Ιδέας. Ο άνθρωπος, έτσι, τίθεται ως το σημείο εκκίνησης για την κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας, ως οντολογικό και κανονιστικό θεμέλιο της μαρξικής προσέγγισης. Είναι σαφές, από αυτό κίολας το κείμενο του νεαρού Μαρξ, ότι ο άνθρωπος, στον οποίο αναφέρεται, δεν αποτελεί μια αφαίρεση, μια ανιστορική-υπερβατική οντότητα, αλλά κοινωνικό-ιστορικό ον, δηλαδή ον διαμορφωμένο από την ιστορία και την κοινωνία: «η ουσία του 'επιμέρους προσώπου' δεν είναι η γενειάδα και το αίμα του και η αφηρημένη Φύση του, αλλά η *κοινωνική ποιότητα του*».²³ Η αποκαθήλωση του Απόλυτου Πνεύματος από τη θέση της οντολογικής πρωτοκαθεδρίας σημαίνει για τον Μαρξ ότι η ορθολογικότητα αποτελεί πλέον ουσιαστική ιδιότητα μόνο του ανθρώπινου υποκειμένου και των δημιουργημάτων του. Για τον Χέγκελ, υποστηρίζει ο Μαρξ, «το ορθολογικό φαίνεται σαν να συνίσταται όχι στην πραγμάτωση του Λόγου του πραγματικού προσώπου, αλλά στην πραγμάτωση των στιγμών της αφηρημένης έννοιας».²⁴ Ο Μαρξ δεν αρνείται, όπως θα δούμε και παρακάτω, ότι η ιστορία είναι έλλογη, αλλά υποστηρίζει ότι η ορθολογικότητά της είναι η ορθολογικότητα των κοινωνικών υποκειμένων και των ιστορικών δημιουργιών τους- το καθολικό ενυπάρχει στον πραγματικό, στον αισθητό κόσμο, έστω και υπό ανεστραμμένη και στρεβλή μορφή.

Στα *Χειρόγραφα του '44*, ο Μαρξ αναγνωρίζει ρητά την οφειλή του στον Φύσερμαχ. Στον πρόλογο των *Χειρογράφων*, τονίζει, όπως αναφέραμε παραπάνω, ότι μόνο με τον Φύσερμαχ ξεκίνησε πραγματικά η θετική ανθρωπιστική και νατουραλιστική κριτική, γι' αυτό και τα γραπτά του περιέχουν μια αληθινή θεωρητική επανάσταση. Ωστόσο, η εκτενέστερη αποτίμηση της σκέψης του Φύσερμαχ βρίσκεται σε

εικείνο το τμήμα των Χειρογράφων που είναι αφιερωμένο στην κριτική της εγγελιανής διαλεκτικής. Εκεί ο Μαρξ τονίζει ότι το μεγάλο επίτευγμα του Φώυερμπαχ συνίσταται:

«1. Στην απόδειξη ότι η φιλοσοφία δεν είναι τίποτα άλλο παρά η θρησκεία εκφρασμένη και ανεπτυγμένη από τη σκέψη, δηλαδή μια άλλη μορφή και τρόπος ύπαρξης της αλλοτρίωσης της ανθρώπινης ουσίας- συνεπώς πρέπει εξίσου να καταδικαστεί.

2. Στη θεμελίωση του *αληθινού υλισμού* και της *πραγματικής επιστήμης* καθιστώντας την κοινωνική σχέση του «ανθρώπου προς τον άνθρωπο» τη θεμελιώδη αρχή της θεωρίας.

3. Στην αντίθεσή του στην άρνηση της άρνησης, η οποία θεωρεί τον εαυτό της ως το απολύτως θετικό, το αυθύπαρξο θετικό το οποίο θετικά στηρίζεται στον ίδιο του τον εαυτό.»²⁵

Αναφερθήκαμε στο πρώτο σημείο προηγουμένως και θα εξετάσουμε παρακάτω όσα αφορούν την πρόταση του Φώυερμπαχ για μια «πραγματική επιστήμη». Εδώ, για να ολοκληρώσουμε την ανασυγκρότηση της επιρροής του Φώυερμπαχ στη μαρξική κριτική στον Χέγκελ, είναι απαραίτητο να σχολιάσουμε το τρίτο σημείο που αφορά την «άρνηση της άρνησης». Κατά τον Μαρξ, στην έννοια αυτή και στη λειτουργία της στο εγγελιανό σύστημα κρύβεται το μυστικό του «μη κριτικού ιδεαλισμού και του εξίσου μη κριτικού θετικισμού» του Χέγκελ.²⁶

Κατά τον Μαρξ, λοιπόν, ο Φώυερμπαχ αποδίδει θεμελιώδη ρόλο στην άρνηση της άρνησης γιατί αποκαλύπτει μια αντίφαση της ίδιας της φιλοσοφίας.²⁷ Καταρχάς, ο Χέγκελ εκκινεί από τις λογικές κατηγορίες ή από το άπειρο – εκκινεί δηλαδή από τη θρησκεία και τη θεολογία – και στη συνέχεια το αρνείται και θέτει το πραγματικό και το πεπερασμένο. Σε αυτό το στάδιο, η αισθητή πραγματικότητα συλλαμβάνεται ως η αυτοαλλοτρίωση του πνεύματος. Επιπλέον, συνιστά ένα αναγκαίο στάδιο στην ζωή, την εξέλιξη και την ανάπτυξη του Απολύτου. Όμως, το αισθητό πρέπει εξίσου να αρθεί και να αφομοιωθεί από το πνεύμα. Από τη μια μεριά, η αισθητή πραγματικότητα αναγνωρίζεται ως αναγκαία για την πραγμάτωση του Λόγου και, από την άλλη μεριά, ο Λόγος πρέπει να την αρνηθεί και να επιστρέψει στον εαυτό του, αρνούμενος την άρνηση του. Έτσι η φιλοσοφία επιστρέφει στη θρησκεία και τη θεολογία.²⁸ Πέρα από το γεγονός ότι η φιλοσοφία, με αυτό τον τρόπο, αρνείται τον εαυτό της και μετατρέπεται σε θεολογία, ο εγγελιανός ιδεαλισμός, μέσω της άρνησης της άρνησης, από τη μια μεριά, αποσυνθέτει και υποβιβάζει τον αισθητό κόσμο ως «μη κριτικός ιδεαλισμός» και, από την άλλη μεριά, ως «μη κριτικός θετικισμός», τον παλινорθώνει και τον νομιμοποιεί ως έλλογο.

Από επιστημολογική άποψη, η κριτική της άρνησης της άρνησης αφορά την ταυτότητα σκέψης και πραγματικότητας και τη διαδικασία που καταλήγει σε αυτήν. Για

το Φώυερμπαχ, η ταυτότητα σκέψης και πραγματικότητας δεν αποτελεί τίποτα άλλο από την ταυτότητα της σκέψης με τον εαυτό της. Η σκέψη αυτοεπιβεβαιώνεται στο έτερο της, χωρίς όμως να το έχει γνωρίσει πραγματικά. Αν η γνωστική διαδικασία, κατά τον Χέγκελ, προϋποθέτει τη ριζική τομή με το αισθητό, αφού σημείο εκκίνησης είναι οι αφηρημένες λογικές κατηγορίες, δεν θα καταφέρει ποτέ να αντιμετωπίσει άμεσα το πραγματικό έτερό της, το αισθητό και τις αισθήσεις. Με άλλα λόγια, η σκέψη θα κλεισθεί στον εαυτό της και δεν θα συλλάβει ποτέ αληθινά την πραγματικότητα, η οποία έτσι θα έχει μετατραπεί σε «φάντασμα».²⁹

Ωστόσο, πρέπει να τονιστεί ότι, ενώ ο Μαρξ αποδέχεται την κριτική του Φώυερμπαχ, όσον αφορά την επιστημολογική διάσταση της άρνησης της άρνησης, ταυτόχρονα ανακαλύπτει σε αυτή την εγελιανή ιδέα μια «αφηρημένη, θεωρησιακή και λογική» έκφραση της εξέλιξης της ανθρώπινης ιστορίας.³⁰ Ουσιαστικά, για τον Μαρξ, το επίτευγμα του Χέγκελ έγκειται στο ότι «...συλλαμβάνει την αυτοδημιουργία του ανθρώπου ως μια διαδικασία, την αντικειμενοποίηση ως απώλεια του αντικειμένου, ως αλλοτρίωση και υπέρβαση αυτής της αλλοτρίωσης και έτσι συλλαμβάνει την ουσία της εργασίας...».³¹ Βεβαίως, για τον Μαρξ «η μόνη εργασία που γνωρίζει και αναγνωρίζει ο Χέγκελ είναι η αφηρημένη διανοητική εργασία»³² και έτσι η αντικειμενοποιητική πράξη που συλλαμβάνει αφορά την «κίνηση» της συνείδησης, την αλλοτρίωση της και την άρση αυτής, μέσω της «επιστροφής» της συνείδησης στον εαυτό της.³³ Το αποτέλεσμα είναι κάθε αντικειμενοποίηση και κάθε αντικειμενικότητα να χαρακτηρίζονται από τον Χέγκελ ως αλλοτριωτικές και συνεπώς θεωρεί ως στόχο της φιλοσοφίας του την άρση τους μέσω της σκέψης. Είναι σαφές ότι ο Μαρξ αναγνωρίζει στον Χέγκελ ότι αυτός πρώτος διατύπωσε τη θεωρία της αλλοτρίωσης, αν και υπό ιδεαλιστική μορφή. Η συμβολή του Φώυερμπαχ συνίσταται κυρίως στην υλιστική ανθρωπολογία του, στο πλαίσιο της οποίας ο άνθρωπος εννοείται ως αντικειμενικό ον, ως μέρος της φύσης, δηλαδή ως ένα ον που εξαρτάται από την αντικειμενικότητα. Η ιδέα αυτή επιτρέπει στον Μαρξ να διακρίνει μεταξύ αντικειμενοποίησης και αλλοτρίωσης και μεταξύ αντικειμενικότητας και αλλοτριωμένης αντικειμενικότητας και συνεπώς να συλλάβει την δυνατότητα μιας μη αλλοτριωτικής αντικειμενοποίησης και κατ'επέκταση τη δυνατότητα άρσης της αλλοτρίωσης χωρίς την κατάργηση κάθε αντικειμενικότητας. Οι διακρίσεις αυτές αποτελούν προϋπόθεση κάθε κριτικής των αστικών κοινωνικών πρακτικών, αφού καθιστούν δυνατή την κατανόησή τους ως συγκεκριμένων, ιστορικών μορφών της ανθρώπινης πράξης που μπορούν να αρθούν.

Πάντως, όσον αφορά το επιστημολογικό ζήτημα, ο Μαρξ επιδοκιμάζει το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η κριτική του Φώυερμπαχ στη διαλεκτική του Χέγκελ, δηλαδή τη θέση ότι σημείο εκκίνησης της γνωστικής διαδικασίας είναι το «θετικό», αυτό που γνωρίζουμε μέσω των αισθήσεων.³⁴ Χρειάζεται, λοιπόν, να εξετάσουμε προ-

σεκτικότερα την επιστημολογική πρόταση του Φώυερμπαχ, αν και όπως υποστηρίζουν οι περισσότεροι μελετητές του, στο έργο του δεν πρόκειται να ανακαλύψουμε μια συστηματικά επεξεργασμένη επιστημολογία, αλλά περισσότερο κάποιες γενικές κατευθύνσεις, υπό τη μορφή αφορισμών, προς μια εναλλακτική αντιμετώπιση των παραδοσιακών φιλοσοφικών ερωτημάτων. Για τον Φώυερμπαχ, « η φιλοσοφία είναι η γνώση αυτού που είναι» και η γνώση των αντικειμένων έτσι όπως αυτά είναι, αποτελεί το ύψιστο καθήκον της φιλοσοφίας.³⁵ Τα φιλοσοφικά ερωτήματα ανάγονται σε συγκριμένα εμπειρικά ερωτήματα και η φιλοσοφία αντικαθίσταται από την φυσιολογία και την ανθρωπολογία: «Η νέα φιλοσοφία κάνει τον άνθρωπο, μαζί με τη φύση ως τη βάση του ανθρώπου, το αποκλειστικό, καθολικό και ύψιστο αντικείμενο της φιλοσοφίας_ κάνει την ανθρωπολογία, μαζί με τη φυσιολογία, την καθολική επιστήμη».³⁶

II

Ο Φώυερμπαχ υποστηρίζει ότι η αποκατάσταση του αισθητού κόσμου, της αισθητικότητας και της εποπτείας θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε το αντικείμενο στην ιδιαιτερότητα του, στην αλήθεια του. Και αυτή είναι μια ιδέα η οποία αδιαμφισβήτητα γοητεύει τον νεαρό Μαρξ καθώς φαίνεται να υπόσχεται μια καινούργια αρχή. Ο Χέγκελ, τονίζει ο Μαρξ, «δεν αναπτύσσει τη σκέψη του ξεκινώντας από το αντικείμενο, αλλά αντιθέτως το αντικείμενο συγκροτείται σύμφωνα με ένα σύστημα σκέψης που έχει ετοιμαστεί στην αφηρημένη σφαίρα της Λογικής».³⁷ Είναι για τούτο που η συγκριμένη φύση των κοινωνικών οντοτήτων που μελετά ο Χέγκελ δεν συλλαμβάνεται ορθά από τη θεωρία. Στην προσπάθεια του να καταδείξει την ορθολογικότητα των υπαρκτών κοινωνικών θεσμών, ο Χέγκελ επιβάλλει κατηγορίες ξένες στην ίδια την πραγματικότητα και έτσι τη «βιάζει» για να υπάρξει ως πραγμάτωση του Λόγου. Όμως, οι αντιφάσεις του πραγματικού, η συνεχής παρουσία του διχασμού μεταξύ μερικού και καθολικού δεν μπορεί να καθυποταχτεί στα εγγειανά λογικά σχήματα, δεν μπορεί να ξεπεραστεί στη σκέψη. Αντιθέτως, κάνει παντού την εμφάνισή της. Κάθε διαμεσολάβηση αντί να γιατρεύει το διχασμό κάνει φανερότερη την ύπαρξή του. Για τον Μαρξ, λοιπόν, απαιτείται καταρχάς μια νέα προσέγγιση της πραγματικότητας, η οποία θα επιτρέψει «την ανακάλυψη της ιδιαίτερης λογικής του ιδιαίτερου αντικειμένου».³⁸

Στο έργο του *Οι Αρχές μιας Φιλοσοφίας του Μέλλοντος* ο Φώυερμπαχ υποστηρίζει, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, ότι η σκέψη, έτσι όπως συλλαμβάνεται από την ιδεαλιστική φιλοσοφία, κλείνεται στον εαυτό της και δεν μπορεί ποτέ να αποκτήσει γνώση της πραγματικότητας, αφού καταλήγει σε μια τυπική ταυτότητα με τον εαυτό

της. Αυτό συμβαίνει γιατί το έτερο της Ιδέας έχει τεθεί από την ίδια την Ιδέα και συνεπώς μόνο φαινομενικά υπάρχει ως έτερο. Εάν η ουσία της σκέψης, υποστηρίζει ο Φώερμπαχ, είναι η καθολικότητα και η ουσία της πραγματικότητας είναι η ατομικότητα, ο μόνος τρόπος, για να αποφευχθεί η αντίφαση μεταξύ τους, είναι η σκέψη να μην κλειστεί στον εαυτό της, αλλά να επιτρέψει τον καθορισμό της από την εποπτεία. Η αισθητικότητα αφήνει, κατά τον Φώερμπαχ, τα αντικείμενα σε μια κατάσταση απεριόριστης ελευθερίας, ενώ η σκέψη τους επιβάλλει νόμους που συνήθως είναι δεσποτικοί. Γι' αυτό και στόχος της νέας φιλοσοφίας είναι η συνεργασία αισθητικότητας και σκέψης: «όπως η αληθής εποπτεία είναι αυτή που καθορίζεται από τη σκέψη, έτσι και η αληθής σκέψη είναι αυτή που έχει διευρυνθεί και διανοιχθεί από την εποπτεία, έτσι ώστε να αντιστοιχεί στην ουσία της πραγματικότητας». ³⁹ Η διατύπωση αυτή δείχνει με σαφήνεια ότι η πρόθεση του Φώερμπαχ δεν είναι η υποστήριξη ενός αφελούς εμπειρισμού, όπως ίσως μπορεί να υποθέσει κανείς διαβάζοντας ορισμένες άλλες αποφθεγματικές φράσεις του. Ωστόσο, δεν βρίσκουμε μια επεξεργασμένη πρόταση για τη σχέση εποπτείας και σκέψης, η οποία να αποφεύγει τα προβλήματα των ιδεαλιστικών προσεγγίσεων. Πάντως, η αλλαγή του αντικειμένου, δηλαδή η στροφή από την αφαίρεση στο αισθητό, είναι αξεχώριστη από την αλλαγή του υποκειμένου. Για τον Φώερμπαχ, μόνο η σκέψη ενός πραγματικού ανθρώπου μπορεί να συλλάβει πραγματικά αντικείμενα. Η σκέψη ως αφαίρεση, ως η δραστηριότητα ενός πνεύματος αποκομμένου από τον κόσμο δεν μπορεί παρά να είναι και αυτή κλεισμένη στον εαυτό της, ανίκανη να έρθει σε επαφή με τον κόσμο. ⁴⁰ Η «φιλοσοφία του μέλλοντος» απαιτεί την ανατίμηση της αισθητής φύσης του υποκειμένου και αυτό σημαίνει ότι θα καταστεί δυνατή μόνο με την αλλαγή της θέωρησης μας για τον άνθρωπο. Το γνωστικό υποκείμενο πρέπει τώρα να εννοηθεί ως ο «πραγματικός, αισθητός πλήρης άνθρωπος», ως ένα ενσώματο υποκείμενο που αποτελεί μέρος της φύσης. Από τη μια μεριά, ο άνθρωπος ως μέρος της φύσης είναι ένα πάσχον ον, αφού δεν είναι αυτόρκης καθώς η ύπαρξη του εξαρτάται από τον εξωτερικό κόσμο της φύσης και τους άλλους ανθρώπους. Συγχρόνως, όμως, είναι και ενεργητικό ον που επιδρά πάνω στον εξωτερικό κόσμο. Επιπλέον, αφού γίνεται λόγος για τον πραγματικό, πλήρη άνθρωπο, η νέα φιλοσοφία που συνιστά αναγωγή της θεολογίας αλλά και της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας στην ανθρωπολογία, αντιλαμβάνεται αυτή την αναγωγή όχι μόνο ως αναγωγή στην ανθρώπινη εποπτεία και ορθολογικότητα, αλλά και στην ανθρώπινη καρδιά. ⁴¹ Έτσι, η ανατίμηση του πραγματικού αισθητού ανθρώπου είναι πλήρης και δεν περιορίζεται στις διανοητικές-γνωστικές ικανότητες, αλλά και στα αισθήματα του. Ταυτόχρονα, για τη νέα φιλοσοφία ο πραγματικός άνθρωπος είναι και κοινωνικός άνθρωπος: «Ο μεμονωμένος άνθρωπος δεν κατέχει την ουσία του ανθρώπου ούτε ως ηθικό, ούτε ως σκεπτόμενο ον. Η ουσία του ανθρώπου περιέχεται μόνο στην κοινότητα, στην ενότητα

του ανθρώπου με τον άνθρωπο- μια ενότητα, όμως, που βασιζείται στην πραγματικότητα της διάκρισης μεταξύ του Εγώ και του Εσύ». ⁴² Από επιστημολογική άποψη, η αναφορά στην κοινωνικότητα του ανθρώπου οδηγεί σε μια κοινωνική θεώρηση της γνωστικής διαδικασίας, στο πλαίσιο της οποίας τα γνωστικά ενεργήματα δεν αποτελούν ενεργήματα μιας απομονωμένης μονάδας, αλλά συλλογικές απόπειρες των πραγματικών αισθητών ανθρώπων να εννοήσουν τον κόσμο. « Η κοινότητα των ανθρώπων όντων με τα ανθρώπινα όντα είναι η πρώτη αρχή και κριτήριο της αλήθειας και της καθολικότητας. Η βεβαιότητα για την ύπαρξη άλλων αντικειμένων, εξωτερικών σε μένα, διαμεσολαβείται από τη βεβαιότητα της ύπαρξης ενός άλλου ανθρώπινου όντος, εξωτερικού σε μένα. Αμφιβάλλω για αυτό που μόνο εγώ αντιλαμβάνομαι - είναι βέβαιο μόνο αυτό που και ο άλλος αντιλαμβάνεται». ⁴³

Ωστόσο, έχει σημασία να εξετάσουμε τι προτείνει ο Φώυερμπαχ όσον αφορά την πρακτική φιλοσοφία, έχοντας πάντα υπόψη μας ότι ο νεαρός Μαρξ ενδιαφέρεται πρωτίστως για την πολιτική, δηλαδή ενδιαφέρεται για τη δυνατότητα κριτικής, κανονιστικής θεώρησης της αστικής κοινωνίας. Στις *Προσωρινές Θέσεις για τη Μεταρρύθμιση της Φιλοσοφίας* ο Φώυερμπαχ μόνο μια φορά αναφέρεται σε αυτό το ζήτημα, κάνοντας φανερή την αμηχανία του για τις συνέπειες που έχει ο αντιδραστησιακός προσανατολισμός του για την πρακτική φιλοσοφία: «Η μέθοδος της θεωρησιακής φιλοσοφίας μέχρι τώρα, η μετάβαση από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο και από το ιδεατό (Ideales) στο πραγματικό είναι μια στρεβλή μέθοδος. Με αυτόν τον τρόπο οι άνθρωποι δεν φτάνουν ποτέ στην αληθινή αντικειμενική πραγματικότητα, αλλά μονάχα στην πραγμάτωση των αφαιρέσεών τους. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο δεν κατακτούν ποτέ αληθινή ελευθερία του πνεύματος. Μόνο η εποπτεία των πραγμάτων και των ουσιών στην αντικειμενική πραγματικότητά τους κάνει το ανθρώπινο ον ελεύθερο και απροκατάληπτο. Η μετάβαση από το ιδεατό στο πραγματικό έχει θέση μόνο στην πρακτική φιλοσοφία». ⁴⁴ Και μετά από αυτή τη φράση, σιωπή.

Όμως ο Μαρξ γι' αυτήν ακριβώς τη φιλοσοφία ενδιαφέρεται, την πρακτική φιλοσοφία, και ο Φώυερμπαχ δεν φαίνεται να μπορεί να του προσφέρει ένα νέο προσανατολισμό, έστω κάποιες κατευθυντήριες γραμμές, για μια νέα πρακτική «Φιλοσοφία του Μέλλοντος». Είναι χαρακτηριστικό ότι στο έργο του *Αρχές μιας Φιλοσοφίας του Μέλλοντος* δεν συναντάμε καμία παρόμοια διατύπωση που να αφορά τις τύχες της μεταϊδραστησιακής πρακτικής φιλοσοφίας. Φαίνεται, πάντως, ότι για τον Φώυερμπαχ η σκέψη χωρίζεται σε θεωρητική γνώση, σε γνώση του κόσμου όπως αυτός είναι και σε πρακτική γνώση, που απαντά σε κανονιστικά ερωτήματα για την ηθική και πολιτική πράξη και τα οποία δεν μπορούν να απαντηθούν εκκινώντας από το πραγματικό, το αισθητό. Αυτός ο χωρισμός της σκέψης επαναλαμβάνει με το δικό του τρόπο τις δύο φιλοσοφικές παρατάξεις που ο Μαρξ, ήδη από την εποχή της διδακτορικής διατριβής

του (1840-1), υποστήριζε ότι προέκυψαν από την κρίση του εγγελιανού συστήματος. Βεβαίως ο Μαρξ όταν, κάνει λόγο για τις δύο αυτές παρατάξεις, αναφέρεται στους επιγόνους τού Χέγκελ, δηλαδή τους παλαιούς και τους νέους εγγελιανούς. Κατά τον Μαρξ, «η φιλελεύθερη παρατάξη κρατά ως κύριο προσδιορισμό της την έννοια και την αρχή της φιλοσοφίας... η πράξη της είναι η κριτική, δηλαδή η τροπή της φιλοσοφίας προς τα έξω... γιατί βλέπει τις ατέλειες ως ατέλειες του κόσμου, ο οποίος πρέπει να μετατραπεί σε κόσμο φιλοσοφικό».⁴⁵ Αντιθέτως, η άλλη παρατάξη, την οποία θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «συντηρητική», κρατά ως κύριο προσδιορισμό της την «μη έννοια της φιλοσοφίας, το στοιχείο της πραγματικότητας». Εδώ η φιλοσοφία καταγράφει την πραγματικότητα και στρέφεται προς τον εαυτό της, γιατί πιστεύει ότι «οι ατέλειες είναι ενδογενείς ατέλειες της φιλοσοφίας».⁴⁶ Η μία παρατάξη, που εκκινεί από το δέον, θέλει να μετασχηματίσει τον κόσμο, έτσι ώστε να τον καταστήσει ορθολογικό, ενώ η άλλη παρατάξη θεωρεί ότι ο κόσμος είναι ήδη ορθολογικός και ότι αυτή που πρέπει να μετασχηματιστεί είναι η ίδια η φιλοσοφία, έτσι ώστε να μπορεί να τον αναγνωρίσει ως τέτοιο. Για τον Μαρξ, κάθε μία από αυτές τις παρατάξεις ουσιαστικά υιοθετεί μία όψη του συστήματος του Χέγκελ, μία όψη της σύνθεσης ιδεαλισμού-θετικισμού. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η φιλοσοφία του Φώερμπαχ μάλλον δεν καταφέρνει να ξεφύγει από τον ιδεαλισμό-θετικισμό που προκύπτει από την κρίση της εγγελιανής φιλοσοφίας και εσωτερικεύει αυτό τον διϊσμό μετασχηματίζοντας τον σε θεωρητικό εμπειρισμό και πρακτικό ιδεαλισμό.

Είναι αλήθεια ότι ο Μαρξ θεωρεί ανώτερη την «παρατάξη της έννοιας», της κριτικής, γιατί έχει «συνείδηση των φιλοσοφικών θεμελιωδών αρχών και του σκοπού της και μπορεί να πετύχει πραγματικές προόδους».⁴⁷ Όμως, ο Μαρξ δεν μένει ικανοποιημένος από τη φιλελεύθερη παρατάξη, γιατί ανοίγει ένα χάσμα μεταξύ σκέψης και πραγματικότητας, μεταξύ δέοντος και όντος, και προβάλλει τα αιτήματα της ως αιτήματα μιας συνείδησης αποξενωμένης από τον κόσμο, και τελικά ως αδύναμα αιτήματα, ξένα προς τις πραγματικές ανάγκες. Αντίθετα, για τον Μαρξ «δεν αρκεί η σκέψη να αποζητά την πραγμάτωσή της, αλλά πρέπει και η πραγματικότητα να τείνει προς τη σκέψη».⁴⁸ Η κριτική «δεν σημαίνει ότι αντιπαράθετουμε δογματικά στον κόσμο μια νέα αρχή: Ίδού η αλήθεια, γονατίστε μπροστά της! Αναπτύσσουμε νέες αρχές για τον κόσμο μέσα από τις αρχές του ίδιου του κόσμου. Δεν λέμε στον κόσμο: Σταμάτησε τους αγώνες σου, είναι ανόητοι, εμείς θα σου δώσουμε το αληθινό σύνθημα του αγώνα. Απλά δείχνουμε στον κόσμο για τι πραγματικά παλεύει και η συνείδηση είναι κάτι που πρέπει να αποκτήσει ακόμα και αν δε το θέλει. Η αναμόρφωση της συνείδησης συνίσταται εξ ολοκλήρου στο να κάνουμε τον κόσμο να αποκτήσει επίγνωση της συνείδησης του, να βγει από το όνειρο του για τον εαυτό του, να του εξηγηθεί το νόημα των

πράξεών του...ο κόσμος έχει πολύ καιρό τώρα ονειρευτεί κάτι το οποίο αρκεί να το συνειδητοποιήσει για να το αποκτήσει στην πραγματικότητα».49

Υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ αυτών των διατυπώσεων και του προγράμματος του Φώυερμπαχ; Ο Μαρξ φαίνεται εδώ να μην ακολουθεί ούτε τον θεωρητικό εμπειρισμό, ούτε τον πρακτικό ιδεαλισμό του Φώυερμπαχ. Ωστόσο, ο ίδιος κάνει σαφές, στο ίδιο κείμενο που ορίζει την κριτική, ότι το πρόγραμμα του είναι «σαν την κριτική του Φώυερμπαχ στη θρησκεία» αφού ο σκοπός μας υποστηρίζει ο Μαρξ «είναι να μεταφράσουμε τα θρησκευτικά και πολιτικά προβλήματα σε αυτοσυνειδητή ανθρώπινη μορφή».50 Φαίνεται, λοιπόν, ότι εδώ περισσότερη σημασία έχει για τον Μαρξ η κριτική του Φώυερμπαχ στο Χριστιανισμό παρά οι *Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος*. Αξίζει να σημειώσουμε ότι στον Πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του έργου του *Η Ουσία του Χριστιανισμού* ο Φώυερμπαχ επανέρχεται στο ζήτημα της πρακτικής φιλοσοφίας και δηλώνει ότι είναι «ιδεαλιστής μόνο στη σφαίρα της *πρακτικής* φιλοσοφίας, πράγμα που σημαίνει ότι δεν θεωρώ ότι οι περιορισμοί του παρόντος είναι και περιορισμοί της ανθρωπότητας ή του μέλλοντος».51 Και συνεχίζει: «η Ιδέα έχει για μένα μόνο *ηθική* και *πολιτική* σημασία. Ωστόσο στο πεδίο της αυστηρά θεωρητικής φιλοσοφίας, υποστηρίζω- σε ευθεία αντίθεση με τη φιλοσοφία του Χέγκελ που υιοθετεί την ακριβώς αντίθετη άποψη- τον *ρεαλισμό* ή υλισμό...».52 Εάν ισχύει αυτός ο χωρισμός, αξίζει κανείς να αναρωτηθεί εάν το έργο του *Η Ουσία του Χριστιανισμού* ανήκει στην πρακτική ή στη θεωρητική φιλοσοφία. Ο ίδιος ο Φώυερμπαχ παρουσιάζει αυτό το έργο σαν να ανήκει μάλλον στην θεωρητική φιλοσοφία, αφού υποστηρίζει ότι η σχέση της φιλοσοφίας του με το αντικείμενο της είναι «αισθητή», δηλαδή «παθητική», και «δεκτική»: «αφήνω την ίδια τη θρησκεία να μιλήσει – εγώ μόνο την ακούω και λειτουργώ ως ερμηνευτής παρά ως υποβολέας...».53 Στην *Ουσία του Χριστιανισμού* στόχος του Φώυερμπαχ είναι, σύμφωνα με τον ίδιο, η κριτική εξέταση ενός συστήματος σκέψης, δηλαδή του Χριστιανισμού και η ανακάλυψη της ουσίας του: η ουσία του χριστιανισμού είναι ο άνθρωπος και η ουσία της θεολογίας είναι η ανθρωπολογία. Στο πρώτο μέρος αυτού του έργου, στο οποίο η θρησκεία ανάγεται στην «αλήθεια και την ουσία» της, δείχνει ότι δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ των κατηγορημάτων της θείας και της ανθρώπινης ουσίας. Στο δεύτερο μέρος, ο Φώυερμπαχ αποκαλύπτει τις αντιφάσεις της χριστιανικής θεολογίας, δηλαδή υποστηρίζει ότι κάθε απόπειρα διαφοροποίησης των κατηγορημάτων που αποδίδουμε στο θεό και τον άνθρωπο οδηγεί σε ανόητα συμπεράσματα που δεν μπορεί να τα δεχθεί η ανθρώπινη λογική.54 Ο Φώυερμπαχ τονίζει ότι στόχος του δεν είναι η εκμηδένιση της θρησκείας, αλλά η αποκάλυψη του αληθινού αντικειμένου και περιεχομένου της, δηλαδή της ανθρώπινης ουσίας.55 Με άλλα λόγια, το μυστικό της θρησκείας είναι ότι κατ' ουσίαν «δεν πιστεύει σε τίποτα άλλο παρά στην αλήθεια και την ιερότητα του ανθρώπου».56 Από αυτή την άποψη, η

ανακάλυψη του αληθινού πυρήνα του χριστιανισμού σημαίνει την αναγωγή της θρησκείας στην «ανθρωπολογική ουσία» που εκφράζεται με στρεβλό αλλοτριωμένο τρόπο στη θρησκευτική πίστη. Για τον Μαρξ η αναγωγή της θρησκείας και της πολιτικής στον άνθρωπο, δηλαδή η υιοθέτηση μιας «ριζοσπαστικής» στάσης⁵⁷, σημαίνει ότι θα ασκηθεί κριτική στα αλλοτριωμένα δημιουργήματα της ανθρώπινης πράξης είτε αυτά είναι πολιτικοί θεσμοί, είτε οι θεσμοί της μοντέρνας καπιταλιστικής οικονομίας. Με άλλα λόγια, βρισκόμαστε μπροστά στη θεωρία της αλλοτρίωσης και συγκεκριμένα στην κριτική της αλλοτρίωσης και την ανίχνευση των κανονιστικών περιεχομένων που εκφράζουν με στρεβλό τρόπο οι αλλοτριωμένες μορφές. Από αυτήν την άποψη, η συμβολή του Φώερεμπαχ φαίνεται σημαντική, αν και για μια πλήρη αποτίμηση της συμβολής του θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις κριτικές αναλύσεις του Μαρξ για την εγελιανή διαλεκτική οι οποίες αποτελούν μέρος των Χειρογράφων του '44. Εκεί, διαπιστώσαμε προηγουμένως, ότι ενώ ο Μαρξ εκθειάζει τη συνεισφορά του Φώερεμπαχ στην κριτική του εγελιανού συστήματος για την ανάπτυξη της δικής του θεωρίας της αλλοτρίωσης, τελικά φαίνεται να αποδίδει μεγαλύτερη σημασία στη διαλεκτική της αλλοτρίωσης της συνείδησης που αναπτύσσει ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Αυτό φαίνεται άλλωστε από το ότι ενώ ο Μαρξ εκθειάζει τη φιλοσοφία του Φώερεμπαχ, τελικά αφιερώνει τις περισσότερες σελίδες στον κριτικό σχολιασμό της εγελιανής θεωρίας της αλλοτρίωσης. Δεν υπάρχει χώρος για να αναλύσουμε αυτό το ζήτημα, το οποίο θα μας οδηγούσε στην κριτική που ασκεί ο Μαρξ στον υλισμό του Φώερεμπαχ κυρίως στις *Θέσεις για τον Φώερεμπαχ* και στη *Γερμανική Ιδεολογία*. Πρέπει να εξετάσουμε πώς αναπτύσσει ο Μαρξ την κριτική μέθοδο του και κυρίως πώς αντιμετωπίζει αυτή η μέθοδος το ζήτημα της δικαιολόγησης των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής, τα οποία, όπως θα δούμε, είναι τα κανονιστικά περιεχόμενα που εκφράζονται με στρεβλό τρόπο στις αλλοτριωμένες μορφές.

III

Εάν παρακολουθήσουμε πώς παρουσιάζει στα νεανικά γραπτά του το θεωρητικό έργο που σκοπεύει να αναλάβει, θα διαπιστώσουμε ότι ο Μαρξ επιδιώκει με μια ενιαία θεωρητική κίνηση να ενώσει το θεωρητικό και το πρακτικό, τη θεωρία της πραγματικότητας και την πρακτική φιλοσοφία, το *ον* και το *δέον*. Στα κείμενα του 1843, η ιδέα αυτή παίρνει στη σκέψη του Μαρξ περισσότερο συγκεκριμένη μορφή. Σε μια επιστολή του προς τον Ρούγχε, γράφει τα εξής: «Ο λόγος έχει πάντοτε υπάρξει αλλά όχι πάντοτε σε ορθολογική μορφή. Έτσι ο κριτικός μπορεί να ξεκινήσει από κάθε υπαριτή μορφή θεωρητικής και πρακτικής συνείδησης και από το δέον και τον τελικό σκοπό των ίδιων

των μορφών της πραγματικότητας, μπορεί να αναπτύξει την αληθή πραγματικότητα». ⁵⁸ Η κριτική, λοιπόν, πρέπει να πάρει τη μορφή της εμμενούς κριτικής, καθώς τα κριτήρια αποτίμησης της κοινωνικής πραγματικότητας βρίσκονται εντός της και όχι στη σφαίρα του δέοντος ως αφηρημένα και αδύναμα κανονιστικά αιτήματα που εγείρει κατά της στρεβλής πραγματικότητας η θεωρία. Έτσι, η μαρξική θέση, σύμφωνα με την οποία η κοινωνική πραγματικότητα είναι δυνάμει έλλογη, οδηγεί σε δύο διαφορετικούς και συμπληρωματικούς τύπους εμμενούς κριτικής. Για τον πρώτο τύπο, η κριτική συνίσταται στην αποτίμηση της πραγματικότητας με κριτήριο την ουσία της ή τις δυνατότητες της, ενώ κατά το δεύτερο τύπο η κριτική αντιπαραβάλλει τις αξίες, που αποτελούν μέρος της αυτοκατανόησης της κοινωνίας, με την πραγματικότητα αυτής της κοινωνίας. Ο πρώτος τύπος εμμενούς κριτικής χαρακτηρίζει ως ανορθολογική μια πραγματικότητα που δεν καταφέρει να πραγματώσει τις δυνατότητες της και συνεπώς αντιφάσκει με την ουσία της. Όμως, ταυτόχρονα, η ανορθολογικότητα αυτή είναι «προσωρινή», καθώς εντός της πραγματικότητας υπάρχει το δυναμικό πραγμάτωσης της ουσίας της. Για τον δεύτερο τύπο κριτικής, η κοινωνική πραγματικότητα είναι ανορθολογική, επειδή υπάρχει αντίφαση μεταξύ των αξιών που έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα για την αυτοκατανόησή της και της πραγματικής ύπαρξής της που υπονομεύει την πραγμάτωση αυτών των αξιών. Και σε αυτή την περίπτωση, η ανορθολογικότητα είναι μόνο «προσωρινή» λόγω της ισχύος αυτών των αξιών και της αδυναμίας της κοινωνίας να ανεχτεί τη διάψυσή τους. Και στους δύο τύπους τα κανονιστικά περιεχόμενα εμφανίζονται υπό αλλοτριωμένη μορφή, στην πραγματικότητα, και συνεπώς η κριτική δεν εντοπίζει στο αντικείμενό της τα περιεχόμενα αυτά σε μια «καθαρή μορφή», αλλά χρειάζεται συνεχώς να τα θέτει υπό κριτική εξέταση.

Χαρακτηριστικά παραδείγματα και των δύο τύπων εμμενούς κριτικής προσφέρουν οι αναλύσεις του Μαρξ για τη μοναρχία και τη δημοκρατία που διατυπώνει στην κριτική του για τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ. Στο κείμενο αυτό, ο δυνάμει έλλογος χαρακτήρας της πραγματικότητας εδράζεται στο ότι τα πολιτεύματα αποτελούν πάντοτε ανθρώπινο δημιούργημα. Η ανθρώπινη δημιουργικότητα, ως εν δυνάμει αυτοκαθορισμός του ανθρώπινου είδους, αποτελεί το έλλογο περιεχόμενο το οποίο παίρνει διαφορετικές πολιτειακές μορφές στην ανθρώπινη ιστορία. Από αυτή την άποψη, για τον Μαρξ η δημοκρατία αποτελεί την «αλήθεια» όλων των πολιτευμάτων ⁵⁹, γιατί κατ' ουσίαν όλοι οι πολιτειακοί σχηματισμοί αποτελούν δημιουργήματα των κοινωνικών υποκειμένων: «Η δημοκρατία είναι το λυμένο *αίνιγμα* όλων των πολιτευμάτων. Σε αυτή βρίσκουμε το πολίτευμα θεμελιωμένο στην αληθινή του βάση: *πραγματικούς ανθρώπους και πραγματικούς λαούς_* όχι μόνο καθ'εαυτό και κατ' ουσία, αλλά στην πραγματικότητα, στην ύπαρξη, και έτσι το πολίτευμα τίθεται ως δημιουργία των ίδιων των ανθρώπων». ⁶⁰ Στη δημοκρατία, λοιπόν, η οντολογική αλήθεια της ανθρώπινης δημι-

ουργίας του πολιτεύματος αναγνωρίζεται ρητώς και συνεπώς η πραγματικότητα καθίσταται ενεργεία έλλογη. Το πολίτευμα παίρνει τη μορφή που εκφράζει – και δεν αναιρεί – το περιεχόμενο. Με τη δημοκρατική μορφή, δηλαδή, αναγνωρίζεται το γεγονός ότι το πολίτευμα είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι: «Η δημοκρατία είναι και μορφή και περιεχόμενο. Η μοναρχία υποτίθεται ότι είναι μόνο μορφή, αλλά διαψεύδει το περιεχόμενο». ⁶¹ Κάθε άλλο πολίτευμα, όπως η μοναρχία, αποτελεί μια μορφή που αντιφάσκει το περιεχόμενο, αφού θέτει ως κυρίαρχο όχι τον λαό αλλά τον μονάρχη: «Η μοναρχία είναι κατ' ανάγκη δημοκρατία σε αντίφαση με τον εαυτό της». ⁶²

Γι' αυτό, στις επιστολές του στον Ρούγκε, ο νεαρός Μαρξ υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη ορθολογικότητα έχει εκφρασθεί – έστω υπό στρεβλή και μερική μορφή – στην πολιτική σφαίρα: «είναι το *πολιτικό κράτος* επακριβώς που εμπεριέχει τα αιτήματα του Λόγου σε όλες τις *μοντέρνες* μορφές τους, ακόμα και όπου δεν έχει αποτελέσει συνειδητή έκφραση των σοσιαλιστικών αιτημάτων... το πολιτικό κράτος στη συγκεκριμένη μορφή του, *sub specie rei publicae*, εμπεριέχει όλους τους κοινωνικούς αγώνες, τις ανάγκες και τις αλήθειες». ⁶³ Το νεωτερικό δημοκρατικό κράτος αποτελεί, για τον νεαρό Μαρξ, μια εξαιρετικής σημασίας έκφραση- αντικειμενοποίηση της «κοινοτικής ουσίας» (*Gemeinwesen*) του ανθρώπου και του αιτήματος του για μια αυτόνομη και αλληλέγγυα μορφή ζωής. Αλλά αυτό το ιδεώδες παραμένει ένα μη πραγματωμένο αίτημα στα πλαίσια της μοντέρνας πολιτείας. Στο μοντέρνο κράτος εκφράζονται τελικά σε στρεβλή μορφή τα κανονιστικά περιεχόμενα του Λόγου, γιατί η ισχύς τους δεν αφορά την πραγματική ζωή του ανθρώπου, αλλά μόνο την ύπαρξη του σε μια «φανταστική», πολιτική σφαίρα. Οι εγωιστικές και διχαστικές πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών μένουν άθικτες από τα κανονιστικά περιεχόμενα της πολιτικής και τελικά το μοντέρνο κράτος μετατρέπεται σε εργαλείο προαγωγής εγωιστικών, επιμέρους συμφερόντων. Η κριτική λοιπόν που στρέφει ο Μαρξ κατά του μοντέρνου κράτους είναι εμμενής, δηλαδή στρέφει το κανονιστικό δυναμικό του δημοκρατικού κράτους ενάντια στην πραγματικότητα του: το κράτος «ισχυρίζεται συνεχώς ότι ο Λόγος έχει πραγματωθεί και έτσι οδηγείται συνεχώς στην αντίφαση μεταξύ του ιδεώδους σκοπού του και των πραγματικών συνθηκών του». ⁶⁴

Βεβαίως στο έργο του νεαρού Μαρξ η εμμενής κριτική δεν έχει μόνο ως στόχο της τους αστικούς κοινωνικούς θεσμούς, αλλά και τις μορφές θεωρητικής συνείδησης που αναπτύσσονται στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας και αποτελούν μορφές της αυτοσυνείδησης της (Χέγκελ και Πολιτική Οικονομία). Ο στόχος του Μαρξ στο κείμενο του για τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ, αλλά και στα *Χειρόγραφα του '44*, όπου παρουσιάζει τα πρώτα αποτελέσματα της κριτικής ανάγνωσής του της Πολιτικής Οικονομίας, είναι να αναδειξεί τη θεμελιώδη αντίφαση που διατρέχει αυτές τις μορφές συνείδησης: τα ιδεώδη που αυτές υποστηρίζουν ότι πραγματώνονται στην αστική

κοινωνία φαίνεται, από τις ίδιες τις αναλύσεις τους, να υπονομεύονται από τους βασικούς κοινωνικούς θεσμούς αυτής της κοινωνίας. Ενώ ο Άνταμ Σμιθ υποστηρίζει ότι η αστική κοινωνία εξασφαλίζει στα μέλη της την ευτυχία, οι ίδιες οι αναλύσεις του καταλήγουν στο ακριβώς αντίθετο συμπέρασμα.⁶⁵ Και ενώ για τον Χέγκελ η σύγχρονη του κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα είναι έλλογη, στον βαθμό που εντός της συμφιλώνονται η ατομική ελευθερία και η ηθική κοινότητα, το ιδιαίτερο και το καθολικό συμφέρον, οι ίδιες οι διαμεσολαβήσεις που κατά τον Χέγκελ θα επιτύχουν τη συμφιλίωση αυτή αντί να την πραγματοποιούν, κατά τον Μαρξ φανερώνουν συνεχώς την αντίφαση μεταξύ μερικού και καθολικού.⁶⁶

Η εμμενής κριτική των μορφών συνείδησης εντάσσεται σε ένα ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο, στο οποίο δεσπόζει η έννοια του «πρακτικού αναστοχασμού».⁶⁷ Ο πρακτικός αναστοχασμός ισοδυναμεί με την κριτική εξέταση των κατηγοριών, οι οποίες προσεγγίζονται ως κατηγορίες που συγκροτούνται εντός των κοινωνικών πρακτικών και αποτελούν μέρος της κοινωνικής ολότητας που θεματοποιούν. Αν η συνείδηση δεν είναι τίποτα άλλο πέρα από συνειδητή ύπαρξη, η επιστημονική δραστηριότητα είναι κοινωνική δραστηριότητα και οι ιδέες δεν αποτελούν ένα ανεξάρτητο από την κοινωνική ολότητα πεδίο, αλλά μόνο εκδηλώσεις της πραγματικής πρακτικής ζωής. Κατά την προσέγγιση αυτή, και σύμφωνα με την VIII Θέση για τον Φώυερμπαχ, τα θεωρητικά μυστήρια βρίσκουν την ορθολογική επίλυσή τους στην ανθρώπινη πράξη και στην κατανόηση αυτής της πράξης⁶⁸: π.χ. οι δυϊσμοί που χαρακτηρίζουν την εξέλιξη της νεότερης φιλοσοφίας είναι όχι μόνο φιλοσοφικοί-θεωρητικοί δυϊσμοί, αλλά και πρακτικοί αφού αναδύονται ως προβλήματα εντός μιας ιστορικά ιδιαίτερης μορφής ζωής, της αστικής κοινωνίας. Για αυτό και ο κομμουνισμός παρουσιάζεται στα *Χειρόγραφα του '44* ως η άρση των φιλοσοφικών δυϊσμών που βρίσκονται στον πυρήνα της νεότερης φιλοσοφίας, δηλαδή ως «η αληθινή επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ ανθρώπου και φύσης, και μεταξύ των ανθρώπων, η αληθινή επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ ουσίας και ύπαρξης, μεταξύ αντικειμενοποίησης και αυτοεπιβεβαίωσης».⁶⁹ Τώρα μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή η σχέση της μεθόδου της εμμενούς κριτικής με τη θεωρία της αλλοτρίωσης. Η τελευταία αποτελεί τη θεωρία που φωτίζει τις κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας, οι οποίες αποτελούν τον τόπο γένεσης των μορφών συνείδησης. Όμως, δεν πρόκειται μόνο για μια εξωτερική σχέση μεταξύ πρακτικών και συνείδησης: οι μορφές συνείδησης είναι αλλοτριωμένες κοινωνικές πρακτικές και αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί παρά να εκφράζουν στο επίπεδο της σκέψης, υπό αλλοτριωμένη μορφή, έλλογα κανονιστικά περιεχόμενα. Ωστόσο, η θεωρία της αλλοτρίωσης, ως θεωρία της πραγματικότητας, έπεται της εμμενούς κριτικής, δηλαδή ανακαλύπτεται, αφού πρώτα έχουν εντοπισθεί οι εσωτερικές αντιφάσεις των μορφών συνείδησης.

Για μια κριτική θεωρία, ο πρακτικός αναστοχασμός είναι ιδιαίτερα σημαντικός γιατί προσφέρει την αναγκαία αποστασιοποίηση από τα αντίπαλα κατηγοριακά πλαίσια, τις μορφές συνείδησης που αναπτύσσονται στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας και τη νομιμοποιούν. Αφού οι κοινωνικές πρακτικές συγκροτούν τις κυρίαρχες κατηγορίες, η κριτική πρέπει να αναστοχάζεται πρακτικά το δικό της κατηγοριακό πλαίσιο, αν θέλει να συνιστά πραγματική κριτική και να μην αναπαράγει τις κυρίαρχες κατηγορίες. Ταυτόχρονα, όμως, η συνείδηση της θεωρίας ότι αποτελεί μέρος του υπό κριτική αντικειμένου σημαίνει ότι δεν απολαμβάνει τα προνόμια μιας εξωτερικής σκοπιάς, ανεξάρτητης από τις κοινωνικές πρακτικές και αμόλυντης από την επιρροή τους, δηλαδή μιας σκοπιάς «καθαρής γνώσης» – την αναγκάζει να δικαιολογήσει την ανάγκη για κριτική τόσο του αντικειμένου, όσο και των μορφών συνείδησης που αναπτύσσονται εντός του. Άρα, υπό αυτές τις συνθήκες, ίσως η μόνη οδός είναι η εσωτερική κριτική, καθώς αυτή θα επιτρέψει στον Μαρξ να μας πείσει ότι οι υπάρχουσες μορφές συνείδησης είναι ανεπαρείς, χωρίς να αναγκαστεί να προσφύγει σε αμφισβήτηση εξωτερικά κριτήρια. Γι' αυτό και ο Μαρξ δεν ελέγχει τις μορφές συνείδησης φέροντας τις αντιμετώπιες με «εμπειρικά δεδομένα» ή με αξίες εξωτερικές ως προς αυτές, αλλά με τον ίδιο τους τον εαυτό, αναδεικνύοντας τις εσωτερικές αντιφάσεις τους.

Ο Μαρξ, λοιπόν, δεν σπεύδει να οικοδομήσει μια θεωρία της πραγματικότητας: η κριτική θεωρία της αστικής κοινωνίας προκύπτει ως αναγκαιότητα ύστερα από την εσωτερική κριτική των μορφών αυτοσυνείδησης. Για τον Μαρξ, από αυτό το σημείο και μετά καθίσταται αναγκαία η κατασκευή κατηγοριών για την καλύτερη κατανόηση και εξήγηση των αντιφάσεων: «μια αληθινά φιλοσοφική κριτική του παρόντος πολιτεύματος δεν αρκείται στο να καταδείξει ότι περιέχει αντιφάσεις: τις εξηγεί, κατανοεί τη γένεσή τους, την αναγκαιότητά τους. Συλλαμβάνει την *ιδιαίτερη* σημασία τους. Αυτή η *πράξη της κατανόησης*, εντούτοις, δεν συνίσταται, όπως νομίζει ο Χέγκελ, στην ανακάλυψη, σε κάθε σημείο, των προσδιορισμών των εννοιών της λογικής_ συνίσταται στην ανακάλυψη της ιδιαίτερης λογικής του ιδιαίτερου αντικειμένου». ⁷⁰

Στα *Χειρόγραφα του '44* η έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας επιτελεί ακριβώς αυτό το έργο. ⁷¹ Συνιστά τη θεμελιώδη κατηγορία για την κριτική κατανόηση και αποφρετιχοποίηση του αστικού κόσμου. Η κατηγορία αυτή προκύπτει μέσα από την εμμενή κριτική της πολιτικής οικονομίας και κυρίως μετά την ανάδειξη της αντίφασης μεταξύ του σκοπού της αστικής κοινωνίας, δηλαδή της γενικής ευτυχίας, και της πραγματικότητας της. Μέσω αυτής της έννοιας, υποστηρίζει ο Μαρξ, είναι δυνατόν να παραχθούν όλες οι υπόλοιπες κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας ⁷² και να εντοπισθεί η εσωτερική σχέση που τις συνδέει. ⁷³ Έτσι, το κεφάλαιο, ο τόκος, οι μισθοί, ο καταμερισμός της εργασίας, ο ανταγωνισμός συνιστούν «αποτελέσματα» της αλλο-

τριωμένης εργασίας. Εκκινώντας, λοιπόν, από την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας, ο Μαρξ ταυτοχρόνως εξηγεί, ολοποιεί και αποφετιχοποιεί τον αστικό κόσμο.

Χαρακτηριστική, από αυτήν την άποψη, είναι η ανάλυσή του για τις σχέσεις μεταξύ αλλοτριωμένης εργασίας και ατομικής ιδιοκτησίας. Αν και για να παράγει την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας, στην αρχή του αποσπάσματος που παρουσιάζει τη θεωρία για την αλλοτρίωση, ο Μαρξ ξεκινά από την έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας, αφού προϋποθέτει το χωρισμό του παραγωγού από τα μέσα της εργασίας του, στο τέλος της ανάπτυξης της έννοιας της αλλοτρίωσης αντιστρέφει τη σχέση και παρουσιάζει την αλλοτριωμένη εργασία ως θεμέλιο της ατομικής ιδιοκτησίας: «*Η ατομική ιδιοκτησία είναι το προϊόν, το αποτέλεσμα και η αναγκαία συνέπεια της αλλοτριωμένης εργασίας...Είναι αλήθεια ότι λάβαμε την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας...από την πολιτική οικονομία ως αποτέλεσμα της κίνησης της ατομικής ιδιοκτησίας. Αλλά είναι φανερό από την ανάλυση αυτής της έννοιας ότι, αν και η ατομική ιδιοκτησία εμφανίστηκε ως η βάση και η αιτία της αλλοτριωμένης εργασίας, είναι, στην πραγματικότητα, συνέπεια της, όπως οι θεοί ήταν αρχικά όχι η αιτία, αλλά το αποτέλεσμα της σύγχυσης στα μυαλά των ανθρώπων. Αργότερα, όμως, η σχέση γίνεται αμοιβαία*».⁷⁴ Βλέπουμε, λοιπόν, από αυτό το χαρακτηριστικό απόσπασμα ότι η ατομική ιδιοκτησία αποφετιχοποιείται και εξηγείται ως προϊόν της αλλοτριωμένης εργασίας Αρχικά δίνεται η εντύπωση ότι η αποστέρηση του παραγωγού από τα μέσα παραγωγής, η θέσμιση της ατομικής ιδιοκτησίας, «προκαλεί» την αλλοτρίωση της εργασίας. Έτσι, όμως, η ατομική ιδιοκτησία, κατά τον Μαρξ, υποστασιοποιείται και εμφανίζεται ως μια εξωτερική προς τον παραγωγό πραγματικότητα, μη εσωτερικά συνδεδεμένη με την εργασία του. Τελικά, παρουσιάζεται ως κάτι μη ανθρώπινο: «*κάνοντας λόγο περί ατομικής ιδιοκτησίας κάποιος φαντάζεται ότι έχει να κάνει με κάτι εξωτερικό προς τον άνθρωπο. Κάνοντας λόγο περί εργασίας κάποιος έχει να κάνει με τον ίδιο τον άνθρωπο*».⁷⁵ Αποδίδοντας προτεραιότητα στην ατομική ιδιοκτησία μυστικοποιούμε ή φετιχοποιούμε τον αστικό κόσμο, αφού αυτός έτσι παρουσιάζεται ως ένα σύνολο «αντικειμενικών» και εν τέλει μη κοινωνικών μορφών, πάλι δηλαδή να γίνεται κατανοητός ως ανθρώπινο δημιούργημα⁷⁶.

Έτσι οι κοινωνικές μορφές της αστικής κοινωνίας εξηγούνται ως μορφές της αλλοτριωμένης ανθρώπινης πράξης. Ακριβέστερα, η αλλοτριωμένη εργασία παρουσιάζεται από τον Μαρξ ως «ψευδο-ουσία» που εξηγεί τις μορφές που παίρνει το ανθρώπινο πράττειν στην καπιταλιστική κοινωνία.⁷⁷ Ο Μαρξ διακρίνει μεταξύ «ουσίας» και «ψευδο-ουσίας» (Scheinwesen), διάκριση που μπορούμε να υποθέσουμε ότι αντιστοιχεί σε αυτή μεταξύ ανθρώπινης ουσίας και αλλοτριωμένης εργασίας. Η εξηγητική ουσία (η αλλοτριωμένη εργασία) είναι και αξιολογική, αφού συγκροτείται ως άρνηση της ανθρώπινης ουσίας. Είναι ψευδο-ουσία όχι επειδή είναι μη-υπαρκτή, αλλά επειδή είναι αλλοτριωμένη. Έτσι ο Μαρξ κάνει λόγο για «ανθρώπινη ουσία», αλλά και για την

«αλλοτριωμένη εργασία ως την ουσία της ατομικής ιδιοκτησίας». Συνεπώς η έννοια της ουσίας και οι συναφείς διακρίσεις επιτελούν ουσιαστικό έργο για να καταστεί δυνατή η κριτική θεώρηση της αστικής κοινωνίας.

Όμως, ο εμπειρισμός του Φώρερπαχ δεν μπορεί να βοηθήσει, για να κατασκευαστεί αυτή η έννοια της ουσίας και της «ψευδο-ουσίας». Δεν είναι τυχαίο ότι στη *Γερμανική Ιδεολογία* ο Μαρξ και ο Ένγκελς υποστηρίζουν ότι ο θεωρητικός εμπειρισμός οδηγεί στην κατάφαση της αστικής κοινωνίας και συνεπώς δεν μπορεί να αποτελέσει κριτική μέθοδο.⁷⁸ Αυτό γίνεται κατανοητό εάν εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο κατασκευάζει ο Φώρερπαχ την έννοια της ουσίας στη *Φιλοσοφία του Μέλλοντος*: «Ότι είναι η ουσία μου, είναι το είναι μου. Το ψάρι είναι στο νερό και δε μπορεί να χωρίσεις το είναι του από την ουσία του... Μόνο στην ανθρώπινη ζωή, αλλά και εκεί μόνο σε μη φυσιολογικές και ατυχείς περιπτώσεις το είναι χωρίζεται από την ουσία».⁷⁹ Όμως για τον Μαρξ, η μη ταυτότητα μεταξύ είναι και ουσίας δεν συνιστά μια εξαίρεση, αλλά τη συνθήκη της αστικής κοινωνίας. Η μέθοδος του Φώρερπαχ αντιμετωπίζει ως εξαίρεση και συνεπώς δεν θεματοποιεί την αντίφαση μεταξύ ύπαρξης και ουσίας και επιπλέον υποστηρίζει ότι αυτές οι διακρίσεις εμπίπτουν στο πεδίο της άμεσης εποπτείας. Για τον Μαρξ, το ζητούμενο είναι μια μέθοδος που θα τοποθετεί στο κέντρο της αυτήν την αντίφαση και η νέα επιστημολογική προσέγγιση του Φώρερπαχ δεν φαίνεται να διαθέτει επεξεργασμένες οντολογικές κατηγορίες που να συλλαμβάνουν την πολυπλοκότητα των σχέσεων μεταξύ ύπαρξης και ουσίας στη μοντέρνα αστική κοινωνία.

Εάν, λοιπόν, η έννοια της ουσίας έχει ταυτόχρονα εξηγητικό και κανονιστικό χαρακτήρα, και εάν οι βασικές κριτικές κατηγορίες της μαρξικής θεωρίας αποκτούν την κριτική αιχμή τους λόγω της εσωτερικής σχέσης τους με την έννοια της ανθρώπινης ουσίας, τότε το πρόβλημα της δικαιολόγησης των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής αφορά την ολότητα της μαρξικής θεωρίας. Ωστόσο, η εμμενής κριτική δεν προσφέρει σε αυτό το πρόβλημα μια ικανοποιητική απάντηση. Όσον αφορά τον πρώτο τύπο, δηλαδή την κριτική της πραγματικότητας, με κριτήριο τις ίδιες τις δυνατότητες της, θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί εάν η πραγματικότητα φέρει εντός της μόνο τις δυνατότητες που χαρακτηρίζονται από τη θεωρία έλλογες ή ανήκουσες στην ουσία της πραγματικότητας. Αν λοιπόν υπάρχουν και άλλες δυνατότητες, με ποια κριτήρια η θεωρία επιλέγει μόνο κάποιες από αυτές και τις χαρακτηρίζει έλλογες; Βεβαίως και στην περίπτωση που η πραγματικότητα δεν έχει άλλες δυνατότητες, πάλι η θεωρία πρέπει να δικαιολογήσει το χαρακτηρισμό τους ως έλλογων. Αλλά και ο δεύτερος τύπος κριτικής θεωρεί ως δεδομένη την δεσμευτικότητα των αξιών και των ιδεωδών που ασπάζονται οι θεωρητικές μορφές συνείδησης ή η κοινωνική συνείδηση γενικότερα. Εδώ ο κριτικός συμεριζεται με το αντικείμενο του ορισμένες αξίες (π.χ. ελευθερία, ευτυχία), και είναι η ύπαρξη αυτών των αξιών εντός των μορφών συνείδησης που του επιτρέπει να θεωρήσει ότι ο

«Λόγος πάντοτε υπάρχει αλλά όχι πάντοτε σε ορθολογική μορφή». Όμως, η συμφωνία αυτή δεν ισοδυναμεί με δικαιολόγηση. Και, επιπλέον, τι συμβαίνει στην περίπτωση που η κοινωνική συνείδηση δεν φέρει εντός της αξίες που ασπάζεται ο κριτικός; Και στις δύο περιπτώσεις φαίνεται αναγκαία η συστηματική ανάδειξη και επεξεργασία των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής και κυρίως η διασάφηση της δεσμευτικότητάς τους.

Ωστόσο, ο Μαρξ δεν φαίνεται διατεθειμένος να εξετάσει τα εναλλακτικά μοντέλα της νεότερης πρακτικής φιλοσοφίας και να εμπλακεί σε διάλογο μαζί τους. Αν κρίνουμε τη στάση του απέναντι στη φιλοσοφία εκκινώντας από την αυτοκατανόησή του, δηλαδή από τον τρόπο με τον οποίο χαρακτηρίζει ο ίδιος το έργο του στα νεανικά γραπτά του, τότε είναι εύκολο να διακρίνουμε μια αντιφιλοσοφική στάση ή, έστω, μια συστηματική προσπάθεια διαφοροποίησης του έργου του από τη φιλοσοφική παράδοση. Και σε αυτό σημείο η επιρροή του Φώυερμπαχ είναι σημαντική. Ενώ η πρόταση του για εκκίνηση από το δέον και εντέλει ο χωρισμός δέοντος-όντος, όπως είδαμε προηγουμένως, απορρίπτεται από τον Μαρξ, η στάση του Φώυερμπαχ απέναντι στην «παράδοσιακή» φιλοσοφία, στα ερωτήματά της και στις μεθόδους της, φαίνεται ότι τον επηρέασε σημαντικά. Είναι χαρακτηριστικό ότι, στον Πρόλογο των *Χειρογράφων του '44*, ο Μαρξ υποστηρίζει ότι τα συμπεράσματα του προκύπτουν από μια «καθαρά εμπειρική» ανάλυση που βασίστηκε στην επιμελή κριτική μελέτη της Πολιτικής Οικονομίας.⁸⁰ Μάλιστα επιδοκίμαζει, όπως είδαμε παραπάνω, το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η κριτική του Φώυερμπαχ στη διαλεκτική του Χέγκελ, δηλαδή την επιστημολογική θέση ότι σημείο εκκίνησης της γνωστικής διαδικασίας είναι το «θετικό», αυτό που γνωρίζουμε μέσω των αισθήσεων.⁸¹ Λίγο αργότερα, στην *Γερμανική Ιδεολογία*, ο Μαρξ θα υποστηρίξει ότι «όταν περιγραφεί η πραγματικότητα, η ανεξάρτητη φιλοσοφία χάνει το μέσο της ύπαρξής της. Στην καλύτερη περίπτωση, τη θέση της θα την πάρει μια σύνοψη των γενικότερων συμπερασμάτων, δηλαδή των αφαιρέσεων που αντλήθηκαν από την παρατήρηση της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπου. Αυτές οι αφαιρέσεις αποκομμένες από την πραγματική ιστορία δεν έχουν απολύτως καμία αξία».⁸² Και παρακάτω συνεχίζει: «όταν τα πράγματα προσεγγίζονται όπως πραγματικά είναι και συνέβησαν, κάθε βαθυστόχαστο φιλοσοφικό πρόβλημα ανάγεται πολύ απλά σε ένα εμπειρικό γεγονός».⁸³ Για αυτό και «πρέπει κανείς να βάλει στην άκρη τη φιλοσοφία, να βγει έξω από αυτή και να αφιερωθεί σαν ένας κανονικός, καθημερινός άνθρωπος στη μελέτη της πραγματικότητας».⁸⁴ Στο πλαίσιο της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας, δεν παραμερίζεται απλώς η φιλοσοφία, επειδή θεωρείται μια ιδεολογική μορφή συνείδησης, αλλά επειδή τα ερωτήματά της μπορούν τώρα να απαντηθούν με ένα διαφορετικό τρόπο – αν και ο Μαρξ δεν προσδιορίζει ακριβέστερα αυτόν τον τρόπο.⁸⁵

Σε κάθε περίπτωση, ενώ στη *Γερμανική Ιδεολογία*, ο Μαρξ, όπως είναι γνωστό, ασκεί δριμύτατη κριτική στον Φώυερμπαχ, η στάση του απέναντι στη φιλοσοφία, η

αποστροφή του προς τις φιλοσοφικές αφαιρέσεις, φανερώνει τον κοινό τους προσανατολισμό. Για τον Φώερεμπαχ, οι φιλοσοφικές αφαιρέσεις συγκρούονται με την καθημερινή ανθρώπινη αντίληψη και το συναίσθημα. Οι κοινές ανθρώπινες δραστηριότητες, οι αισθήσεις και τα συναισθήματα που γεννιούνται στην καθημερινή ζωή αποτελούν το κριτήριο αποτίμησης της αξίας της φιλοσοφικής σκέψης. Η παραδοσιακή φιλοσοφία και η ιδίως η ιδεαλιστική παράδοση υποτιμά τη σημασία των κοινών ανθρώπινων δραστηριοτήτων, οικοδομεί ένα κόσμο αφαιρέσεων και κατασκευάζει από αυτές φιλοσοφικά προβλήματα. Όμως, κατά τον Φώερεμπαχ, τα φιλοσοφικά προβλήματα θα πρέπει να τα προσεγγίσουμε ως πρακτικά προβλήματα και εκκινώντας από τη καθημερινή εμπειρία θα συνειδητοποιήσουμε ότι δεν είναι στην πραγματικότητα βαθυστόχαστα και δυσεπίλυτα. Για παράδειγμα, το ερώτημα για τη σχέση μεταξύ σκέψης και πραγματικότητας και κυρίως το ερώτημα για την ύπαρξη της πραγματικότητας θα πρέπει να το αντιμετωπίσουμε από μια «πρακτική σκοπιά»: «Η κοινότητα των ανθρώπων όντων με τα ανθρώπινα όντα είναι η πρώτη αρχή και κριτήριο της αλήθειας και της καθολικότητας. Η βεβαιότητα για την ύπαρξη άλλων αντικειμένων εξωτερικών σε μένα διαμεσολαβείται από τη βεβαιότητα της ύπαρξης ενός άλλου ανθρώπινου όντος εξωτερικού σε μένα. Αμφιβάλλω για αυτό που μόνο εγώ αντιλαμβάνομαι – είναι βέβαιο μόνο αυτό που και ο άλλος αντιλαμβάνεται».⁸⁶ Το απόσπασμα αυτό το παραθέσαμε και παραπάνω, για να αναδείξουμε την κοινωνική διάσταση της γνώσης σύμφωνα με τον Φώερεμπαχ. Τώρα, όμως, εάν το εξετάσουμε από φιλοσοφική σκοπιά, φαίνεται κοινός τόπος ότι η συμφωνία των άλλων δεν αρκεί για να βεβαιωθώ για την ύπαρξη της πραγματικότητας, γιατί και η δική τους ύπαρξη μπορεί να θεθεί εν αμφιβόλω. Από «πρακτική σκοπιά», όμως, η συμφωνία των άλλων, η γνώμη τους για τον εάν υπάρχει το χ ή το ψ αντικείμενο αρκεί.⁸⁷ Η αιχμή της προσέγγισης του Φώερεμπαχ είναι ότι αυτή η σκοπιά πρέπει να καταστεί η μοναδική και συνεπώς το φιλοσοφικό ερώτημα για την ύπαρξη της πραγματικότητας εν γένει να παραμεριστεί ως «αφηρημένο», καθώς δεν έχει νόημα για τον αισθητό, πραγματικό άνθρωπο που σκέπτεται όχι ως φιλόσοφος, ο οποίος έχει αποκοπεί από την ανθρώπινη ύπαρξη του, αλλά ως ένα ζωντανό ανθρώπινο ον. Από αυτήν την σκοπιά, η απόδειξη για την ύπαρξη των άλλων ανθρώπων προσφέρεται από το συναίσθημα της αγάπης, αφού το γεγονός ότι ένα αντικείμενο σου προκαλεί ηδονή ή πόνο αποδεικνύει και την ύπαρξή του.⁸⁸ Αξίζει κανείς να αναρωτηθεί ποιες συνέπειες έχει αυτή η τοποθέτηση για την πρακτική φιλοσοφία. Μήπως η απάντηση στα πρακτικά ερωτήματα θα έπρεπε να αναζητηθεί στα συναισθήματα των «πραγματικών ανθρώπων», στην κοινή ηθική αίσθηση και τελικά στην συναίνεση όλων; Τι μπορεί να σημαίνει η δικαιολόγηση των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής, όταν τα φιλοσοφικά ερωτήματα ανάγονται σε συγκε-

κριμένα εμπειρικά ερωτήματα και η φιλοσοφία αντικαθίσταται, όπως προτείνει ο Φώυερμπαχ, από την φυσιολογία και την ανθρωπολογία;

Ο Μαρξ φαίνεται να ακολουθεί τον Φώυερμπαχ ως προς την ιδέα περί αναγωγής των φιλοσοφικών προβλημάτων σε εμπειρικά προβλήματα, χωρίς πάλι να γίνεται σαφές πως μπορούμε να τα διαχειριστούμε με εμπειρικό τρόπο τα ερωτήματα της πρακτικής φιλοσοφίας. Όμως, στην περίπτωση του Μαρξ, η στάση του «πρακτικού αναστοχασμού», στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως, συμβάλλει στην αποστασιοποίηση του από τον φιλοσοφικό λόγο, καθώς θεωρεί ότι οι φιλοσοφικές κατηγορίες πηγάζουν από την ανθρώπινη πράξη και συνεπώς δεν μπορεί παρά να εκφράζουν την αλλοτρίωση των κοινωνικών πρακτικών. Αν και σύμφωνα με τη μέθοδο της εμμενούς κριτικής ο Μαρξ ανακαλύπτει κανονιστικό δυναμικό στις κυρίαρχες μορφές συνείδησης, όταν ξεκινά να οικοδομεί τη δική του κριτική θεωρία της αστικής κοινωνίας, δηλαδή να κατασκευάζει το δικό του εννοιακό πλαίσιο, μεριμνά έτσι ώστε οι κατηγορίες του να μην παραπέμπουν στις νεωτερικές φιλοσοφικές έννοιες. Ακόμα και όταν διατυπώνει τη θεωρία της αλλοτρίωσης στα *Χειρόγραφα του '44*⁸⁹, αν και βεβαίως αναφέρεται στον Χέγκελ, δεν θέλει να συνδέσει τη δική του «υλιστική» έννοια της αλλοτρίωσης με την εγγεληνή προβληματική περί ελευθερίας, στο πλαίσιο της οποίας αποκτά το πραγματικό της νόημα η έννοια της αλλοτρίωσης. Ίσως αυτό εξηγεί γιατί ο Μαρξ, από τη *Γερμανική Ιδεολογία* και μετά, θα εγκαταλείψει την έννοια αυτή, όπως βέβαια και την έννοια της ανθρώπινης ουσίας. Ωστόσο, η έννοια της αλλοτρίωσης που προϋποθέτει μια θεωρία περί ανθρώπινης ουσίας, όχι μόνο διατρέχει ολόκληρο το κείμενο των *Χειρογράφων '44*, αλλά κάνει αισθητή την παρουσία της – ακόμα και εάν δεν συναντάμε τον ίδιο τον όρο- και σε κείμενα όπως η *Γερμανική Ιδεολογία*, όπου ο Μαρξ θέλει να αποκοπεί από το νεοεγγεληνό παρελθόν του, και, τέλος, στα ώριμα έργα του, όπως τα *Grundrisse* και το *Κεφάλαιο*. Από τη στιγμή βέβαια που ο Μαρξ δεν θέλησε να θεματοποιήσει συστηματικά το περιεχόμενο των κανονιστικών κριτηρίων της θεωρίας του και το ζήτημα της δικαιολόγησης τους, και θεώρησε την προβληματική περί αλλοτρίωσης και ανθρώπινης ουσίας ως νεανικό ατόπημα του, οι κατηγορίες αυτές έμειναν εκτεθειμένες και απροστάτευτες μπροστά στην κριτική του θετικισμού που κυριάρχησε τον 19^ο αιώνα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 *Marx-Engels Werke*, Dietz, Βερολίνο (ΛΔΓ) 1972, τόμ. I, σ. 344.

2 Ο.π., *Ergänzungsband* (EB), I μέρος, σ. 468.

- 3 Ό.π., σ. 569.
- 4 Ό.π., τ. 16, σ. 25.
- 5 Ό.π., τ. 32, σ. 18.
- 6 Ό.π., τ. 27, σ. 400.
- 7 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, επ. Bolin - Jodl, Στουτγάρδη 1903-1910, τομ. II, σ. 226.
- 8 Για μια αναλυτική ανασυγκρότηση της κριτικής του Φώουερμπαχ στη θρησκεία, βλ. Marx W. Wartofsky *Feuerbach*, C.U.P., Κέμπριτζ 1977, σ. 252-340.
- 9 Βλ. την κατατοπιστική ανάλυση της Erica Sherover-Marcuse, *Emancipation and Consciousness: Dogmatic and Dialectical Perspectives in the Early Marx*, Basil Blackwell, Λονδίνο 1986, σ. 47-56.
- 10 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. 6, σ. 8-9.
- 11 Ό.π., σ. 226.
- 12 Ό.π., σ. 227.
- 13 Ό.π., σ. 239.
- 14 Ό.π., σ. 224.
- 15 Για τη μέθοδο της μετασχηματιστικής κριτικής βλ. π.χ. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, C.U.P., Κέμπριτζ 1968, σ. 10-12.
- 16 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, σ. 226-7.
- 17 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 224. Για την υποκειμενοποίηση της Ιδέας, βλ. ό.π., σ. 205: «Αυτό που αποκαλείται 'ενεργώς πραγματική Ιδέα' (το πνεύμα ως άπειρο και ενεργώς πραγματικό) παρουσιάζεται σαν να δρα σύμφωνα με μια συγκεκριμένη αρχή και μια συγκεκριμένη πρόθεση».
- 18 Ό.π. τ. I, σ. 206.
- 19 Ό.π. τ. I, σ. 207. Για τη μαρξική κριτική στην εγγελιανή ιδεαλιστική μέθοδο βλ. κυρίως Patrick Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, Humanities Press, Νιου Τζέρσεϊ 1988, σ. 27-43.
- 20 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 207.
- 21 Ό.π., σ. 240-1.
- 22 Ό.π., σ. 241.
- 23 Ό.π., σ. 222. Ήδη, λοιπόν, από αυτό το κείμενο του 1843 διαπιστώνουμε ότι για τον Μαρξ η ανθρώπινη ουσία είναι οι κοινωνικές σχέσεις, όπως θα υποστηρίξει λίγο αργότερα στις *Θέσεις για τον Φώουερμπαχ*.
- 24 Ό.π., σ. 228.
- 25 Ό.π., EB, I, σ. 569-570.
- 26 Ό.π., σ. 573.
- 27 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, σ. 275-7/§21.
- 28 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 570.
- 29 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, σ. 282/§24.
- 30 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 570.
- 31 Ό.π., σ. 574.
- 32 Ό.π.
- 33 Για την κριτική που διατυπώνει στα *Χειρόγραφα του '44* ο νεαρός Μαρξ κατά του Χέγκελ βλ. C. J. Arthur, *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1986, σ. 45-102 και Jindrich Zeleny, *The Logic of Marx*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1980, σ. 117-122.
- 34 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 570.
- 35 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τομ. II, σ. 232.
- 36 Ό.π., σ. 317/ § 54.
- 37 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 213.
- 38 Ό.π., σ. 296. Επίσης βλ. P. Murray, ό.π., σ. 29, 41.
- 39 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, § 48.

- 40 Ό.π., σ. 314/§51.
- 41 Ό.π., σ. 315/§52, σ. 164.
- 42 Ό.π., σ. 304/§41, σ. 318/§59, §61, σ. 319/§62, §63.
- 43 Ό.π., σ. 305/§42.
- 44 Ό.π., σ. 231.
- 45 Karl Marx, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικουρείας Φυσικής Φιλοσοφίας*, εισ., μτφ., υπομν. Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα 1983, σ. 146.
- 46 Ό.π.
- 47 Ό.π.
- 48 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 386.
- 49 Ό.π., τ. I, σ. 346.
- 50 Ό.π.
- 51 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. VII., σ. 281.
- 52 Ό.π.
- 53 Ό.π., σ. 283.
- 54 Ό.π., σ. 284.
- 55 Ό.π., σ. 286-7.
- 56 Ό.π., σ. 284.
- 57 «Να είσαι ριζοσπάστης σημαίνει να πιάνεις τα πράγματα από τη ρίζα. Η ρίζα για τον άνθρωπο είναι, όμως, ο ίδιος ο άνθρωπος» (*Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 385).
- 58 Ό.π., σ. 345.
- 59 Ό.π., σ. 230-1.
- 60 Ό.π., σ. 231.
- 61 Ό.π.
- 62 Ό.π., σ. 230.
- 63 Ό.π., σ. 345.
- 64 Ό.π.
- 65 «Ο Σμιθ μάς λέει ότι η κοινωνία της οποίας το μεγαλύτερο μέρος υποφέρει δεν είναι ευτυχισμένη. Αλλά αφού ακόμα και η πιο ευημερούσα φάση της κοινωνίας οδηγεί στη δυστυχία την πλειονότητα και αφού το οικονομικό σύστημα... προκαλεί αυτή την ευημερούσα κατάσταση, συνάγεται ότι η δυστυχία της κοινωνίας είναι ο σκοπός του οικονομικού συστήματος». (*Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 475).
- 66 βλ. π.χ ό.π., τόμ. I, σ. 270, 279, 290.
- 67 Βλ. Richard Gunn, «Practical Reflexivity in Marx», *Common Sense*, 1, 1987. Ο Gunn σε αυτό αλλά και σε άλλα κείμενα του προσπαθήσει να ανασυγκροτήσει συστηματικά μια εγελιανή προσέγγιση στα επιστημολογικά προβλήματα της μαρξικής θεωρίας ακολουθώντας, βεβαίως, την παράδοση του Λούκατς, του Κορς και της πρώιμης κριτικής θεωρίας. Βλ. χαρακτηριστικά Richard Gunn «Marxism and Philosophy», *Capital and Class*, 37, 1989 και «Against Historical Materialism: Marxism as First-order Discourse» στο W. Bonefeld, R. Gunn και K. Psychopedis (επ.), *Open Marxism*, Pluto Press, Λονδίνο, 1992, τ. 2.
- 68 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. 3, σ. 7.
- 69 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 536.
- 70 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I σ. 296. Βλ. τις παρατηρήσεις του Hans-Georg Backhaus, «Some Aspects of Marx's Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory», στο W. Bonefeld και K. Psychopedis (επ.), *Human Dignity*, Ashgate, Ώλντερσοτ, 2005, σ. 19.
- 71 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 520-1.
- 72 Ό.π.
- 73 Ό.π., σ. 511.

74 Ό.π., σ. 520.

75 Ό.π., σ. 521-2.

76 Για τον Μαρκούζε αυτό το μαρξικό επιχείρημα συνιστά μια μετάβαση από το «γεγονός» της ατομικής ιδιοκτησίας στο «πράττειν» που τη συγκροτεί, βλ. Herbert Marcuse, «The Foundation of Historical Materialism», στο του ίδιου, *From Luther to Popper*, N.L.B., Λονδίνο 1972, σ. 11-2. Βλ. και την εξαιρετική ανάλυση του C.J. Arthur, *The Dialectics of Labour*, ό.π., σ. 20-26.

77 Βλ. *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 581. Για την έννοια της ουσίας στο νεαρό Μαρξ βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις στο Philip Kain, *Marx's Method, Epistemology and Humanism*, D. Reidel, Ντόρντρεχτ 1986, σ. 12-33. Σημαντικότερη, όμως, είναι η κλασική ανάλυση του Μαρκούζε για τον εξηγητικό και κανονιστικό χαρακτήρα της έννοιας της ουσίας. Βλ. H. Marcuse, «Zum Begriff des Wesens», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5.1, 1936. Βλ. επίσης, Κοσμάς Ψυχοπαϊδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 327-9 και 334-340.

78 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. 3, σ. 58.

79 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, σ. 286/§27.

80 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 467.

81 Ό.π., τ. 3, σ. 570.

82 Ό.π., σ. 27.

83 Ό.π., σ. 43.

84 Ό.π., σ. 218.

85 Για μια εκτενή συζήτηση της αντιφιλοσοφικής στάσης του Μαρξ, βλ. Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Harvard University Press, Κέμπριτζ (Μασαχουσέτη), 1998.

86 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II., σ. 305/§ 42.

87 βλ. Daniel Brudney, ό.π., σ. 81-3.

88 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II., σ. 299/§34.

89 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 510-522.

Ο ΥΛΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ ΚΑΙ Ο ΥΛΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΜΑΡΞ

ΦΩΤΕΙΝΗ ΒΑΚΗ

I.

Όταν ο Κίριεγκωρ, με το ψευδώνυμο Johannes de Silentio, έγραφε ότι το «μόνο πράγμα που δεν προτίθεται να κάνει είναι 'το σύστημα'», αναφερόμενος προφανώς σε οποιαδήποτε ειδοχή του εγγελιανού ιδεαλισμού, ο Λ. Φώυερμπαχ δεν θα μπορούσε παρά να συμφωνήσει – από άλλη βεβαίως οπτική γωνία – μαζί του.¹

Ο υλισμός του Φώυερμπαχ σηματοδοτεί μία έξοδο χωρίς επιστροφή από την φιλοσοφία και την αντικατάστασή της από το έτερό της, τη μη φιλοσοφία, που, όπως γράφει ο ίδιος, βλέπει «στο φως της πραγματικότητας και όχι στο λυκόφως του αναστοχασμού».²

Το μεγαλύτερο τμήμα της φιλοσοφίας και ιδιαίτερα ο γερμανικός ιδεαλισμός θεωρούνται ως προσπάθεια επανεγγραφής της θεολογίας σε φιλοσοφικό ιδίωμα ως η μεταφορά του Μεσαιωνικού ουρανού στα εγκόσμια. Ως προς αυτό, τα βέλη στρέφονται κατά του Χέγκελ. Ο υλισμός του Φώυερμπαχ προκύπτει κυρίως από την καταλυτική κριτική του στον εγγελιανό ιδεαλισμό. Στις *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος* γράφει ο Φώυερμπαχ:

«Το μυστικό της εγγελιανής διαλεκτικής έγκειται τελικά μόνο σε τούτο, στο ότι αρνείται τη θεολογία μέσω της φιλοσοφίας, προκειμένου εν συνεχεία να αρνηθεί την φιλοσοφία μέσω της θεολογίας. Τόσο η αρχή όσο και το τέλος, συγκροτούνται από την θεολογία. . . . η άρνηση της άρνησης είναι τελικά η θεολογία».³

Για τον Φώυερμπαχ, «η φιλοσοφία του Χέγκελ είναι η ιστορία της θεολογίας αναβαπτισμένη σε έλλογη διαδικασία».⁴ Αν το έρεισμα της θεολογίας είναι η εξηγήσιμη με όρους ψυχολογίας προβολή των ιδιοτήτων του ανθρώπου σε ό,τι αποκαλεί Θεό και αποτελεί αντικείμενο πίστης και λατρείας, το έρεισμα της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας είναι ακριβώς το αντίστροφο: η προβολή του Θεού στον άνθρωπο, η θεοποίηση του Λόγου.⁵ Όπως ακριβώς ο Θεός της θεολογίας είναι «καθαρό πνεύμα, καθαρή ουσία, καθαρή δραστηριότητα –actus purus– χωρίς πάθη, χωρίς κατηγορήματα που να αποδίδονται έξωθεν, χωρίς αισθητικότητα ή ύλη»⁶ και προυπάρχει των δημιουργημάτων

του, αντιστοίχως στην εγγεληνική φιλοσοφία η Ιδέα προυπάρχει σε αφηρημένη μορφή αλλά πραγματώνεται, βρίσκει την αλήθεια της μόνο ως καθαρή σκέψη. Γράφει ο Φώερμπαχ:

«Ο απόλυτος ιδεαλισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά καθαρή νόηση που ζευλιγεται συστηματικά, απογυμνώνει τα πράγματα από την αισθητικότητα τους, τα μετατρέπει σε καθαρές οντότητες της και ανεμπόδιση από οτιδήποτε αλλότριο αποσχολείται αποκλειστικά με τον εαυτό της ως η ουσία της ουσίας».7

Όπως η φυσική επιστήμη μετέβη από το φως στην όραση, έτσι και η φιλοσοφία περνά από το αντικείμενο της σκέψης στο σκεπτόμενο υποκείμενο.8 Οτιδήποτε υπάρχει υπάρχει μόνο για την συνείδηση.9 Ότι ο Φώερμπαχ ορίζει ως πράγμα καθαυτό, υπάρχει για τον ιδεαλισμό ως αντικείμενο σκέψης ή ως αναγκαίος επιθετικός προσδιορισμός της έννοιας η οποία εξαρχής ανάγεται σε ουσία ή απόλυτο της σκέψης. Στη σκέψη λοιπόν, γράφει ο Φώερμπαχ, «είμαι απόλυτος κυρίαρχος. Τίποτε δεν μου εναντιώνεται».10

Ακριβώς όμως σε αυτό το σημείο, αν και φανατικός πολέμιος της διαλεκτικής την οποία θέλει να καταργήσει τελεισίδια, παρά να διασώσει με υλιστικό πρόσημο, όπως κάνει ο Μαρξ, με διαλεκτική μαεστρία, παρά ταύτα, ο Φώερμπαχ δείχνει πώς ο ιδεαλισμός, αναγορεύοντας την έννοια σε απόλυτο πρώτο, αυτοϋπονομεύεται διότι εγκλωβίζεται σε αυτο-αναφορικότητα. Με τα λόγια του ίδιου:

«αν η πραγματικότητα της σκέψης είναι η πραγματικότητα ως σκέψη»11 τότε «η απόλυτη σκέψη δηλαδή η σκέψη που είναι απομονωμένη και αποκομμένη από το κατ' αίσθησιν, αδυνατεί να διαφύγει της τυπικής ταυτότητας, της ταυτότητας της σκέψης με τον εαυτό της. Γιατί, μολονότι η σκέψη ή η έννοια ορίζεται ως ενότητα αντίθετων προσδιορισμών, γεγονός παραμένει ότι αυτοί οι προσδιορισμοί είναι μόνο αφαιρέσεις, προσδιορισμοί σκέψης, επαναλήψεις της αυτοαναφορικότητας της σκέψης».12

Ο μόνος τρόπος να διαφύγει ο ιδεαλισμός της αυτο-αναφορικότητας του είναι παραδόξως αναιρώντας τον εαυτό του ως τέτοιο. Η άρση της αυτοαναφορικότητας συμπίπτει με την μεταστροφή του ιδεαλισμού στο αντίθετό του: στον υλισμό, στην συμφιλίωση της σκέψης με το προαιώνιο ταμπού της φιλοσοφίας που ακούει στο όνομα ύλη.

Στο μεγαλύτερο μέρος της φιλοσοφικής γραμματείας τόσο της αρχαίας όσο και της νεώτερης, η ύλη είναι το ανάθεμα, μία όχληση εν γένει ή, όπως το διατυπώνει ο ίδιος ο Φώερμπαχ, η «παραφωνία μέσα στον Λόγο».13 Η ύλη είναι ο σταυρός που πρέπει να κουβαλήσει η φιλοσοφική σκέψη αλλά και η πηγή μιας μεγάλης αμηχανίας, διότι, από τη μια, η φύση είναι δηλητηριασμένη από την αμαρτία. Αποτελεί την αποκλειστική υπεύθυνο της ατέλειας του κόσμου. Είτε αναφέρεται κανείς στον Αριστοτέλη είτε στις περισσότερες εκδοχές του γερμανικού Ιδεαλισμού, η ύλη είναι κάτι

απροσδιόριστο και αφηρημένο, ένα κενό δοχείο που ο μόνος τρόπος, για να υπάρξει, είναι μέσω της μορφής, είτε αυτή είναι η αριστοτελική μορφή ως οντολογική προνεω-τερική κατηγορία, είτε οι *a priori* μορφές και κατηγορίες του υποκειμένου στον ιδεα-λισμό. Η ύλη όμως είτε ως η ορμή, το αριστοτελικό «ορέγεσθαι», ο διακαής πόθος να λάβει μορφή, προκειμένου να κυρωθεί ως τέτοια, είτε ως το υποτιμημένο αισθητηρια-κό υλικό της εμπειρίας, δεν είναι εν τέλει ανύπαρκτη. Κι εδώ ακριβώς συνίσταται παραδόξως η καθ'όλα διαλεκτική κριτική του ιδεαλισμού ενός φανατικού αντιδιαλε-κτικού: του Φώυερμπαχ, διότι πάντοτε, η μορφή είναι η μορφή ενός περιοχόμενου και η έννοια είναι η αφαίρεση από κάτι αισθητό. Όπως δεν υπάρχει ύλη χωρίς μορφή, έτσι και, αντίστροφα, δεν υπάρχει μορφή χωρίς ύλη. Γράφει ο Φώυερμπαχ:

«Η ύλη είναι το ουσιαστικό αντικείμενο του Λόγου. Αν δεν υπήρχε η ύλη, ο Λόγος θα στερούνταν ερεθίσματος και υλικού σκέψης και ως εκ τούτου περιοχόμενου».¹⁴

Κατά ειρωνικό τρόπο, ο υλισμός είναι η κρυφή προϋπόθεση του ιδεαλισμού, ο όρος πραγματώσής του, η ομολογία και ανοιχτή παραδοχή του οποίου όμως θα ισο-δυναμούσε με το τέλος του ιδεαλισμού.

Σε αυτό το σημείο, ο Φώυερμπαχ παραλληλίζει την μοίρα του ιδεαλισμού με αυτήν του πανθεισμού. Αν το μυστικό του ιδεαλισμού είναι ο υλισμός, ένας συνεπής με τον εαυτό του πανθεισμός δεν μπορεί παρά να είναι αθεισμός, διότι, στον βαθμό που η πανθειστική θέση δεν διαχωρίζει τον Θεό από τη φύση και τον άνθρωπο, βρι-σκειται αντιμέτωπη με το πρόβλημα της δημιουργίας της ύλης από κάτι μη υλικό. Τα υλικά αντικείμενα μπορούν να παραχθούν από τον Θεό μόνο αν ο τελευταίος προσ-διορίζεται ως υλικό Ον. Άρα ο πανθεισμός εκπίπτει στο αντίθετό του: σε αθεισμό ή υλισμό.¹⁵

Ωστόσο θα ήταν μεγάλο σφάλμα να δούμε τη φιλοσοφία του Φώυερμπαχ ως μια ακόμη “επιχείρηση διάσωσης” του γερμανικού ιδεαλισμού από την αυτο-αναφορικό-τητα του. Ο Φώυερμπαχ δεν προτίθεται απλώς να φανερώσει τις κρυμμένες προϋπο-θέσεις του ιδεαλισμού, ήτοι την ύλη. Δεν περιορίζεται σε μια εμμενή κριτική του ιδε-αλισμού, για να μιλήσουμε με την γλώσσα του αντιπάλου του, του Χέγκελ. Αν ο Φώυερμπαχ κατατροπώνει τον αντίπαλό του χρησιμοποιώντας τα ίδια του τα όπλα, δηλαδή την διαλεκτική, όταν διατυπώνει τη δική του «ένα» όπως την αποκαλεί φιλο-σοφία, η ρήξη με το παρελθόν είναι πλήρης. Η διαλεκτική απεμπολείται όχι μόνο γιατί συνιστά μέθοδο μιας εκκοσμιευμένης θεολογίας αλλά και γιατί είναι λανθασμέ-νη. Γράφει ο Φώυερμπαχ:

«Η διαμεσολάβηση είναι αναγκαία μόνον όπου εμπλέκεται μια λάθος προκειμένη. Μόνον όπου εμφανίζεται μια διαφορετική αλήθεια που αντιφάσκει μια εδραιωμένη, σεβαστή και έγκυρη αρχή. . . Τελικά, αν κάτι πρέπει να αναιρεθεί, γιατί θα πρέπει να

εικινήσουμε από αυτό και όχι από την άρνησή του»¹⁶ Και μερικές γραμμές πιο πάνω:

«Το πραγματικό είναι μόνο αυτό που δεν επιδέχεται απόδειξης, αυτό που βεβαιώνεται αδιαμεσολάβητο, αυτό που μιλά άμεσα για τον εαυτό του. Με λίγα λόγια αυτό που είναι απλά και καθαρά αναντίρρητο, αδιαμφισβήτητο, και τόσο καθαρό όσο ο ήλιος. Αλλά μόνον το κατ' αίσθησιν είναι τόσο καθαρό όσο ο ήλιος. Οι αμφιβολίες και οι διαμάχες σταματούν, όταν σημείο εκκίνησης είναι η αισθητικότητα».¹⁷ Ήδη ο Φώερεμπαχ έχει διατυπώσει το βασικότερο αξίωμα της νέας φιλοσοφίας του: «Αλήθεια, πραγματικότητα και αισθητικότητα είναι το ένα και το αυτό πράγμα».¹⁸ Ενώ στο εγγελιανό σύστημα, η φύση είναι μονάχα η εξωτερίκευση της Ιδέας, στον υλισμό του Φώερεμπαχ, η φύση είναι το μόνο πραγματικό. Η φύση υπάρχει ανεξάρτητα από κάθε φιλοσοφία και αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία μεγαλώνει ο άνθρωπος. Γράφει ο Φώερεμπαχ:

«Η νέα φιλοσοφία κάνει τον άνθρωπο μαζί με την φύση ως βάση του ανθρώπου το αποκλειστικό, καθολικό και ύψιστο αντικείμενο της φιλοσοφίας; Κάνει την ανθρωπολογία μαζί με τη φυσιολογία την καθολική επιστήμη».¹⁹ Αν για την παλιά φιλοσοφία, «το έλλογο μόνο είναι το πραγματικό» για την νέα φιλοσοφία «το ανθρώπινο και μόνο το ανθρώπινο είναι το πραγματικό». Ο άνθρωπος ως κατ' αίσθησιν ον και όχι μια αφηρημένη επιστημολογική αρχή όπως Εγώ, Πνεύμα, κ.ο.κ. συνιστά μέτρο και υποκείμενο του Λόγου.²⁰

Η πρωταρχικότητα της φύσης και του ανθρώπου ως προϊόντος της και ως εκ τούτου ως κατ' αίσθησιν όντος επανερμηνεύει ριζικά την έννοια «αντικείμενο». Για τον Φώερεμπαχ, το αντικείμενο δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα alter ego. Εγώ είμαι εγώ για τον εαυτό μου και την ίδια στιγμή «Εσύ» για τους άλλους. Αλλα «Εγώ» είμαι «Εσύ» μόνο στο βαθμό που είμαι ένα κατ' αίσθησιν ον. Η διαλεκτική στον Φώερεμπαχ είναι διάλογος. Αν στον ιδεαλιστή αντίπαλό του η διαλεκτική είναι ο μονόλογος της παντοδύναμης αλλά ολομόναχης ιδέας την στιγμή που αυτο-αναγνωρίζεται σε ό,τι εξωτερίκευσε, στον Φώερεμπαχ, η διαλεκτική είναι ο διάλογος μεταξύ του Εγώ και του Εσύ.²¹

Τέλος, αν για την παλιά φιλοσοφία ο όρος δυνατότητας εμπειρίας και γνώσης είναι μη εμπειρικός, είτε αυτός είναι οι a priori κατηγορίες της διάνοιας είτε ένα αφηρημένο Εγώ που θέτει τον εαυτό του, είτε αφηρημένες κατηγορίες σκέψης, στη νέα φιλοσοφία του Φώερεμπαχ, η ύπαρξη αντικειμένων τεκμαίρεται οντολογικά μέσα από τα συναισθήματα της αγάπης και του πόνου. Αν για τον Καντ της πρώτης Κριτικής, το υποκείμενο, δίκην νομοθέτη, υπάγει το μερικό στο γενικό, στην έννοια μέσω των a priori κατηγοριών της διάνοιας, το υποκείμενο στον Φώερεμπαχ είναι ένα πάσχον σώμα. Μόνο η αγάπη για κάποιο αντικείμενο ή πρόσωπο, η παρουσία του οποίου μου προκαλεί χαρά, ενώ η απουσία πόνου, αποτελεί αδιάψευστο μάρτυρα ύπαρξης του

αντικειμένου. Αλλά η αγάπη ή ο πόνος είναι αγάπη και πόνος για κάτι συγκεκριμένο, για αυτό εδώ το μερικό και πεπερασμένο. «Εκείνος» γράφει ο Φώυερμπαχ, «που γενικά είναι στερημένος κάθε ανάγκης δενιώθει ούτε την ανάγκη να υπάρχει. . . Ένα Είναι χωρίς πόνο ισοδυναμεί μ' ένα Είναι χωρίς θεμέλιο».

Η νέα φιλοσοφία του Φώυερμπαχ εγείρει αναπόφευκτα πολλά σημαντικά ερωτήματα. Για παράδειγμα: Μήπως η πραξιοποιηματική άρση της διαλεκτικής –παρά τη ριζοσπαστικότητα των προθέσεων – συνιστά εν τέλει οπισθοδρόμηση σε μια προ-νεωτερικού τύπου οντολογία που ταυτίζει απλοϊκά την ουσία του ανθρώπου με την ύπαρξή του και έτσι εκφυλίζεται στην ιδεολογία της «καθαρής φύσης»; Μήπως τελικά ο Φώυερμπαχ αναπαράγει με αντεστραμμένο πρόσημο τον αντίπαλό του ανάγοντας σε απόλυτο πρώτο όχι πλέον την έννοια αλλά το αισθητό;

II.

Η απάντηση θα έρθει από τον Marx. Η οφειλή του νεαρού Marx των χειρογράφων του 1844 στον Φώυερμπαχ είναι τεράστια. Όπως και για τον Φώυερμπαχ, έτσι και για τον νεαρό Marx, «ο άνθρωπος είναι άμεσα φυσική ύπαρξη. Και σαν ζωντανή φυσική ύπαρξη είναι προορισμένος με φυσικές δυνάμεις, με ζωτικές δυνάμεις, είναι μια δρώσα φυσική ύπαρξη».²² Και για τον Marx, λοιπόν, η φύση είναι η βάση του πνεύματος. Όπως επίσης, στον Φώυερμπαχ, η υλιστική ερμηνεία του υποκειμένου συνεπάγεται επανερμηνεία του αντικειμένου ως κατ' αίσθησιν αντικειμένου που υπάρχει κυρίως για τις αισθήσεις ως αντικείμενο ανάγκης, ομοίως ο Marx γράφει στα *Χειρόγραφα του 1844*:

«Να λέμε ότι ο άνθρωπος είναι μια υλική, ζωντανή, πραγματική, αισθητή, αντικειμενική ύπαρξη με φυσικές δυνάμεις, σημαίνει ότι έχει πραγματικά αισθητά αντικείμενα σαν αντικείμενα της ύπαρξής του και της ζωτικής του έκφρασης, ή ότι μπορεί να εκφράσει την ζωή του σε πραγματικά, αισθητά αντικείμενα. Να είσαι αντικειμενικός, φυσικός και αισθητός και να έχεις αντικείμενο, φύση και αίσθηση έξω από τον εαυτό σου, ή να είσαι αντικείμενο, φύση και αίσθηση για έναν τρίτο είναι το ίδιο και το αυτό πράγμα».²³

Στη βάση αυτής της επαναδιατύπωσης υποκειμένου και αντικειμένου ο νεαρός Marx επαινεί τον Φώυερμπαχ ως αυτόν που «θεμελίωσε τον αληθινό υλισμό και την πραγματική επιστήμη κάνοντας την κοινωνική σχέση 'του ανθρώπου προς τον άνθρωπο' βασική αρχή της θεωρίας του».²⁴

Παρόλα αυτά, ο υλισμός του Marx συνίσταται σε μια διπλή κίνηση υπέρβασης την ίδια στιγμή και του υλισμού του Φώυερμπαχ και του ιδεαλισμού του Hegel. Από τη μια, ο Marx ιδιοποιείται από τον Φώυερμπαχ την έννοια του Είδους, προκειμένου να μεταφράσει υλιστικά την έννοια της σύνθεσης ως δραστηριότητας στον γερμανικό Ιδε-

αλισμό, ενώ, από την άλλη, χρησιμοποιεί την έννοια του πράττειν που καταλαμβάνει περίοπτη θέση στον γερμανικό ιδεαλισμό, προκειμένου να μετασχηματίσει τον νατουραλισμό του Φώεερμπαχ σε υλιστική επιστημολογία.²⁵ Πιο αναλυτικά: Στα *Χειρόγραφα*, ο Marx χρησιμοποιεί την έννοια ανθρώπινου Είδους, που κατ' ουσίαν είναι δάνειο του Φώεερμπαχ, όχι απλώς για να αντιπαράθεσει τον ορισμό του ανθρώπου ως φυσικού όντος στην εγγεληινή φόρμουλα, «άνθρωπος=αυτο-συνείδηση», αλλά αντίθετα, προκειμένου να θεμελιώσει έναν νέο τύπου υλισμό, έναν υλισμό της πρακτικής, ο οποίος σηματοδοτώντας ένα σχήμα τόσο πρόσληψης του κόσμου όσο και πράξης, κατά ειρωνικό τρόπο συγκροτεί την πιο ολοκληρωμένη μορφή του ιδεαλισμού. Σε αντίθεση με τον Φώεερμπαχ, ο Μαρξ χρησιμοποιεί τον όρο είδος, προκειμένου να υποστηρίξει ότι «αλλά ο άνθρωπος δεν είναι μόνο μια φυσική ύπαρξη. Δηλαδή είναι μια ύπαρξη για τον εαυτό του και για τον λόγο αυτό μια ειδολογική ύπαρξη, που πρέπει να την επιβεβαιώσει και πραγματώσει ο ίδιος τόσο στην ύπαρξή του όσο και στην γνώση του. Συνακόλουθα, τα ανθρώπινα αντικείμενα δεν είναι φυσικά αντικείμενα, όπως άμεσα παρουσιάζουν τον εαυτό τους. ... Ούτε η αντικειμενική ούτε η υποκειμενική φύση είναι άμεσα παρούσα στην ανθρώπινη ύπαρξη. Και καθώς κάθε τι φυσικό πρέπει να αποκτήσει ύπαρξη, έτσι και ο άνθρωπος έχει την διαδικασία της καταγωγής του στην ιστορία'. Αλλά για τον άνθρωπο η ιστορία είναι μια συνειδητή διαδικασία, και κατά συνέπεια μια διαδικασία που συνειδητά ξεπερνά τον εαυτό της. Η ιστορία είναι η αληθινή φυσική ιστορία του ανθρώπου».²⁶

Παραδόξως, η κεντρική έννοια σε αυτό το σημείο είναι αυτή της ανθρώπινης ουσίας που είναι τόσο παλαιά όσο και η φιλοσοφία. Εντούτοις, ο Marx δεν την απορρίπτει ως τέτοια αλλά αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο είχε μέχρι τότε κατανοηθεί: ως ειδολογική αφαιρεση εγγενή σε άτομα του ίδιου γένους. Από την πρώτη λοιπόν θέση, στον Φώεερμπαχ, στην οποία βλέπει ως κύρια έλλειψη όλου του προηγούμενου υλισμού –συμπεριλαμβανομένου και του υλισμού του Φώεερμπαχ – ότι αντιλαμβάνεται το πράγμα, την πραγματικότητα, τον αισθητό κόσμο μόνο με την μορφή του αντικειμένου ή με τη μορφή της εποπτείας και όχι σαν ανθρώπινη συγκεκριμένη δράση, ως πράξη, όχι υποκειμενικά»²⁷ ή στην έκτη θέση στην οποία ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος «είναι το σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων»,²⁸ ο Marx επανέρχεται στο ζήτημα της ουσίας του ανθρώπου, προκειμένου να μετασχηματίσει το ανθρωπολογικό πλαίσιο σε υλιστική επιστημολογία. Και προκειμένου να γίνει κάτι τέτοιο ο Μαρξ καταφεύγει στον ισχυρότερο αντίπαλο της ανθρωπολογίας, ητοι τον ιδεαλισμό.

Ο γερμανικός ιδεαλισμός και κυρίως ο ιδεαλισμός του Καντ, εναποθέτει την τάξη και ενότητα του κόσμου στη δραστηριότητα ενός υποκειμένου, που, σύμφωνα με το καντιανό ιδίωμα, τον συγκροτεί. Το καντιανό υποκείμενο ως συνείδηση συγκροτεί τον κόσμο μέσω των *a priori* μορφών της εποπτείας και των *a priori* κατηγοριών της διά-

νοιας, κάνοντας έτσι τη μετάβαση από μια φιλοσοφία της αναπαράστασης σε μια φιλοσοφία της υποκειμενικότητας. Ταυτίζοντας την ουσία του υποκειμένου με την πράξη και την πράξη με τη δραστηριότητα του ανθρώπου ως φυσικού ανθρώπινου είδους, που διακρίνεται από όλα τα άλλα είδη μέσω της εργασίας με την οποία αναπαράγει τον εαυτό του, ο Μαρξ αποδίδει στην εργασία τον ρόλο που ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός αποδίδει στη συνείδηση, τη λειτουργία της σύνθεσης.

Συνοψίζοντας, ο υλισμός του Μαρξ διαφοροποιείται ως προς τον υλισμό του Φώυερμπαχ όσον αφορά το εξής:

Ενώ ιδιοποιείται από τον υλισμό του Φώυερμπαχ την εξωτερικότητα της φύσης, ωστόσο η φύση δεν έχει οντολογικό αλλά κοινωνικο-ιστορικό χαρακτήρα. Εξαρχής η φύση ερμηνεύεται σε σχέση με την ανθρώπινη δραστηριότητα. Το πραγματικό επομένως υποκείμενο και η βάση του υλισμού του Μαρξ δεν είναι η αφηρημένη φύση της ύλης αλλά η συγκεκριμένη φύση της κοινωνικής πρακτικής. Γι' αυτό και ο Μαρξ, στα *Χειρόγραφα*, μιλά για «τον άνθρωπο ως φυσικό ον και τη φύση ως ανθρώπινη πραγματικότητα».²⁹

Η φύση – σε όλο το μαρξικό έργο – είναι τόσο υποκείμενο όσο και αντικείμενο. Έτσι, στην *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, η φύση περιγράφεται ως «πρωταρχική πηγή όλων των εργαλείων και αντικειμένων της εργασίας».³⁰ Στο *Κεφάλαιο*, ο Μαρξ αναφέρεται στη φύση ως βάση «των υλικών μορφών ύπαρξης του σταθερού κεφαλαίου»,³¹ πηγή δηλαδή μέσωσ παραγωγής συμπεριλαμβανομένης και της ζωντανής εργασίας, του ίδιου δηλαδή του ανθρώπου. Η φύση δηλαδή παράγει τον άνθρωπο ως πράττον υποκείμενο που την κατεργάζεται και την μετασχηματίζει. Έτσι η φύση είναι τόσο αντικείμενο όσο και υποκείμενο της εργασίας, ενώ ο άνθρωπος αλλάζοντας την εξωτερική φύση μετασχηματίζει και τη δική του φύση.

Στο ύστερο έργο του, βεβαίως, ο Μαρξ ανατέμνει το κεφαλαιοκρατικό σύστημα με βάση κοινωνικές μορφές που χαρακτηρίζονται από τη διττότητα, συγκεκριμένο-αφηρημένο. Έτσι, η κυρίαρχη μορφή είναι το εμπόρευμα το οποίο έχει διττή διάσταση: από τη μια είναι ένα ποιοτικά συγκεκριμένο αντικείμενο με χρηστική αξία, ενώ την ίδια στιγμή φέρει αξία που το καθιστά ανταλλάξιμο.³² Η διττότητα του εμπορεύματος οφείλεται στην διττότητα της εργασίας που το παρήγαγε. Έτσι, στον καπιταλισμό είναι τόσο συγκεκριμένη, δηλαδή είναι εργασία που παράγει συγκεκριμένα αντικείμενα αλλά και αφηρημένη εργασία που παράγει αξία.³³ Ούτε ένα άτομο ύλης δεν υπεισέρχεται κατά την παραγωγή αξίας. Είναι σαφές ότι στο ύστερο μαρξικό έργο ο υλισμός του Μαρξ διαφοροποιείται εν πολλοίς. Ο κόσμος φαίνεται να αποτελείται από διαδικασίες και κοινωνικές σχέσεις παρά από υλικότητα. Η φύση ερμηνεύεται πλέον ως «δεύτερη φύση» ως ο κατεξουσιασμός των ανθρώπων από τις δικές τους κοινωνικές δυνάμεις που τώρα τους αντιμετωπίζουν απειλητικά ως ξένη δύναμη. Φυσικά, δεν

δικαιούται να παραβλέψει κανείς ότι η πρόθεση του Μαρξ ήταν κυρίως να διαπεράσει την πραγματοποιημένη κρούστα της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας, προκειμένου να διεισδύσει στην ουσία της και να δείξει ότι αυτή δεν είναι τίποτε άλλο παρά ιστορικά συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις και άρα ότι ανατρέψιμη. Ακόμα όμως και στο ύστερο έργο του, ο Μαρξ δεν γίνεται ιστορικιστής. Πάντα επαναλάμβανε ότι η πάλη του ανθρώπου με τη φύση πάντα θα μετασχηματίζεται αλλά ποτέ δεν θα καταρτηθεί. Σε αυτό το πλαίσιο, στο ύστερο έργο του κάνει και χρήση του όρου μεταβολισμός και αναφέρεται στους νόμους της φύσης οι οποίοι πάντα είναι πρότεροι του ανθρώπου. Η φύση μπορεί να διύλιζεται από την εργασία αλλά ποτέ δεν δημιουργείται από αυτήν. Σε αυτό το σημείο, ο Μαρξ δεν αναπαράγει υλιστικά την εγγεληνή Ιδέα ως δημιουργό του κόσμου αλλά παραμένει μέσα στο πλαίσιο του Φώερμπαχ. Ακόμα και σε μια αταξική κοινωνία, ακόμα κι αν απαιτείται μίνιμουμ χρόνου εργασίας για την αναπαραγωγή της ζωής ο άνθρωπος δεν θα μπορεί να χειραφετηθεί από την φυσική αναγκαιότητα. Ο δε κατεξουσιασμός της φύσης θα προϋποθέτει πάντα τη θυσία της αρχής της ευχαρίστησης. Κι εδώ ο Μαρξ θα συμπορεύεται όχι μόνο με τον Φώερμπαχ αλλά και με τον Φρόντ.³⁴

Για να μην επαναλάβουμε λοιπόν για νιοστή φορά την κοινοτοπία της ανωτερότητας της μαρξικής κριτικής στον Φώερμπαχ, θα ήταν καλύτερα να διακινδυνέψω το εξής σχόλιο: Ίσως ο υλισμός του Φώερμπαχ σήμερα να χρησιμεύει και ως υπόμνηση –ενίοτε ενοχλητική– της υλικότητας, της φύσης στον απόλυτο ιστορικισμό που τείνουν κάποιες εκδοχές της μαρξικής θεωρίας, αλλά και ως υπόμνηση όσον αφορά την ανθρώπινη φύση όχι με την έννοια ενός χοντροκομμένου και απλοϊκού βιολογισμού αλλά με την έννοια αυτού που ο Αντόρνο βάφτισε εξω-λογικό στοιχείο που δεν ταυτίζεται με την γνώση αλλά είναι όρος συγκρότησης ηθικής φιλοσοφίας. Και αυτό είναι η στιγμή της αποστροφής προς την πρόκληση φυσικού πόνου πάνω στο σώμα που, όπως λέει ο Μπρεχτ, θα μπορούσαν να βασανίσουν.³⁵ Και αυτό είναι το σώμα όλων όσοι σαν τους αντιήρωες του Μπέκετ είτε ως πειραματόζωα είτε ως έγγλειστοι στα στρατόπεδα συγκέντρωσης της εποχής μας φυτοζωούν μεταξύ ζωής και θανάτου σε μια τοπογραφία του κενού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Karl Ameriks, «The legacy of idealism in the philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard», στο του ιδίου (επ.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2000, σ. 258.

2 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, στο του ιδίου *Werke*, επ. E. Thies, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1975, τ. 3, σ. 305.

3 *Ο.π.*, σ. 279.

4 *Ο.π.*, σ. 296.

5 *Ο.π.*, σ. 249.

6 *Ο.π.*, σ. 257.

7 *Ο.π.*, σ. 259.

8 *Ο.π.*, σ. 273.

9 *Ο.π.* σ. 273.

10 *Ο.π.*, σ. 286.

11 *Ο.π.*, σ. 297.

12 *Ο.π.*, σ. 313.

13 *Ο.π.*, σ. 279.

14 *Ο.π.*, σ. 271.

15 *Ο.π.*, σ. 267-8.

16 *Ο.π.*, σ. 303.

17 *Ο.π.*, σ. 303.

18 *Ο.π.*, σ. 298.

19 *Ο.π.*, σ. 319.

20 *Ο.π.*, σ. 315.

21 *Ο.π.*, σ. 321.

22 Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, μτφ. Μ. Γραμμένου, εις. Λούτσιο Κολλέτι, Γλάρος, Αθήνα 1975, σ. 181.

23 *Ο.π.*, σ. 181-182.

24 *Ο.π.*, σ. 170.

25 Για την διπλή αυτή κίνηση ως συστατικό στοιχείου του υλισμού του νεαρού Μαρξ βλ. την ανάλυση του Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, μτφ. Jeremy Shapiro, Βοστώνη 1971, σ. 26-40.

26 Κ. Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, ό.π., σ. 183.

27 Καρλ Μαρξ, «Θέσεις για τον Φώερεμπαχ», στο Φρίντριχ Ένγκελς, *Ο Λουδοβίκος Φώερεμπαχ και το τέλος της ιδεαλιστικής γερμανικής φιλοσοφίας*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2003, σ. 65.

28 *Ο.π.*, σ. 67.

29 Κ. Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, ό.π.

30 *Marx-Engels Selected Works*, Foreign Language Publishing House, Μόσχα 1969, τ. II, σ. 18.

31 Karl Marx, *Capital*, μτφ. D. Fernbach, Laurence & Wishart, Λονδίνο 1978, τ. II, σ. 144.

32 K. Marx, *Capital*, μτφ. B. Fowkes, Laurence & Wishart, Λονδίνο 1976, τ. 1, σ. 125-129.

33 *Ο.π.*, σ. 128-137.

34 Η αντίληψη του «ανυπέρβλητου» της φύσης τόσο στο πρώιμο όσο και στο ύστερο έργο του Μαρξ, η οποία εναντιώνεται εν πολλοίς σε ακραίες ιστορικοιστικές ερμηνείες του Μαρξ, διατυπώνεται εύγλωττα από τον Alfred Schmidt στο έργο του *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, EVA, Φραγκφούρτη 1965.

35 Theodor. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1998, (Vorlesung 15).

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

JOHN RAWLS
Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ

ΛΙΑ Β. ΜΕΛΑ



ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ ΚΑΙ ΒΑΓΚΝΕΡ:
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΥΠΕΡΑΣΠΙΣΗ
ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΜΕΤΑΕΓΓΕΛΙΑΝΗ ΕΠΟΧΗ

ΜΑΡΚΟΣ ΤΣΕΤΣΟΣ

Στην προσπάθεια επανετιμησης του έργου του Φώυερμπαχ, η κριτική σκέψη οφείλει να αναδείξει τη σημασία του όχι μόνο για την ιστορία της φιλοσοφίας αλλά και για τη νεωτερικότητα, στο σύνολο των πολιτισμικών εκφάνσεών της. Μολονότι ένα μικρό μόλις μέρος της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ αξιοποιήθηκε εντέλει από τους μεταγενέστερους στοχαστές, η δε υπόλοιπη κρίθηκε ανεπαρκής ως προς τις θεωρητικές της θεμελιώσεις, κεντρικές έννοιες της διασώθηκαν και θεματοποιήθηκαν γόνιμα στο εσωτερικό μιας άλλης ουσιώδους δραστηριότητας του πνεύματος, της τέχνης. Μάλιστα, σε μια εποχή όπου η τελευταία, με πρωτοστάτη τον Βάγκνερ, άρχισε, εις πείσμα της εγγελιανής λογοκρατίας, να διεκδικεί τα πρωτεία όχι μόνο ως προς την έκφραση των περιεχομένων της νεωτερικής αυτοσυνείδησης, αλλά και ως προς την αποκατάσταση της κοινωνικής συνοχής διαμέσου των ρομαντικών ιδεών του «λαού» και του «έθνους».¹ Η υπερβολική έμφαση που δόθηκε από την έρευνα στη σοπενχαουερική στροφή του Βάγκνερ, μετά τα γεγονότα του 1848-49, δυσχέρανε και εξακολούθει να δυσχεραίνει την επίγνωση της ακόμα πιο ουσιαστικής επιρροής που άσκησε ο Φώυερμπαχ στο θεωρητικό και μουσικοσυνθετικό έργο του συνθέτη.² Προσέτι, η σχέση Βάγκνερ-Φώυερμπαχ έγινε αντικείμενο έρευνας κυρίως από μουσικολόγους, των οποίων η δυνατότητα αναγνώρισης αθεματοποίητων επιρροών και διαπραγμάτευσης ουσιαστικών φιλοσοφικοαισθητικών ζητημάτων δεν υπήρξε πάντοτε επαρκής.³ Προς την κατεύθυνση λοιπόν μιας βαθύτερης κατανόησης αυτής της εξαιρετικά ενδιαφέρουσας σχέσης θα κινηθούν οι παρακάτω αναπτύξεις. Αρχικά θα εξεταστούν επιρροές του Φώυερμπαχ στη βαγκνερική αισθητική θεωρία, κατόπιν θα αναζητηθούν φώυερμπαχικά θεματικά στοιχεία στις όπερες του Βάγκνερ και τέλος θα επιχειρηθεί ένας σύντομος σχολιασμός βασικών απόψεων των δύο προσωπικοτήτων.

I

Μιλώντας για «φωυερμπαχιανές» ή «σοπενχαουερικές» επιρροές στον Βάγκνερ, δεν πρέπει κανείς να ξεχνά ότι, στην πραγματικότητα, ο συνθέτης ανέτρεχε *εκ των υστέρων* σε φιλοσοφικές θεωρίες και μόνο, προκειμένου να προσδώσει πειστικό θεωρητικό κύρος στις καλλιτεχνικές του αποφάσεις. Η φιλοσοφία δεν αποτελούσε για τον Βάγκνερ τόσο πηγή έμπνευσης όσο πηγή αυτοκατανόησης. Ο Βάγκνερ ανέτρεξε στον Φώυερμπαχ σε μια εποχή οξείας κριτικής στο κατεστημένο καλλιτεχνικό σύστημα και τις καλλιτεχνικές μορφές που συνδέονταν μαζί του. Επικαλούμενη την εξάρτηση της καλλιτεχνικής ζωής από τους κοινωνικούς της όρους, η καλλιτεχνική κριτική του Βάγκνερ σύντομα απέκτησε κοινωνική χροιά. Συνειδητοποιώντας ότι η κατάσταση της τέχνης αντανάκλα την κατάσταση της κοινωνίας, ο Βάγκνερ συνέδεσε τη νεωτερική αλληλοαποξένωση των τεχνών με την αλληλοαποξένωση των κοινωνικών ομάδων ή εν γένει των ανθρώπων. Έτσι, το σύστοιχο του μελλοντικού συνολικού έργου τέχνης, στο οποίο οι τέχνες θα εγκατέλειπαν τον εγωιστικό ατομισμό τους, προκειμένου να επανενωθούν υπό μία κοινή και ουσιώδη έννοια δράματος, θα έπρεπε να είναι ένα κοινό χωρίς κοινωνικές διακρίσεις και αντιθέσεις. Ο Βάγκνερ, παρακολουθώντας στενά την προεπαναστατική φιλοσοφική συζήτηση, είδε στη φωυερμπαχιανή ιδέα της «ανθρωπότητας» ή του «ανθρώπινου είδους» το ιδεολογικό πρόπλασμα του φανταστικού ακροατηρίου του «συνολικού έργου τέχνης». Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή.

Παραφράζοντας τον φωυερμπαχιανό όρο «φιλοσοφία του μέλλοντος», ο Βάγκνερ δίνει σε ένα από τα βασικά θεωρητικά του γραπτά της ελβετικής εξορίας τον τίτλο *Το έργο τέχνης του μέλλοντος*. Και όχι μόνον αυτό, αλλά και το αφιερώνει στον Φώυερμπαχ. Ήδη στο κείμενο της αφιέρωσης ο Βάγκνερ αποκαλύπτει τις προθέσεις του: «έπρεπε να αναγνωρίσω ότι τα καλλιτεχνικά εγχειρήματα μπορεί να τα ολοκληρώσει όχι το άτομο, αλλά η κοινότητα. Η αναγνώριση αυτού του γεγονότος [...] σημαίνει ούτε λίγο ούτε πολύ ότι πρέπει να εξεγερθούμε ενάντια στη συνολική κατάσταση της σημερινής τέχνης και ζωής». ⁴ Και ξεινά ευθύς αμέσως με απόπειρες θεωρητικής διαπραγμάτευσης ζητημάτων που αφορούν τη σχέση τέχνης, ζωής και επιστήμης. Εντυπωσιάζει το γεγονός ότι ο Βάγκνερ οικειοποιείται εδώ φωυερμπαχιανές ιδέες όχι μόνο από την *Ουσία του χριστιανισμού* και τη *Φιλοσοφία του μέλλοντος*, όπως συνήθως πιστεύεται, αλλά και από το μεταγενέστερο *Η ουσία της θρησκείας*, όπου ο φιλόσοφος επιχειρεί μιαν επανερμηνεία του θρησκευτικού φαινομένου στη βάση της σχέσης του ανθρώπου προς τη φύση. Ο Βάγκνερ περιγράφει την ιστορία του προνεωτερικού ανθρώπου φωυερμπαχιανά, ως μία κίνηση από την άγνοια των πραγματικών φυσικών αιτιών και την θρησκευτική υποκατάστασή τους από «υπερφυσικές, ανθρωπομορφικές και

αυθαιρέτες αιτίες», όπως λέει, στην πλήρη γνώση της φύσης και στη συγκρότηση της επιστήμης ως αυτοσυνείδησης της φύσης. Και θεμελιώνει την αναγκαιότητα της τέχνης ως εξής: όπως η φύση συνειδητοποιείται στην επιστήμη, έτσι και ο άνθρωπος συνειδητοποιείται στην τέχνη.

Για τον Βάγκνερ, η επιστήμη είναι πεπερασμένη: «το τέλος της είναι το δικαιωμένο ασυνείδητο, η συνειδητοποιημένη ζωή, η ως αισθητή εγνωσμένη αισθητότητα, ο αφανισμός της αυθαιρεσίας στη βούληση του αναγκαίου. Η επιστήμη είναι συνεπώς μέσο της γνώσης, η μέθοδος της έμμεση, ο σκοπός της διαμεσολαβημένος_ όπου αντίθετα η ζωή είναι το άμεσο, το αυτοπροσδιοριζόμενο. Όπως η επιστήμη καταλύεται στην αναγνώριση της άμεσης και αυτοπροσδιοριζόμενης, άρα της πραγματικής ζωής, έτσι και αυτή η αναγνώριση κερδίζει την πιο ειλικρινή, την πιο άμεση έκφρασή της στην τέχνη, ή καλύτερα στο *έργο τέχνης*». ⁵ Στις *Αρχές της Φιλοσοφίας του μέλλοντος* και από την §31 και μετά, ⁶ ο Φώεερμπαχ είχε επιχειρήσει, αντιστοίχως, αφενός την κατάδειξη της αναλήθειας της διαμεσολάβησης (*Vermittlung*), αφεντέρου τη στροφή προς το αισθητό και την αποκατάστασή του ως οργάνου της αλήθειας. Για τον Φώεερμπαχ, η νέα φιλοσοφία «αναγνωρίζει και καθιστά αρχή και αντικείμενό της το πραγματικό στην πραγματικότητά του», κατανοεί ότι «πραγματοποίηση της σκέψης σημαίνει το να καθίσταται αυτή αντικείμενο της αίσθησης και ότι η πραγματικότητα της ιδέας είναι η αισθητικότητα και η πραγματικότητα η αλήθεια της ιδέας που σημαίνει ότι μόνον η αισθητικότητα είναι η αλήθεια της» (§31), ⁷ διατρανώνοντας εντέλει ότι «αλήθεια, πραγματικότητα και αισθητικότητα είναι έννοιες ταυτόσημες» (§32). ⁸

Στο εσωτερικό του φωεερμπαχιανού επιχειρήματος υπέρ της υποβαθμισμένης από την ορθολογιστική και θεωρησιακή σκέψη αισθητικότητας, βρρίσκει φυσικά θέση και η τέχνη. Στην §40 από τις *Αρχές της Φιλοσοφίας του μέλλοντος* ο Φώεερμπαχ αναφέρει: «Η παλιά απόλυτη φιλοσοφία απέπεμψε τις αισθήσεις στην περιοχή και μόνο του φαινομένου, του πεπερασμένου, κι όμως, σε αντίφαση με αυτό, όρισε το απόλυτο, το θείο ως αντικείμενο της τέχνης. Το αντικείμενο όμως της τέχνης είναι – έμμεσα στη ρητορική και άμεσα στην εικαστική τέχνη – αντικείμενο της όρασης, της ακοής, του συναισθήματος. Συνεπώς, δεν είναι μόνο το πεπερασμένο, το φαινόμενο, αλλά και το αληθές, το θείο ον αντικείμενο των αισθήσεων και η αίσθηση όργανο του απόλυτου. Η τέχνη “εκθέτει την αλήθεια στο αισθητό” – που σημαίνει, ορθά διατυπωμένα: *Η τέχνη εκθέτει την αλήθεια του αισθητού*» (§40). ⁹

Η φωεερμπαχιανή αναβάθμιση της αισθητικότητας προϋπέθεσε ωστόσο έναν επανακαθορισμό της έννοιας της: «Όχι μόνον το εξωτερικό, αλλά και το εσωτερικό, όχι μόνον η σάρκα, αλλά και το πνεύμα, όχι μόνον το πράγμα, αλλά και το εγώ είναι αντικείμενο των αισθήσεων» (§42). ¹⁰ Και αντιστρέφοντας την ιδεαλιστική σχέση εποπτείας και παράστασης, ο Φώεερμπαχ καθιστά την παράσταση και την «φαντασία», όπως

λέει, πρότερον, τη δε εποπτεία ύστερον: «Η παράσταση βρίσκεται εγγύτερα στον αμόρφωτο, υποκειμενικό άνθρωπο από ό,τι η εποπτεία, γιατί στην εποπτεία αυτός εξέρχεται από τον εαυτό του_ στην παράσταση παραμένει στον εαυτό του» (§44).¹¹ Ο βαγκνερικός ισχυρισμός περί συμφιλίωσης στο έργο τέχνης της γνώσης με τη ζωή, βρίσκεται σε συμφωνία με τον φουεερμπαχικό ισχυρισμό περί συμφιλίωσης της νόησης (ή του «κεφαλιού») με την αίσθηση (ή την «καρδιά»): «Η νέα φιλοσοφία, που κάνει το ουσιαστικό και ύψιστο αντικείμενο της καρδιάς, τον άνθρωπο, ουσιαστικό και ύψιστο αντικείμενο και της διάνοιας, θεμελιώνει ως εκ τούτου μια έλλογη ενότητα κεφαλιού και καρδιάς, σκέψης και ζωής» (§59).¹² Ως ακόμα πιο σημαντική ωστόσο συμβολή του Φώεερμπαχ, από ιστορικοφιλοσοφική άποψη, θα μπορούσε να θεωρηθεί η κοινωνική θεμελίωση της γνώσης και της ηθικής, όπως αυτή εκφράστηκε ήδη στην *Ουσία του χριστιανισμού*. Στην §61 της *Φιλοσοφίας του μέλλοντος* τούτο διατυπώνεται ως εξής: «Ο μεμονωμένος άνθρωπος για τον εαυτό του δεν έχει την ουσία του ανθρώπου στον εαυτό του, ούτε στον εαυτό του ως ηθικού, ούτε στον εαυτό του ως σκεπτόμενου όντος. Η ουσία του ανθρώπου περιέχεται μόνο στην κοινότητα, στην ενότητα του ανθρώπου με τον άνθρωπο».¹³

Όλες οι βασικές γραμμές τις φιλοσοφίας του Φώεερμπαχ, όπως αυτές σκιαγραφήθηκαν παραπάνω, εντοπίζονται άμεσα ή έμμεσα στο *Έργο τέχνης του μέλλοντος* του Βάγκνερ. Η φουεερμπαχική κριτική στη θεωρησιακή φιλοσοφία και ευρύτερα στη μονομέρεια του διασκεπτικού νοείν, βρήκε, όπως είδαμε, ανταπόκριση στη βαγκνερική κριτική της επιστήμης. Με λόγια που παραπέμπουν στον Φώεερμπαχ, ο Βάγκνερ στο 4^ο κεφ. από το πρώτο μέρος του *Έργου τέχνης του μέλλοντος*, γράφει: «Μόλις η σκέψη αφαιρεθεί από την πραγματικότητα [...] αδυνατεί πλέον να παράγει γνώση και εκδηλώνεται ως εικασία που χωρίζεται βίαια από το ασυνείδητο».¹⁴ Και στο επόμενο κεφάλαιο ο συνθέτης δανείζεται μια ιδέα από την κριτική του Φώεερμπαχ στον ιδεαλισμό, ότι, δηλαδή, σε αυτόν το πρότερο, η πραγματικότητα, γίνεται ύστερο, το δε ύστερο, η ιδέα, πρότερο. Γράφει ο Βάγκνερ: «Αν ο νους δημιούργησε τη φύση, αν η σκέψη έφτιαξε το πραγματικό, αν ο φιλόσοφος προηγείται του ανθρώπου, τότε φύση, πραγματικότητα και άνθρωπος δεν είναι πια αναγκαία και η ύπαρξή τους είναι όχι μόνον περιττή, αλλά και επιζήμια».¹⁵ Η βαγκνερική πρόκριση της αίσθησης και του συναισθήματος έναντι της διάνοιας και του Λόγου αφενός εξυπηρετούσε τη θεμελίωση του ισχυρισμού περί ανωτερότητας της τέχνης έναντι της φιλοσοφίας και της θρησκείας, αφετέρου συνδέθηκε ευθύς εξαρχής από τον Βάγκνερ με την ιδέα του «καθαρά ανθρώπινου»,¹⁶ στην ουσία του οποίου μπορεί κανείς να φτάσει αφαιρώντας ακριβώς από τη διαμεσολάβηση των ορθολογιστικών και θεωρησιακών φαντασμάτων. Ο Βάγκνερ συνηγορεί υπέρ μιας ανθρώπινης φύσης «καθαρμένης» από τις επιστροφωμάτωσεις και τις στρεβλώσεις του «πολιτισμού» και της «χλιδής της μόδας», όπως λέει,

αρκιτά ωστόσο σύνθετης και πολύπλοκης για να μπορέσει η ουσία της να αρθρωθεί αποκλειστικά και μόνο από την επιστημονική γλώσσα. Και τούτο αναδεικνύει ένα παράδοξο που δεν γίνεται πάντοτε δεόντως αντιληπτό, ότι, δηλαδή, τη θέση της πολυπλοκότητας του θεωρησιακού σκέπτεσθαι άρχισε να καταλαμβάνει, στον Βάγκνερ, η προϊούσα επίγνωση της πολυπλοκότητας της ανθρώπινης και κοινωνικής πραγματικότητας,¹⁷ όπως αυτή αντικατοπτρίζεται άλλωστε με όρους τέχνης στο πολύπλοκο και πολυεπίπεδο λιμπρέτο της *Τετραλογίας*.

Δύο ακόμα από τις κεντρικές έννοιες της φουεερμπαχιανής φιλοσοφίας που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στα θεωρητικά γραπτά της μετεπαναστατικής αυτοεξορίας του Βάγκνερ, είναι οι έννοιες της «αγάπης» και του «εγωισμού». Να τονισθεί εδώ πώς η έννοια «αγάπη» στον Φώυερμπαχ δεν έχει μόνο ερωτική και, πρωτίστως, κοινωνική, αλλά και μεταφυσική / οντολογική σημασία. Ο φιλόσοφος μεταχειρίζεται τις λέξεις «εποπτεία» (*Anschauung*), «αίσθημα» (*Empfindung*) και «αγάπη» (*Liebe*) ως συνώνυμες αναφέροντας: «Μόνο στο αίσθημα, μόνο στην αγάπη έχει “αυτό” – αυτό το πρόσωπο, αυτό το πράγμα – δηλ. το καθέκαστο, απόλυτη αξία, το πεπερασμένο είναι το *άπειρο*. [...] Η αγάπη είναι πάθος και μόνο το πάθος είναι το γνώρισμα της ύπαρξης. Μόνον ότι είναι αντικείμενο του πάθους – κι ας είναι πραγματικό ή δυνατό – υπάρχει. [...] Έτσι η αγάπη είναι η αληθινή *οντολογική* απόδειξη περί της ύπαρξης ενός αντικειμένου έξω από το κεφάλι μου, και δεν υπάρχει άλλη απόδειξη για το είναι από την αγάπη, το αίσθημα εν γένει» (§34).¹⁸ Στο *Έργο τέχνης του μέλλοντος* ο Βάγκνερ υιοθετεί μεταφορικά την έννοια της αγάπης, προκειμένου να καταδείξει ότι στο στοιχείο της μπορούν να επανενωθούν οι επιμέρους τέχνες του συνολικού έργου τέχνης. Καταβυθίζοντας την αγάπη στο φυσικό και ανθρώπινο είναι ως το στοιχείο συγμερασμού των φυσικών νόμων και, παραπέμποντας στον Φώυερμπαχ, της σύστασης του ανθρώπινου είδους, της ανθρωπότητας, ο Βάγκνερ καθιστά την αγάπη όρο τόσο της ανθρώπινης ελευθερίας, όσο και των επιμέρους τεχνών. Οι τέχνες γίνονται ελεύθερες και ολοκληρώνονται στην αμοιβαία τους αναγνώριση που αποτελεί προϋπόθεση και της δικής τους αυτογνωσίας. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Βάγκνερ: «Γνώση από αγάπη σημαίνει ελευθερία».¹⁹ Στον αντίθετο εννοιολογικό πόλο, βρίσκεται ο εγωισμός, που όσο χωρίζει τους ανθρώπους, μετατοπίζοντας το στοιχείο της ενότητάς τους έξω απ' αυτούς υπό τις μορφές του πολιτισμού της μόδας, της θρησκείας ή του κρατικού δικαίου, άλλο τόσο χωρίζει τις τέχνες μεταξύ τους, οδηγώντας τους στην αλλοτρίωση, τη συρρίκνωση, την παρακμή. Ο Βάγκνερ αφιερώνει σελίδες ολόκληρες στην απόδειξη του ισχυρισμού του, οι οποίες δεν χρειάζεται να εξετασθούν εδώ.

Πριν προχωρήσουμε στον εντοπισμό φουεερμπαχιανών μοτίβων στις όπερες του Βάγκνερ, καλό θα ήταν να θίξουμε στο σημείο αυτό το ζήτημα του βαγκνερικού αντισημιτισμού. Η μουσικολογική έρευνα έχει υπερτονίσει τις πιθανές κοινωνιολογικές,

φιλολογικές ή ψυχολογικές εξηγήσεις των αντισημιτικών αναφορών του Βάγκνερ,²⁰ αγνοώντας εν πολλοίς την τότε επίκαιρη φιλοσοφικοϊδεολογική συζήτηση. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Βάγκνερ συνδέει τις έννοιες «εβραϊός» και «εγωισμός». Στην *Ουσία του Χριστιανισμού* ο Φώυερμπαχ είχε αφιερώσει ένα ολόκληρο κεφάλαιο, το 12^ο, ακριβώς σε μια φιλοσοφικοθρησκευολογική ερμηνεία του ιουδαϊσμού.²¹ Ευθύς στην αρχή του κεφαλαίου ο Φώυερμπαχ καταθέτει την προκείμενη των περαιτέρω συλλογισμών του: «Η θεωρία της δημιουργίας κατάγεται από τον ιουδαϊσμό_ είναι η χαρακτηριστική θεωρία, η θεμελιακή θεωρία της εβραϊκής θρησκείας. Η εδώ βασιική αρχή δεν είναι τόσο η αρχή της υποκειμενικότητας, όσο η αρχή του *εγωισμού*».²² Ο εβραϊκός εγωισμός εκφράζεται, σύμφωνα με τον Φώυερμπαχ, στον εκμηδενισμό της φύσης διαμέσου μιας αμιγώς πρακτικής, αντιθεωρητικής και αντιαισθητικής σχέσης απέναντί της που υποστηρίζεται από την παράσταση ότι η φύση αποτελεί προϊόν δημιουργού αυθαιρέσις ενός ανεξάρτητου από τον κόσμο και τον άνθρωπο θεού: «Η θεωρητική έκφραση αυτής της εγωιστικής, πρακτικής εποπτείας, για την οποία η φύση καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν είναι ένα τίποτα, έχει ως εξής: η φύση ή ο κόσμος είναι φτιαγμένος, δημιουργημένος, προϊόν εντολής».²³ Αντιδιαστέλλοντας, όχι χωρίς δόση υπερβολής, τον αντιεπιστημονικό και αντικαλλιτεχνικό χαρακτήρα του μονοθεϊσμού στην ουσία του πολυθεϊσμού ο οποίος, όπως υποστηρίζει, καθιστά δυνατή την επιστήμη και την τέχνη, ο Φώυερμπαχ εξαιρεί τους Εβραίους από τις πιο σημαντικές περιοχές της ανθρώπινης δραστηριότητας: «Ο μονοθεϊστικός εγωισμός στέρησε από τους Ισραηλίτες την ελεύθερη θεωρητική ορμή και αίσθηση».²⁴ Ακριβώς για τα ίδια πράγματα κατηγόρησε ο Βάγκνερ τους Εβραίους στα σημεία από τα αισθητικοκριτικά του γραπτά όπου αναφέρεται σε αυτούς: ο εβραϊκός μονοθεϊστικός σποντανεϊσμός ερχόταν σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του περί προέλευσης της αληθινής τέχνης από τον φύσει πολυθεϊστικό «λαό». Ωστόσο, όπως και ο Φώυερμπαχ, ο Βάγκνερ δεν έμεινε εκεί. Προχώρησε σε κριτική και του χριστιανισμού, τον οποίο ο Φώυερμπαχ είχε ορίσει ως «πνευματικό ιουδαϊσμό» έχοντας πρώτα χαρακτηρίσει τον ιουδαϊσμό ως «εικοσμικευμένο χριστιανισμό».²⁵ Η φώυερμπαχιάνης προέλευσης παράσταση της χριστιανικής αλλοτρίωσης από τη φύση στεκόταν εμπόδιο στο βαγκνερικό ιδανικό του «καθαρά ανθρώπινου» που κατ' ιδέαν τουλάχιστον προϋπέθετε και ενσωμάτωνε τη φύση, αναγνωρίζοντάς της την αυτόνομη ύπαρξη.

II

Η φώυερμπαχιάνη επιρροή γίνεται αισθητή και στις όπερες του Βάγκνερ. Επιλέγουμε δύο από τις γραμμένες προ της επανάστασης του 1848 όπερες, τον *Τανχώζερ* και

τον *Λόγεγκριν*. Η έννοια της αγάπης και η κριτική στην ηθικοπρακτική ακαμψία της νομοθετούσας διάνοιας, αλλά και η αντιπαράθεση της πίστης στην αγάπη, αποτελούν κεντρικά ζητήματα των αναλύσεων του Φώυερμπαχ στην *Ουσία του χριστιανισμού*, αλλά και συνθέτουν τα εννοιικά δίπολα μεταξύ των οποίων αναπτύσσεται η δραματολογία στον *Τανχώυζερ* του Βάγκνερ. Η φώυερμπαχική αγάπη βρίσκει την ενσάρκωσή της στο πρόσωπο της Ελισάβετ, ο νόμος στον άρχοντα της Θουριγγίας, η πίστη στο πρόσωπο του Πάπα της Ρώμης. Τη στιγμή που ο άρχοντας της Θουριγγίας και θεός της Ελισάβετ διώχνει από το Βάρτμπουργκ και ο Πάπας από τη Ρώμη τον υμνητή του σαρκικού έρωτα Τανχώυζερ, που τόλμησε να περάσει χρόνια ακόλαστης απόλαυσης στο όρος της Αφροδίτης, η Ελισάβετ, γεμάτη από αγνή ανιδιοτελή αγάπη τον συγχωρεί, τον προστατεύει όταν οι ιππότες, προσβεβλημένοι, κινούνται απειλητικά προς το μέρος του και τον περιμένει να επιστρέψει από το ταξίδι μετανοίας στη Ρώμη. Ο φιλοσοφικός πυρήνας τώρα του περιεχομένου της όπερας βρίσκεται σε μια χαρακτηριστική παράγραφο από το 4^ο κεφάλαιο της *Ουσίας του χριστιανισμού* του Φώυερμπαχ: «Η διάνοια κρίνει μόνο με την αυστηρότητα του νόμου_ η καρδιά προσαρμόζεται, είναι λογική, επεικής, συνετή, κατ' άνθρωπον. Το νόμο, που μας προτείνει μόνο την ηθική τελειότητα, ουδείς τον ικανοποιεί_ για τον ίδιο όμως λόγο ο νόμος δεν ικανοποιεί τον άνθρωπο, την καρδιά. Ο νόμος αναθεματίζει_ η καρδιά συγχωρεί ακόμα και τον αμαρτωλό. Ο νόμος με καταφάσκει μόνο ως *αφηρημένο*, η καρδιά ως *πραγματικό* ον. Η καρδιά μου δίνει την επίγνωση πως είμαι άνθρωπος, ο νόμος μόνο την επίγνωση πως είμαι αμαρτωλός, τιποτένιος. Ο νόμος *υποτάσσει* τον άνθρωπο, η αγάπη τον απελευθερώνει».²⁶ Ακόμα πιο αυστηρή γίνεται η διάκριση αγάπης και πίστης στο προτελευταίο κεφάλαιο της *Ουσίας*, διάκριση η οποία μας δίνει ερμηνευτική πρόσβαση στη στάση του Πάπα προς τον Τανχώυζερ: «Η αγάπη ταυτίζει τον άνθρωπο με το θεό, το θεό με τον άνθρωπο και γι' αυτό τον άνθρωπο με τον άνθρωπο_ η πίστη χωρίζει τον θεό από τον άνθρωπο και γι' αυτό τον άνθρωπο από τον άνθρωπο_ γιατί ο θεός δεν είναι άλλο από την μυστική έννοια του ανθρώπινου είδους, ο χωρισμός του θεού από τον άνθρωπο ως εκ τούτου ο χωρισμός του ανθρώπου από τον άνθρωπο, η λύση του κοινού δεσμού».²⁷ Στην ένσταση ότι κηρύττει τη χριστιανική αγάπη, ο Φώυερμπαχ απαντά ότι η χριστιανική αγάπη είναι αγάπη μεριχή_ ισχύει μόνο για τους χριστιανούς και αναθεματίζει τους αλλόθρησκους. Η αγάπη της Ελισάβετ προς τον Τανχώυζερ δεν είναι ούτε σαρκική ούτε αφηρημένη-πνευματική, ούτε υποκριτικά χριστιανική. Ο *Τανχώυζερ* θα μπορούσε χωρίς υπερβολή να χαρακτηριστεί «φώυερμπαχική αλληγορία».

Τις φώυερμπαχικές επιρροές πίσω από τη σύλληψη του *Λόγεγκριν* αποκαλύπτει ο ίδιος ο Βάγκνερ στο κείμενο *Ανακοίνωση στους φίλους μου* του 1851: «Όταν τον είδα καθαρά σαν ένα ευγενές ποίημα του ανθρώπινου πόθου, που ο πυρήνας του δεν βρι-

σκειται μόνο στη χριστιανική ροπή προς το υπερφυσικό, αλλά γενικότερα στην πιο αληθινή ανθρώπινη φύση, αυτή η μορφή μου γινόταν όλο και πιο γνώριμη και η επιθυμία μου να καταπαιστώ μαζί της, εκφράζοντας έτσι έναν δικό μου εσώτατο πόθο, όλο και πιο έντονη [...]. Δεν είναι λοιπόν ο Λόεγκριν ένα ποίημα που βλάστησε απλώς από τη χριστιανική αντίληψη, αλλά ένα πανάρχαιο ανθρώπινο ποίημα_ όπως άλλωστε αποτελεί θεμελιώδη πλάνη του επιπόλαιου τρόπου να εξετάζουμε τα πράγματα, όταν θεωρούμε την ειδικά χριστιανική αντίληψη αρχέγονα δημιουργική στις παραστάσεις της. Κανένας από τους χαρακτηριστικούς και συγκλονιστικούς χριστιανικούς μύθους δεν ανήκει εξυπαρχής στο χριστιανικό πνεύμα, όπως συνήθως το καταλαβαίνουμε: τους έχει παραλάβει όλους από τις καθαρά ανθρώπινες παραστάσεις της προϊστορίας, τροποποιώντας τις σύμφωνα με τις ιδιαιτερότητές του». ²⁸ Η αναγωγή των περιεχομένων της χριστιανικής θρησκείας στους ανθρωπολογικούς της όρους, αποτελεί τον πυρήνα της φουερεμπαχικής κριτικής στο χριστιανισμό. Ο Βάγκνερ απλά κατανοεί την ανθρωπολογία ως μυθολογία, ιστοριοποιώντας την προέλευση του χριστιανισμού.

III

Ολοκληρώνοντας τη σύντομη αυτή αναφορά στη σχέση Φώερεμπαχ-Βάγκνερ, θα επιχειρήσουμε έναν επίσης σύντομο σχολιασμό. Μαζί με τη μαρξική κριτική στον Φώερεμπαχ, το βαγκνερικό μουσικό έργο αποτελεί ίσως την πιο πειστική έμπρακτη κατάδειξη των αδυναμιών της θεωρίας του. Ο Βάγκνερ συνειδητοποιούσε, τόσο στη θεωρία, όσο και στην πράξη, ότι για την πλήρη «πραγματοποίηση των προθέσεων του συνθέτη-ποιητή» δεν αρκούσε η σκηνική δράση και ο μουσικός συγκινησιακός σχολιασμός της. Η πολυπλοκότητα των καταστάσεων στη βαγκνερική *Τετραλογία*, που, όπως επισημάναμε, αντανάκλυνε την πολυπλοκότητα της νεωτερικής πραγματικότητας, επέβαλε την ενδυνάμωση της παρουσίας του ποιητή-σχολιαστή. Ένα πλήθος διαλόγων και αναφορών στο παρελθόν και το μέλλον της δράσης έρχεται να αποκαταστήσει την ενότητά της, αλλά και να συγκροτήσει ένα πλαίσιο αναστοχασμού (Reflexion) για την κατανόηση του ακροατή, στην οποία στόχευε ρητά ο θεωρητικός τουλάχιστον Βάγκνερ. Επιπλέον, ο συνθέτης επιστράτευσε απέναντι σε αυτό το στόχο ακόμα και την ίδια τη μουσική, δημιουργώντας ένα σύστημα «καθοδηγητικών μοτίβων» (Leitmotive), όπως ονομάστηκαν, που απέβλεπαν στην ισχυροποίηση του αναστοχαστικού σχολιασμού της σκηνικής δράσης. Τα πάντα μέσα στο «συνολικό έργο τέχνης» έπρεπε να μιλούν, με τρόπο ορθολογικά προϋπολογισμένο. ²⁹ Ακόμα όμως και τότε, συνειδητοποιώντας ο συνθέτης την αδυνατότητα πλήρους και άμεσης επι-

κοινωνήσης των αληθινών συμβολικών περιεχομένων του έργου, επιδίδεται στη συγγραφή πληθώρας κειμένων, σχολίων, επιστολών. Στην εποχή του αναστοχασμού, όπως έλεγε ο Χέγκελ, η τέχνη είναι αδιανόητη χωρίς το φιλοσοφικό της συμπλήρωμα.³⁰ Η έννοια κυριάρχησε οριστικά στην εποπτεία και την παράσταση. Και ο Βάγκνερ αυτό το γνώριζε καλά, έστω κι αν δεν επιθυμούσε να το ομολογήσει.

Ένα ακόμη αδύναμο σημείο της θεωρίας αμφότερων του Φώυερμπαχ και του Βάγκνερ αποτελεί η ανθρωπολογία τους. Το φώυερμπαχικό πρόταγμα ενεργοποίησης και επανένωσης του συνόλου των ανθρωπολογικών παραμέτρων ως προς την αληθινή τους ουσία, έτεινε να αφαιρεί από το γεγονός της παρελθούσας και παρούσας ιστορικοκοινωνικής τους συγκρότησης και να μην αναστοχάζεται πλήρως τους κανονιστικούς όρους αυτής της ενεργοποίησης και επανένωσης.³¹ Με ανάλογο τρόπο ο Βάγκνερ, προσπαθώντας να εκφράσει καλλιτεχνικά το «καθαρά ανθρώπινο», όπως έλεγε, ανέτρεξε σε μύθους, σε μύθους όμως που δεν είναι αλληγορικές αναπαραστάσεις ενός «κόσμου εν γένει», αλλά ενός συγκεκριμένου ιστορικού κόσμου, του σημερινού. Η υλιστική σκέψη του Φώυερμπαχ και του Βάγκνερ βρισκόταν ακόμη ακυρωβολημένη σε έναν ιδιότυπο ιδεαλισμό, διχασμένη μεταξύ του ιδανικού και του πραγματικού. Η περιπέτεια της βαγκνερικής συλλογικότητας, της «αισθητικής κοινότητας»,³² που πάντοτε, και εκ των πραγμάτων, επικάλυπτε λανθάνουσες ηγεμονίες, έδειξε με τον καλύτερο τρόπο πώς για την αυτοσυνειδητοποίηση της ανθρωπότητας ως αγαπητικής και αλληλέγγυας ανθρωπότητας δεν αρκεί μόνο το γκρέμισμα των θρησκευτικών προκαταλήψεων, αλλά και ο αναστοχασμός επί των κανονιστικών όρων μιας τέτοιας αλληλεγγύης.³³

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Πρβλ. Γιώργος Μανιάτης, *Ρίχαρντ Βάγκνερ. Το «Καθαρά Ανθρώπινο»*, Αθήνα 2004, σ. 102 κ.ε.

2 Για παράδειγμα, στο πρόσφατο βιβλίο του Bryan Magee με τίτλο *Wagner and Philosophy*, Λονδίνο 2000, ο συγγραφέας αφιερώνει λίγες μόνο σελίδες στο ζήτημα Βάγκνερ-Φώυερμπαχ. Η περιγραφή της φώυερμπαχικής φιλοσοφίας είναι σχηματική και η επιρροή στον Βάγκνερ περιορίζεται κυρίως στην κεντρική ιδέα της τετραλογίας *Το δαχτυλίδι του Νίμπελουγκ*. Στο σημαντικό *Richard Wagner Handbuch* που εξέδωσαν οι Ulrich Müller και Peter Wapnewski (Στουτγάρδη 1986) υπάρχουν ξεχωριστά κεφάλαια αποκλειστικά για τα ζητήματα Βάγκνερ-Σοπενχάουερ και Βάγκνερ-Νίτσε. Ο Φώυερμπαχ αναφέρεται μόνο εν παρόδω.

3 Ο μεγάλος Γερμανός μουσικολόγος Carl Dahlhaus επιχείρησε να καταδείξει τις επιρροές της φιλοσοφίας του Σοπενχάουερ όχι μόνο, όπως συνήθως, στη θεματική των μουσικών δραμάτων του Βάγκνερ, αλλά και στην αισθητική του (βλ. *Wagners Konzeption des musikalischen Dramas*, Μόναχο 1990, σ. 146 κ.ε.). Δυστυχώς, ο Φώυερμπαχ έμεινε για μια ακόμη φορά εκτός της σημαντικής αυτής διαπραγμα-

τευσης. Πρβλ. επίσης R. Lamberger, *Nietzsche contra Wagner: Der alte Zauberer*, Βιέννη 2001, σ. 37-64_ A. White, «Towards an understanding of Wagnerian music-drama: An examination of Tristan and Isolde», στο *Music research forum*, 14, σ. 27-58_ G. Gruber, *Nietzsches Begriff des „südländischen“ in der Musik*, Φραγκφούρτη 1999, σ. 115-128_ G. Pöltner, H. Vetter (επ.), *Nietzsche und die Musik*, Φραγκφούρτη 1997_ W. W. Richards, *Nature as a symbolic element in R. Wagner's treatment of Myth*, διατρ., Florida State University 1997_ B. Hoeckner, *Music as a metaphor of metaphysics: Tropes of transcendence in 19th-century music from Schumann to Mahler*, διατρ., Cornell University 1994_ R. Knoll, *Die Wiedergeburt der Triebe aus der Musik*, Βερολίνο 1992_ T. Steiert, *Der Fall Wagner: Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik*, Laaber 1991_ R. Franke, *R. Wagners Züricher Kunstschriften. Politische und ästhetische Entwürfe auf seinem Weg zum Ring des Nibelungen*, διατρ., Αμβούργο 1983_ W. Wolf, «R. Wagners geistige und künstlerische Entwicklung nach 1848», στο *Musik und Gesellschaft*, XXXVIII/3, 1978, σ. 140-148

4 Richard Wagner, *Gesammelte Schriften*, επ. Julius Kapp, Λειψία 1914, τ. 10, σ. 48. Εφεξής GS.

5 Ό.π., σ. 52-53.

6 Βλ. Ludwig Feuerbach, «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», στο του ιδίου *Werke in sechs Bänden*, Φραγκφούρτη 1975, τ. 3, σ. 247 κ.ε.

7 Ό.π., σ. 297.

8 Ό.π., σ. 298.

9 Ό.π., σ. 304.

10 Ό.π., σ. 306.

11 Ό.π., σ. 308.

12 Ό.π., σ. 320.

13 Ό.π., σ. 321.

14 GS, τ. 10, σ. 59.

15 Ό.π., σ. 63.

16 Πρβλ. Γ. Μανιάτης, *ό.π.*, σ. 113 κ.ε.

17 Πρβλ. Μάρκος Τσέτσος, *Μυστικοποίηση και χρονικότητα στο ύστερο έργο του R. Wagner και του G. Mahler*, διατρ. 1999, Πανεπιστήμιο Αθηνών 2003, σ. 3-4.

18 L. Feuerbach, *ό.π.*, σ. 300.

19 GS, τ. 10, σ. 76.

20 Βλ. Dieter Borchmeyer, «Richard Wagner und der Antisemitismus», στο *Richard Wagner Handbuch*, *ό.π.*, σ. 137-161.

21 Χρησιμοποιούμε την έκδοση Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Στουτγάρδη 2002.

22 Ό.π., σ. 184.

23 Ό.π., σ. 185.

24 Ό.π., σ. 188.

25 Ό.π., σ. 195.

26 Ό.π., σ. 99.

27 Ό.π., σ. 369.

28 GS, τ. 1, σ. 117-118.

29 Πρβλ. C. Dablbau, *ό.π.*, κυρίως σ. 29 κ.ε.

30 Βλ. κυρίως το κεφάλαιο «Το τέλος της ρομαντικής καλλιτεχνικής μορφής» στο G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, στο του ιδίου *Werke*, Φραγκφούρτη 41995, τ. 14, σ. 231-242).

31 Πρβλ. Karl Löwith, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε*, μτφρ. Γ. Αποστολοπούλου, Αθήνα 1987, τόμος β', σ. 130: «Αλλά τι κάνει αυτόν τον άνθρωπο να είναι άνθρωπος, τι αποτελεί ουσιαστικά το περιεχόμενο αυτής της χειραφετημένης και αυτονομημένης ανθρωπινότητας, αυτό δεν μπόρεσε να το αναπτύξει ο Φώρεμπαχ με την αφηρημένη αρχή του για τον συγκεκριμένο άνθρωπο και να προχωρήσει πέρα από συναισθηματικές εκφράσεις».

32 Βλ. Γ. Μανιάτης, *ό.π.*, σ. 305 κ.ε.

33 Πρβλ. Κ. Λέβιτ, *ό.π.*, τόμος α', σ. 138: «Με αυτήν την αναδρομή στην αγάπη που συνδέει τους ανθρώπους πλησιάζει με παράδοξο τρόπο ο κριτικός του Χέγκελ, ο Φώυερμπαχ, τις απόψεις του νεαρού Χέγκελ, του οποίου η έννοια του πνεύματος είχε ως αφετηρία την άρση των διαφορών μέσα στη 'ζωντανή σχέση' της αγάπης. Αλλά ενώ ο Χέγκελ συγκρότησε αργότερα, με όλη τη δύναμη της νόησής του, φιλοσοφικά-συγκριμένα την έννοιά του για το πνεύμα στους διαφορετικούς προσδιορισμούς της (ως 'αισθητή' και 'στοχαστική', ως 'δουλική' και 'κυριαρχική', ως 'πνευματική' και 'έλλογη' αυτοσυνειδησία), η 'αγάπη' του Φώυερμπαχ παραμένει μια αισθαντική φράση χωρίς οποιαδήποτε προσδιοριστικότητα, έστω κι αν είναι η ενιαία διπλή αρχή της φιλοσοφίας του, της 'αισθητικότητας' και του 'Συ'».

ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ

ΕΡΓΑΣΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΣΥΝΔΙΚΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΡΓΑΝΩΣΗ
ΣΥΜΦΕΡΟΝΤΩΝ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ
(1974-2004)



ΑΘΗΝΑ 2007

Η ΑΡΣΗ ΤΗΣ ΚΑΤΑΝΑΓΚΑΣΤΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ
ΚΑΙ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ
ΤΩΝ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ ΚΑΙ ΜΑΡΚΟΥΖΕ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΝΤΗΣ

Στην Έλενα

I

Η σχέση υποκειμένου/αντικειμένου ή κοινωνίας/φύσης αποτελεί τον σκληρό πυρήνα της Κριτικής Θεωρίας, η οποία συγκροτεί ένα γνωσιοθεωρητικό και εν ταυτώ κοινωνιοθεωρητικό μοντέλο που υπερβαίνει τους παγιωμένους διαχωρισμούς της κατεστημένης παραδοσιακής θεωρίας. Για τη συγκρότηση της κριτικής κοινωνικής θεωρίας τους, οι θεωρητικοί της λεγόμενης Σχολής της Φραγκφούρτης στηρίζονται, τις περισσότερες φορές, σε πηγές τις οποίες δεν δηλώνουν ρητά, όπως συνέβη τόσο με τον Καρλ Μαρξ όσο και με τον Ζίγκμουντ Φρόυντ, που αποτελούν δύο από τις κεντρικές πηγές των Χορχάιμερ και Αντόρνο στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*.¹ Το ίδιο συμβαίνει και με τη φιλοσοφία του αριστερού εγγεληνού Λούντβιχ Φώυερμπαχ, που αποτελεί μια από τις πηγές έμπνευσής τους για τη συγκρότηση της κριτικής θεωρήσής τους και, ειδικά, για την ερμηνεία της σχέσης υποκειμένου/αντικειμένου ή κοινωνίας/φύσεως. Ήδη στη σχετική έρευνα έχει επισημανθεί η εν γένει επιρροή του Φώυερμπαχ στην Κριτική Θεωρία: «Στην *Αρνητική Διαλεκτική* είναι ανακατασκευάσιμη μια “υλιστική” διάσταση που παραπέμπει στον ανθρωπολογικό υλισμό του Φώυερμπαχ και του νέου Μαρξ. Δίδεται έμφαση στην προτεραιότητα του αντικειμένου, αλλά στην ιδέα αυτή είναι εγγενής η κριτική στη συγκρότηση του αντικειμένου ως εμπραγμάτωση και αλλοτρίωση του κόσμου που αποτελείται ωστόσο από “πράγματα που θα μπορούσε κανείς να αγαπήσει”». ² Η παρατήρηση αυτή εντοπίζει σαφώς την επιρροή της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ στον Τέοντορ Β. Αντόρνο και τη συνδέει επίσης ορθά με την ανάγνωση της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ που επιχείρησε ο νεαρός Μαρξ. Επειδή η επιρροή της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ στην Κριτική Θεωρία είναι ευρύτερη και δεν περιορίζεται απλώς στην *Αρνητική Διαλεκτική* του Αντόρνο και, επιπλέον, επειδή η φιλοσοφία του Φώυερμπαχ εξακολουθεί να ερμηνεύεται υπό μια

στενή προοπτική και να παραμένει, όχι μόνο στη χώρα μας, λησμονημένη, θα χρειασθεί να αναπτυχθεί ειτενεότερα. Και μάλιστα στη σημερινή συγκυρία μιας προϊούσας οικολογικής κρίσης η φιλοσοφία του Φώερμπαχ, ειδικά όσον αφορά την αντίληψή της για το αντικείμενο (φύση) και τη στάση του υποκειμένου (κοινωνίας) απέναντί της, φαίνεται να δικαιώνεται τόσο έναντι της εγγελιανής αντίληψης της φύσεως όσο και της μαρξικής. Ο ίδιος ο Φώερμπαχ θεωρείται ως πρωτοπόρος για μια «άλλη» στάση έναντι της φύσεως, στάση που συνυφίνεται άρρηκτα με τη «δυνατότητα μιας ανεμπόδιστης πρόσβασης στη φύση».³

Το αίτημα μιας εκ νέου ανάγνωσης της φιλοσοφίας του Φώερμπαχ ετέθη εδώ και καιρό⁴ και, με τη συμπλήρωση διακοσίων χρόνων από τη γέννησή του, ήλθε το πλήρωμα του χρόνου για μια αποικατάστασή του. Συνεπώς, καθίσταται αναγκαία αφενός η ανάδειξη εκείνων των στοιχείων της φιλοσοφίας του Φώερμπαχ που μεταστοιχειώνονται στην Κριτική Θεωρία και γίνονται εκ νέου επίκαιρα, και αφετέρου μια διάρθωση και αποικατάσταση της θέσης που κατέχει η φιλοσοφία του Φώερμπαχ τόσο στο κίνημα του διαφωτισμού όσο και στην εν γένει ιστορία της φιλοσοφίας, διότι έως τώρα η φιλοσοφία του Φώερμπαχ στην εν γένει ιστορία της φιλοσοφίας αξιολογήθηκε κατά γόνιμο τρόπο μόνο σε σχέση με τη φιλοσοφία του Μαρξ και θεωρήθηκε ως αφετηρία μετάβασης από τον Χέγκελ στον Μαρξ.⁵ Αυτή η αξιολόγηση είναι εν μέρει αληθής και εν μέρει αναληθής. Αληθής, διότι δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς τον σημαντικό ρόλο που διαδραμάτισε η φιλοσοφία του Φώερμπαχ για τη συγκρότηση της κριτικής που άσκησε ο Μαρξ στον Χέγκελ, η οποία ωστόσο δεν συγκροτείται αποκλειστικά μέσω της επιρροής της φιλοσοφίας του Φώερμπαχ, αφού είναι «μια αποδοχή της κληρονομιάς του Φώερμπαχ και συγχρόνως μια άρση της, μια διαλεκτική άρση του παλαιού υλισμού του Φώερμπαχ».⁶ Αναληθής, διότι παραβλέπει ότι, μολονότι ο Μαρξ αναγνώρισε τη σπουδαιότητα του έργου του Φώερμπαχ και τον έλαβε ως πρότυπο για τη δική του εγγελιανή κριτική, η ανάγνωσή του έγινε με κάποια σπουδή, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι αγνόησε σημαντικές στιγμές του έργου του ή, καλύτερα, ότι τις εγκατέλειψε στην πορεία ανάπτυξης του δικού του έργου.⁷ Έτσι, η προκείμενη ανασυγκρότηση θα λάβει σοβαρά υπόψη της τον τρόπο με τον οποίο αξιολογήθηκε η φιλοσοφία του Φώερμπαχ στην ιστορία της φιλοσοφίας, αλλά, ταυτοχρόνως, θα προσπαθήσει να αναδείξει εκείνα τα στοιχεία της που διέφυγαν – έως τώρα – τη δέουσα προσοχή από την επιστημονική έρευνα και γίνονται σήμερα εκ νέου επίκαιρα. Επίσης, δεν θα ακολουθήσει αυστηρά τη χρονολογική σειρά δημοσίευσης των έργων του Φώερμπαχ, αλλά θα επιχειρήσει μια κριτική ανασυγκρότηση: εκκινώντας από τα ύστερα αφοριστικά, αποσπασματικά έργα του θα συγκροτήσει καταρχήν μια συνολική εικόνα της φιλοσοφίας του. Εν συνέχεια θα κινηθεί προς τα πίσω επαναπροσεγγίζοντας το πρώτο μεγάλο έργο του *Das Wesen des Christentums* (1841, *H*

Ουσία του Χριστιανισμού), για να το αποικρυπτογραφήσει εκ νέου και να το νοηματοδοτήσει κατά διαφορετικό τρόπο. Η εκ νέου ανάγνωση της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ γίνεται από τη σκοπιά της πρόσληψής της από τη μεταγενέστερη κριτική κοινωνική θεωρία των Μαρξ, Χορκχάιμερ, Αντόρνο και, ειδικά, του Χ. Μαρκούζε.

II

Ο Φώυερμπαχ γεννήθηκε στις 28-6-1804 στο Λάντσχουτ. Από το 1823 σπούδασε θεολογία για δυο χρόνια στη Χαϊδελβέργη κοντά στον Πάουλους (Heinrich Eberhard Gottlob Paulus) και στον εγγελονό Καρλ Ντάουμπ (Carl Daub). Το 1824, μετακόμισε στο Βερολίνο, όπου εγκατέλειψε τη θεολογία χάριν της φιλοσοφίας και έγινε μαθητής του Χέγκελ. Το 1826, επέστρεψε στο Ερλάνγκεν, για να κάνει τις διπλωματικές εξετάσεις του και εκεί αναγορεύτηκε, το 1828, σε διδάκτορα φιλοσοφίας. Λίγο αργότερα, απέτυχε να γίνει υφηγητής. Στο Πανεπιστήμιο του Ερλάνγκεν έδωσε τις πρώτες του παραδόσεις για τη Λογική και τη Μεταφυσική (1828/29 και 1830/31) και μεταγενέστερα για την Ιστορία της Φιλοσοφίας (1835/36). Σύντομα εγκατέλειψε την ιδέα για μια ακαδημαϊκή καριέρα και στράφηκε στη συγγραφή της Ιστορίας της Φιλοσοφίας, αποικτώντας τη φήμη ενός από τους μεγαλύτερους ιστορικούς της φιλοσοφίας που προήλθαν από την εγγελονή σχολή, με χαρακτηριστικότερο έργο του την *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833, *Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας από τον Βάκωνα του Verulam έως τον Βενέδικτο Σπινόζα*).⁸

Ο Φώυερμπαχ ανήκει, ως γνωστόν, στους λεγόμενους αριστερούς εγγελονούς μαζί με τους Μπρούνο Μπάουερ (Bruno Bauer), Έντγκαρ Μπάουερ (Edgar Bauer), Ντάβιντ Φρήντριχ Στραους (David Friedrich Strauß), Μαξ Στίρνερ (Max Stirner) και Άρνολντ Ρούγκε (Arnold Ruge). Στα πρώτα έργα του, είναι ολοφάνερη η επιρροή του Χέγκελ, τον οποίο υπερασπίστηκε στην κριτική που του άσκησε ο Καρλ Φρήντριχ Μπάχμαν (Carl Friedrich Bachmann) το 1935 με το έργο του *Antihegel*.⁹ Η δική του φιλοσοφία προκύπτει ως κριτική στην εγγελονή φιλοσοφία και διατυπώνεται για πρώτη φορά, το 1939, στο έργο του *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Για την Κριτική της εγγελονής φιλοσοφίας). Σε αυτήν εγκαταλείπει την προηγούμενη καταφατική στάση του και αντιστρέφει ό,τι προηγουμένως θεωρούσε ως το υψηλότερο στην εγγελονή φιλοσοφία χαρακτηρίζοντάς το ως την «ανοησία του απολύτου». Το απόλυτο Πνεύμα “δεν είναι τίποτε άλλο από” το αποχωρισμένο πνεύμα της θεολογίας που περιφέρεται στη φιλοσοφία του Χέγκελ ως φάντασμα.¹⁰ Ως σωτηρία προτείνει τον χωρισμό θρησκείας και φιλοσοφίας και την επιστροφή στη φύση.¹¹

Μετά το 1840, παίρνει οριστικά το δικό του δρόμο και, το 1841, δημοσιεύει το έργο του *Η Ουσία του Χριστιανισμού*, το οποίο προκάλεσε μεγάλες αντιπαραθέσεις, με σημαντικότερη αυτή που είχε με τον Μπρούνο Μπάουερ. Μέσω αυτών των αντιπαραθέσεων συνειδητοποίησε την αναγκαιότητα μιας «ριζοσπαστικής ρήξης» με την εγγελιανή φιλοσοφία, αλλά και τη φιλοσοφία των νεοτέρων χρόνων, και όχι μιας απλής μεταβολής της.¹² Η ρήξη με την εγγελιανή φιλοσοφία γίνεται, λοιπόν, οριστική και αμετάκλητη. Εν συνεχεία, δημοσιεύει τα σημαντικά έργα του *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842, *Προσωρινές Θέσεις για τη Μεταρρύθμιση της Φιλοσοφίας*), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843, *Βασικές Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος*), αλλά η κριτική του, παρότι εμπεριέχει γόνιμα σπέρματα για τη μεταγενέστερη κριτική κοινωνική θεωρία, δεν μπορεί να υπερβεί την παραδοσιακή φιλοσοφία. Στα τελευταία έργα του επιστρέφει δριμύτερος στην κριτική της θρησκείας και οι παραδόσεις του *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851, *Παραδόσεις για την Ουσία της Θρησκείας*) που έδωσε στη Χαϊδελβέργη το 1848/49 δεν είναι τίποτε άλλο από την προσπάθεια περαιτέρω ανάπτυξης αυτής της κριτικής.¹³

III

Η φιλοσοφία του Φώυερμπαχ προκύπτει, λοιπόν, μέσω μιας διττής κριτικής: αφενός ασκεί μια εσωτερική κριτική στον γερμανικό ιδεαλισμό και, ειδικά, στην εγγελιανή φιλοσοφία, και, αφετέρου, μια κριτική στη φιλοσοφία ως φιλοσοφία.¹⁴ Στον Χέγκελ ως γνωστόν το τριμερές σύστημά του που εκτίθεται στην *Εγκυκλοπαίδειά* του αρχίζει με τη *Λογική*, μεταβαίνει στη *Φιλοσοφία της Φύσεως* και ολοκληρώνεται με τη *Φιλοσοφία του Πνεύματος*. Ο Φώυερμπαχ ασκεί κριτική στη δομή και λειτουργία του τριμερούς εγγελιανού συστήματος. Ειδικότερα στο στόχαστρο της κριτικής του περιέρχεται η λογική, αφηρημένη μετάβαση από τη *Λογική* στη *Φιλοσοφία της Φύσεως* και απ' αυτήν η εκ νέου μετάβαση στη *Φιλοσοφία του Πνεύματος*. Για τον Φώυερμπαχ στην ανάπτυξη του εγγελιανού συστήματος εξαφανίζεται η ιστορία, αφού η ανάπτυξη του πραγματικού κόσμου και του πραγματικού ανθρώπου πραγματοποιείται μέσω της δημιουργικής πράξης του κρυφού θεϊκού λόγου. Η εγγελιανή φιλοσοφία είναι η ορθολογική έκφραση της θεολογικής διδασκαλίας, σύμφωνα με την οποία η φύση δημιουργήθηκε από τον θεό ή η υλική ουσία από μια άυλη, αφηρημένη ουσία: «Όποιος δεν εγκαταλείπει την εγγελιανή φιλοσοφία, αυτός δεν εγκαταλείπει τη θεολογία. Η εγγελιανή θεωρία ότι η φύση, η πραγματικότητα έχει τεθεί από την ιδέα – είναι μόνον η έλλογη έκφραση της θεολογικής διδασκαλίας ότι η φύση έχει δημιουργηθεί από τον θεό, ότι η υλική ουσία [έχει δημιουργηθεί] από μια άυλη, τουτέστιν από μια αφηρημένη ουσία. Και μάλιστα στο τέλος της *Λογικής* η από-

λυτη ιδέα καταλήγει σε μια νεφελώδη “απόφαση”, για να τεκμηριώσει ιδιοχείρως την προέλευσή της από τον θεολογικό ουρανό.¹⁵ Ο υπαινιγμός του Φώυερμπαχ είναι σαφής. Πίσω από την εγελιανή δομή και λειτουργία του εγελιανού συστήματος είναι κρυμμένος ο πρόλογος του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, όπου αυτή η δημιουργική πράξη εξιστορείται ως ακολούθως: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. [...] Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσε ἐν ἡμῖν, καὶ θεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας» (Κατὰ Ιωάννην Ευαγγέλιον, 1, 1-15).¹⁶

Απέναντι σε αυτή την εγελιανή θεώρηση, ο νατουραλισμός του Φώυερμπαχ, όπως τον ανέπτυξε αρχικά στους αφορισμούς των *Προσωρινών Θέσεων για τη Μεταρρύθμιση της Φιλοσοφίας* και αργότερα λεπτομερώς στις *Βασικές Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος*, παραχωρεί την προτεραιότητα στη φύση και στον ένσαρκο άνθρωπο, για να διορθώσει την αντιστροφή της σχέσης είναι και νοείν, η οποία έλαβε χώρα στο εγελιανό σύστημα. Η φύση δεν δημιουργήθηκε από τον θεό, αλλά έχει την αιτία της εν εαυτώ, αυτή είναι *causa sui* (αυταίτιος): «Η αληθής σχέση του νοείν προς το Είναι είναι μόνον η ακόλουθη: το Είναι είναι υποκείμενο, το νοείν κατηγορούμενο, αλλά ένα τέτοιου είδους κατηγορούμενο που εμπεριέχει την ουσία του υποκειμένου του. Το νοείν προέρχεται από το Είναι και όχι το Είναι από το νοείν. Το Είναι [προέρχεται] από τον εαυτό του και μέσω του εαυτού του – το Είναι δίδεται μόνο μέσω του Είναι – το Είναι έχει την αιτία του εν εαυτώ, επειδή μόνον το Είναι είναι αίσθηση, Λόγος, αναγκαιότητα, αλήθεια, συντόμως των πάντων συμπεριλαμβανομένων. Το Είναι είναι, επειδή το μη Είναι, μη Είναι τουτέστιν το μηδέν, είναι *ανοησία*». ¹⁷ «Η φύση είναι, λοιπόν, η αιτία του ανθρώπου». ¹⁸ Η νέα φιλοσοφία, την οποία ευαγγελίζεται ο Φώυερμπαχ, ισχύει για τη φύση και τον άνθρωπο τον ίδιο, «διότι και οι δυο αποτελούν ενότητα». ¹⁹ Η νέα φιλοσοφία, η «*άρνηση της συνολικής ακαδημαϊκής φιλοσοφίας*», είναι κατ’ ουσίαν, για τον Φώυερμπαχ, «ο ίδιος ο σκεπτόμενος άνθρωπος – ο οποίος είναι και αυτοαναγνωρίζεται ως η αυτοσυνειδητή ουσία της φύσεως, ως ουσία της ιστορίας, ως η ουσία των κρατών, ως η ουσία της θρησκείας». ²⁰ Όλες οι νοητικές κατασκευές του ανθρώπου, «όλες οι επιστημες πρέπει να εδράζονται στη φύση. Μια θεωρία παραμένει μόνο μια υπόθεση, όσο δεν έχει βρει τη φυσική της βάση. Αυτό ισχύει ειδικά για τη θεωρία της ελευθερίας. Μόνον η νέα φιλοσοφία θα κατορθώσει να φυσικοποιήσει την ελευθερία, η οποία, έως τώρα, ήταν μια αντινατουραλιστική και υπερνατουραλιστική υπόθεση». ²¹ Επομένως, η φύση, το αντικείμενο, και όχι το πνεύμα, το υποκείμενο, γίνεται η αφετηρία του νατουραλισμού του Φώυερμπαχ. Η νέα του φιλοσοφία πρέπει να αρχίζει με τη μη φιλοσοφία, δηλ. με τη φιλοσοφία της φύσεως και, εντέλει, να καταλήγει εκ νέου στη φιλοσοφία της φύσεως, την κατεξοχήν φιλοσοφία, σύμφωνα με τον ίδιο τον Φώυερμπαχ: «εξ

αυτού η φιλοσοφία δεν πρέπει να αρχίζει *με τον εαυτό της*, αλλά με την *αντίθεσή* της, με τη *μη φιλοσοφία*. Αυτή η διαφορετική από το σκέπτεσθαι μη φιλοσοφική, απόλυτα *αντισχολαστική* ουσία, [που βρίσκεται] μέσα μας, είναι η αρχή της *αισθησιοκρατίας*.²²

Η αισθητικότητα γίνεται, επομένως, η βάση για τη νέα φιλοσοφία του Φώεερμπαχ: «Η νέα φιλοσοφία καθιστά *τον άνθρωπο συμπεριλαμβανομένης της φύσεως*, ως της βάσης του ανθρώπου, σε *μοναδικό, καθολικό και ύψιστο αντικείμενο* της φιλοσοφίας – [καθιστά] την *ανθρωπολογία, λοιπόν, συμπεριλαμβανομένης της φυσιολογίας, σε καθολική επιστήμη*». ²³ Ο Φώεερμπαχ θεωρεί τον άνθρωπο υπό μια διττή σκοπιά. Ο άνθρωπος δεν είναι «ταυτόσημο ή απλό, αλλά κατ' ουσίαν ένα *δυϊστικό, ένα ενεργό και πάσχον, αυτόνομο και εξηρημένο, άταρκες και κοινωνικό ή συμπάσχον, θεωρητικό και πρακτικό*, στη γλώσσα της παλαιάς φιλοσοφίας: *ιδεαλιστικό και υλιστικό* ον, συντόμως, είναι κατ' ουσίαν *νους και καρδιά*». ²⁴ Αντιθέτως, στον γερμανικό ιδεαλισμό υπερισχύει η ενεργητική πλευρά του υποκειμένου που έχει αρνητικές συνέπειες για το αντικείμενο, αφού αυτό συρρικνώνεται μέσω της καταναγκαστικής ταυτότητας νοείν και είναι. Η διόρθωση που επιχειρεί ο Φώεερμπαχ επιτυγχάνεται μέσω της υπογράμμισης του ρόλου των αισθήσεων, της δεκτικότητας, της παθητικής πλευράς του υποκειμένου: «Στο σκέπτεσθαι είμαι απόλυτο υποκείμενο, αφήνω τα πάντα να ισχύουν μόνον ως αντικείμενο ή κατηγορούμενο δικό μου, του σκεπτόμενου, είμαι *μισαλλόδοξος*_ αντιθέτως, στη δραστηριότητα των αισθήσεων είμαι *φιλελεύθερος*, αφήνω το αντικείμενο να είναι ό,τι είμαι ο ίδιος – υποκείμενο, *πραγματικό αυτενεργό* ον. Μόνον η αίσθηση, μόνον η εποπτεία μου δίδει *κάτι ως υποκείμενο*». ²⁵ Αυτή η θεώρηση του υποκειμένου μπορεί να αποδειχθεί σωτήρια για το αντικείμενο, για τη φύση, και να γίνει στις μέρες μας αφετηρία για την υπέρβαση της παγκόσμιας οικολογικής κρίσης. Μπορεί να αποτελέσει βάση για τη συμφιλίωση υποκειμένου και αντικειμένου, κοινωνίας και φύσεως, μέσω της υπέρβασης της κλειστής, καταναγκαστικής ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, η οποία εδράζεται στην κυριαρχία του υποκειμένου (κοινωνίας) επάνω στο αντικείμενο (φύση) και η οποία δεν είναι απλώς γνωσιοθεωρητική αλλά συνάμα πραγματική, ιστορική, διότι, συνεχίζει ο Φώεερμπαχ, «όταν πρόκειται απλώς και μόνο για το *Είναι* ενός αντικειμένου, δεν μπορώ να συμβουλευθώ μόνο τον εαυτό μου, πρέπει να ακούσω *διαφορετικούς από εμένα* μάρτυρες. Αυτοί οι διαφορετικοί από εμένα ως σκεπτόμενο μάρτυρες είναι οι αισθήσεις. Το Είναι είναι κάτι, στο οποίο δεν *συμμετέχω* μόνος μου, αλλά [*συμμετέχουν*] επίσης και οι άλλοι, προπάντων το *αντικείμενο* το ίδιο. Είναι σημαίνει να είσαι *υποκείμενο*, σημαίνει *δι' εαυτό* είναι. Και πιθανόν δεν είναι αδιάφορο, αν είμαι υποκείμενο ή μόνον αντικείμενο, ένα ον για εμένα τον ίδιο ή μόνον ένα ον για ένα άλλο ον, τουτέστιν μόνον μια σκέψη». ²⁶

IV

Για να διασώσει ο Φώυερμπαχ τη φύση και το αντικείμενο από την καταναγκαστική ταυτότητα νοείν και είναι, και να υπερβεί την κυριαρχική στάση έναντι της φύσεως του ορθολογικά ως προς τον σκοπό προσανατολισμένου υποκειμένου προσφεύγει στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και ειδικά την εν γένει νοοτροπία των αρχαίων Ελλήνων. Στο έργο του *Η Ουσία του Χριστιανισμού* ο Φώυερμπαχ αντιπαραθέτει στη συνείδηση της νεότερης εποχής, η οποία κληρονομεί την ιουδαϊκή-χριστιανική παράδοση της δημιουργίας του κόσμου και στην οποία το αντικείμενο, η φύση, υποβιβάζεται σε απλό αντικείμενο της θέλησης, τη μεγαλειώδη αγαθότητα των Ελλήνων, οι οποίοι είχαν μια σχέση με τον κόσμο και τη φύση που δεν βασίζεται ούτε συγκροτείται αποκλειστικά μέσω της πρακτικής σκοπιάς ούτε εξαντλείται στον ωφελιμισμό, αλλά εμπεριέχει και τη θεωρητική και αισθητική σκοπιά θεώρησης της φύσεως, του κόσμου, δηλαδή του αντικειμένου. Αυτή η «θεωρητική εποπτεία» της φύσεως, του αντικειμένου, είναι για τον Φώυερμπαχ «πρωταρχικώς η αισθητική [εποπτεία], η Αισθητική είναι η Πρώτη Φιλοσοφία». Οι Έλληνες συμπεριφέρονται στον κόσμο αισθητικά και «η έννοια του σύμπαντος είναι η έννοια του κόσμου, της μεγαλοπρέπειας, του θείου του ίδιου».²⁷ Η στάση αυτή των Ελλήνων σφραγίζει καθοριστικά τον ίδιο τον άνθρωπο, ο οποίος, σύμφωνα με τον Αναξαγόρα, όπως τον παραθέτει ο Φώυερμπαχ, είναι γεννημένος για τη θεώρηση του κόσμου. Με άλλα λόγια, στους Έλληνες, υπάρχει μια αρμονική σχέση ανθρώπου και φύσεως, υποκειμένου και αντικειμένου, διότι «σε όποιον η φύση είναι ένα *ωραίο* ον, σ' αυτόν αυτή εμφανίζεται ως *σκοπός του εαυτού της*, γι' αυτόν αυτή έχει την αιτία της ύπαρξής της εν εαυτή και δεν του γεννάται το ερώτημα: γιατί υπάρχει αυτή».²⁸ Για τον άνθρωπο που θεωρεί τη φύση αισθητικά ή θεωρητικά ο Φώυερμπαχ θέτει ως αιτία της φύσεως μια δύναμη της φύσεως που ενεργοποιείται από μόνη της στην κατ' αίσθηση εποπτεία της ως αιτία των όντων.²⁹ Αυτή η ερμηνεία του Φώυερμπαχ αφήνει ελεύθερο πεδίο δράσης αφενός στην κατ' αίσθηση φαντασία του υποκειμένου, και αφετέρου στη φύση, καθόσον ο άνθρωπος «αφήνει εδώ, καθώς ικανοποιείται, συγχρόνως τη φύση να υπάρχει και να παραμένει εν ειρήνη, συνθέτοντας τα ονειροπολήματά του, τις ποιητικές κοσμογονίες του μόνον από *φυσικά υλικά*».³⁰ Αντιθέτως, ο άνθρωπος της νεότερης εποχής, ο κληρονόμος της ιουδαϊκής-χριστιανικής παράδοσης της δημιουργίας του κόσμου, θεωρεί τη φύση μόνον από «πρακτική σκοπιά» και την εξυψώνει σε «θεωρητική», ο άνθρωπος «εδώ είναι διχασμένος με τη φύση, εδώ μετατρέπεται τη φύση στην *πιο δουλοπρεπή υπηρέτρα* του εγωϊστικού του συμφέροντος, του πρακτικού του εγωισμού. Η θεωρητική *έκφραση αυτής της εγωιστικής, πρακτικής εποπτείας*, για την οποία η φύση η *ίδια καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν* είναι *μηδέν*, έχει ως εξής: η φύση ή ο κόσμος έχει κτισθεί, έχει δημιουργηθεί, [είναι]

ένα προϊόν της προσταγής. Και είπε ο θεός: γενηθήτω ο κόσμος και ο κόσμος εγένετο, δηλ. ο θεός πρόσταξε: γενηθήτω ο κόσμος, και χωρίς χρονοτριβή βρέθηκε κατ' εντολή εκεί». ³¹ Ο Φώερμπαχ δεν μένει ικανοποιημένος με αυτή την ιουδαϊκή-χριστιανική στάση έναντι της φύσεως και θέλει να τη διορθώσει μέσω μιας αισθητικής, δεκτικής ή καλλιτεχνικής στάσης, όπως ο Έλληνας που «σφυρηλάτησε την κλασική παιδεία, τις ελευθέριας τέχνες, τη φιλοσοφία_ ο Ισραηλίτης δεν ανυψώθηκε πάνω από την επαγγελματική σπουδή της θεολογίας». ³²

Η αισθητική θεώρηση της φύσεως, υπό την έννοια μιας κατ' αίσθηση, δεκτικής και καλλιτεχνικής πρόσληψης, μας απελευθερώνει από την αντίληψη της φύσεως ως πρώτης ύλης για την εργασία μας ή ως αντικείμενου προς κυριαρχία, και μας διανοίγει την προοπτική συμφιλίωσης κοινωνίας και φύσεως, υποκειμένου και αντικειμένου, όχι μόνο στη σφαίρα της γνωσιοθεωρίας, αλλά και στη σφαίρα της κοινωνικής πράξης, όπου, από τη μια, η φύση εξανθρωπίζεται και, από την άλλη, ο φυσικός χαρακτήρας του ανθρώπου τρόπον τινά διαφυλάσσεται. Αφετηρία για μια τέτοιου είδους συμφιλίωση θα ήταν η ενθύμηση της ολότητας της φύσεως και της καταγωγής του ανθρώπου από τη φύση, όπου η σημασία της ανθρώπινης ιστορικής πράξης δεν καταργείται, αλλά μετριάζεται, σχετικοποιείται, ώστε να αφήσει χώρο σε μια φύση που έχει την αρχή κίνησης και μεταβολής μέσα της και δεν υπάρχει, απλώς και μόνο, για να τη λεηλατεί ο άνθρωπος. ³³

V

Στα *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*) ο Μαρξ λαμβάνει μια αμφιθυμική στάση έναντι της νατουραλιστικής κριτικής του Φώερμπαχ: από τη μια ενσωματώνει στοιχεία της κριτικής του Φώερμπαχ στο έργο του και, από την άλλη, του ασκεί κριτική. ³⁴ Η θεώρηση του Φώερμπαχ αποτελεί κατ' ουσίαν τη βάση θεμελίωσης της μαρξικής κριτικής στη δομή του εγγεγραμμένου συστήματος. Σε αυτή τη βάση στηρίζεται αρχικώς ο Μαρξ, για να επεξεργασθεί και να ειθεύσει τη δική του αντιστροφή της εγγεγραμμένης ιδεαλιστικής διαλεκτικής. Η δική του αντιστροφή υπερβαίνει αυτή του Φώερμπαχ, επειδή ο Φώερμπαχ δεν μπόρεσε να επιτελέσει τη μετάβαση από τη φύση στην κοινωνία, δηλαδή ο Φώερμπαχ δεν μπόρεσε να αποικρυπτογραφήσει τη διαλεκτική του εγγεγραμμένου συστήματος ως τη διαλεκτική της κοινωνίας και να εναρμονίσει φύση και κοινωνία. Το έλλειμμα αυτό του Φώερμπαχ έχει να κάνει με το γεγονός ότι αυτός αγνοεί παντελώς τη συνύφανση της φιλοσοφίας με την οικονομία, η οποία – έστω και διαστρεβλωμένη – ήταν παρούσα στο έργο του Χέγκελ. Αυτό έχει ως συνέπεια να απουσιάζει παντελώς η έννοια της

πράξης από τον νατουραλισμό του Φώερμπαχ και το κατ' αίσθηση ον δεν είναι ένα αντικειμενικό κατ' αίσθηση ον, αλλά παραμένει απλώς παθητικό, δεν κατευθύνεται ενεργητικά προς το αντικείμενό του. Ο άνθρωπος εξακολουθεί να παραμένει κάτι αφηρημένο παρά την εξαγγελία του Φώερμπαχ για την έλευση του πραγματικού, συγκεκριμένου ανθρώπου με σάρκα και οστά, ο άνθρωπος δεν είναι το σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων, όπως τον προσδιορίζει ο Μαρξ στην έκτη θέση του για τον Φώερμπαχ. Η κύρια έλλειψη όμως είναι ότι το ανθρώπινο ον εξακολουθεί, κατά τον Μαρξ, να συμπεριφέρεται μόνον αισθητικά, εποπτικά, δηλαδή παθητικά. Του λείπει η ενεργός πλευρά, η πρακτική κατ' αίσθηση ανθρώπινη δραστηριότητα, η πράξη, σύμφωνα με την πρώτη θέση του για τον Φώερμπαχ.

Υπό τη σημερινή συγκυρία η άλλοτε δίκαιη κριτική του Μαρξ στον Φώερμπαχ αποδεικνύεται κάπως βιαστική, διότι η αισθητική, θεωρητική στάση του Φώερμπαχ έναντι της φύσεως προφυλάσσει το υποκείμενο από την άνευ ορίων και μονόπλευρη ιδιοποίηση της φύσεως, η οποία, στον ύστερο καπιταλισμό, κατέληξε σε μια άνευ προηγουμένου λεηλάτηση της φύσεως. Βεβαίως, ο Μαρξ είχε κατά νουν μια επαναστατική, πρακτική-κριτική δραστηριότητα της ανθρώπινης κοινωνίας. Ωστόσο, στην πορεία και την έκπτυξη της θεωρίας του, δεν απέφυγε και ο ίδιος την υποβάθμιση της σημασίας της φύσεως. Όσο περισσότερο προωθούνται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός του η εργασία και η πράξη, τόσο στενεύει η σκοπιά υπό την οποία ο Μαρξ θεωρεί τη φύση. Η ύστερη φιλοσοφική θεώρηση της φύσεως του Μαρξ δεν είναι μόνον αποτέλεσμα της αντιπαράθεσής του με τον γερμανικό ιδεαλισμό, αλλά οφείλεται και σε νέες επιρροές που δέχθηκε ο Μαρξ, κυρίως, από φυσικούς επιστήμονες όπως οι Πιέτρο Βέρρι (Pietro Verri) και Γιάκομπ Μόλεσοτ (Jacob Moleschott). Η πλέον σημαντική έννοια για την κατανόηση από τον Μαρξ της σχέσης φύσεως και κοινωνίας γίνεται η έννοια του μεταβολισμού φύσεως και ανθρώπου, η οποία δείχνει τη στενή διαπλοκή των κριτικών-ιστορικών και των θεωρησιακών-συστηματικών στιγμών της μαρξικής θεωρίας και αποτελεί μαρτυρία για την ύπαρξη του θεωρησιακού στοιχείου, ακόμη και στον λεγόμενο ώριμο Μαρξ. Ωστόσο, η έννοια του μεταβολισμού φύσεως και ανθρώπου έχει φυσικοεπιστημονική χροιά και σε αυτήν ελλοχεύει ο κίνδυνος της εργαλειακής κατανόησης της φύσεως: «γι' αυτό η εργασία ως δημιουργός αξιών χρήσης, ως ωφέλιμη εργασία, είναι ένας ανεξάρτητος από κάθε μορφή κοινωνίας όρος ύπαρξης του ανθρώπου, μια αιώνια φυσική αναγκαιότητα, για να διαμεσολαβεί τον μεταβολισμό μεταξύ ανθρώπου και φύσεως, συνεπώς την ανθρώπινη ζωή».³⁵ Η διαμεσολάβηση φύσεως και κοινωνίας ή αντικειμένου και υποκειμένου εξακολουθεί να βρίσκεται στο επίκεντρο της μαρξικής ανάλυσης, ωστόσο τώρα φαίνεται ότι ο Μαρξ υπογραμμίζει με μεγαλύτερη έμφαση την κυριαρχία επάνω στη φύση και προϊόντος του χρόνου η έννοια της φύσεως γίνεται στον Μαρξ όλο και πιο εργαλειακή με αποτέλε-

σμα τα ουτοπικά στοιχεία των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων* να εξαφανίζονται.

VI

Ο Μαρκούζε είναι εκείνος, από πλευράς Κριτικής Θεωρίας, που επανέφερε με πείσμα στο επίκεντρο της φιλοσοφίας τόσο τη θεώρηση του Φώρερμπαχ για τη σχέση ανθρώπου/φύσεως, υποκειμένου/αντικειμένου, όσο και την υπέρβασή της από τον Μαρξ στο έργο του *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*. Όμως και η μαρξική υπέρβαση, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, χρήζει με τη σειρά της μιας διόρθωσης, για να ανταποκριθεί στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού. Η έννοια κλειδί στη θεώρηση του Μαρκούζε είναι η «νέα ευαισθησία»³⁶ ή η «ριζοσπαστική ευαισθησία»³⁷ και εντάσσεται στην πολιτική πράξη μετασχηματισμού του κόσμου: «Η ριζοσπαστική μεταμόρφωση της φύσεως γίνεται ουσιαστικό συστατικό στοιχείο της ριζοσπαστικής μεταμόρφωσης της κοινωνίας. Πόρρω απέχει από το να είναι απλώς ένα “ψυχολογικό”, ατομικό ή συλλογικό φαινόμενο, η νέα ευαισθησία είναι το μέσο στο οποίο η κοινωνική αλλαγή γίνεται ατομική ανάγκη_ αυτή διαμεσολαβεί μεταξύ της πολιτικής πράξης της “αλλαγής του κόσμου” και της ώσης για προσωπική απελευθέρωση».³⁸ Ο Μαρκούζε θεωρεί τη φύση σύμμαχο της ανθρώπινης κοινωνίας στον αγώνα της για την κατάργηση της κοινωνικής εκμετάλλευσης: «η ανακάλυψη των απελευθερωτικών δυνάμεων της φύσεως και ο αποφασιστικός τους ρόλος στην οικοδόμηση μιας ελεύθερης κοινωνίας γίνεται μια νέα δύναμη κοινωνικής αλλαγής».³⁹

Η έννοια απελευθέρωση της φύσεως, που γίνεται μέσο της απελευθέρωσης του ανθρώπου, αναφέρεται τόσο στην εξωτερική φύση όσο και στην εσωτερική ανθρώπινη φύση. Αμφότερες στον ύστερο καπιταλισμό υπάγονται, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, στον ίδιο βαθμό σε έναν τεχνολογικό, εργαλειικό εξορθολογισμό, ο οποίος έχει ως αποτέλεσμα την διττή εκμετάλλευση ανθρώπου και φύσεως: «Η εμπορευματοποίηση, η ρύπανση και η στρατιωτικοποίηση της φύσεως έχουν κατακρεουργήσει τον βιόκοσμο του ανθρώπου όχι μόνον υπό την οικολογική σημασία αλλά και υπό μια αριετά υπαρξιακή. Αυτές παρεμποδίζουν την ερωτική κάθεξη (και μεταμόρφωση) του περιβάλλοντός του: αφαιρούν απ’ τον άνθρωπο τη δυνατότητα να βρει εκ νέου τον εαυτό του μέσα στη φύση, ένθεν και ένθεν της αλλοτρίωσης_ αυτές αποτρέπουν επίσης τον άνθρωπο απ’ το να αναγνωρίσει τη φύση ως *υποκείμενο* με τα δικαιώματά της – ένα υποκείμενο με το οποίο συμβιώνει ο άνθρωπος σε ένα κοινό ανθρώπινο σύμπαν. [...] Απελευθέρωση της φύσεως σημαίνει την εκ νέου ανακάλυψη των δυνάμεών της που εξυψώνουν τον βίο, των κατ’ αίσθηση-αισθητικών ποιοτήτων που είναι ξένες προς έναν

βίο, ο οποίος αναλώνεται σε ατέλειωτες ανταγωνιστικές αποδόσεις_ οι κατ' αίσθηση-αισθητικές ποιότητες παραπέμπουν στις νέες ποιότητες της *ελευθερίας*. Γι' αυτόν τον λόγο δεν είναι παράξενο ότι το "πνεύμα του καπιταλισμού" απορρίπτει ή γελοιοποιεί την ιδέα της απελευθερωμένης φύσεως, ότι την κατατάσσει στην ποιητική φαντασία». ⁴⁰ Δεν είναι δύσκολο να αναγνωρίσουμε ότι η βάση του αιτήματος που θέτει ο Μαρκούζε για την απελευθέρωση της φύσεως, δηλ. η θεώρηση της φύσεως ως υποκειμένου και η αισθητική, θεωρητική στάση του ανθρώπου απέναντι στη φύση, δεν είναι άλλη από τη θεώρηση του Φώερμπαχ. Η μεταμόρφωση και, εν τέλει, η παραμόρφωση της φύσεως σε μια χωρίς αξία ύλη, σε ένα απλό υλικό, είναι για τον Μαρκούζε το «ιστορικό a priori» μιας συγκεκριμένης ιστορικής κοινωνίας, της καπιταλιστικής. ⁴¹ Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει η ρεαλιστική δυνατότητα για μια άλλη κοινωνία με ένα διαφορετικό ιστορικό a priori, όπου η φύση θα βιώνεται ως ολότητα και «χάριν αυτής της ίδιας» και όπου επιστήμη και τεχνική θα έχουν ως αποστολή τους την προστασία και την προαγωγή της ζωής. Διότι για τον Μαρκούζε η ρύπανση του αέρα και των υδάτων, η υποβάθμιση του εδάφους, η καταστροφή των φυσικών περιοχών, η αποδάσωση και η καταστροφή της βιοποικιλότητας, το φαινόμενο του θερμοκηπίου και ο ευτροφισμός, εν κατακλείδι όλα τα προβλήματα που συνθέτουν την οικολογική κρίση, την οποία προξενεί ο ύστερος καπιταλισμός, δεν είναι λιγότερο καταστροφικά απ' ό,τι η υποδούλωση και η σιλαβιά. Γι' αυτό πρέπει ν' ανακιοπεί η καταστροφική δράση της ανθρώπινης κοινωνίας που τα προξενεί.

Ο Μαρκούζε δηλώνει ανοικτά (εν έτει 1972) ότι σπανίως στην κοινωνική θεωρία διερευνάται η σχέση φύσεως και ελευθερίας και ότι ακόμη και οι μαρξιστές εμφορούνται από εκείνο το πνεύμα, το οποίο θεωρεί την εξωτερική φύση ως πεδίο της άνευ ορίων ορθολογικής ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Το πνεύμα αυτό εναντιώνεται στην ύπαρξη της φύσεως «χάριν του εαυτού της». Επιπλέον, οι μαρξιστές, σε πλήρη αντίθεση με τα γραπτά του νεαρού Μαρξ, πραγματεύτηκαν την εσωτερική ανθρώπινη φύση, τη φυσική βάση της κοινωνικής αλλαγής, ως παραπροϊόν των νέων σοσιαλιστικών θεσμών και υποβάθμισαν τη σημασία της αισθητικότητας και των ορμών του ανθρώπου, που συνιστούν τα ατομικά θεμέλια της απελευθέρωσης του ανθρώπου. Ο Μαρκούζε θεωρεί αναγκαία μια μεταβολή σε αυτά τα θεμέλια, «η οικοδόμηση μιας νέας ελεύθερης κοινωνίας προϋποθέτει μια ρήξη με την τετριμμένη εμπειρία του κόσμου, με την ακρωτηριασμένη αισθητικότητα». ⁴² Ο Μαρκούζε, σε αντιπαράθεση ακόμη και με τον ίδιο τον Μαρξ, θέτει ως αίτημα την ανάπτυξη μιας ριζοσπαστικής, αντικομφορμιστικής αισθητικότητας, η οποία δεν θα είναι απλώς το προϊόν μιας πραγματοποιημένης ελεύθερης κοινωνίας (ο πραγματοποιημένος κομμουνισμός στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του Μαρξ), αλλά θα αποτελεί συγχρόνως και την απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη της ελεύθερης κοινωνίας.

Ωστόσο, η «ριζοσπαστική ευαισθησία» του Μαρκούζε δεν είναι απλώς μια πρόσληψη της αισθητικότητας του Φώερμπαχ, η οποία σ' αυτόν ήταν δεκτική και παθητική. Διότι οι αισθήσεις, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, επιτελούν συνθέσεις. Ο Μαρκούζε αναθεωρεί την καντιανή γνωσιοθεωρία, σύμφωνα με την οποία ο χώρος και ο χρόνος ως καθαρές μορφές εποπτείας καθιστούν δυνατές τις *a priori* συνθετικές κρίσεις, και την επεκτείνει. Οι «συνθέσεις» δεν μπορούν, λέει ο Μαρκούζε, να περισταλούν στις καθαρές «μορφές εποπτείας» του Καντ που συγκροτούν τα κατ' αίσθηση δεδομένα, αλλά υπάρχουν πιο συγκεκριμένες και πιο «υλικές» συνθέσεις που συγκροτούν ένα εμπειρικό, δηλ. ένα ιστορικό *a priori* της εμπειρίας: «Ο κόσμος μας δεν γεννάται μόνο μέσα στις καθαρές μορφές του χρόνου και του χώρου, αλλά επίσης και *συνχρόνως* ως μια ολότητα κατ' αίσθηση ποιοτήτων – ως αντικείμενο όχι μόνον του οφθαλμού (σύνοψις), αλλά *όλων* των ανθρωπίνων αισθήσεων (της ακοής, της όσφρησης, της αφής, της γεύσης). Ακριβώς αυτή η ποιοτική, στοιχειώδης, ασυνείδητη ή καλύτερα: προσυνείδητη σύσταση του κόσμου της εμπειρίας, η πρωταρχική εμπειρία η ίδια, πρέπει να μετασχηματισθεί ριζικά, πρέπει να είναι κοινωνική μεταβολή, ριζοσπαστική ποιοτική μεταβολή».⁴³

VII

Ο Μαρκούζε ανακαλύπτει κατ' ουσίαν το ανατρεπτικό δυναμικό, το οποίο εμπεριέχουν η αισθητικότητα και η φύση η ίδια και το οποίο τις καθιστά αμφοτέρως περιοχές της απελευθέρωσης, στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του Μαρξ. Παρ' ότι αυτά βρέθηκαν επανειλημμένως στο επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος και εξετάστηκαν υπό διαφορετικές σκοπίες, λ.χ. στη σύγκρουση μεταξύ του ανθρωπιστικού σοσιαλισμού και του σταλινισμού, το ανατρεπτικό δυναμικό της αισθητικότητας και της φύσεως δεν έτυχαν της δέουσας προσοχής. Βεβαίως, ο Μαρκούζε δεν παραγνωρίζει τον προεπιστημονικό χαρακτήρα των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων* και την κυριαρχία του φιλοσοφικού νατουραλισμού του Φώερμπαχ σ' αυτά, ωστόσο αυτά «υπερασπίζονται», κατά τη γνώμη του, «την πιο ριζοσπαστική και περιεκτική ιδέα του σοσιαλισμού και ακριβώς εδώ η “φύση” βρίσκει τη θέση που της αρμόζει στη θεωρία της επανάστασης».⁴⁴

Ο Μαρκούζε επαναφέρει στο επίκεντρο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας και της φιλοσοφικής κριτικής τη μαρξική έννοια «*χειραφέτηση* όλων των ανθρωπίνων αισθήσεων και ιδιοτήτων»⁴⁵ την οποία αξιολογεί θετικά, αφού «οι χειραφετημένες αισθήσεις θα μπορούσαν να αποκορδίσουν την εργαλειακή ορθολογικότητα του καπιταλισμού, αλλά επίσης να διατηρήσουν και να αναπτύξουν περαιτέρω τα επιτεύγματά του».⁴⁶ Η σκιο-

ποθεσία της χειραφέτησης όλων των ανθρωπίνων αισθήσεων θα μπορούσε να ευοδωθεί μέσω μιας διττής κίνησης: αρνητικά, εφόσον η απόκτηση της εμπειρίας του άλλου, του κόσμου των αντικειμένων, δεν θα συντελείτο πλέον σε ένα πλαίσιο επιθετικότητας και προϋούσης καταστροφικότητας. Θετικά, εφόσον θα είχαμε μια «ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως», διότι η ανθρώπινη ουσία, ως ειδολογική ουσία, θα μπορούσε να αναπτυχθεί μέσω των δημιουργικών, αισθητικών ταλέντων του ανθρώπου. Τότε η φύση δεν θα ταυτιζόταν απλώς και μόνο με την ωφελιμότητά της ή τη χρησιμότητά της, δεν θα ήταν απλή ύλη (οργανική ή ανόργανη), αλλά θα εννοείτο ως αυτόνομη ζωτική δύναμη, ως υποκείμενο-αντικείμενο.⁴⁷ Η ορμή για ζωή είναι, κατά τον Μαρκιούζε, η κοινή ουσία ανθρώπου και φύσεως. Έτσι, ο άνθρωπος θα μπορούσε να δώσει μορφή σε ένα ζωντανό αντικείμενο αντί σε μια «νεκρή φύση», και οι αισθήσεις του θα μπορούσαν να συμπεριφερθούν προς «το πράγμα χάριν του πράγματος». Ωστόσο, αυτό μπορεί να συμβεί, μόνον όταν το ίδιο το πράγμα θεωρηθεί ως υποστασιοποιημένη ανθρώπινη συμπεριφορά, και δη και ως υποστασιοποίηση ανθρωπίνων σχέσεων. Επιπλέον, μέσω αυτής της στάσης του ο άνθρωπος θα μπορούσε να συμπεριφερθεί, έναντι του ανθρώπου, ανθρώπινα.

Εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα κεντρικό μοτίβο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας της Σχολής της Φραγκφούρτης και, ειδικά, του Αντόρνο: ο άνθρωπος διδάσκεται την κυριαρχία μέσω της κυριαρχίας του επάνω στη φύση και, εν συνεχεία, την εφαρμόζει και επάνω στον άνθρωπο. Αν δεν μεταβληθεί η κυριαρχική στάση του ανθρώπου έναντι της φύσεως, ο άνθρωπος δεν θα μπορέσει να οικοδομήσει μια ανθρώπινη κοινωνία της ισότητας, της δικαιοσύνης και της αλληλεγγύης.⁴⁸ Επιπλέον, ο Μαρκιούζε παρατηρεί ότι η αντίληψη του πράγματος ως υποστασιοποιημένης ανθρώπινης εργασίας είναι μια ανεπισημονική μεταφυσική ιδέα, που προεικάζει την καθαρή υλιστική θεωρία: «κατανοεί τον κόσμο των πραγμάτων ως αντικειμενικευμένη ανθρώπινη εργασία, ως διαμορφωμένο μέσω της ανθρώπινης εργασίας».⁴⁹ Η ιδέα του κόσμου ως υποστασιοποιημένης εργασίας προέρχεται από τον Χέγκελ και υιοθετείται από τον Μαρξ. Παρά ταύτα, ο Μαρξ ασκεί κριτική στον Χέγκελ ότι η εργασία σε αυτόν είναι απλώς η αφηρημένη, πνευματική εργασία και όχι η αλλοτριωμένη εργασία, η οποία επιτελείται στο πλαίσιο της ιστορικά συγκεκριμένης καπιταλιστικής κοινωνίας. Εν τέλει, σύμφωνα με την κριτική του Μαρξ, η εργασία την οποία αναγνωρίζει ο Χέγκελ είναι η θεϊκή δημιουργία.⁵⁰ Αν η υποστασιοποιημένη ανθρώπινη εργασία περισταλεί μόνο στην ανθρώπινη δραστηριότητα που παράγει το τεχνικό και φυσικό περιβάλλον της καταπιεστικής κοινωνίας της αγοράς, όπως συμβαίνει στον καπιταλισμό και, ειδικά, στην ύστερη μορφή του, τότε θα παράγεται απλώς μια απάνθρωπη φύση. Ο ριζικός μετασχηματισμός της φύσεως στηρίζεται στη θεώρηση της φύσεως ως υποκειμενικότητας, μιας θεώρησης που θεωρείται ταμπού για τον καπιταλισμό, γιατί αυτός στηρί-

ζεται στη θεώρηση της φύσεως ως καθαυτό αντικειμένου. Αντιθέτως ο Μαρξ, συνεχίζει ο Μαρκούζε, θεωρεί τη φύση ως υποκείμενο, όπως ο Φώουερμπαχ.

VIII

Ωστόσο, η θεώρηση της φύσεως ως καθαυτό υποκείμενου μας θέτει ενώπιον ενός ακιανθώδους προβλήματος που ταλανίζει την κριτική κοινωνική θεωρία και τη φιλοσοφική κριτική. Το ερώτημα που προκύπτει έχει ως εξής: εμπεριέχει η θεώρηση της φύσεως ως υποκείμενου, εν τέλει, την τελεολογία; Για να απαντήσει στο ανωτέρω ερώτημα, ο Μαρκούζε καταφεύγει στην κεντρική ιδέα του γερμανικού ιδεαλισμού, την ιδέα του Λόγου και στη σχέση της με την ελευθερία, ιδέα που διασώζεται και παραμένει ενεργή και στην υλιστική θεωρία.⁵¹ Αν η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα ήταν θετική και η φύση ως υποκείμενο χαρακτηριζόταν από τελεολογία, τότε αυτό θα σήμαινε, πρώτον, ότι η φύση έχει μέσα της ένα σχέδιο και έναν σκοπό και, δεύτερον, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να παρέμβει στη φύση. Ωστόσο, σκοπούς μπορεί να θέσει μόνον ο άνθρωπος, ο οποίος δεν είναι μόνον ένα φυσικό ον στην περιοχή των φαινομένων που υπάγεται κατ' αναγκαιότητα στον φυσικό νόμο, αλλά συγχρόνως και ένα ελεύθερο έλλογο ον στην περιοχή των πραγμάτων καθ' εαυτών.⁵² Ο Λόγος προϋποθέτει όμως την ελευθερία, δηλαδή τη δύναμη να πράττει ο άνθρωπος ως έλλογο ον, σε πλήρη συμφωνία με την επίγνωση της αλήθειας και να δίδει μορφή στα πράγματα σύμφωνα με τις δυνατότητές τους. Τη δυνατότητα αυτή την έχει μόνον το υποκείμενο, το οποίο γνωρίζει τόσο τις δικές του δυνατότητες όσο και τις δυνατότητες των πραγμάτων. Η ελευθερία προϋποθέτει, από τη μεριά της, τον Λόγο, διότι μόνο η κατανοούσα γνώση καθιστά το υποκείμενο σε θέση να επιτύχει την ελευθερία και να τη χειριστεί. Ο Μαρκούζε ξεκαθαρίζει, εν τέλει, τα πράγματα επισημαίνοντας ότι η ιδέα της απελευθέρωσης της φύσεως, για την οποία κάνει λόγο, δεν προϋποθέτει την τελεολογία, δεν προϋποθέτει κανενός τέτοιου είδους σχέδιο ή σκοπό της φύσεως στο σύμπαν. Υπό αυτή την έννοια, απελευθέρωση σημαίνει, λοιπόν, το εν δυνάμει σχέδιο και τον σκοπό του ανθρώπου που επιβάλλεται στη φύση. Ωστόσο, αυτό το σχέδιο του ανθρώπου επιζητεί τη συνεργασία της φύσεως, καυτή [η απελευθέρωση] αξιόσι ότι η φύση διευκολύνει ενός τέτοιου είδους εγχείρημα, ότι σ' αυτήν υπάρχουν δυνάμεις που στρεβλώθηκαν και καταπίεστηκαν – δυνάμεις που θα μπορούσαν να υποστηρίξουν και να προάγουν την απελευθέρωση του ανθρώπου. Αυτή η δυνατότητα της φύσεως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως “τυχαίο” ή “τυφλή ελευθερία”, και θα μπορούσε να δώσει νόημα στον ανθρώπινο αγώνα να τη λυτρώσει απ' αυτή την τυφλότητα – με τα

λόγια του Αντόρνο: να βοηθήσει τη φύση “να ανοίξει τα μάτια της”_ “επάνω στην πτωχή γη να τη βοηθήσει να πάει προς τα εκεί που πιθανόν θα ήθελε”». ⁵³

Επομένως, ο Μαρκούζε θεωρεί, όπως και ο Φώρεμπαχ, τη φύση ως υποκείμενο, αλλά χωρίς τελεολογία, χωρίς σχέδιο και χωρίς σκοπό. Αυτή η θεώρηση έρχεται σε συμφωνία με την καντιανή «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό». Στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* του Καντ το αντίστοιχο του «τεχνητά ωραίου» είναι «το φυσικά ωραίο». Η ιδέα του ωραίου γίνεται η γέφυρα συνένωσης φύσεως και τέχνης_ αυτή θεωρείται ως σημείο της ελευθερίας, ως μορφή ύπαρξης τόσο του ανθρώπινου σύμπαντος όσο και του φυσικού σύμπαντος, είναι δηλ. ένα αντικειμενικό ποιόν. Έτσι, η ιδέα αυτή συνενώνει φύση και τέχνη και επιτελείται η υπέρβαση της διαιώνιας αντίθεσή τους που άρχισε με την πλατωνική φιλοσοφία. Από εδώ κατάγεται η μαρξική μη βίαιη ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως, που αντιπαράθεται στην καπιταλιστική λεηλασία της φύσεως. Η ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως είναι προσανατολισμένη στις κατ’ αίσθηση-αισθητικές ποιότητες που ενυπάρχουν στη φύση και προάγουν τη ζωή. Η «εξανθρωπισμένη φύση» θα ανταποκρινόταν στην επιδίωξη του ανθρώπου για αυτοπραγμάτωση. Ο Μαρκούζε δεν μπορεί να διανοηθεί τη μια χωρίς την άλλη. Ο όρος «εξανθρωπισμένη φύση» ή ο «εξανθρωπισμός της φύσεως» βασίζεται στο ότι τα αντικείμενα έχουν εν εαυτώ το σύμφυτο μέτρο τους. Σύμφωνα με τα *Οικονομικά και φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του Μαρξ, ο άνθρωπος είναι το μοναδικό ον «που μορφοποιεί επίσης σύμφωνα με τους νόμους της ομορφιάς». ⁵⁴ Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να απελευθερώσει τιςπραγματοποιητές δυνατότητες, το δυναμικό που εμπεριέχουν τα πράγματα, αφού γνωρίζει να τους επιθέτει το σύμφυτο μέτρο τους. Αυτή η ιδεαλιστική αντίληψη που κείται ως βάση στον νατουραλισμό του Φώρεμπαχ επεκτείνει, κατά τον Μαρκούζε, τον ιστορικό υλισμό κατά μια διάσταση που στις μέρες μας βρίσκεται στο επίκεντρο της σύγχρονης κριτικής κοινωνικής θεωρίας και φιλοσοφικής κριτικής. Πρόκειται για την αισθητική διάσταση της απελευθέρωσης της φύσεως διά της ανθρώπινης ιδιοποίησης της φύσεως ή του εξανθρωπισμού της φύσεως. Ο Άλφρεντ Σμιτ (Alfred Schmidt) ονομάζει αυτόν τον υλισμό «οικολογικό υλισμό». ⁵⁵

Αμφότεροι οι όροι, «εξανθρωπισμένη φύση» και «εξανθρωπισμός της φύσεως», μπορεί να ακούγονται ωραία στα ανθρώπινα ώτα, ισχυρίζεται ο Μαρκούζε, και να ξυπνούν στη φαντασία του ανθρώπου ειδυλλιακές, ποιητικές, ρομαντικές και, συνάμα, ουτοπικές εικόνες. Εντούτοις, δεν παύουν να είναι ρομαντικές και να έρχονται σε σύγκρουση με την αρχή της πραγματικότητας, ότι δηλ. και σ’ αυτές εξακολουθούν να επιζούν απολειψάδια της ύβρεως της ανθρώπινης κυριαρχίας επάνω στη φύση όσο εξακολουθεί να κυριαρχεί στον κόσμο η καταβρόχθιση φυτών και ζώων. Ο Μαρκούζε θεωρεί τόσο την καθολική επικράτηση της χορτοφαγίας όσο και των συνθετικών τροφίμων, που θα ήταν μια εναλλακτική πρόταση έναντι της καταβρόχθισης φυτών και

ζών, πολύ πρόωρη και ανεύθυνη, ενόσω επικρατεί η κυριαρχία του ανθρώπου επάνω σε άνθρωπο. Έτσι από τη μια δίδει προτεραιότητα στην αλληλεγγύη μεταξύ των ανθρώπων, αλλά, από την άλλη, δεν μπορεί να φαντασθεί μια ελεύθερη κοινωνία, η οποία να μην υπακούει σε εκείνη την κανονιστική ιδέα του Λόγου που στοχεύει στην εξάλειψη της βίας που ασκούν οι άνθρωποι στα φυτά και τα ζώα. Η ανθρώπινη ιδιοποίηση δεν πάει να είναι ιδιοποίηση του αντικειμένου εκ μέρους του υποκειμένου. Μόνον όταν στη θέση της αντιπαράθεσης υποκειμένου και αντικειμένου επικρατήσει η ειρήνη, μόνον τότε η ιδιοποίηση θα μετατραπεί σε μια μη ιδιοποίηση, σε μια σχέση μη εκμετάλλευσης, η οποία εκφράζεται από έννοιες όπως «αφήνω σε ησυχία, αναγνώριση, αφιέρωση».⁵⁶

Στη μαρξική αντίληψη που υιοθετεί ο Μαρκούζε η φύση κατανοείται, λοιπόν, ως υποκείμενο-αντικείμενο, ως ένας κόσμος με τις δυνατότητές του, τις αναγκαιότητές του και την τυχαιότητά του. Δηλ. φέρει αντικειμενικές *ποιότητες* που είναι ουσιώδεις για τη βελτίωση και την πραγμάτωση της ζωής. Χωρίς την αναγνώριση αυτής της «αλήθειας» της φύσεως, ότι δηλ. στα ίδια τα πράγματα ενυπάρχει μια τέτοιου είδους αλήθεια —ο αντικειμενικός Λόγος— δεν είναι δυνατή καμιά χειραφέτηση της ανθρώπινης κοινωνίας. Ο Μαρκούζε σημειώνει εδώ ότι ένα τέτοιο όραμα φέρει μέσα του κάτι από την ιδεαλιστική θεωρία της γνώσης ως ανάμνησης. Δεν είναι, βεβαίως, η ανάμνηση ενός χαμένου παραδείσου του παρελθόντος, αλλά η «ανάμνηση ως γνωστική δυνατότητα είναι μάλλον σύνθεση_ αυτή ενώνει τα κομμάτια και τα θραύσματα μιας στρεβλωμένης ανθρωπότητας και φύσεως».⁵⁷ Η αντίληψη αυτή, στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού, έχει εξοριστεί πλέον στο βασιλείο της ποιητικής φαντασίας και δεν απαντάται άμεσα στις καταπιεστικές κοινωνίες. Ο Μαρκούζε την θεωρεί ως τον ορίζοντα της εμπειρίας «ενώπιον του οποίου οι άμεσα δεδομένες μορφές των πραγμάτων εμφανίζονται ως “άρνητικές”, ως άρνηση των εμμενών δυνατοτήτων τους, της αλήθειάς τους. Επομένως, είναι για τον άνθρωπο ως ιστορικό ον “έμφυτες”_ αυτές οι ίδιες είναι ιστορικές, επειδή οι δυνατότητες της απελευθέρωσης είναι παντού και πάντοτε ιστορικές δυνατότητες. Η φαντασία διατηρεί —ως γνώση— τη συνείδηση της ακατάλυτης έντασης μεταξύ της ιδέας και της πραγματικότητας, μεταξύ της δυνατότητας και της πραγματικότητας. Αυτός είναι ο *ιδεαλιστικός πυρήνας* του διαλεκτικού υλισμού: η ελευθερία, η οποία υπερβαίνει τις δεδομένες μορφές. [...] Έτσι, η ελευθερία γίνεται μια “κανονιστική ιδέα του Λόγου”, ένας καθοδηγητικός μίτος του πρακτικού μετασχηματισμού της πραγματικότητας σύμφωνα με την “ιδέα” της, τουτέστιν των εμμενών δυνατοτήτων της — ώστε να απελευθερώσει την πραγματικότητα για την αλήθεια της».⁵⁸

Η ελευθερία είναι για τον Μαρκούζε μια ενδοϊστορική, εμπειρική υπερβατικότητα που εδράζεται στις αισθήσεις των ανθρώπων. Αυτές δεν αντιγράφουν απλώς τα πράγματα στις δεδομένες μορφές τους, αλλά ανακαλύπτουν σε αυτά δυνατότητες, ταλέντα,

μορφές, ποιότητες και τις ωθούν στην πραγμάτωσή τους. Έτσι η χειραφέτηση των αισθήσεων μετατρέπει την ελευθερία σε μια «κατ' αίσθηση ανάγκη, σε έναν στόχο των ορμών της ζωής (έρως)».⁵⁹ Η ατομική χειραφέτηση των αισθήσεων, στις οποίες αναπαράγεται η υφιστάμενη πατριαρχικο-καπιταλιστική κοινωνία της καταπίεσης και της ανελευθερίας, είναι το θεμέλιο για την καθολική απελευθέρωση: «η ελεύθερη κοινωνία πρέπει να βασισθεί σε νέες ορμικές ανάγκες (Triebbedürfnisse)».⁶⁰ Στο σημείο αυτό, ο Μαρκούζε επαναφέρει στο προσκήνιο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας τη διαλεκτική καθολικού και ιδιαίτερου, την οποία προετοίμασαν οι Καντ και Χέγκελ και τη μεταμόρφωσε διαλεκτικά ο Μαρξ. Στην πρώτη κριτική του Καντ η ελευθερία του υποκειμένου συνίσταται στις καθαρές συνθέσεις του υπερβατολογικού Εγώ (θεωρητική γνώση), ενώ στη δεύτερη κριτική το ηθικό υποκείμενο μπορεί να επιτύχει την «αιτιότητα εξ ελευθερίας» χωρίς να κατορθώσει να καταλύσει τη φυσική αναγκαιότητα: η αισθητικότητα απλώς υποτάσσεται στην κατηγορική προσταγή του Λόγου. Στην τρίτη κριτική όμως άνθρωπος και φύση συνδέονται υπό μια αισθητική διάσταση. Η ετερότητα της φύσεως γίνεται «σύμβολο ηθικότητας». Η συνένωση του βασιλείου της ελευθερίας με το βασίλειο της αναγκαιότητας δεν εννοείται πλέον ως κυριαρχία επάνω στη φύση, αλλά αποδίδεται στη φύση μια «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό». Μόνο στον Μαρξ, όπου διασώζονται τα κριτικά στοιχεία του γερμανικού ιδεαλισμού, επιτυγχάνεται η συμφιλίωση ελευθερίας και φυσικής αναγκαιότητας, υποκειμενικής και αντικειμενικής ελευθερίας. Η συμφιλίωση αυτή προϋποθέτει την επαναστατική πράξη που θα καταργήσει την παλαιά τάξη πραγμάτων και θα εγκαθιδρύσει νέες ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, για τον Μαρκούζε, η χειραφέτηση της συνείδησης συμβαδίζει με τη χειραφέτηση των αισθήσεων: «οι ατομικές ορμές και αισθήσεις ως ατομικές ορμές και αισθήσεις πρέπει να μεταβληθούν, πριν τα άτομα γίνουν ικανά, να οικοδομήσουν από κοινού μια ποιοτικώς διαφορετική κοινωνία».⁶¹

IX

Ο Μαρκούζε καταφεύγει στην τέχνη, όπως άλλοτε ο Φρήντριχ Σίλλερ,⁶² και αντιτάσσει στην κυρίαρχη επιθετικότητα του καπιταλισμού τις μη βίαιες αισθητικές ποιότητες της τέχνης. Η επανάσταση θα μπορούσε να κινητοποιήσει νέες αισθητικές ανάγκες που θα συνιστούσαν τη δύναμη ανατροπής της κυρίαρχης επιθετικότητας. Η δεκτικότητα –αλλά και παθητικότητα– (Rezeptivität), για την οποία επικρίθηκε ο Φώερμπαχ από τον Μαρξ, γίνεται προϋπόθεση της κατάκτησης της ελευθερίας και θεωρείται ως η ικανότητα να δει κανείς τα πράγματα μέσα στα δικαιώματά τους, να αποκτήσει κανείς την εμπειρία της χαράς που κλείνουν μέσα τους, την ερωτική τους

ενέργεια που πρέπει να απελευθερώσει ο άνθρωπος, αφού «και η φύση περιμένει την επανάσταση».⁶³ Σε αυτό το γεγονός παραπέμπει ο Μαρκούζε με την έννοια «απελευθέρωση της φύσης». Στην «ιαταστροφική παραγωγικότητα» της πατριαρχικο-καπιταλιστικής κοινωνίας ο Μαρκούζε αντιτάσσει τη «δεικτικότητα» (επίσης και «παθητικότητα»). Την πρώτη την ταυτίζει με την «αρσενική αρχή» και στην οποία μέσω της προσδιορισμένης άρνησης αντιπαραβάλλει μια «θηλυκή κοινωνία», «επειδή η “αρσενική αρχή” είναι η κυρίαρχη πνευματική και σωματική δύναμη, μια ελεύθερη κοινωνία θα ήταν η “προσδιορισμένη” άρνηση αυτής της αρχής – θα ήταν μια *θηλυκή* κοινωνία».⁶⁴ Με αυτά τα συμφραζόμενα, ο Μαρκούζε δεν εννοεί την επιστροφή σε μια μητριαρχική κοινωνία, αφού η εικόνα της γυναίκας ως μητέρα είναι, κατά τη γνώμη του, εξίσου καταπιεστική, αλλά «τη νίκη του έρωτα επάνω στην επιθετικότητα τόσο στους άνδρες όσο και στις γυναίκες».⁶⁵ Ο Μαρκούζε συνδέει τις προτάσεις του με τη διαρκή αναζήτησή του περί ενός νέου επαναστατικού υποκειμένου.⁶⁶ Στο πλαίσιο αυτό, το γυναικείο κίνημα λαμβάνει έναν πρωταγωνιστικό ρόλο, καθώς στην «ανδρική επιθετικότητα» θεωρεί ως αντίδοτο τη «γυναικεία παθητικότητα». Επιπλέον, οι γυναίκες ενσαρκώνουν την υπόσχεση της ειρήνης και το τέλος του κύκλου της βίας, καθόσον «η τρυφερότητα, η δεικτικότητα, η αισθητικότητα, έγιναν ιδιότητες (ή ευνοχισμένες ιδιότητες) του σώματός τους – χαρακτηριστικά της (καταπιεσμένης) ανθρωπιάς τους». Παρόλα αυτά, οι γυναίκες «διατήρησαν ισχυρότερα την αισθητικότητά τους: διατήρησαν την ανθρωπιά καλύτερα από τους άνδρες».⁶⁷ Η έννοια της αισθητικότητας του Φώυερμπαχ υπέστη, λοιπόν, μια δομική αλλαγή λειτουργίας στην κριτική κοινωνική θεωρία του Μαρκούζε και από έννοια που είχε να κάνει με την αισθητική θεώρηση της φύσης έγινε γνώρισμα του νέου επαναστατικού υποκειμένου και προϋπόθεση μιας ριζοσπαστικής αλλαγής της κοινωνίας. Βάσει αυτής της μεταμορφωμένης αισθητικότητας, θα μπορούσε να επιτευχθεί η άρση της καταπιεστικής ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, μέσω αυτής θα μπορούσε να αναγνωρισθεί το αντικείμενο «χάριν αυτού του ιδίου», μέσω αυτής θα μπορούσε να λάβει επιτέλους το αντικείμενο την προτεραιότητα και να επιτευχθεί η υπέρβαση του ανταγωνισμού υποκειμένου και αντικειμένου τόσο γνωσιοθεωρητικά όσο και ιστορικο-κοινωνικά.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Πρβλ. Gunzelin Schmid Noerr, «Πρόλογος», στο Κωνσταντίνος Ράντης, *Ψυχανάλυση και “Διαλεκτική του Διαφωτισμού”*, Ύψιλον, Αθήνα 2006, σ. 13.

2 Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Η Διαλεκτική του ορθού Λόγου και οι αντινομίες της κριτικής του», επίμετρο στην ελλην. μτφ. Μαξ Χόρχχάιμερ και Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 443.

3 Πρβλ. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 4η έκδ., Αμβούργο 1993, σ. XI.

4 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 211.

5 Ο Friedrich Albert Lange χαρακτήρισε τον Φώερεμπαχ ως ιδεαλιστή, ενώ ο Γκέοργκ Λούκατς ως τον τελευταίο μεγάλο εκπρόσωπο του μηχανιστικού υλισμού. Πρβλ. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwigs Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, 3η έκδ., Piper, Μόναχο 1988, σ. 128 κ.ε. Για τη θεώρηση της φιλοσοφίας του Φώερεμπαχ ως της αφετηρίας μετάβασης από τον Χέγκελ στον Μαρξ: πρβλ. *ό.π.*, σ. 73. Επίσης πρβλ. Ernst Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, στο του ίδιου, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1985, τ. 4, σ. 417.

6 Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Φραγκφούρτη 1973, τ. 2, σ. 842.

7 Πρβλ. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, *ό.π.*, σ. XI. Επίσης πρβλ. Konstantinos Rantis, *Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Ντάρμστατ 2004, σ. 126 κ.ε.

8 Πρβλ. W. Jaeschke – W. Schuffenhauer, «Einleitung der Herausgeber», στο Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, επ. W. Jaeschke - W. Schuffenhauer, Meiner, Αμβούργο 1996, σ. XIV κ.ε.

9 Πρβλ. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Αμβούργο 1995, σ. 86 (ελλην. μτφ. Γ. Αποστολοπούλου, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, τ. α' και β', Αθήνα 1987).

10 *Ό.π.*, σ. 87.

11 Πρβλ. W. Jaeschke – W. Schuffenhauer, *ό.π.*, σ. XIX.

12 *Ό.π.*, σ. XXI.

13 Πρβλ. *ό.π.*, σ. XXVI.

14 Πρβλ. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwigs Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, *ό.π.*, σ. 76.

15 L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1842), στο του ίδιου, *ό.π.*, σ. 17 κ.ε./258 κ.ε.

16 *Novum Testamentum. Graece et Germanice*, επ. E. Nestle, 17η έκδ., Στουτγάρδη 1960, σ. 230 κ.ε.

17 L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, *ό.π.*, σ. 18/258.

18 *Ό.π.*, σ. 19/259.

19 *Ό.π.*

20 *Ό.π.*

21 *Ό.π.*, σ. 22/262.

22 *Ό.π.*, σ. 13 κ.ε./254.

23 Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), στο του ίδιου, *ό.π.*, § 55, σ. 95/337.

24 *Ό.π.*, § 58, σ. 96/337.

25 *Ό.π.*, § 25, σ. 64/304.

26 *Ό.π.*, § 25, σ. 63/304.

27 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1849), επίμετρο Κ. Löwith, Reclam, Στουτγάρδη 2005, σ. 185.

28 *Ό.π.*, σ. 184.

29 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 185. Εδώ έχουμε να κάνουμε με αριστοτελικά μοτίβα από το *Δεύτερο* βιβλίο του Αριστοτέλη *Περί φυσικής ακροάσεως*, όπου *τα φύσει όντα* έχουν την αρχή κίνησης και μεταβολής εν εαυτοίς, σε αντίθεση με *τα από τέχνης όντα* που έχουν την αρχή κίνησης και μεταβολής εν άλλους. Πρβλ. Κ. Rantis, *ό.π.*, σ. 51 κ.ε.

30 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 184.

31 *Ό.π.*, σ. 185 κ.ε.

32 *Ό.π.*, σ. 186 κ.ε.

33 Πρβλ. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, *ό.π.*, σ. XII.

34 Για μια λεπτομερή ανάλυση της θέσης V πρβλ. Κ. Rantis, *ό.π.*, σ. 98 κ.ε.

35 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, στο *Marx Engels Werke*, 19η έκδ., Dietz, Βερολίνο 1998, τ. 23, Erster Band. Buch I: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, σ. 57.

36 Πρβλ. Herbert Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, στο του ιδίου, *Schriften*, 2η έκδ., Σπρίγκε Φραγκφούρτη 2004, τ. 9, σ. 63.

37 *Ό.π.*, σ. 66.

38 *Ό.π.*, σ. 63.

39 *Ό.π.*

40 *Ό.π.*, σ. 64 κ.ε.

41 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 65.

42 *Ό.π.*, σ. 66.

43 *Ό.π.*, σ. 67.

44 *Ό.π.*

45 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, στο *Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Βερολίνο 1982, τ. 1.2, σ. 393.

46 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 68.

47 Ο Μαρκιούζε αναφέρει τη μαρξική πρόταση από τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, «ο ήλιος είναι το αντικείμενο του φυτού, [...] όπως το φυτό είναι αντικείμενο του ήλιου». Πρβλ. *ό.π.*, σ. 68, σημ. 44.

48 Πρβλ. Κωνσταντίνος Ράντης, «Εισαγωγή στην Αρνητική Διαλεκτική», *Δευκαλίων*, τ. 32/1, Ιούνιος 2005, σ. 94 κ.ε.

49 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 69. Εδώ αποδίδουμε ως «υποστασιοποίηση» την έννοια Gegenständlichung ή Vergegenständlichung όταν έχει θετική σημασία, εν αντιθέσει προς την εξαντικειμενικευση (Entgegenständlichung) που έχει αρνητική σημασία, αφού συνδέεται άμεσα με την αλλοτρίωση, είναι μια μορφή απώλειας. Πρβλ. Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, *Κοινωνική πράξη και υλισμός. Σπουδή στην Κοινωνιολογία της Γνώσης*, Αθήνα 2000, σ. 126.

50 Πρβλ. Κ. Rantis, *ό.π.*, σ. 106.

51 Πρβλ. Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, μτφ. Alfred Schmidt, στο του ιδίου, *ό.π.*, τ. 4, σ. 20.

52 Πρβλ. «τότε η μια και η αυτή βούληση μπορεί από τη μια μεριά να νοείται στην περιοχή των φαινομένων (ορατών πράξεων) ως υποταγμένη κατ' αναγκαιότητα στον φυσικό νόμο και επομένως ως μη ελεύθερη, και όμως από την άλλη, καθώς η ίδια ανήκει σε κάποιο πράγμα καθ' εαυτό, να νοείται ως μη υποταγμένη σε αυτόν, άρα ως ελεύθερη, χωρίς σ' αυτό να παρατηρείται αντίφαση». Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, επ. Raymund Schmidt, 3η έκδ., Meiner Αμβούργο 1990, σ. Β XXVIII, ελλην. μτφ. Αναστάσιος Γιανναράς, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, τ. Α', τεύχ. Ι, σ. 54.

53 H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, *ό.π.*, σ. 69 κ.ε.

54 K. Marx, *ό.π.*, σ. 370.

55 Πρβλ. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, *ό.π.*, σ. XII.

56 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 72.

57 Ό.π., σ. 73.

58 Ό.π., σ. 73 κ.ε.

59 Ό.π., σ. 74.

60 Ό.π., σ. 75.

61 Ό.π., σ. 77.

62 Πρβλ. «[...] για να επιλύσει κανείς στην πράξη εκείνο το πολιτικό πρόβλημα, πρέπει να πορευτεί μέσω του αισθητικού, επειδή η ομορφιά είναι που θα μας οδηγήσει στην ελευθερία». Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, επ. Klaus L. Berghahn, Στουτγάρδη 2005, σ. 11 (ελλην. μτφ. Κλεοπάτρα Λεονταρίτου, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, Αθήνα 1990).

63 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 77.

64 Ό.π.

65 Ό.π., σ. 78.

66 Για τη διαρκή αναζήτηση του Μαρκούζε περί ενός νέου επαναστατικού υποκειμένου πρβλ. Κωνσταντίνος Ράντης, «Σχόλια πάνω στο κείμενο [Περί της έννοιας της άρνησης στη διαλεκτική] του Herbert Marcuse», *Ουτοπία*, 71, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2006, σ. 118.

67 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 80.

ΥΛΙΚΑ

ΠΡΟΣΩΡΙΝΕΣ ΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ*
(1842)

ΛΟΥΝΤΒΙΧ ΦΩΥΕΡΜΠΙΑΧ

Το μυστικό της θεολογίας είναι η *ανθρωπολογία*, αλλά το μυστικό της *θεωρησιακής φιλοσοφίας* είναι η *θεολογία* – η *θεωρησιακή* θεολογία, η οποία διαφοροποιείται από την κοινή [θεολογία] μέσω του ότι λαμβάνει το θείο ον από το *Επέκεινα*, στο οποίο το έχει θέσει η δεύτερη λόγω φόβου και άγνοιας, και το μεταθέτει στο *Εντεύθεν*, δηλαδή το *παροντοποιεί*, το *προσδιορίζει*, το *πραγματοποιεί*.

•

Ο *Σπινόζα* είναι ο αληθινός δημιουργός της νεότερης θεωρησιακής φιλοσοφίας, ο *Σέλλινγκ* είναι αυτός που την αποκατάστησε, ο *Χέγκελ* αυτός που την ολοκλήρωσε.

•

Ο «*πανθεισμός*» είναι η *αναγκαία συνέπεια* της θεολογίας (ή του θεϊσμού) – η *συνεπής* θεολογία· ο «*αθεισμός*» είναι η *αναγκαία συνέπεια* του «πανθεισμού», ο *συνεπής* «πανθεισμός»¹.

•

Ο Χριστιανισμός είναι η αντίφαση ανάμεσα στον *πολυθεισμό* και τον *μονοθεισμό*.

•

Ο πανθεισμός είναι ο *μονοθεισμός* με το *κατηγόρημα* του πολυθεισμού: δηλαδή, ο πανθεισμός καθιστά τα αυτοτελή όντα του πολυθεισμού *κατηγορήματα*, ιδιότητες του ενός αυτοτελούς όντος. Έτσι ο *Σπινόζα* κατέστησε τη σκέψη, ως την πεμπτουσία των σκεπτόμενων πραγμάτων, και την ύλη, ως την πεμπτουσία των εκτατικών πραγμάτων, ιδιότητες της υπόστασης, δηλαδή του Θεού. Ο Θεός είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα, ο Θεός είναι ένα εκτατικό πράγμα.

•

Η φιλοσοφία της ταυτότητας διαφοροποιήθηκε από τη σπινόζινη φιλοσοφία μόνον μέσω του ότι *ενέπνευσε* το νεκρό, φλεγματικό πράγμα της υπόστασης με το πνεύμα του ιδεαλισμού. Ιδιαίτερα ο *Χέγκελ* κατέστησε ιδιότητες της υπόστασης την αυτενέρ-

γεια, τη δύναμη της αυτοδιαφοροποίησης, την αυτοσυνείδηση. Η παράδοξη φράση του Χέγκελ: «η συνείδηση περί του Θεού είναι η αυτοσυνείδηση του Θεού», βασίζεται στο *ίδιο θεμέλιο* όπως η παράδοξη φράση του Σπινόζα: «η έκταση ή η ύλη είναι μια ιδιότητα της υπόστασης», και δεν έχει άλλο νόημα από αυτό: ότι η αυτοσυνείδηση είναι μια ιδιότητα της υπόστασης ή του Θεού· ο Θεός είναι Εγώ. Η συνείδηση την οποία ο θεϊστής αποδίδει στο Θεό κατ' αντιδιαστολή προς την *πραγματική* συνείδηση, είναι μόνον μια παράσταση χωρίς πραγματικότητα [Realität]. Αλλά η φράση του Σπινόζα: ότι η ύλη είναι *ιδιότητα* της υπόστασης, δεν λέει τίποτε περισσότερο από το ότι η ύλη είναι ουσιαστική θεία οντότητα· όπως και η φράση του Χέγκελ δεν λέει τίποτε άλλο από το ότι η συνείδηση είναι θεία ουσία.

•

Η μέθοδος της μεταρρυθμιστικής κριτικής της *θεωρησιακής φιλοσοφίας εν γένει* δεν διαφέρει από εκείνη που χρησιμοποιείται ήδη στη *φιλοσοφία της θρησκείας*. Απλώς χρειάζεται να μετατρέψουμε το *κατηγορήμα σε υποκείμενο*, και έτσι ως *υποκείμενο* να το καταστήσουμε *αντικείμενο και αρχή* – δηλαδή χρειάζεται απλώς να *αντιστρέψουμε* τη θεωρησιακή φιλοσοφία και θα έχουμε την μη συγκαλυμμένη, την γνήσια, την καθαρή αλήθεια.

•

Ο «αθεϊσμός» είναι ο ανεστραμμένος «πανθεισμός».

•

Ο πανθεισμός είναι η *άρνηση της θεολογίας από τη σκοπιά της θεολογίας*.

•

Όπως σύμφωνα με τον Σπινόζα (*Ethica* P. I. Defin. 3 και Propos. 10) η ιδιότητα ή το κατηγορήμα της υπόστασης είναι η ίδια η υπόσταση, έτσι σύμφωνα με τον Χέγκελ το *κατηγορήμα* του Απολύτου, του υποκειμένου εν γένει, είναι *το ίδιο το υποκείμενο*. Το Απόλυτο σύμφωνα με τον Χέγκελ είναι Είναι, Ουσία, Έννοια (Πνεύμα, αυτοσυνείδηση). Αλλά το Απόλυτο, νοούμενο μόνο ως Είναι, δεν είναι *τίποτε άλλο* από Είναι· εφόσον το Απόλυτο νοείται υπό αυτόν ή τον άλλο προσδιορισμό υπό αυτή ή την άλλη κατηγορία, απορροφάται πλήρως σε αυτή την κατηγορία, σε αυτόν τον προσδιορισμό, ώστε *πέρα* από αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από ένα απλό όνομα. Ανεξαρτήτως από αυτό, ακόμα και αν το Απόλυτο συνιστά ως υποκείμενο τη βάση, και πάλι το αληθινό υποκείμενο, εκείνο χάρις στο οποίο το Απόλυτο δεν είναι απλώς και μόνο όνομα αλλά *Κάτι*, έχει τη σημασία απλού κατηγορήματος, ακριβώς όπως στον Σπινόζα η ιδιότητα.

•

Εάν παρατηρηθεί από ψυχολογική σκοπιά, το Απόλυτο ή το Άπειρο της θεωρησιακής φιλοσοφίας δεν είναι τίποτε άλλο από το ακαθόριστο, το απροσδιόριστο – η αφαίρεση από καθετί προσδιορισμένο τιθέμενη ως κάτι διαφορετικό από αυτή την αφαίρεση, αλλά ταυτόχρονα ως ον ταυτόσημο με αυτήν· από ιστορική σκοπιά, όμως, δεν είναι τίποτε άλλο από το παλαιό θεολογικό-μεταφυσικό, *μη περατό, μη ανθρώπινο, μη υλικό, μη προσδιορισμένο, μη δημιουργημένο ον ή μη ον* [Wesen oder Unwesen] – το προκοσμικό Μηδέν τιθέμενο *ως ενέργημα*.

•

Η εγγελιανή Λογική είναι η θεολογία που έχει αναχθεί σε *Λόγο* και σε *παρόν*, η θεολογία που έχει γίνει *Λογική*. Όπως *το θείο ον της θεολογίας είναι η ιδεώδης ή αφηρημένη πεμπτούσια όλων των πραγματικοτήτων, δηλαδή όλων των προσδιορισμών, όλων των περατοτήτων, έτσι είναι και η Λογική*. Ό,τι υπάρχει επί γης απαντά και πάλι στον ουρανό της θεολογίας – έτσι και *ό,τι υπάρχει στη φύση απαντά στον ουρανό της θείας λογικής*: ποιότητα, ποσότητα, μέτρο, ουσία, χημισμός, μηχανισμός, οργανισμός. Έχουμε τα πάντα *δυο φορές* στη θεολογία, τη μια φορά αφηρημένο, την άλλη φορά συγκεκριμένο· έχουμε τα πάντα *δυο φορές* [και] στην εγγελιανή φιλοσοφία: ως αντικείμενο της Λογικής, και μετά ως αντικείμενο της φιλοσοφίας της φύσης και του Πνεύματος.

•

Η ουσία της θεολογίας είναι η *υπερβατική* ουσία του ανθρώπου που έχει μετατεθεί εκτός του ανθρώπου· η ουσία της εγγελιανής Λογικής είναι η *υπερβατική* σκέψη, η σκέψη του ανθρώπου *τιθέμενη έξω από τον άνθρωπο*.

•

Όπως η θεολογία *διχάζει και εξωτερικεύει* τον άνθρωπο, για να τον ταυτίσει κατόπιν με την ίδια την εξωτερικευμένη ουσία, έτσι *πολλαπλασιάζει και κατακερματίζει* ο Χέγκελ την *απλή, ταυτόσημη με τον εαυτό της ουσία* της φύσης και του ανθρώπου, για να διαμεσολάβήσει διά της βίας αυτό που χωρίστηκε διά της βίας.

•

Η Μεταφυσική ή η Λογική τότε μόνον είναι *πραγματική, εμμενής* επιστήμη, όταν *δεν διαχωρίζεται* από το λεγόμενο *υποκειμενικό Πνεύμα*. Η Μεταφυσική είναι η *εσωτεριστική ψυχολογία*. Τι αυθαιρεσία, τι βιαιοπραγία να θεωρείται η ιδιότητα καθεαυτήν, η αίσθηση καθεαυτήν, και να διαχωρίζονται σε διακριτές επιστήμες, ως εάν η ποιότητα να ήταν κάτι δίχως τη αίσθηση, και η αίσθηση να ήταν κάτι δίχως την ποιότητα.

•

Το *απόλυτο Πνεύμα* του Χέγκελ δεν είναι τίποτε άλλο από το *αφηρημένο*, αποχωρισμένο από τον εαυτό του λεγόμενο *περατό* Πνεύμα, όπως το άπειρο ον της θεολογίας δεν είναι τίποτε άλλο από το *αφηρημένο περατό ον*.

•

Σύμφωνα με τον Χέγκελ, το απόλυτο Πνεύμα αποκαλύπτεται ή πραγματώνεται στην τέχνη, στη θρησκεία, στη φιλοσοφία. Με απλά γερμανικά αυτό σημαίνει: *το πνεύμα της τέχνης, της θρησκείας, της φιλοσοφίας είναι το απόλυτο Πνεύμα*. Αλλά δεν μπορεί κανείς να διαχωρίσει την τέχνη και τη θρησκεία από την ανθρώπινη αίσθηση, τη φαντασία και την εποπτεία, δεν μπορεί να διαχωρίσει τη φιλοσοφία από τη σκέψη, εν ολίγοις δεν μπορεί να διαχωρίσει το απόλυτο Πνεύμα από το υποκειμενικό Πνεύμα ή από την ουσία του ανθρώπου, χωρίς να μετατεθούμε και πάλι στην παλιά σκοπιά της θεολογίας, χωρίς να θέτουμε μπροστά μας το είδωλο του απόλυτου Πνεύματος ως ενός Πνεύματος *άλλου*, διαφορετικού από την ανθρώπινη ουσία, δηλαδή ως ενός φαντάσματος που υπάρχει έξω από εμάς.

•

Το «απόλυτο Πνεύμα» είναι το «διαχωρισμένο πνεύμα» της θεολογίας, το οποίο πλανάται ακόμη στην εγελιανή φιλοσοφία ως *φάντασμα*.

•

Η θεολογία είναι *πίστη σε φαντάσματα*. Η *κοινή* θεολογία έχει, όμως, τα φαντάσματά της στην αισθητηριακή φαντασία, ενώ η *θεωρησιακή* θεολογία τα έχει στην μη αισθητηριακή αφαίρεση.

•

Αφαίρεση σημαίνει την τοποθέτηση της *ουσίας* της φύσης *έξω από τη φύση*, της *ουσίας* του ανθρώπου *έξω από τον άνθρωπο*, της *ουσίας* της σκέψης *έξω από την πράξη της σκέψης*. Η εγελιανή φιλοσοφία αποξένωσε τον άνθρωπο από *τον ίδιο τον εαυτό του*, καθώς το συνολικό σύστημά της βασίζεται σ' αυτά τα ενεργήματα αφαίρεσης. Βεβαίως, ταυτίζει εκ νέου αυτό που έχει διαχωρίσει· αλλά μόνον με ένα τρόπο ο οποίος είναι ο ίδιος *διαχωρισμός, έμμεσος*. Στην εγελιανή φιλοσοφία λείπει η *άμεση ενότητα*, η *άμεση βεβαιότητα*, η *άμεση αλήθεια*.

•

Η άμεση, φαινή, αδιάψευστη ταύτιση της ουσίας του ανθρώπου, που έχει προκύψει κατ' αφαίρεση από τον άνθρωπο, *με τον άνθρωπο* δεν μπορεί να προκύψει δια της θετικής

οδού, μπορεί μόνον να συναχθεί ως η άρνηση της εγγελιανής φιλοσοφίας, μπορεί εν γένει μόνον να συλληφθεί, να κατανοηθεί, όταν γίνει αντιληπτή ως η απόλυτη άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας, αν και ταυτόχρονα είναι η αλήθεια της. Τα πάντα εμπεριέχονται βέβαια στην εγγελιανή φιλοσοφία, αλλά πάντα μαζί με την άρνησή τους, με την αντίθεσή τους.

•

Η πασιφανής απόδειξη ότι το απόλυτο Πνεύμα είναι το λεγόμενο περατό, υποκειμενικό πνεύμα, δηλαδή ότι το πρώτο δεν μπορεί και δεν πρέπει να διαχωριστεί από το δεύτερο – είναι η τέχνη. Η τέχνη πηγάζει από το αίσθημα ότι ο εντεύθεν βίος είναι ο αληθινός βίος, ότι το Περατό είναι το Άπειρο – πηγάζει από τον ενθουσιασμό για ένα προσδιορισμένο, πραγματικό *ον* ως το ανώτατο, το θείο *ον*. Ο χριστιανικός μονοθεϊσμός δεν εμπεριέχει καμία αρχή της καλλιτεχνικής και επιστημονικής μόρφωσης. Μόνον ο πολυθεϊσμός, η λεγόμενη ειδωλολατρία, είναι η πηγή της τέχνης και της επιστήμης. Οι Έλληνες υψώθηκαν μέχρι την ολοκλήρωση της γλυπτικής τέχνης, μόνον επειδή θεωρούσαν την ανθρωπινή μορφή *άνευ όρων* και *άνευ ενδοιασμού* ως την ύψιστη μορφή, ως τη μορφή της θεότητας. Οι χριστιανοί κατέληξαν στην ποίηση, μόνον όταν *αρηγήθηκαν πρακτικά τη χριστιανική θεολογία*, όταν λάτρευσαν το *θηλυκό ον* ως *θείο ον*. Οι χριστιανοί ήταν σε *αντίφαση* προς την ουσία της θρησκείας τους, όπως την παριστούσαν, όπως ήταν *αντικείμενο* της συνείδησής τους, [ως] καλλιτέχνες και ποιητές. Ο Πετράρχης μετάνιωσε για θρησκευτικούς λόγους για τα ποιήματα στα οποία είχε αποθεώσει τη Λάουρά του. Γιατί δεν έχουν οι χριστιανοί, όπως έχουν οι ειδωλόλατρες, αντίστοιχα καλλιτεχνήματα για τις θρησκευτικές παραστάσεις τους; Γιατί δεν έχουν καμία εικόνα του Ιησού η οποία να τους ικανοποιεί πλήρως; Διότι η θρησκευτική τέχνη των χριστιανών αποτυγχάνει εξαιτίας της καταστροφικής αντίφασης μεταξύ της *συνείδησής* τους και της *αλήθειας*. Η ουσία της χριστιανικής θρησκείας είναι στην πραγματικότητα η ανθρωπινή ουσία, αλλά στη συνείδηση των χριστιανών είναι μια *άλλη, μη* ανθρωπινή ουσία. Ο Χριστός υποτίθεται ότι είναι άνθρωπος και πάλι ότι δεν είναι άνθρωπος· είναι μια αμφιβολία [Amphibolie]. Η τέχνη, όμως, μπορεί να παρραστήσει μόνον το *αληθινό*, το *μονοσήμαντο*.

•

Η καθοριστική συνείδηση, η οποία έχει γίνει *σάρκα και αίμα*, ότι το ανθρωπινό στοιχείο είναι το θείο, ότι το περατό είναι το άπειρο, είναι η πηγή μιας νέας ποίησης και τέχνης η οποία θα ξεπεράσει όλες τις προηγούμενες σε ενέργεια, βάθος και ζέση. Η πίστη στο Επέκεινα είναι μια τελείως αποιητική πίστη. Ο πόνος είναι η πηγή της ποίησης. Μόνο εκείνος που αισθάνεται την απώλεια ενός περατού όντος ως μια άπειρη απώλεια έχει τη δύναμη για λυρική φωτιά. Μόνο το επώδυνο ερέθισμα της ανάμνησης αυτού που *δεν είναι πλέον* είναι ο πρώτος καλλιτέχνης, ο πρώτος ιδεαλιστής μέσα στον άνθρωπο. Αλλά η πίστη στο Επέκεινα καθιστά κάθε πόνο επιφανικό, αναλήθεια.

•

Η φιλοσοφία που συνάγει το περατό από το άπειρο, το προσδιορισμένο από το απροσδιόριστο, *δεν καταφέρνει ποτέ να φτάσει στην αληθινή θέση του περατού και του προσδιορισμένου*. Το περατό συνάγεται από το άπειρο – αυτό σημαίνει: το άπειρο, το απροσδιόριστο προσδιορίζεται, *υφίσταται άρνηση*: ομολογείται ότι το άπειρο *άνευ καθορισμού*, δηλαδή χωρίς *περατότητα*, δεν είναι *τίποτε άλλο* παρά η *πραγματικότητα* του απείρου. Αλλά η αρνητική ουσία του Απόλυτου παραμένει στη βάση: ως εκ τούτου, αίρεται διαρκώς η τιθέμενη περατότητα. Το περατό είναι η *άρνηση του απείρου*, και το *άπειρο πάλι* είναι η *άρνηση του περατού*. Η φιλοσοφία του Απόλυτου είναι μια *αντίφαση*.

•

Όπως στη θεολογία ο άνθρωπος είναι η *αλήθεια*, η *πραγματικότητα* του Θεού – διότι όλα τα κατηγορήματα που πραγματοποιούν τον Θεό ως Θεό, τα οποία καθιστούν τον Θεό ένα *πραγματικό ον*, όπως δύναμη, σοφία, αγάπη, ακόμη και η απερατότητα και η προσωπικότητα, τα οποία έχουν ως όρο τη *διαφορά* από το περατό, τίθενται μόνο στον άνθρωπο και *με τον άνθρωπο* – έτσι και στη θεωρησιακή φιλοσοφία η *αλήθεια του απείρου* είναι το *περατό*.

•

Η αλήθεια του περατού διατυπώνεται από την απόλυτη φιλοσοφία μόνο με *έμμεσο, αντεστραμμένο* τρόπο. Εάν το άπειρο είναι, αν έχει απλώς *αλήθεια* και *πραγματικότητα*, όταν είναι *προσδιορισμένο*, δηλαδή όταν τίθεται όχι ως άπειρο αλλά ως *περατό*, τότε αληθινά το *άπειρο* είναι το *περατό*.

•

Το έργο της αληθινής φιλοσοφίας δεν είναι να γνωρίσει το άπειρο ως το περατό, αλλά το περατό ως το *μη περατό*, ως το άπειρο· ή δεν είναι, να θέσει το περατό στο άπειρο, αλλά το άπειρο στο περατό.

•

Η απαρχή της φιλοσοφίας δεν είναι ο Θεός, δεν είναι το Απόλυτο, δεν είναι το Είναι ως *κατηγορημα* του Απόλυτου ή της Ιδέας – η απαρχή της φιλοσοφίας είναι το περατό², το προσδιορισμένο, το *πραγματικό*. Το άπειρο δεν μπορεί διόλου να νοηθεί *χωρίς* το περατό. Μπορείς να νοήσεις, να ορίσεις, χωρίς να νοήσεις μια *συγκεκριμένη ποιότητα*; Άρα το πρωταρχικό δεν είναι το απροσδιόριστο αλλά το προσδιορισμένο: διότι η *προσδιορισμένη ποιότητα* δεν είναι τίποτε άλλο από την *πραγματική ποιότητα*: η πραγματική ποιότητα προηγείται της νοούμενης.

•

Η *υποκειμενική* προέλευση και πορεία της φιλοσοφίας είναι επίσης η *αντικειμενική* της πορεία και προέλευση. Πριν ακόμη σκεφτείς την ποιότητα, *αισθάνεσαι* την ποιότητα. Το *πάθος* [Leiden] προηγείται της σκέψης.

•

Το άπειρο είναι η *αληθινή ουσία* του περατού – το *αληθινό* περατό. Η αληθινή θεωρησιακή σκέψη ή φιλοσοφία δεν είναι τίποτε άλλο από την *αληθινή και οικουμενική εμπειρία*.

•

Το άπειρο της θρησκείας και της φιλοσοφίας δεν είναι και δεν ήταν ποτέ τίποτε άλλο από *κατιτί περατό*, κατιτί προσδιορισμένο, αλλά *μυστικοποιημένο*, δηλαδή ένα περατό, ένα καθορισμένο *με το αίτημα να μην είναι* περατό, *να μην είναι* προσδιορισμένο. Η θεωρησιακή φιλοσοφία διέπραξε το ίδιο σφάλμα με τη θεολογία – ότι κατέστησε τους προσδιορισμούς της πραγματικότητας ή της περατότητας κατηγορήματα του απείρου μόνον μέσω της *άρνησης* της προσδιοριστότητας (Bestimmtheit), μέσω της οποίας αυτοί είναι *αυτό που είναι*.

•

Η ειλικρίνεια και η εντιμότητα είναι ωφέλιμες για όλα τα πράγματα – και για τη φιλοσοφία. Αλλά η φιλοσοφία είναι ειλικρινής και έντιμη μόνον όταν ομολογεί την περατότητα της θεωρησιακής απερατότητάς της – όταν, δηλαδή, ομολογεί ότι, φέρ' ειπείν, το μυστικό της φύσης στο Θεό δεν είναι τίποτε άλλο από το μυστικό της ανθρώπινης φύσης, ότι η *νύχτα* την οποία θέτει στο Θεό, για να γεννήσει από αυτήν το φως της συνείδησης δεν είναι τίποτε άλλο από το δικό της, *σκοτεινό, ενστικτώδες* αίσθημα για την πραγματικότητα και τον απαραίτητο χαρακτήρα της ύλης.

•

Η μέχρι σήμερα πορεία της θεωρησιακής φιλοσοφίας από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, από το ιδεατό στο πραγματικό είναι μια πορεία αντεστραμμένη. Με αυτό τον τρόπο δεν καταλήγει ποτέ κανείς στην *αληθινή*, στην *αντικειμενική* πραγματικότητα αλλά μόνον στην *πραγματοποίηση των δικών του αφαιρέσεων*, και ακριβώς γι' αυτό δεν καταλήγει στην αληθινή *ελευθερία του πνεύματος* διότι *μόνον η εποπτεία των πραγμάτων και των όντων στην αντικειμενική τους πραγματικότητα καθιστά τον άνθρωπο ελεύθερο και απαλλαγμένο από κάθε προκατάληψη*. Η μετάβαση από το ιδεατό στο πραγματικό έχει τη θέση της μόνον στην πρακτική φιλοσοφία.

•

Η φιλοσοφία είναι η γνώση αυτού που *είναι*. Το να νοήσει, το να γνωρίσει τα πράγματα και τα όντα *με τέτοιο τρόπο όπως αυτά είναι* – αυτός είναι ο υπέρτατος νόμος, το υπέρτατο έργο της φιλοσοφίας.

•

Αυτό που είναι, *έτσι όπως είναι* – δηλαδή το Αληθές διατυπωμένο ως *αληθινό, φαίνεται επιφανειακό* αυτό που είναι, *έτσι όπως δεν είναι* – δηλαδή το Αληθές διατυπωμένο *αληθώς, ανεστραμμένο, φαίνεται να είναι βαθύ*.

•

Η *φιλαλήθεια*, η *απλότητα* και η *προσδιοριστικότητα* (Bestimmtheit) είναι τα τυπικά γνωρίσματα της *πραγματικής* [reellen] φιλοσοφίας.

•

Το Είναι, με το οποίο ξεκινά η φιλοσοφία, δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη συνείδηση, και η συνείδηση δεν μπορεί να διαχωριστεί από το Είναι. Όπως η πραγματικότητα της αίσθησης είναι η ποιότητα, και αντιστρόφως η αίσθηση είναι η πραγματικότητα της ποιότητας, έτσι και το Είναι είναι η πραγματικότητα της συνείδησης, αλλά εξίσου αντιστρόφως η συνείδηση είναι η πραγματικότητα του Είναι – η συνείδηση είναι πρώτα το *πραγματικό* Είναι. Η *πραγματική* ενότητα πνεύματος και φύσης είναι μόνον η συνείδηση.

•

Όλοι οι προσδιορισμοί, όλες οι μορφές, όλες οι κατηγορίες ή όπως αλλιώς θέλει να τις ονομάσει κανείς, τις οποίες η θεωρησιακή φιλοσοφία απέκοψε από το Απόλυτο και απόδιωξε στο πεδίο του περατού, του εμπειρικού, περιέχουν ακριβώς την *αληθινή ουσία* του περατού, το *αληθινό άπειρο*, τα *αληθινά και ύστατα μυστήρια της φιλοσοφίας*.

•

Ο *χώρος* και ο *χρόνος* είναι οι μορφές ύπαρξης κάθε όντος. Μόνον η ύπαρξη σε χώρο και χρόνο είναι *ύπαρξη*. Η άρνηση του χώρου και του χρόνου είναι πάντα μόνο η *άρνηση των ορίων τους, όχι της ουσίας τους*. Μια άχρονη αίσθηση, μια άχρονη βούληση, μια άχρονη σκέψη, ένα άχρονο ον είναι ανοησίες. Όποιος δεν έχει χρόνο εν γένει, δεν έχει επίσης κανένα χρόνο, καμία ώθηση προς βούληση, προς σκέψη.

•

Η άρνηση του χώρου και του χρόνου στη μεταφυσική, στην ουσία των πραγμάτων, έχει τις πλέον καταστροφικές πρακτικές συνέπειες. Μόνον εκείνος που πάντα υιοθετεί στη σκοπιά του χρόνου και του χώρου έχει στο βίο *βηματισμό* [Tact] και *πρακτική διάνοια*. Ο χώρος και ο χρόνος είναι τα πρώτα κριτήρια της πράξης. Ένας λαός ο οποίος αποκλείει από τη μεταφυσική του το χρόνο και αποθεώνει την αιώνια, δηλαδή την *αφηρημένη* ύπαρξη, την διακριτή από το χρόνο, τον αποκλείει κατά συνέπεια από την πολιτική του και αποθεώνει την αντιστορική αρχή της παγιότητας, η οποία είναι ενάντια στο δίκαιο και στο Λόγο.

•

Η θεωρησιακή φιλοσοφία κατέστησε την *αποκομμένη από το χρόνο* εξέλιξη μια μορφή, ένα κατηγορήμα του Απόλυτου. Όμως αυτή η αποκοπή της εξέλιξης από το χρόνο είναι ένα αληθινό αριστούργημα *θεωρησιακής αυθαιρεσίας*, καθώς και η πασιφανής απόδειξη ότι οι θεωρησιακοί φιλόσοφοι έκαναν το ίδιο με το Απόλυτό τους όπως οι θεολόγοι με το Θεό τους ο οποίος έχει όλα τα αισθήματα του ανθρώπου *χωρίς αίσθημα*, αγαπά *χωρίς αγάπη*, οργίζεται *χωρίς οργή*. Εξέλιξη άνευ χρόνου είναι το ίδιο με εξέλιξη *άνευ εξέλιξης*. Η δε πρόταση: Η απόλυτη ουσία εξελίσσεται εξ ιδίων – μόνον *ανεστραμμένη* είναι αληθινή και έλλογη. Θα πρέπει λοιπόν να λέγεται: Μόνον μια ουσία εξελισσόμενη, εκδιπλωνόμενη εν τω χρόνω είναι μια *απόλυτη*, δηλαδή μια *αληθινή, πραγματική* ουσία.

•

Ο χώρος και ο χρόνος είναι οι μορφές αποκάλυψης του *πραγματικού* απείρου.

•

Εκεί όπου δεν υπάρχουν όρια, χρόνος, ανάγκη, εκεί δεν υπάρχει και καμία ποιότητα, καμία ενέργεια, κανένα spiritus, κανένα πυρ, καμία αγάπη. Μόνο το πάσχον ον είναι το αναγκαίο ον^{}. Ύπαρξη άνευ ανάγκης είναι περιττή ύπαρξη. Αυτό που είναι εν γένει ελεύθερο αναγκών δεν έχει επίσης και καμία ανάγκη ύπαρξης. Είτε είναι είτε δεν είναι, είναι ένα και το αυτό – το αυτό γι' αυτό το ίδιο και για άλλους. Ένα ον χωρίς ανάγκη είναι ένα ον χωρίς βάση. Μόνον ότι μπορεί να πάσχει αξίζει να υπάρχει. Μόνον το πλούσιο σε οδύνες ον είναι θείο ον. Ένα ον χωρίς πάθη είναι ένα ον χωρίς ουσία. Ένα ον χωρίς πάθη δεν είναι, όμως, τίποτε άλλο από ένα ον χωρίς αισθητηριακότητα, χωρίς ύλη.*

•

Μια φιλοσοφία η οποία δεν εμπεριέχει καμία *παθητική αρχή* μια φιλοσοφία η οποία αναπτύσσει θεωρησιακούς στοχασμούς περί της ύπαρξης *χωρίς χρόνο*, περί της ύπαρξης *χωρίς διάρκεια*, περί της ποιότητας *χωρίς αίσθηση*, περί του όντος *χωρίς ουσία*, περί

του βίου *χωρίς βίο*, χωρίς σάρκα και αίμα – μια τέτοια φιλοσοφία, όπως εκείνη του Απόλυτου εν γένει, έχει *αναγκαστικά*, ως εντελώς *μονόπλευρη*, την εμπειρία ως αντίθεσή της. Ο Σπινόζα κατέστησε βεβαίως την ύλη κατηγορημα της υπόστασης, όχι όμως ως αρχή του πάσχειν, αλλά *ακριβώς* επειδή *δεν* πάσχει, επειδή είναι μοναδική, αδιαίρετη, άπειρη, διότι στο βαθμό αυτό έχει τους *ίδιους* προσδιορισμούς όπως το *αντιτιθέμενο* προς αυτήν κατηγορημα της σκέψης, εν ολίγοις επειδή είναι μια *αφηρημένη* ύλη, μια *ύλη χωρίς ύλη*, ακριβώς όπως η ουσία της εγγεληνής Λογικής είναι η ουσία της φύσης και του ανθρώπου, αλλά *χωρίς ουσία, χωρίς φύση, χωρίς άνθρωπο*.

•

Ο φιλόσοφος θα πρέπει να ενσωματώσει στο *κυρίως κείμενο* της φιλοσοφίας αυτό το οποίο στον άνθρωπο *δεν* φιλοσοφεί, πολύ περισσότερο αυτό που είναι *ενάντια* στη φιλοσοφία, αυτό που *αντιτίθεται* στην αφηρημένη σκέψη, αυτό δηλαδή το οποίο στον Χέγκελ έχει υποβαθμιστεί σε *υποσημείωση*. Μόνον έτσι θα γίνει η φιλοσοφία μια *οικουμενική, άνευ αντιθέσεων, αδιάψευστη, ακαταμάχητη δύναμη*. Ως εκ τούτου, η φιλοσοφία δεν πρέπει να αρχίσει *με τον εαυτό της* αλλά με την *αντίθεσή* της, με την *μη φιλοσοφία*. Αυτή η ουσία εντός μας η οποία είναι διαφορετική από τη σκέψη, μη φιλοσοφική, εντελώς *αντισχολαστική*, είναι η αρχή της *αισθησιοκρατίας*.

•

Τα ουσιαστικά εργαλεία, τα όργανα της φιλοσοφίας είναι το *μυαλό*, η πηγή της δραστηριότητας, της ελευθερίας, της μεταφυσικής απερατότητας, του ιδεαλισμού, και η *καρδιά*, η πηγή των παθών, της περατότητας, της ανάγκης, της αισθησιοκρατίας – με θεωρητική έκφραση: *νόηση και εποπτεία* διότι η *νόηση* είναι η *ανάγκη* του *μυαλού* η *εποπτεία*, η *αίσθηση*, η *ανάγκη* της *καρδιάς*. Η *νόηση* είναι η αρχή της σχολής, του συστήματος· η *εποπτεία* είναι η *αρχή του βίου*. Στην *εποπτεία προσδιορίζομαι* από το αντικείμενο, στη *νόηση προσδιορίζω* εγώ το αντικείμενο· στη *νόηση είμαι Εγώ*, στην *εποπτεία Μη-Εγώ*. Μόνον από την *άρνηση* της *νόησης*, από το *προσδιορίζεσθαι* από το αντικείμενο, από το *πάθος*, από την πηγή *κάθε* ηδονής και άλγους, γεννιέται η αληθινή, η αντικειμενική σκέψη, η αληθινή, αντικειμενική φιλοσοφία. Η *εποπτεία* δίνει την ουσία που είναι *άμεσα ταυτισμένη με την ύπαρξη*, η *νόηση* την ουσία που είναι *διαμεσολαβημένη* από τη *διαφορά*, τη *διάκριση* από την *ύπαρξη*. Μόνον εκεί λοιπόν που η ουσία ενώνεται με την *ύπαρξη*, η *νόηση* με την *εποπτεία*, η ενεργητικότητα με την παθητικότητα, το *σχολαστικό φλέγμα της γερμανικής μεταφυσικής με την αντισχολαστική, χαρωπή αρχή της γαλλικής αισθησιοκρατίας* και του *υλισμού*, εκεί μόνον υπάρχει *βίος* και *αλήθεια*.

•

Όπως είναι η φιλοσοφία έτσι είναι και ο φιλόσοφος, και αντιστρόφως: οι ιδιότητες του φιλοσόφου, οι *υποκειμενικοί όροι* και τα *στοιχεία* της φιλοσοφίας είναι επίσης και τα *αντικειμενικά* της. Ο αληθινός φιλόσοφος, ο οποίος είναι ταυτισμένος με το βίο, με τον άνθρωπο, θα πρέπει να είναι *γαλλο-γερμανικής* καταγωγής. Μην τρομάζετε, ντροπαλοί Γερμανοί, γι' αυτή τη μείξη! Ήδη εν έτει 1716 η σκέψη αυτή διατυπώθηκε στην *Acta Philosophorum**. «Εάν συγκρίνουμε τους *Γερμανούς* και τους *Γάλλους* μεταξύ τους, τότε η *ingenia* των μεν έχει ευκίνησια, των δε όμως περισσότερη σταθερότητα, ώστε θα μπορούσε κανείς λογικά να πει ότι το *temperamentum Gallico-germanicum* αρμόζει κάλλιστα για τη φιλοσοφία, ή ότι ένα παιδί το οποίο έχει *Γάλλο* πατέρα και *Γερμανίδα* μητέρα θα έπρεπε (*ceteris paribus*) να αποκτήσει ένα καλό *ingenium philosophicum*». Αυτό είναι ορθότατο· απλώς θα πρέπει να ορίσουμε τη μητέρα ως *Γαλλίδα* και τον πατέρα ως *Γερμανό*. Η *καρδιά* – η *θηλυκή αρχή*, η *αίσθηση* για το περατό, η έδρα του υλισμού – έχει *γαλλικό φρόνιμα* το *μυαλό* – η *αρσενική αρχή*, η έδρα του ιδεαλισμού – έχει *γερμανική διάθεση*. Η *καρδιά* επαναστατεί, το *μυαλό* μεταρρυθμίζει· το *μυαλό* *επιτελεί* τα πράγματα, η *καρδιά* τα *κινητοποιεί**. Αλλά μόνον εκεί όπου υπάρχει κίνηση, αναβρασμός, πάθος, αίμα, αισθητηριακότητα, εκεί υπάρχει και *πνεύμα*. Μόνο το *Esprit* ενός Leibniz, μόνο η ζωντανή, *υλιστική-ιδεαλιστική αρχή* του ήταν εκείνη που απέσπασε πρώτη τους Γερμανούς από τη φιλοσοφική πεζότητα και το σχολαστικισμό τους.

•

Η φιλοσοφία θεωρούσε μέχρι σήμερα την *καρδιά* ως τον προμαχώνα της θεολογίας. Ακριβώς η *καρδιά*, όμως, είναι η κατ' εξοχήν *αντιθεολογική αρχή* στον άνθρωπο, η άπιστη με τη θεολογική σημασία, η *αθεϊστική αρχή*. Διότι δεν πιστεύει σε *τίποτε άλλο* παρά στον *εαυτό της*, πιστεύει μόνον στην ακλόνητη, θεία, απόλυτη πραγματικότητα της *δικής της* ουσίας. Αλλά το *μυαλό*, το οποίο *δεν* κατανοεί την *καρδιά*, μετατρέπει την ίδια ουσία της *καρδιάς* σε μια ουσία *διαφορετική* από την *καρδιά*, σε μια *αντικειμενική, εξωτερική* ουσία, διότι το δικό του έργο είναι ο διαχωρισμός, η διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου. Βεβαίως, για την *καρδιά* μια *άλλη* ουσία αποτελεί ανάγκη, αλλά μόνον μια ουσία που είναι ίδια με αυτήν, *όχι* διαφορετική από την *καρδιά*, μια ουσία που *δεν* αντιφάσκει στην *καρδιά*. Η θεολογία *αρνείται* την *αλήθεια της καρδιάς*, την *αλήθεια του θρησκευτικού αισθήματος*. Το θρησκευτικό αίσθημα, η *καρδιά*, λέει, για παράδειγμα: «Ο Θεός πάσχει»· αντιθέτως, η θεολογία λέει: Ο Θεός *δεν* πάσχει, δηλαδή η *καρδιά αρνείται τη διαφορά* του Θεού από τον άνθρωπο, ενώ η θεολογία την *υποστηρίζει*.

•

Ο θεϊσμός βασίζεται στη διάκριση μυαλού και καρδιάς· ο πανθεϊσμός είναι η άρση αυτού του διχασμού εντός του *διχασμού* – διότι καθιστά το θείο ον εμμενές μόνον ως *υπερβατικό* – ο ανθρωποθεϊσμός είναι η άρση του διχασμού *άνευ διχασμού*. Ο ανθρωποθεϊσμός είναι η καρδιά που έχει αναχθεί στη *διάνοια* εκφράζοντας στο κεφάλι μόνο με διανοητικό τρόπο αυτό που λέει η καρδιά με τον δικό της τρόπο. Η θρησκεία είναι μόνο αίσθημα, συναίσθημα, καρδιά, αγάπη, δηλαδή η άρνηση, η *διάλυση του Θεού* στον άνθρωπο. Συνεπώς, η νέα φιλοσοφία, ως *άρνηση της θεολογίας*, η οποία αρνείται την αλήθεια του θρησκευτικού αισθήματος, είναι η *κατάφαση της θρησκείας*. Ο ανθρωποθεϊσμός είναι η *αυτοσυνείδητη θρησκεία* – η θρησκεία που *αυτοκατανοείται*. Αντιθέτως, η θεολογία *αρνείται* τη θρησκεία με την *επίφαση* ότι την προσφέρει.

•

Ο Σέλιγκ και ο Χέγκελ αποτελούν *αντιθέσεις*. Ο Χέγκελ αντιπροσωπεύει την ανδρική αρχή της αυτοτέλειας, της αυτενέργειας, εν ολίγοις την ιδεαλιστική αρχή· ο Σέλιγκ αντιπροσωπεύει την θηλυκή αρχή της προσληπτικότητας, της δεκτικότητας – αρχικά προσέλαβε τον Fichte, κατόπιν τον Πλάτωνα και τον Σπινόζα, και τελικά τον J. Böhme (Γ. Μπαίμε) – εν ολίγοις αντιπροσωπεύει την υλιστική αρχή. Στον Χέγκελ λείπει η *εποπτεία*, στον Σέλιγκ η *δύναμη της νόησης* και του *προσδιορισμού*, ο Σέλιγκ είναι στοχαστής μόνο *γενικά* από τη στιγμή, όμως, που καταλήγει στο ιδιαίτερο, στο προσδιορισμένο, περιπίπτει στην υννοβασία της φαντασίας. Στον Σέλιγκ ο ορθολογισμός είναι μόνο *επιφανόμενο* και ο ανορθολογισμός είναι *αλήθεια*. Ο Χέγκελ καταλήγει μόνο σε μια *αφηρημένη* ύπαρξη και σε μια πραγματικότητα [Realität] που αντιφάσκει στην ανορθολογική αρχή, ενώ ο Σέλιγκ καταλήγει μόνο σε μια *μυστική, φαντασιακή* ύπαρξη και πραγματικότητα η οποία αντιφάσκει στην ορθολογική αρχή. Ο Χέγκελ συμπληρώνει την έλλειψη του ρεαλισμού με *τραχιές χειροπιαστές λέξεις*, ο Σέλιγκ με *όμορφες* λέξεις. Ο Χέγκελ εκφράζει το ασυνήθιστο με κοινό τρόπο, ο Σέλιγκ το κοινό με ασυνήθιστο τρόπο. Ο Χέγκελ καθιστά τα *πράγματα απλές σκέψεις*, ο Σέλιγκ καθιστά απλές *σκέψεις* – φέρ' ειπείν την έλλειψη οντότητας [Aseität] στο Θεό – *πράγματα*. Ο Χέγκελ εξαπατά τα σιεπτόμενα μυαλά, ο Σέλιγκ τα *μη* σιεπτόμενα. Ο Χέγκελ καθιστά Λόγο τον μη Λόγο, ο Σέλιγκ αντιστρόφως καθιστά μη Λόγο το Λόγο. Ο Σέλιγκ είναι η πραγματική φιλοσοφία σε *όνειρο*, ο Χέγκελ είναι αυτή η φιλοσοφία ήδη στην *έννοια*. Ο Σέλιγκ αρνείται την αφηρημένη σκέψη *στη φαντασία*, ο Χέγκελ στην *αφηρημένη σκέψη*. Ο Χέγκελ είναι ως η *αυτοάρνηση* της αρνητικής σκέψης, ως η ολοκλήρωση της παλαιάς φιλοσοφίας, η αρνητική απαρχή της νέας· ο Σέλιγκ είναι η παλαιά φιλοσοφία με τη *φантаσίωση*, την *αυταπάτη* ότι είναι η νέα πραγματική φιλοσοφία.

•

Η εγελιανή φιλοσοφία είναι η άρση της αντίφασης μεταξύ νόησης και Είναι, όπως την διατύπωσε [την αντίφαση] ιδιαίτερα ο Καντ, αλλά προσοχή! Είναι μόνο η άρση αυτής της αντίφασης *εντός της αντίφασης* – εντός του *ενός* στοιχείου – *εντός της νόησης*. Η σκέψη είναι για τον Χέγκελ το Είναι· – η *σκέψη* είναι το *υποκείμενο*, το *Είναι* το *κατηγορημα*. Η Λογική είναι η σκέψη στο στοιχείο της σκέψης, ή η σκέψη που σκέφτεται εαυτήν – η σκέψη ως *υποκείμενο άνευ κατηγορημάτος*, ή η σκέψη η οποία είναι ταυτόχρονα υποκείμενο, είναι *ταυτόχρονα το ίδιο το κατηγορημά της*. Αλλά η σκέψη στο στοιχείο της σκέψης είναι ακόμη αφηρημένη· ως εκ τούτου πραγματοποιείται, εξωτεριεύεται. Αυτή η πραγματοποιημένη, εξωτεριευμένη σκέψη είναι η φύση, εν γένει το πραγματικό], το Είναι. Ποιο είναι, όμως, το αληθινό πραγματικό σ' αυτό το πραγματικό; Η σκέψη – η οποία ακριβώς γι' αυτό το λόγο εκδύεται και πάλι το κατηγορημα της πραγματικότητας για να αποκαταστήσει την έλλειψη κατηγορημάτος της ως την αληθινή ουσία της. Ακριβώς, όμως, γι' αυτό ο Χέγκελ δεν κατέληξε ποτέ στο *Είναι ως Είναι*, στο ελεύθερο, αυτοτελές, ενεαυτώ ευτυχές Είναι. Ο Χέγκελ σκέφτηκε τα αντικείμενα μόνον ως *κατηγορήματα* της αυτονομούντος σκέψης. Η ομολογημένη πλέον αντίφαση μεταξύ της *υπάρχουσας* και της *νοούμενης* θρησκείας στην εγελιανή φιλοσοφία της θρησκείας προέρχεται απλώς από το ότι και εδώ, όπως και αλλού, η σκέψη γίνεται υποκείμενο, αλλά το αντικείμενο, η θρησκεία, γίνεται ένα απλό *κατηγορημα* της σκέψης.

•

Όποιος δεν εγκαταλείπει την εγελιανή φιλοσοφία, δεν εγκαταλείπει τη θεολογία. Η εγελιανή διδασκαλία ότι η φύση, η πραγματικότητα *τίθεται* από την Ιδέα – αποτελεί μόνο την *έλλογη έκφραση* της θεολογικής διδασκαλίας ότι η φύση έχει δημιουργηθεί από το Θεό, ότι η υλική ουσία έχει δημιουργηθεί από μια άυλη, δηλαδή αφηρημένη ουσία. Στο τέλος της Λογικής η απόλυτη Ιδέα καταλήγει μάλιστα σε μια ομιχλώδη *«Απόφαση»* για να πιστοποιήσει ιδιοχειρως την προέλευσή της από τον θεολογικό ουρανό.

•

Η εγελιανή φιλοσοφία είναι το τελευταίο καταφύγιο, το τελευταίο έλλογο στήριγμα της θεολογίας. Όπως κάποτε οι καθολικοί θεολόγοι έγιναν de facto αριστοτελιστές για να μπορέσουν να καταπολεμήσουν τον Προτεσταντισμό, έτσι πρέπει τώρα οι προτεστάντες θεολόγοι de jure να γίνουν *εγελιανοί*, για να μπορέσουν να καταπολεμήσουν τον «αθεϊσμό».

•

Η αληθινή σχέση της σκέψης προς το Είναι είναι μόνον η εξής: το *Είναι* είναι *υποκείμενο*, η *σκέψη* είναι *κατηγορημα*. Η σκέψη προέρχεται από το Είναι, το Είναι δεν προέρχεται από τη σκέψη. Το Είναι είναι μόνον εξ' εαυτού και διεαυτού – το Είναι είναι

δεδομένο μόνον μέσω του Είναι – το Είναι εμπεριέχει τη βάση του, διότι μόνον το Είναι είναι νόημα, Λόγος, αναγκαιότητα, αλήθεια, εν ολίγοις είναι τα πάντα. – Το Είναι *είναι*, επειδή το Μη Είναι είναι Μη Είναι, δηλαδή είναι τίποτε, *ανοησία*.

•

Η ουσία του Είναι *ως Είναι* είναι η ουσία της φύσης. Η εν τω χρόνω γένεση εκτείνεται μόνο στις μορφές, όχι στην ουσία της φύσης.

•

Το Είναι συνάγεται από τη σκέψη μόνο εκεί όπου η *αληθινή ενότητα* σκέψης και Είναι είναι *διερωτημένη*, εκεί όπου έχει αποκοπεί μέσω αφαίρεσης από το Είναι η *ψυχή* του, η *ουσία* του, και κατόπιν βρίσκει κανείς σ' αυτή την ουσία που έχει αποκοπεί από το Είναι το *νόημα* και τη *βάση* αυτού του Είναι που είναι διαευτό κενό· ακριβώς όπως ο κόσμος συνάγεται και πρέπει να συναχθεί από το Θεό εκεί όπου έχει διαχωριστεί αυθαίρετα η ουσία του κόσμου από τον κόσμο.

•

Όποιος στοχάζεται θεωρησιακά για μια *ιδιαιτέρη* πραγματική αρχή στη φιλοσοφία, όπως οι λεγόμενοι θετικοί φιλόσοφοι,

Είναι σαν ένα ζώο που μες σ' ένα *ξερό χωράφι*
Το περιφέρει *φαύλο πνεύμα*, κύκλους να διαγράφει,
Ενώ τριγύρω έχει *βοσκός χλωρή κι ωραία χλόη*.*

Αυτή η ωραία, χλωρή χλόη είναι η φύση και ο άνθρωπος, διότι αυτά τα δύο συνανθύνουν. Κοιτάζτε τη φύση, κοιτάζτε τον άνθρωπο! Εδώ έχετε προ οφθαλμών τα μυστήρια της φιλοσοφίας.

•

Η φύση είναι η ουσία που είναι *αδιαφοροποίητη* από την *ύπαρξη*, ο άνθρωπος είναι η ουσία που είναι *διαφοροποιημένη* από την *ύπαρξη*. Η μη διαφοροποιημένη ουσία είναι η βάση της διαφοροποιημένης – άρα η φύση είναι η βάση του ανθρώπου.

•

Η νέα, η μοναδική θετική φιλοσοφία είναι η *άρνηση κάθε σχολαστικής φιλοσοφίας*, αν και ταυτόχρονα εμπεριέχει το αληθές στοιχείο της τελευταίας, είναι η άρνηση της φιλοσοφίας ως μιας *αφηρημένης, επί μέρους*, δηλαδή μιας *σχολαστικής* ποιότητας: δεν έχει κανένα *Σιββώλεθ*,* καμία *ιδιαιτέρη* γλώσσα, κανένα *ιδιαιτέρο* όνομα, καμία *ιδιαιτέρη* αρχή· είναι ο ίδιος ο νοών άνθρωπος – ο άνθρωπος ο οποίος *είναι* και *γνωρίζει* *εαυτόν* ως την αυτοσυνειδητή ουσία της φύσης, ως την ουσία της ιστορίας, ως την ουσία των

κράτων, ως την ουσία της θρησκείας – ο άνθρωπος ο οποίος *είναι* και *γνωρίζει* *εαυτόν* ως την *πραγματική* (όχι φανταστική) *απόλυτη ταυτότητα* όλων των κανόνων και των αντιφάσεων, όλων των ενεργητικών και παθητικών, όλων των πνευματικών και αισθητηριακών, όλων των πολιτικών και κοινωνικών ποιοτήτων – ο οποίος *γνωρίζει* ότι το *πανθειστικό* ον, το οποίο οι θεωρησιακοί φιλόσοφοι ή μάλλον οι θεολόγοι *διαχώρισαν* από τον άνθρωπο και το εξαντικειμενίκευσαν ως *αφηρημένο* ον, δεν είναι τίποτε άλλο από τη *δική του* *απαθόριστη* ουσία, η οποία, όμως, είναι *επιδεικτική άπειρων προσδιορισμών*.

•

Η νέα φιλοσοφία είναι η *άρνηση* τόσο του *ορθολογισμού* όσο και του *μυστικισμού*, τόσο του *πανθεισμού* όσο και του *περсонаλισμού*, τόσο του *αθεισμού* όσο και του *θεισμού* είναι η *ενότητα* όλων αυτών των *αντιθετικών αληθειών* ως μία *απόλυτα αυτοτελής και καθαρή αλήθεια*.

•

Η νέα φιλοσοφία έχει ήδη εκφραστεί ως φιλοσοφία της θρησκείας, τόσο *αρνητικά* όσο και *θετικά*. Αρκεί κανείς να μετατρέψει τα *συμπεράσματα* της ανάλυσης της σε *προκείμενες*, για να αναγνωρίσει σε αυτά τις αρχές μιας θετικής φιλοσοφίας. Αλλά η νέα φιλοσοφία δεν διεκδικεί την *έννοια* του κοινού. Σίγουρα για τον εαυτό της, *απαξιοί* να *φαίνεται* αυτό που είναι: *ακριβώς*, όμως, γι' αυτό το λόγο στην εποχή μας, η οποία στα ζωτικότερα ζητήματα θεωρεί το *επιφανόμενο* ως ουσία, η *αυταπάτη* ως *πραγματικότητα*, το *όνωμα* ως το *πράγμα*, να *είναι* αυτό που *δεν* είναι. Έτσι αλληλοσυμπληρώνονται οι αντιθέσεις! Εκεί όπου το *Μηδέν* ισχύει ως *Κάτι*, όπου το *Ψέμα* ισχύει ως *Αλήθεια*, εκεί θα πρέπει κατά συνέπεια το *Κάτι* να ισχύει ως *Μηδέν*, η *Αλήθεια* να ισχύει ως *Ψέμα*. Εκεί δε όπου κανείς – παραδόξως, *ακριβώς* τη στιγμή όπου η φιλοσοφία έχει εμπλακεί σε μια *καθοριστική, οικουμενική πράξη άρσης της ίδιας αυταπάτης* – κάνει την *μέχρι σήμερα ανήκουστη* απόπειρα να *θεμελιώσει* μια φιλοσοφία απλώς στην *έννοια* και τη *γνώμη* του *αναγνωστικού κοινού των εφημερίδων*, εκεί θα πρέπει, με *έντιμο και χριστιανικό τρόπο* να *επιδιώκει* να *καταρρίψει* φιλοσοφικά έργα μόνο *συκοφαντώντας* τα στην *Γενική Εφημερίδα του Αουγκσμπουργκ**. Ω, πόσο *αξιοσέβαστα*, πόσο *ηθικά* είναι τα *δημόσια πράγματα* της Γερμανίας!

•

Μια νέα αρχή εμφανίζεται πάντα με ένα *νέο όνομα* ανυψώνει δηλαδή ένα όνομα από ένα χαμηλό, καθυστερημένο επίπεδο στο ηγεμονικό επίπεδο – το *καθιστά* *χαρακτηρισμό* του υπέρτατου στοιχείου. Όταν *μεταφράζει* κανείς το όνομα της νέας φιλοσοφίας, το όνομα *άνθρωπος*, με τον όρο *«αυτοσυνείδηση»*, τότε *ερμηνεύει* τη νέα φιλοσοφία με την *έννοια* της *παλαιάς φιλοσοφίας*, την *μεταθέτει* και *πάλι* στην *παλαιά σκοπιά*: διότι η *αυτοσυνείδηση* της *παλαιάς φιλοσοφίας*, *ως χωρισμένη από τον άνθρωπο*, είναι μια *αφαίρεση χωρίς πραγματικότητα*. Ο *άνθρωπος* *είναι* η *αυτοσυνείδηση*.

•

Σύμφωνα με τη γλώσσα το όνομα άνθρωπος είναι βέβαια ένα ιδιαίτερο όνομα, αλλά σύμφωνα με την αλήθεια είναι το όνομα όλων των ονομάτων. Στον άνθρωπο αρμόζει το κατηγορημα πολυώνυμος. Ό,τι και να πει, ό,τι και να εκφράσει ο άνθρωπος – πάντα εκφράζει την ίδια ουσία του. Συνεπώς, η γλώσσα είναι το κριτήριο του πόσο υψηλό ή χαμηλό είναι το επίπεδο μόρφωσης της ανθρωπότητας. Το όνομα του Θεού είναι μόνο το όνομα αυτού που είναι για τον άνθρωπο ως η ανώτατη δύναμη, ως το υπέρτατο ον, δηλαδή ισχύει ως το ανώτατο αίσθημα, ως η ανώτατη σκέψη.

•

Το όνομα άνθρωπος σημαίνει κοινώς τον άνθρωπο με τις ανάγκες, τα αισθήματα, τα φρονήματά του – τον άνθρωπο ως πρόσωπο, σε αντιδιαστολή προς το πνεύμα του, εν γένει τις γενικές, δημόσιες ποιότητές του – σε αντιδιαστολή, φερ' ειπείν, προς τον καλλιτέχνη, το στοχαστή, το συγγραφέα, το δικαστή, ως εάν να μην ήταν μια *χαρακτηριστική, ουσιάδης ιδιότητα του ανθρώπου* να είναι στοχαστής, καλλιτέχνης, δικαστής κ.λπ.: ως εάν ο άνθρωπος στην τέχνη, στην επιστήμη κ.λπ. να ήταν *εκτός εαυτού*. Η θεωρησιακή φιλοσοφία παγίωσε θεωρητικά αυτό το διαχωρισμό των ουσιαδών ποιότητων του ανθρώπου από τον άνθρωπο, και με τον τρόπο αυτό αποθέωσε αφηρημένες ποιότητες ως αυτοτελείς ουσίες. Έτσι, λέγεται, για παράδειγμα, στην παράγραφο 190 του εγγελιανού *Φυσικού δικαίου**: «Το αντικείμενο στο δίκαιο είναι το πρόσωπο, στην ηθική άποψη το υποκείμενο, στην οικογένεια το *οικογενειακό μέλος* και στην αστική κοινωνία εν γένει ο *αστός* (ως bourgeois) – εδώ, από την άποψη των αναγκών [...] το συγκεκριμένο αντικείμενο της παράστασης (;) είναι αυτό που ονομάζεται *άνθρωπος*. Για τον *άνθρωπο* με αυτή την έννοια μπορεί λοιπόν να γίνει λόγος αρχικά εδώ, αλλά και ιδιαίτερα μόνον εδώ». Με αυτή την έννοια: άρα, ακόμη και όταν γίνεται λόγος για τον αστό, για το υποκείμενο, για το οικογενειακό μέλος, για το πρόσωπο, στην αλήθεια πρόκειται πάντα για *ένα και το αυτό ον*, για τον άνθρωπο, μόνο με άλλο νόημα, μόνο με μια άλλη ποιότητα.

•

Κάθε θεωρησιακή προσέγγιση του δικαίου, της βούλησης, της ελευθερίας, της προσωπικότητας χωρίς τον άνθρωπο, έξω από τον άνθρωπο ή μάλιστα πάνω από τον άνθρωπο, είναι μια προσέγγιση *χωρίς ενότητα, χωρίς αναγκαιότητα, χωρίς υπόσταση, χωρίς βάση, χωρίς πραγματικότητα*. Ο άνθρωπος είναι η ύπαρξη της ελευθερίας, η ύπαρξη της προσωπικότητας, η ύπαρξη του δικαίου. Μόνο ο άνθρωπος είναι το *έδαφος* και η *βάση* του φιχτιανού Εγώ, το *έδαφος* και η *βάση* της λαϊβνίτιας μονάδας, το *έδαφος* και η *βάση* του Απόλυτου.

•

Όλες οι επιστήμες πρέπει να θεμελιωθούν στη φύση. Μια διδασκαλία παραμένει υπόθεση εφόσον δεν έχει βρεθεί η φυσική βάση της. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τη διδασκαλία της ελευθερίας. Μόνο η νέα φιλοσοφία θα καταφέρει να καταστήσει φυσική [naturalisieren] την ελευθερία, η οποία ήταν μέχρι σήμερα μια αντιφυσική και υπερφυσική υπόθεση.

•

Η φιλοσοφία θα πρέπει να συνδεθεί και πάλι με τη φυσική επιστήμη και η φυσική επιστήμη με τη φιλοσοφία. Αυτή η σύνδεση που βασιίζεται σε αμοιβαία ανάγκη, σε εσωτερική αναγκαιότητα θα είναι διαρκέστερη, ευτυχέστερη και πιο καρποφόρα από την μέχρι σήμερα ανισογαμία μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας.

•

Ο άνθρωπος είναι το βασικό ον του κράτους. Το κράτος είναι η πραγματοποιημένη, διαμορφωμένη, έκδηλη ολότητα της ανθρώπινης ουσίας. Στο κράτος πραγματοποιούνται οι ουσιώδεις ποιότητες ή δραστηριότητες του ανθρώπου σε διαφορετικές τάξεις [Stände]· αλλά στο πρόσωπο του επικεφαλής του κράτους επανέρχονται σε ταυτότητα. Ο επικεφαλής του κράτους πρέπει να εκπροσωπεί όλες τις τάξεις χωρίς διαφορά· ενώπιόν του είναι όλες εξίσου αναγκαίες, ισότιμες. Ο επικεφαλής του κράτους είναι ο εκπρόσωπος του οικουμενικού ανθρώπου.

•

Η χριστιανική θρησκεία συνέδεσε το όνομα του ανθρώπου με το όνομα του Θεού στο ένα όνομα του Θεανθρώπου – ανύψωσε, δηλαδή, το όνομα του ανθρώπου σε ένα κατηγορημα του υπέρτατου όντος. Η νέα φιλοσοφία κατέστησε σύμφωνα με την αλήθεια αυτή την ιδιότητα υπόσταση, κατέστησε το κατηγορημα υποκείμενο – η νέα φιλοσοφία είναι η πραγματοποιημένη ιδέα – η αλήθεια του Χριστιανισμού. Ακριβώς, όμως, επειδή εμπεριέχει την ουσία του Χριστιανισμού, εγκαταλείπει το όνομα του Χριστιανισμού. Ο Χριστιανισμός εξέφρασε την αλήθεια μόνο σε αντίφαση προς την αλήθεια. Η άνευ αντιφάσεων, η καθαρή, η απαραχάρακτη αλήθεια είναι μια νέα αλήθεια – μια νέα, αυτόνομη πράξη της ανθρωπότητας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Τίτλος πρωτοτύπου: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. Μετάφραση: Θανάσης Γκιούρας. Οι σημειώσεις εντός αγκυλών και οι σημειώσεις τέλους (σημειωμένες με αστερίσκο) είναι του μεταφραστή, ενώ οι υποσημειώσεις με αραβική αρίθμηση είναι του συγγραφέα.

1 Αυτοί οι *θεολογικοί* χαρακτηρισμοί χρησιμοποιούνται εδώ μόνον ως *κοινά υποκοριστικά*.

2 Χρησιμοποιώ τη λέξη Περατό πάντα με την έννοια της «απόλυτης» φιλοσοφίας, στην οποία από τη σκοπιά του Απόλυτου εμφανίζεται το Πραγματικό [das Reale, das Wirkliche], ως το μη πραγματικό, ως το μηδαμινό, διότι για την ίδια ισχύει το μη πραγματικό, το απροσδιόριστο ως το πραγματικό, αν και ταυτόχρονα από την άλλη πλευρά, από τη *σκοπιά της μηδαμινότητας* το περατό, το μηδαμινό εμφανίζεται ως το πραγματικό – μια αντίφαση η οποία απαντά ιδιαίτερα στην πρώιμη φιλοσοφία του Σέλινγκ, αλλά βρίσκεται επίσης και στη *βάση* της εγγεληνής φιλοσοφίας.

* «**Μόνο το πάσχον ον είναι το αναγκάσιο ον**». Η διατύπωση του Feuerbach κυμαίνεται εδώ μεταξύ λογοπαγνίου και αμφισβησίας. Η πρόταση: *Nur das nothleidende Wesen ist das nothwendige Wesen*, χρησιμοποιεί δύο εκφράσεις που περιέχουν ως αρχικό πρόθεμα τη λέξη *Not* (ανάγκη, χρεία) προς αποκατάσταση μιας σημασιολογικής σύνδεσης μεταξύ δύο διακριτών περιεχομένων. Έτσι, *nothleidend* είναι αυτό που υπόκειται στη χρεία και πάσχει, ενώ *nothwendig* είναι αυτό που διέπεται από την ανάγκη. Στη συγκεκριμένη διατύπωση του Feuerbach οι δύο εκφράσεις αλληλοεξηγούνται.

* «στην *Acta Philosophorum*». Η συλλογή κειμένων *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica nebst beygefügen Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern*, (τρεις τόμοι), δημοσιεύθηκε στην Χάλη το διάστημα 1715-1726. Συγγραφέας ήταν ο Christoph August Heumann (1681-1764), λουθηρανός θεολόγος με μεγάλο φιλοσοφικό και φιολογικό έργο. Ο Heumann είχε έλθει σε επαφή με σημαντικές προσωπικότητες της περιόδου, όπως ο Pierre Bayle και ο Gottfried Wilhelm Leibnitz, καθώς και με ριζοσπαστικές θρησκευτικές σέκτες. Ήταν από τους πρώτους θεολόγους που εφάρμοσαν μια ιστορικο-κριτική ερμηνευτική προσέγγιση στα κείμενα της Βίβλου, πράγμα που είχε, μεταξύ άλλων, ως αποτέλεσμα τη Διένεξη περί του Μυστικού Δείπνου.

* «**η καρδιά τα κνητοποιεί**». «Der Kopf bringt die Dinge zu Stande, das Herz in Bewegung». Ο Feuerbach χρησιμοποιεί εδώ με διττό τρόπο την έκφραση *zustande bringen* η οποία σημαίνει ολοκληρώω, επιτελώ, αλλά καθώς περιέχει τον πολύσημο όρο *Stand*, ο οποίος μεταξύ άλλων σημαίνει και στάση, παγίωση, η περάτωση της μίας λειτουργίας χρησιμοποιείται ως αντίστιξη στην κίνηση της άλλης.

* «**Είναι σαν ένα ζώο...**». «Ist wie ein Thier auf dürrer Heide/Von einem bösen Geist im Kreis geführt./Und rings umher liegt schöne, grüne Weide». Πρόκειται για τους στίχους 1831-1833 του *Φάουστ* (μετ. Κ. Σαμέλη, 2006).

* «**δεν έχει κανένα Σιββώλεθ**». Η λέξη *Σιββώλεθ* αναφέρεται στην Παλαιά Διαθήκη (*Κριτές* 12: 5-6) και είναι το όνομα ενός σιταριού, σημαίνοντας επίσης και στάχυ σιταριού. Η αναφορά της λέξης γίνεται σε συνδυασμό με την επιδρομή των Εφραϊμίτων στη Γαλαάδ, ανατολικά του Ιορδάνη. Οι Εφραϊμίτες ζούσαν στα δυτικά του Ιορδάνη και η διάλεκτός τους είχε επηρεαστεί από τη συμβίωση με άλλες φυλές. Καθώς η επιδρομή τους απέτυχε, προσπάθησαν να περάσουν από τις «διαβάσεις» του Ιορδάνη στα δυτικά, αλλά εκεί τους περίμεναν οι Γαλααδίτες, οι οποίοι εξακρίβωναν την καταγωγή του καθενός βάζοντάς τον να προφέρει τη λέξη *Σιββώλεθ*. Οι Εφραϊμίτες έλεγαν *Σιββώλεθ*, επειδή δεν μπορούσαν να προφέρουν σωστά τη λέξη, «kaw arpesan TMn tū kairū TMke...nw Δρ'Α Έφραωμ dρω kaw tessar'konta cilif'dej» (η μετάφραση των Εβδομήκοντα αναφέρει τη λέξη «Στάχυ»). Είναι σαφής η σκοπιμότητα της χρήσης της λέξης από τον Feuerbach.

* «**Γενική Εφημερίδα του Άουγκσμπουργκ**». Στο πλαίσιο της δημόσιας συζήτησης που είχε αναπτυχθεί στη Γερμανία στις αρχές της δεκαετίας του 1840, η *Allgemeine Zeitung* του Άουγκσμπουργκ εκπροσώπησε συντηρητικές τάσεις, κυρίως απέναντι στις ανερχόμενες ριζοσπαστικές απόψεις. Το ίδιο έτος που ο Feuerbach συντάσσει τις *Προσωρινές θέσεις*, ο Karl Marx δημοσιεύει στην *Εφημερίδα του Ρήνου* (16 Οκτωβρίου) το άρθρο *Ο κομμουνισμός και η Γενική Εφημερίδα του Άουγκσμπουργκ* (Der Kommunismus und die Augsburger "Allgemeine Zeitung"), στο οποίο λαμβάνει για πρώτη φορά θέση δημοσίως υπέρ του κομμουνισμού.

* «**του εγγεληνού Φυσικού δικαίου**». Πρόκειται για το εγχειρίδιο του Χέγκελ *Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Πολιτική Επιστήμη σε μορφή σχεδίου* (1821).

ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΠΡΟΒΟΛΗΣ
ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ
ΚΑΙ ΤΗΝ ΥΛΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

FALCO SCHMIEDER

Για την εξήγηση της αντίληψης του Φώυερμπαχ για τη θρησκεία – και πέραν τούτου, για την εξήγηση των σχετικών αντιλήψεων πολυάριθμων άλλων συγγραφέων του παρελθόντος – συνηθίζεται ευρέως να χρησιμοποιείται η έννοια της προβολής. Ανεξάρτητα από το αν οι θρησκείοφιλοσοφικές εργασίες του Φώυερμπαχ έχουν περιθωριακό και μόνο ενδιαφέρον ή αποτελούν το κεντρικό αντικείμενο της έρευνας, η έννοια της προβολής δεν έχει παύσει να ταλαιπωρείται ακατάσχετα. Αντίθετα, ο ίδιος ο Φώυερμπαχ δεν χρησιμοποίησε τον όρο προβολή, ούτε στις θρησκείοθεωρητικές του εργασίες ούτε σε κάποιο άλλο σημείο του έργου του. Το γεγονός αυτό προκαλεί έκπληξη, αν αναλογιστεί κανείς το πλήθος των ναρκωτικής επίδρασης πεζών ανακασκευών που γνωρίζει η ιστορία της φιλοσοφίας, όπως επίσης, αν λάβει υπ' όψη του ότι η έννοια της προβολής αναφέρεται σε ένα ζήτημα το οποίο συνιστά τον πυρήνα της κριτικής του Φώυερμπαχ: στη θρησκεία. Η έκπληξη γίνεται ακόμη μεγαλύτερη, αν ασχοληθεί κανείς με εκείνες τις λίγες εργασίες οι οποίες πραγματεύονται το φαινόμενο της ασυνείδητης μεταφοράς της έννοιας της προβολής στα κείμενα του Φώυερμπαχ. Όπως φαίνεται από τις ως επί το πλείστον εξαιρετικά σύντομες, συνήθως ενσωματωμένες στον υπομνηματισμό των σημειώσεων προσπάθειες διεκπεραίωσης του ζητήματος, η υπόθεση από την οποία εκκινούσε κανείς μέχρι σήμερα είναι ότι αρκεί απλώς κανείς να ασκήσει κριτική σε μία αντίληψη περί προβολής, για να μπορέσει να αμφισβητήσει συνολικά τη νομιμότητα της έννοιας. Και τούτο μολονότι ήταν εύκολο να παρατηρηθεί ότι στη γραμματεία δεν υπάρχει αυτή η μία αντίληψη της προβολής, με περιεχομένο το οποίο να διαθέτει σαφές περίγραμμα, και ότι αντίθετα υφίστανται πολλές, εν μέρει αλληλοσυμπληρούμενες, εν μέρει αντιφάσκουσες σχετικές αντιλήψεις. Μια κριτική που αντιμετωπίζει μία μόνο περί προβολής αντίληψη είναι επομένως καταδικασμένη εκ των προτέρων σε αποτυχία.

Η παρούσα εργασία αξιώνει να θέσει τη συζήτηση γύρω από την έννοια της προβολής σε νέα βάση.¹ Στο πρώτο μέρος, διερευνάται η ως τώρα διατυπωμένη κριτική

στην έννοια της προβολής. Καταδεικνύεται ότι ορισμένες κριτικές συμβολές έχουν διαλευκάνει μεν μια σειρά από παρεξηγήσεις και παρερμηνείες, στο σύνολο τους όμως δεν μπορούν ακόμη να αξιωνουν επαρκή πραγμάτευση της προβληματικής που αφορά στην έννοια της προβολής. Για αυτό τον λόγο, αμέσως μετά τη συζήτηση αυτή, θα επιχειρηθεί μια νέα ερμηνεία. Συγκεκριμένα, θα εξετασθεί το ερώτημα ποιος είναι ο λόγος για τον οποίο από τα μέσα του δεκάτου ενάτου αιώνα και μετά η έννοια της προβολής αρχίζει να καθιερώνεται ως κατηγορία της κριτικής της θρησκείας καθώς και ποια σημασία έχει η μεταφορά της έννοιας της προβολής στα θρησκευτικοκριτικά κείμενα του παρελθόντος. Στο δεύτερο μέρος του άρθρου, εξετάζεται η συνάφεια που υφίσταται ανάμεσα στη νέα υλιστική φιλοσοφία του Φώερμπαχ και την έννοια της προβολής, όπως αυτή χρησιμοποιείται στην κριτική της θρησκείας.

I.

Ός σήμερα έχουν διατυπωθεί διάφορες κατηγορίες εναντίον της έννοιας της προβολής στο πλαίσιο της παρουσίασης της κριτικής του Φώερμπαχ στη θρησκεία. Προσπαθώντας κανείς να τις συστηματοποιήσει, διακρίνει τις κατηγορίες του φιξιοναλισμού, του ιδεαλισμού (ορθολογισμού), του ανθρωπολογισμού και του ψυχολογισμού ή του ατομικισμού. Οι κατηγορίες αυτές θα εξετασθούν στη συνέχεια μεμονωμένα.

Σε ορισμένες ερμηνείες, όπως σε εκείνη του Έντουαρντ φον Χάρτμαν,² η οποία άσκησε έντονη επίδραση, ο όρος προβολή χρησιμοποιείται σε μεγάλο βαθμό με την έννοια της απλής ψευδαίσθησης. Κατά τον Χάρτμαν, για τον Φώερμπαχ, «οι θεοί και τα αντικείμενα της θρησκευτικής σχέσης» αποτελούν «από την ανθρωπολογική και αισθησιοκρατική οπτική γωνία μόνο πλάσματα της φαντασίας (Fiktionen), τα οποία προβάλλει ο πόθος της ανθρώπινης καρδιάς, όντα δημιουργημένα από την επιθυμία, χωρίς το παραμικρό πραγματικό θεμέλιο, εκτός του ανθρώπου, ενώ η θρησκεία, στο σύνολό της, δεν είναι παρά ένα όνειρο που έχει υφανθεί από καθαρές ψευδαισθήσεις».³ Σύμφωνα με την ίδια άποψη, μόνο όταν ο Φώερμπαχ περιέπεσε στον νατουραλισμό, θεώρησε τη φύση ως «πραγματικό θεμέλιο» των θεών, οι οποίοι ωστόσο παρέμειναν, όπως και πριν, όντα της επιθυμίας. Ο Έριχ Σνάιντερ (Erich Schneider) διέκρινε δικαίως σε αυτή την ερμηνεία⁴ μια σύντηξη των αντιλήψεων του Φώερμπαχ. Σύμφωνα με τον Σνάιντερ, η ερμηνεία του Χάρτμαν αποκρύπτει το γεγονός «ότι ο Φώερμπαχ δεν εξηγεί τη γένεση της έννοιας του Θεού απλώς μόνο των φανταστικών πλασμάτων της επιθυμητικής σκέψης. Ο Φώερμπαχ δεν υιοθετεί για πρώτη φορά ως νατουραλιστής ένα πραγματικό θεμέλιο στην έννοια του Θεού –τη φύση– αλλά γνωρίζει ένα τέτοιο θεμέλιο ήδη στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, το οποίο δεν είναι άλλο από

την ουσία του ανθρώπου [...], το γένος, δηλ. την κοινωνία».⁵ Γενικεύοντας, μπορεί κανείς να πει ότι η έννοια της προβολής, ως απλού πλάσματος της φαντασίας ή ως απλής ψευδαίσθησης, θα πρέπει να απορριφθεί, καθότι δεν συλλαμβάνει τα αντικειμενικά περιεχόμενα της θρησκευτικής αντικειμενοποίησης, όπως αυτά εξάγονται από τον Φώερχμπαχ.⁶

Στη βάση της ερηνείας του Χάρτμαν μπορεί να εξηγηθεί και η δεύτερη κατηγορία, εκείνη του ιδεαλισμού (ορθολογισμού). Σύμφωνα με τον Σνάιντερ, η παρουσίαση του Χάρτμαν προκαλεί την εντύπωση ότι ο Φώερχμπαχ αποδίδει την προβολή στον μεμονωμένο πιστό ως ηθελημένη δραστηριότητα, όμως ο Φώερχμπαχ συνήθως υποθέτει ότι παράσταση του Θεού είναι αποτέλεσμα ασυνείδητης δραστηριότητας.⁷ Επομένως, όταν η προβολή εννοείται ως συνείδητη, ηθελημένη εξωτερίκευση, τότε είναι ακατάλληλη για τη διασαφήνιση της αντίληψης του Φώερχμπαχ περί θρησκείας, καθώς παραβλέπει τον ασυνείδητο χαρακτήρα της θρησκευτικής εξωτερίκευσης, όπως τον επεξεργάστηκε ο Φώερχμπαχ.

Η επόμενη κατηγορία που θα πρέπει να εξετασθεί είναι εκείνη του ανθρωπολογισμού, η οποία οφείλει να θεωρηθεί στη βάση της κριτικής που άσκησε ο Τίλο Χόλτσμυλλερ (Thilo Holzmüller) στην έννοια της προβολής του Χανς-Μάρτιν Μπαρτ (Hans-Martin Barth). Ως ένας από τους λίγους που χρησιμοποιούν την έννοια της προβολής, ο Μπαρτ γνωρίζει καλά ότι ο ίδιος ο Φώερχμπαχ δεν χρησιμοποίησε στις εργασίες του τον συγκεκριμένο όρο.⁸ Ο ίδιος ωστόσο θεωρεί σκόπιμο να τον χρησιμοποιήσει για την εξήγηση της αντίληψης του Φώερχμπαχ. Η έννοια της προβολής, με την οποία ο Μπαρτ επιχειρεί να αποσαφηνίσει τη θέση του Φώερχμπαχ, ορίζεται από τον ίδιο ως εξής: «Η προβολή είναι η ερμηνεία του ούτως-όντος (So-Seinedes) (ή μη-όντος) ως άλλως-όντος (anders seinend) και άλλως ισχύοντος (anders Geltendes)».⁹ Όπως κατέδειξε με τρόπο πειστικό ο Χόλτσμυλλερ, η έννοια της προβολής του Μπαρτ δεν μπορεί να έχει αξιώσεις επαρκούς απόδοσης των απόψεων του Φώερχμπαχ. Ο Χόλτσμυλλερ διακρίνει τη θεμελιώδη διαφορά μεταξύ των αντιλήψεων του Μπαρτ και του Φώερχμπαχ στο «ότι ο Μπαρτ [...] θέλει να κατανοεί την προβολή, καθαρά φαινομενολογικά, ως «δομικό στοιχείο σχετικά με τη θρησκευτική ζωή», ως «περιγραφή ενός τρόπου της ανθρώπινης υπέρβασης», ενώ ο Φώερχμπαχ εξηγεί την προβολή, περιεχομενικά, ως αντικειμενοποίηση της ανθρώπινης συνείδησης του γένους».¹⁰ Γενικεύοντας, μπορεί να κανείς να πει ότι, αν η έννοια της προβολής υποδηλώνει ένα «ανθρωπολογικό συστατικό»,¹¹ τότε θα πρέπει να απορριφθεί, καθότι είναι ασύμβατη με την παράσταση του Φώερχμπαχ περί της δυνατότητας ιστορικής υπέρβασης της θρησκευτικής κοσμοθεωρίας.

Έχοντας ως εδώ παρουσιάσει τρεις διαστάσεις της κριτικής στην έννοια της προβολής, θα πρέπει τώρα να στρέψουμε το ενδιαφέρον μας στη σύλληψη της προβολής

από τον Ζίγκμουντ Φρόντ, η οποία συχνά αντιμετωπίζεται σε στενή συνάφεια με τον Φώερμπαχ.¹² Αρχικώς θα πρέπει να εξετασθεί αν η κριτική που διατυπώθηκε ως τώρα επαληθεύεται και σε αυτή την περίπτωση. Ενώ η θεωρία του Χάρτμαν περί προβολής της επιθυμίας προκαλεί την εντύπωση ότι ο Φώερμπαχ αποδίδει την προβολή στον μεμονωμένο πιστό ως ηθελημένη δραστηριότητα, η φροϋδική θεωρία είναι προσαρμολογμένη στον ασυνείδητο χαρακτήρα της προβολής, την οποία ο Φρόντ – και πάλι σε αντίθεση με τον Χάρτμαν – δεν συλλαμβάνει ως απλή πλασματική κατασκευή αλλά ως μορφή της ανθρώπινης αυτοαντικειμενοποίησης με βαθύτερη σημασία. Ως τέτοια όμως – και σε αντίθεση με την αντίληψη του Μπαρτ – η προβολή δεν εμφανίζεται ως ανθρωπολογικό συστατικό, ως συνώνυμο της ανθρώπινης φαντασιακής δραστηριότητας, αλλά ως ιστορικά υπερβάσιμη, υποδεέστερη μορφή της ιδιοποίησης του κόσμου από τον άνθρωπο. Αν ως εδώ φαίνεται ότι η φροϋδική έννοια της προβολής επιτρέπει την ατέραινη υιοθέτηση του φώερμπαχικού προγράμματος – καθώς δεν τη θίγει καμιά από τις διαστάσεις της κριτικής που παρουσιάσθηκαν παραπάνω – παράλλα αυτά, έχουν διατυπωθεί κατηγορίες και εναντίον αυτής της συγκεκριμένης έννοιας του όρου, με πρώτη ανάμεσά τους την κατηγορία του ατομικισμού ή του ψυχολογισμού. Έχει λεχθεί λοιπόν ότι ο Φρόντ παραμένει δέσμιος «στην προτεραιότητα του ψυχολογικού παράγοντα»,¹³ ότι η εν λόγω σύλληψη της προβολής ξενικά από το μεμονωμένο, νατουραλιστικά εννούμενο άτομο, ενώ το βασικό θρησκευτικοκριτικό πρόγραμμα του Φώερμπαχ μπορεί να αναπτυχθεί μόνο στην προοπτική του γένους. Ιδίως συγγραφείς που πρόσκεινται στον ιστορικό υλισμό έχουν κατ' επανάληψη επισημάνει ότι η θρησκεία, όπως την κατανοεί ο Φώερμπαχ, αποτελεί «ιδεολογία»,¹⁴ ότι πρόκειται για μια θεσμικά διασφαλιζόμενη συλλογική μορφή παράστασης, δηλαδή για «αντικειμενικές δομές φαινομενικότητας»,¹⁵ οι οποίες προϋποτίθενται πάντοτε του μεμονωμένου ατόμου και δεν μπορούν να συναχθούν στη βάση του.

Έπειτα από αυτή την παραποπή στην προτεραιότητα των αντικειμενικών δομών, η έννοια της προβολής μοιάζει πλέον να μην έχει καμιά αξία. Ωστόσο, η πλευρά εκείνων που καταφάσκουν την έννοια αυτή δεν είναι ακόμη αναγκασμένη να παραδεχθεί την ήττα της, διότι υπάρχει μια σειρά εργασιών οι οποίες επιδεικνύουν πλήρη συνείδηση της προτεραιότητας του γένους στον Φώερμπαχ και χρησιμοποιούν την έννοια της προβολής για την εξήγηση της. Έτσι, ο Χανς-Γιούργκ Μπράουν (Hans-Jürg Braun), π.χ., θεωρεί ότι το πνεύμα της *Ουσίας του Χριστιανισμού* αφορά «μια διερεύνηση των θεμελιώδων θρησκευτικών δομών οι οποίες αφορούν στην ανθρωπότητα και την καθολικότητα, ουδέποτε το μεμονωμένο άτομο»,¹⁶ θέση την οποία στη συνέχεια εξηγεί, μεταξύ άλλων, μέσω της έννοιας της προβολής.¹⁷ Το ότι η έννοια της προβολής δεν οδηγεί αναγκαστικά σε μια αποσιώπηση των κοινωνικών περιεχομένων και των υλικών θεμελιών των περί Θεού παραστάσεων είναι εμφανές και από την εργασία

του Βίλχελμ Μπέντερ (Wilhelm Bender) *Η ουσία της θρησκείας και οι θεμελιώδεις νόμοι της εκκλησιαστικής μόρφωσης* (*Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung*), η οποία δημοσιεύθηκε το 1886, δηλαδή, πριν από τη γένεση της ψυχανάλυσης.¹⁸ Όπως φαίνεται ήδη από τον τίτλο, πρωτεύον ενδιαφέρον του Μπέντερ αποτελεί η θεώρηση του φαινομένου της θρησκείας σε συνάρτηση με τις πολιτιστικές μορφές της παράδοσης. Επισημαίνοντας το απλό γεγονός ότι καμιά θρησκεία δεν ανταπεξέρχεται χωρίς αντίστοιχα «μέσα», τα οποία πάντοτε προηγούνται του μεμονωμένου ατόμου, μεταδίδοντάς του τα θρησκευτικά περιεχόμενα της σκέψης και της δράσης του, ο Μπέντερ έθεσε τέρμα στην ψυχολογίζουσα ερμηνεία της θεωρίας του Φώυερμπαχ για τη θρησκεία. Ο ιδεατός κόσμος της θρησκείας, ισχυρίζεται ο Μπέντερ, κατά τρόπο απαραγνώριστο, «προβάλλεται από τη διαδικασία του πολιτισμού»,¹⁹ θέση από την οποία προκύπτει με σαφήνεια ότι η χρήση του όρου προβολή και η συνείδηση της προτεραιότητας της κοινωνικής δομής δεν αποκλείονται κατ' ανάγκη αμοιβαία. Φαίνεται έτσι λοιπόν ότι η πλευρά της κριτικής θα πρέπει να παραδεχθεί την ήττα της, στο μέτρο που στοχεύει στη νομιμότητα της έννοιας της προβολής εν γένει. Σε πολλές εκδοχές χρήσης της εν λόγω έννοιας η κριτική μπόρεσε μεν να καταδείξει μια περιστολή των απαιτήσεων του Φώυερμπαχ, όμως υπάρχουν ακόμη κάποιοι τρόποι αντίληψης της προβολής οι οποίοι δεν μπορούν να απορριφθούν με τα επιχειρήματα που αναπτύχθηκαν ως τώρα. Όταν λοιπόν, στην μέχρι σήμερα πληρέστερη κριτική στη χρήση της έννοιας της προβολής, που διατύπωσε ο Χόλτσμυλλερ, ο όρος αυτός ερμηνεύεται απροβλημάτιστα με την ψυχολογική έννοια, η ίδια αυτή η ερμηνεία αποκαλύπτεται, στο φόντο όσων αναπτύχθηκαν πιο πάνω, ως ψυχολογιστική συρρίκνωση της έννοιας της προβολής, η χρήση της οποίας, όπως καταδείχθηκε, είναι πέρα ως πέρα συμβατή με τη συνείδηση της προτεραιότητας των κοινωνικών δομών.

Μαζί με τη συνολική κριτική στην έννοια της προβολής, καθίσταται αμφίβολη και μια επιμέρους όψη αυτής της κριτικής, η εξήγηση του λόγου για τη χρήση της συγκεκριμένης έννοιας. Η σχετική φιλολογία απέδωσε την ανθρωπολογική ή ψυχολογιστική κατανόηση της προβολής, η οποία απαντά συχνά στη θεολογική γραμματεία, στην εύλογη ανάγκη των θεολόγων συγγραφέων να αφαιρέσουν το κριτικό κέντρο της φουέερμπαχικής κριτικής της θρησκείας, δηλ. να την αμβλύνουν, παρακάμπτοντας την αξίωση αληθείας την οποία ενέχει το ερώτημα σε σχέση με το «τι», με το περιεχόμενο της προβολής.²⁰ Καθώς όμως, όπως είναι εμφανές, η εν λόγω έννοια δεν χρησιμοποιείται μόνο από θεολόγους αλλά και από φιλοσόφους, η εξήγηση στη βάση μιας θεολογικής ανάγκης θα πρέπει να θεωρηθεί ανεπαρκής.

Ορισμένοι εκπρόσωποι του ιστορικού υλισμού θεώρησαν τη μεταφορά της έννοιας της προβολής, στο έργο του Φώυερμπαχ ως έκφραση του φθίνοντος ενδιαφέρο-

ντος της αστικής θεωρίας για κοινωνικοθεωρητικές ερωτηματοθεσίες και ως έκφραση μιας προϊούσας απώλειας της κριτικής προοπτικής.²¹ Όσο εύστοχη και αν είναι σε πολλές περιπτώσεις αυτή η ερμηνεία, δεν βρίσκει εφαρμογή σε όλες τις αντιλήψεις περι προβολής, όπως θα δούμε εν συντομία με παράδειγμα την ερμηνεία του Μάνουελ Κέλνερ (Manuel Kellner). Όπως κι ο Μπαρτ, ο Κέλνερ γνωρίζει καλά ότι ο Φώερεμπαχ δεν χρησιμοποίησε την έννοια της προβολής. Σύμφωνα ωστόσο με τον Κέλνερ, δεν είναι τυχαίο ότι ο συγκεκριμένος όρος απαντά σε όλη σχεδόν τη φιλολογία που ασχολείται με τον Φώερεμπαχ, «διότι μια σειρά εννοιών και στερεότυπων εκφράσεων που χρησιμοποιεί διαρκώς ο Φώερεμπαχ – όπως, π.χ., ‘αντικειμενοποίηση’ (Vergegenständlichung/Objektivierung), ‘θέτει εκτός εαυτού’ (außer-sich-setzen), ‘δεν είναι παρά’ – φέρουν την έννοια της προβολής στο προσκήνιο της συνάφειάς τους.²² Σε αντίθεση με τον Χόλτσμυλλερ, ο οποίος συνιστά την αποφυγή του όρου, φοβούμενος μια εκμηδένιση της ιδέας του Φώερεμπαχ περί αντικειμενοποίησης²³ και συνεπώς μια ισοπέδωση του κριτικού περιεχομένου της φουέρεμπαχικής θεωρίας, ο Κέλνερ θεωρεί ότι η έννοια της προβολής ενδείκνυται για την εξήγηση αυτής ακριβώς της ιδέας. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος για τον οποίο θέτει την έννοια της προβολής στο επίκεντρο της κοινωνικοθεωρητικού προσανατολισμού μελέτης του: «Θεωρούμε την έννοια της προβολής ως πρότυπο κριτικής σκέψης που επιχειρεί να ανταποκριθεί στην αυτοαλλοτρίωση η οποία λαμβάνει χώρα στη συνείδηση των ανθρώπων, στην τάση τους για οικοδόμηση φαινομενικών κόσμων. Εκείνο που θέλουμε να δείξουμε είναι πώς λειτουργεί αυτή η έννοια, πώς δοκιμάστηκε από τον Φώερεμπαχ στο αντικείμενο της θρησκείας, ότι, μετά τον Φώερεμπαχ, εφαρμόστηκε σε συναφή κοινωνικοπολιτικά ζητήματα και ότι ακόμη και σήμερα μπορεί να καταστεί γόνιμη».²⁴ Όπως καθιστά σαφές το πρόγραμμα του Κέλνερ, η έννοια της προβολής που συνδέεται με τον Φώερεμπαχ δεν συνεπάγεται απώλεια της κοινωνικοπολιτικής ή της κριτικής προοπτικής. Αντίθετα υποσημαίνεται η δυνατότητα αξιοποίησης της κριτικής του Φώερεμπαχ στη θρησκεία για τη διαλεύκανση σύγχρονων προβλημάτων, διαμέσου της χρήσης της κατηγορίας της προβολής. Με αυτόν τον τρόπο, η κριτική που διατυπώθηκε παραπάνω χάνει το επιχειρηματολογικό της έρεισμα. Όπως κάνει άλλωστε εμμέσως ο Χόλτσμυλλερ στο τέλος του κειμένου του, έτσι κι η κριτική στο σύνολό της θα έπρεπε να ομολογήσει ότι καμιά ριζική ένσταση δεν μπορεί πλέον να εγερθεί εναντίον της έννοιας της προβολής, εφόσον αυτή χρησιμοποιείται με την κοινωνικοθεωρητική και πολιτισμικοθεωρητική έννοια που μόλις αναλύθηκε.

Ωστόσο, η εξάντληση της ως τώρα διατυπωμένης κριτικής δεν έχει απαλόψει ακόμη το πρόβλημα που αφορά στην έννοια της προβολής, και τούτο, μεταξύ άλλων, διότι θα πρέπει να αποσαφηνίσει το λόγο για τον οποίο η έννοια της προβολής εμφανίστηκε ξαφνικά στην ημερήσια διάταξη ως θρησκευτικοθεωρητική κατηγορία και μάλι-

στα, χαρακτηριστικά, μετά από τη χρονική στιγμή κατά την οποία ο Μαρξ θεώρησε το εγχείρημα της κριτικής της θρησκείας ως «στην ουσία ολοκληρωμένο».²⁵ Εξετάζοντας την ιστορία της έννοιας της προβολής, μπορούν να διακριθούν δύο ρηξικέλευθες μεταβολές της.²⁶ Αφετηρία των εν λόγω μεταβολών αποτελεί η νεωτερική χρήση του όρου με γνωσιοθεωρητική έννοια και με σκοπό το χαρακτηρισμό μεθόδων ορθολογικής, αντικειμενικής σύλληψης του κόσμου. Από τα μέσα του 19^{ου} και μετά, η έννοια της προβολής αποσπάται από το σχέδιο μιας ορθολογικής κατανόησης του κόσμου, για να χρησιμοποιηθεί, ολοένα και περισσότερο, για τον κριτικό χαρακτηρισμό προαστικών, προορθολογικών συστημάτων ερμηνείας του κόσμου. Έτσι, η κατηγορία της προβολής μετατρέπεται σε θρησκευοκριτική κατηγορία. Η δεύτερη μεταβολή είναι εκείνη στην κατεύθυνση μιας ψυχαναλυτικής κατηγορίας. Τα τελευταία χρόνια του δεκάτου ενάτου αιώνα, η έννοια της προβολής δεν χρησιμοποιείται πλέον για το χαρακτηρισμό μιας πνευματικής διεργασίας που αποσκοπεί στη γνώση του κόσμου, αλλά για το χαρακτηρισμό μιας συναισθηματικού τύπου διαδικασίας, η οποία όχι μόνο δεν συνεισφέρει τίποτε στη γνώση αλλά συστηματικά την παρεμποδίζει. Στα τέλη του δεκάτου ενάτου αιώνα, ο γνωσιακός μηχανισμός έχει μετατραπεί σε αμυντικό μηχανισμό, όπως τον περιγράφει αρχικώς ο Φρόντ στο πλαίσιο της παρουσίασης της παράνοιας. Η θεώρηση της πορείας των μεταβολών ως προς την εννόηση του όρου προβολή καθιστά αναγνωρίσιμο το γεγονός ότι οι μεταβολές αυτές συντελούνται πάντοτε έπειτα από ριζικές καινοτομίες στο πεδίο της τεχνικής των μέσων. Αυτή η παρατήρηση οδηγεί στη θέση ότι η μοντέρνα θρησκευοκριτική έννοια της προβολής επεξεργάζεται εμπειρίες που συνοδεύουν την υπερίσχυση ιστορικά νέων τεχνολογιών αντίληψης. Η αλλαγή στον τρόπο πρόσληψης των κειμένων του Φύσερεμπαχ, του Μαρξ, καθώς και πολλών άλλων συγγραφέων του παρελθόντος, θα πρέπει να θεωρηθεί ως ασυνήδευτη έκφραση της θεμελιώδους κοινωνικής ανατροπής ως προς την αντίληψη, ανατροπή στην πορεία της οποίας η αστική κοινωνία ανασύστησε με νέες, αποτελεσματικές μορφές την ειδωλολατρεία, στην οποία προηγουμένως, και όσον αφορά την προαστική και φεουδαλική-θρησκευτική εποχή, ασκούσε κριτική.²⁷ Στο μέτρο λοιπόν που οι ίδιες οι πολιτισμικές μορφές της αστικής κοινωνίας παλινορθώνουν τη θρησκεία, η θρησκεία του παρελθόντος εμφανίζεται στην αστική κοινωνία υπό τη δική της ιδιαίτερη μορφή. Όσον αφορά αυτή την ιδιαίτερη πολιτισμική μορφή, η οποία καθιστά και πάλι φλέγον το πρόβλημα της ειδωλολατρείας εντός της αστικής κοινωνίας, μπορεί κανείς να πει ότι αρχικώς πρόκειται για το ζήτημα της φωτογραφίας. Αν η εφεύρεση αυτού του μέσου χαιρετίστηκε με ενθουσιασμό από τους εκπροσώπους της αστικής κοινωνίας, η σχέση προς το νέο μέσο άρχισε να μεταβάλλεται στο μέτρο που άρχισε να καθιερώνεται μια κοινωνική πρακτική – και, σε συνάρτηση με αυτή, μια πνευματική στάση – η οποία βρισκόταν σε κατάφωρη αντίθεση προς τα διαφωτιστικά

ιδεώδη της επαναστατικής αστικής εποχής. Όπως δείχνει η εξέλιξη της έννοιας της προβολής, η αστική θεωρία, η οποία προσέκειτο στο πρόγραμμα του διαφωτισμού, δεν μπόρεσε να κοιτάξει στα μάτια το φαινόμενο αυτό. Στην αυξανόμενη απόσπαση της έννοιας της προβολής από το σχέδιο της ορθολογικής γνώσης του κόσμου και τον αλληλένδετο εμπλουτισμό της έννοιας αυτής με αρνητικά-κριτικά συστατικά βρίσκει αφενός έκφραση η κλιμακούμενη δυσaréσκεια των θεωρητικών με τις ολοένα ανορθολογικότερου τύπου σχέσεις επικοινωνίας. Αφετέρου, η αστική κοινωνία μπόρεσε να στρέψει την έννοια της προβολής, ως κριτική έννοια, μόνο εναντίον του Άλλου της αστικής κοινωνίας: στην ψυχανάλυση του Φρόυντ εναντίον του ασθενούς υποκειμένου, η ισορροπία του οποίου διασαλεύεται εξαιτίας των συνθηκών της αστικής κοινωνίας, και, στο πεδίο της θεωρίας της θρησκείας, εναντίον του τρόπου εποπτείας που χαρακτηρίζει την παραδοσιακή θρησκεία, την οποία, λίγο έπειτα από την εφεύρεση της φωτογραφίας, ολοκληρωτικά όμως έπειτα από την τελειοποίηση του μέσου του κινηματογράφου, οι εκπρόσωποι της αστικής κοινωνίας έβλεπαν ως γιγαντιαίο σύστημα προβολής. Η ιστορική εξέλιξη της έννοιας της προβολής μπορεί συνεπώς να θεωρηθεί ως τυπικό παράδειγμα της «διαλεκτικής του διαφωτισμού». Η τελευταία βρίσκει χαρακτηριστική έκφραση στις αντιλήψεις σύμφωνα με τις οποίες με τη θρησκεία προβάλλεται το είδωλο ενός φανταστικού κόσμου, ενώ πυρήνα του εγχειρήματος του διαφωτισμού συνιστά το ξεσκεπάσμα των θρησκευτικών προβολών.

II

Το δεύτερο μέρος του παρόντος άρθρου έχει ως στόχο να υποδείξει, έστω σε αδρές γραμμές, ότι ο αναστοχασμός των μέσων ως όρων της αντίληψης μπορεί, όχι μόνο να διαλευκάνει την προβληματική που διέπει την εμφάνιση της έννοιας της προβολής ως θρησκευτικοκριτικής κατηγορίας, αλλά και να συμβάλει στη διαλεύκανση της ρήξης του Φώυερμπαχ με τη θεωρησιακή σκέψη και της μετάβασής του στον υλισμό.

Ο Φώυερμπαχ κατανοούσε τη φιλοσοφία του ταυτόχρονα ως μορφή μιας νέας θρησκείας. Η νέα φιλοσοφία, λέει στις *Θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*), είναι στην πραγματικότητα η ίδια θρησκεία.²⁸ Αυτός ο χαρακτηρισμός της νέας φιλοσοφίας ως νέας θρησκείας προκαλεί ενδεχομένως αρχικώς έκπληξη, καθώς, πριν από τη θεμελίωση της νέας φιλοσοφίας, ο Φώυερμπαχ είχε εμφανισθεί ως κριτικός της θρησκείας, ενώ, μετά από τη ρήξη του με τον Χέγκελ, είχε υποστηρίξει σθεναρά μια φιλοσοφία, προσανατολισμένη στα δεδομένα της υλικής πραγματικότητας. Ωστόσο ο χαρακτηρισμός της νέας φιλοσοφίας ως «θέσης (*Position*) της θρησκείας»²⁹ θα πρέπει να ληφθεί στα σοβαρά.³⁰ Εφόσον ο νέος

υλισμός του Φώερμπαχ θέτει ως πρόγραμμά του να καταλήξει σε μια «γνήσια, αντικειμενική»³¹ εποπτεία της πραγματικότητας, η εν λόγω θρησκευτική διάσταση δεν μπορεί βεβαίως να έγκειται –όπως στην περίπτωση της παραδοσιακής θρησκείας – στη φανταστική υπέρβαση της πραγματικότητας. Η έννοια της ουσίας της θρησκείας εν γένει, όπως την ανέπτυξε ο Φώερμπαχ, ως προϊόν της μακρόχρονης αντιπαράθεσής του με τη χριστιανική πίστη και το θεσμικό της έρεισμα, τη θεολογία, είναι πολύ ευρύτερη των υπερβατικών μορφών της θρησκείας, δηλαδή δεν μπορεί να συρρικνωθεί σε αυτές τις υπερβατικές μορφές. Τούτο μπορεί να διευκρινιστεί στη βάση δύο εννοιών: Η πρώτη, κεντρικής σημασίας έννοια για τη ουσία της θρησκείας εν γένει, είναι, κατά τον Φώερμπαχ, η εικόνα. «Όποιος αφαιρεί από τη θρησκεία την εικόνα», λέει ο Φώερμπαχ στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, «της αφαιρεί το αντικείμενό της (die Sache)».³² Η δεύτερη τέτοια σημαντική έννοια είναι η, στενά αλληλένδετη με εκείνη της εικόνας, κατηγορία του συναισθήματος (Gefühl). Για τον Φώερμπαχ, η θρησκεία είναι, στην ουσία της, μια συναισθηματική σχέση, εννοούμενη ως σχέση καρδιάς ανάμεσα σε άνθρωπο και άνθρωπο. Βρίσκεται σε αμεσότατη συνάρτηση με τις πρακτικές ανάγκες του ανθρώπου, την επιδίωξή του για ικανοποίηση και αισθητή ευτυχία. Αν η πραγματικότητα του γένους των ανθρώπων καθιστά ανέφικτη την ικανοποίηση των στοιχειωδέστερων αναγκών τους, υπεύθυνος, κατά τον Φώερμπαχ, είναι ένας μηχανισμός αλλοτρίωσης_ υπό αυτές τις συνθήκες, ο άνθρωπος προσπορίζεται με τη μορφή εικόνων ό,τι στην πραγματικότητα στερείται. Από τον τρόπο που εκθέτει ο Φώερμπαχ την ουσία της θρησκείας εν γένει, δεν προκύπτει ούτε ότι τα περιεχόμενα των εικόνων αυτών είναι κατ' ανάγκη τέτοια, ώστε να αναφέρονται σε ένα υποτιθέμενο επέκεινα, ούτε ότι η συναισθηματική σχέση είναι κατ' ανάγκη τέτοια ώστε να απευθύνεται υποχρεωτικά σε ένα υποτιθέμενο υπερβατικό ον. Οι κατηγορίες της εικόνας και του συναισθήματος είναι, με άλλα λόγια, τέτοιες, ώστε μπορούν να δεχθούν και άλλα, κοσμικά περιεχόμενα.

Κατόπιν αυτών των αναλύσεων, μπορούμε τώρα να στραφούμε στη νέα φιλοσοφία του Φώερμπαχ, που ο ίδιος θεωρούσε ότι βρίσκεται σε πολύ στενή συνάρτηση με τους κοινωνικούς και πολιτισμικούς όρους της εποχής του. Σύμφωνα με τον Φώερμπαχ, στους νεότερους χρόνους η ανθρωπότητα έχει απολέσει «το αισθητήριο του υπεραισθητού κόσμου και των μυστικών του».³³ Σε αντιστοιχία με τη θεμελιώδη υλιστική της τάση, δημιούργησε νέα «αισθητήρια όργανα», που η ουσία τους έγκειται στη «*θεοποίηση του πραγματικού, του υλικού υπάρχοντος*»³⁴ και τα οποία είναι καταστατικά ανίκανα για τη λήψη μεταφυσικών μηνυμάτων από το επέκεινα. Πράγματι, το ακουστικό, το μικροσκόπιο, η camera obscura, όλοι αυτοί οι νεωτεριστικοί μηχανισμοί προσλαμβάνουν πλέον μόνο ό,τι «βρίσκεται» πραγματικά «εκτός του ανθρώπου».³⁵ Αντιστοίχως, ο μοντέρνος άνθρωπος συνθέτει τα «κουράνια παλάτια του [...] μόνο από φυσικά

υλικών». ³⁶ Σε αυτή την πρακτική λοιπόν βάση, ο Φώερμπαχ εγείρει για τη θεωρία την αξίωση, να «δημιουργήσει» μια νέα «εποπτεία των πραγμάτων, φτιαγμένη από την ίδια μας τη σάρκα και το αίμα». ³⁷ Τα πράγματα θα πρέπει να θεωρούνται «στο πρωτότυπο, στην πρωταρχική γλώσσα», με τρόπο «ανόθευτο, αντικειμενικό». ³⁸ Με αυτήν ακριβώς την έννοια, η *Ουσία του Χριστιανισμού* αυτοκατανοείται ως «θεραπευτικό της όρασης», ως «ιαματικό λουτρό της όρασης», ³⁹ η φυσική επίδραση του οποίου αποσκοπεί στην απελευθέρωση από την «ιδιότυπη ασθένεια της όρασης» ⁴⁰ -όπως την ονομάζει ο Καρλ Σβαρτς (Karl Schwarz), μιλώντας για τις εικόνες του Φώερμπαχ-, από τα πλουμιστά είδωλα τα οποία χαρακτηρίζουν την εποπτεία της παραδοσιακής θρησκείας και να καθιερώσει μια νηφάλια εποπτεία, η οποία θα συλλαμβάνει τον κόσμο όπως αυτός είναι. Όπως προκύπτει από αυτές τις παρατηρήσεις, η νέα θρησκεία διαφέρει από την παραδοσιακή, ιδιαίτερα χάρη στο διαφορετικό της αισθητήριο όργανο. Η παλιά θρησκεία εδράζεται ουσιαστικά στην υποκειμενική φαντασία, η οποία εργάζεται στην υπηρεσία των επιθυμιών και των αναγκών, υπερβαίνοντας διαρκώς την υφισταμένη πραγματικότητα, η οποία βιώνεται ως ανεπαρκής. Το όργανο της νέας θρησκείας, αντιθέτως, δεν έχει ανάγκη από την αυθορμησία του υποκειμένου, και μάλιστα, αυστηρά μιλώντας, την αποκλείει. Η πραγματικότητα οφείλει να αναπαράγεται ανόθευτη, αντικειμενική και επομένως, με μια ορισμένη έννοια, χωρίς τη διαμεσολάβηση ενός υποκειμένου, αφαιρώντας οτιδήποτε το υποκειμενικό. Παρ' όλα αυτά, η νέα θρησκεία παραμένει προσανατολισμένη στις ανάγκες των υποκειμένων. Μέσω της αντικειμενικής αναπαράστασης του υλικά δεδομένου, παρέχει στο υποκείμενο την ικανοποίηση που, στην παραδοσιακή θρησκεία, απέρρεε για αυτό από την φανταστική υπέρβαση της πραγματικότητας. Είναι σαφές – δεδομένου κυρίως ότι ο Φώερμπαχ επισημαίνει τα πρακτικά θεμέλια όπως επίσης τον ειδικά νεωτερικό χαρακτήρα του εγχειρήματός του – ότι η νέα εποπτεία δεν μπορεί παρά να είναι τεχνική, να λειτουργεί στη βάση της μοντέρνας βιομηχανίας. Αυτό καθιστά κατανοητούς τους λόγους για τους οποίους ο Φώερμπαχ συνδυάζει άμεσα το σχέδιο μιας νέας θρησκείας με έναν αυστηρά επιστημονικό τρόπο θεώρησης, επιδιώκοντας μιας σύνθεση υποκειμενικής-θρησκευτικής (αθεωρητικής) και αντικειμενικής-επιστημονικής εποπτείας. Η τεχνικοποίηση της φαντασίας, η τεχνική αντικειμενοποίηση μιας «αντικειμενικής», «γνήσιας» οπτικής – η οποία μπορεί να ονομαστεί έτσι αποκλειστικά και μόνο στη βάση των νεωτερικών προόδων της τεχνικής και της επιστήμης – δημιουργεί μια ιστορικά καινοφανή σύνθεση του υποκειμένου με την πραγματικότητα. Η νέα φωτογραφική μορφή αναπαράστασης παρέχει στο «πράγμα» τη δυνατότητα να «μιλήσει από μόνο του», ⁴¹ χωρίς την άμεση παρέμβαση υποκειμενικής διαμεσολάβησης. Στην «εποπτεία» την οποία διακηρύσσει ο Φώερμπαχ, η ολότητα της πραγματικότητας συμπυκνώνεται σε αυτό το ένα σημείο της υποβλητικής αμεσότητας, σημείο το οποίο επέχει θέση αντικειμενικού

αντιγράφου και ταυτοχρόνως «στοργικής εποπτείας» (*liebvolle Anschauung*) της πραγματικότητας. Στην κατακλείδα της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, ο Φώερεμπαχ εκφράζει, για άλλη μια φορά, χαρακτηριστικά τον τρόπο με τον οποίο θα συγκροτηθεί η νέα θρησκεία: αρκεί να «διακόψει κανείς τον συνήθη κοινό ρου των πραγμάτων, για να εκμαιεύσει την *ιδιαίτερη* σημασία του κοινού, τη *θρησκευτική σημασία* της ίδιας της ζωής ως τέτοιας». ⁴²

Αν παραπάνω διαπιστώθηκε ότι η μεταφορά της έννοιας της προβολής στα θρησκευτικοκριτικά κείμενα του Φώερεμπαχ μπορεί να γίνει κατανοητή ως αντίδραση στην υπερίσχυση μιας νέας μορφής της θρησκείας, θεμελιωμένης στα τεχνικά μέσα, τώρα μπορεί κανείς να συμπληρώσει ότι η «ρήξη» του Φώερεμπαχ «με τη θεωρησιακή σκέψη» (Κάρλο Ασέρι - Carlo Ascheri) και η μετάβασή του στον ασιθησιοκρατικό υλισμό μπορεί να συλληφθεί ως πρώτη θεωρητική αντανάκλαση της εισαγωγής του νέου μέσου της φωτογραφίας. Με άλλα λόγια, η μοντέρνα έννοια της προβολής επεξεργάζεται τις εμπειρίες που συνοδεύουν την υπερίσχυση εκείνης της τεχνολογίας της οπτικής αντίληψης η οποία συνιστά το θεμέλιο της νέας θρησκείας του υλισμού της εποπτείας (*anschauender Materialismus*). Η προβληματική που συνδέεται με την έννοια της προβολής και η προβληματική που συνδέεται με τη νέα θρησκεία συναρτώνται επομένως άρρηκτα μεταξύ τους. Και τα δύο προβλήματα μπορούν να εξηγηθούν επαρκώς, αν η «επαναστατική τομή στη σκέψη του 19^{ου} αιώνα» (Καρλ Λέβιτ) θεωρηθεί σε συνάρτηση με τη θεμελιώδη ανατροπή που επέφεραν τα μέσα στην αντίληψη.

Μετάφραση: Γιώργος Σαγκριώτης

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Στη συνέχεια θα στηριχθώ σε αναλύσεις που ανέπτυξα ευρύτερα στην εργασία μου *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischen Materialismus*, Philo-Verlag, Βερολίνο 2004, στο πλαίσιο μια διερεύνησης της σχέσης μεταξύ παραδοσιακής και κριτικής θεωρίας.

2 Ορισμένοι συγγραφείς ανάγουν τη συνειρμική συσχέτιση του ονόματος του Φώερεμπαχ με την έννοια «προβολή» στην επίδραση μεμονωμένων ερμηνειών του Φώερεμπαχ οι οποίες άσκησαν μεγάλη επιρροή. Έτσι, π.χ., ο Έριχ Σνάιντερ (Erich Schneider) στο έργο του *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. und einem Anhang über Feuerbach*, Γκέντινγκεν 1972, σ. 222, εικάζει ότι η αφετηρία για τη γενική διάδοση της έννοιας προβολή βρίσκεται στην πολυσυζητημένη παρουσίαση του Φώερεμπαχ που εξέθεσε ο *Eduard von Hartmann στο Geschichte der Metaphysik. 2. Teil: seit Kant*, Λειψία 1990. Ο Γενς Ντβαρς

(Jens Dwars), στην εργασία *Anthropologische Historie – Historische Anthropologie? Darstellung und Entwicklung des Feuerbachschen Geschichtsdenkens*, Ιένα 1986, σ. 2, βλέπει αντιθέτως στο πρόσωπο του Γιοντλ (*Ludwig Feuerbach*, Στουτγάρδη 1904) εκείνον ο οποίος οδήγησε «την αστική ερμηνεία του Φώερμπαχ σε αδιέξοδο». Η εν λόγω μορφή ερμηνείας παραμένει ωστόσο στην επιφάνεια του προβλήματος και είναι εκτεθειμένη στην κατηγορία της αυθαιρεσίας. Το πλήθος των συγγραφέων οι οποίοι εγκαινίασαν την ανατροπή της πρόσληψης του Φώερμπαχ ή άφησαν σε αυτή το αποφασιστικό τους στίγμα, η διάκριση αντοχής της έννοιας της προβολής και, τέλος, η σημασία της, που υπερβαίνει την πρόσληψη του Φώερμπαχ, απαιτούν μια βαθύτερη πραγμάτευση του προβλήματος.

3 E. v. Hartmann, *ό.π.*, σ. 442-443.

4 Στο σημείο αυτό θα πρέπει τουλάχιστον να αναφερθεί ότι στον Χάρτμαν μπορεί να εντοπιστεί και μια ακόμη, διαφορετική ερμηνεία, η οποία, σύμφωνα με τον Σνάιντερ (*ό.π.*, σ. 222) αποδίδει, «στα ουσιαστικά σημεία ορθά την άποψη του Φώερμπαχ».

5 Schneider, *ό.π.*, σ. 223.

6 Ο ίδιος ο Φώερμπαχ –βεβαίως, χωρίς να αναφέρεται ακόμη στην έννοια της προβολής– εκθέτει στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης της *Ουσίας του Χριστιανισμού* την αντίληψη ότι κατανοεί τη θρησκεία ως καθαρή ψευδαισθήση (πρβλ. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, στο του ιδίου *Gesammelte Werke* [εφεξής: *GW*], επ. Werner Schuffenhauer, τ. 5, Akademie, Βερολίνο 1984, σ. 19-20).

7 Πρβλ. E. Schneider, *ό.π.*, σ. 222. Για λόγους ευσύνοπτης έκθεσης των μεμονωμένων εκδοχών της κριτικής, η κριτική του Σνάιντερ παρουσιάζεται εδώ αποσπασματικά. Η διακεκριμένη διάσταση της συλλογικότητας της προβολής θα αναπτυχθεί στη συνέχεια ξεχωριστά.

8 Πρβλ. Hans-Martin Barth, «Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, τ. 12, Βερολίνο 1970, σ. 367. Το ίδιο ισχύει για τις εργασίες: Johannes Wallmann, «Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67ο έτος, Τύμπινγκεν 1970_ Manuel Kellner, *Feuerbachs Religionskritik*, Φραγκφούρτη 1988, σ. 13_ Matthias Mezer, *Feuerbach und Zinsendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik*, Χίλντεσχαϊμ κ.ά., 1992, σ. 35.

9 H.-M. Barth, *ό.π.*, σ. 368.

10 Thilo Holz Müller, «Projektion? – Ein fragwürdiger Begriff in der Feuerbachrezeption», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, τ. 28, Βερολίνο 1986, σ. 97. Για την κριτική στην ερμηνεία του Χανς-Μάρτιν Μπαρτ, πρβλ. επίσης Reinhart Grün, *Die Wirklichkeit Gottes in Theologie und Theologiekritik. Zur Rezeption der Religionskritik Ludwig Feuerbachs in der neueren systematischen Theologie. Zwischenbilanz ein Jahrhundert nach Feuerbach*, Μπίλεφελντ 1979, σ. 37 κ.ε.

11 H.-M. Barth, *ό.π.*, σ. 366. Παρόμοια είναι η αντίληψη που υποστηρίζεται στο Hans Krüg, *Existiert Gott? Antwort auf die Grundfrage der Neuzeit*, Μόναχο 1981, σ. 339.

12 Πβλ. Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Βερολίνο 1931, σ. 348/349_ H.A. Weser, *Signund Freuds und Ludwig Feuerbachs Religionskritik*, Μπότσοπ 1936_ Kurt Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Νόιβιντ 1961, σ. 28_ Albert Esser, «Eineitung», στο Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, Χαϊδελβέργη 1983, σ. 34/35_ Wilhelm Hemecker, *Vor Freud. Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Psychoanalyse*, Μόναχο, σ. 52 κ.ε.

13 Jens F. Dwars, *ό.π.*, σ. 3.

14 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 81. Η ίδια έννοια έχει χρησιμοποιηθεί στο Gregor Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*, Πάντερμπορν 1936, σ. 4. Ο ίδιος ο Φώερμπαχ δεν χρησιμοποιεί ακόμη την έννοια της ιδεολογίας, ωστόσο, προετοιμάζει με την εργασία του την κριτική σύλληψη της ιδεολογίας με τρόπο αποφασιστικό, όπως κατέδειξε ο Γκόντφριντ Στίλερ (*Gottfried Stiehler*) στο «Ludwig Feuerbachs Kritik der Religion», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τ. 20, Βερολίνο 1973, σ. 1143.

15 Jens F. Dwars, *ό.π.*, σ. 147. Πβλ. επίσης Hans Girkon, *Darstellung und Kritik des religiösen Illusionsbegriffs bei Ludwig Feuerbach*, Τύμπινγκεν 1963, σ. 16-17, 48_ Werner Schuffenhauer, «Einleitung»,

στο Ludwig Feuerbach, *Briefwechsel*, Λειψία 1963, σ. XXVI_ Erich Schneider, *ό.π.*, σ. 252-253, όπως επίσης Wolfgang Frede, *Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, Γκέτινγκεν 1984, σ. 78, 95.

16 Hans-Jürg Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, Στουτγάρδη/ Μπαν Κάνστατ 1972, σ. 71.

17 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 113

18 Όπως παρουσιάζει ο Ζίμον Ραβίντοβιτς (Simon Rawidowicz) (*ό.π.*, σ. 359), εξαιτίας του ότι πολλά διανοητικά μοτίβα του κειμένου του έχουν την πηγή τους στον Φούερμπαχ, ο Μπέντερ θεωρήθηκε από τους συγχρόνους του ως «Feuerbach redivivus». Όπως και να 'χει, στόχος και μέρημα του Μπέντερ ήταν να αποδείξει την αλήθεια της (παραδοσιακής, προσηλωμένης στο επέκεινα) θρησκείας_ πρβλ σχετικά Wilhelm Bender, «Der Kampf um die Seligkeit», *Preußische Jahrbücher*, Βόννη 1888, όπως επίσης Nicolai Starcke, «Über Wilhelm Benders Religionsphilosophie», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, τ. 99, Λειψία 1981, σ. 88/89

19 Wilhelm Bender, *Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung*, Βόννη 1986, σ. 184_ πρβλ. επίσης σ. 228. Με την ίδια έννοια όπως ο Μπέντερ, στο Jörg Jeremias, *Die Theorie der Projektion im religionskritischen Denken Sigmund Freuds und Erich Fromms*, Όλντεμπουργκ 1980, σ. 201, γίνεται λόγος για την «κοινωνία ως προβολέα».

20 Πρβλ. Th. Holz Müller, *ό.π.*, σ. 99.

21 Πρβλ. J.F. Dwars, *ό.π.*, σ. 133, 168 (υπ.)

22 M. Kellner, *ό.π.*, σ. 13.

23 Πριν από τον Χόλτσμύλλερ, ο Χέρμαν Ντεμπόφσκι (Hermann Dembovski) εξήγησε στην εργασία του *Grundlagen der Christologie*, Μόναχο 1969, σ. 119 ότι είναι «καλύτερο [να] μιλά κανείς για αντικειμενοποίηση παρά για προβολή».

24 M. Kellner, *ό.π.*, σ. 13.

25 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, τ. 1, σ. 378.

26 Τις μεταβολές αυτές έχω εκθέσει ακριβέστερα στο κεφάλαιο: *Von der Methode der Aufklärung zum Mechanismus des Wahns. Zur Geschichte des modernen Begriffs der Projektion της μελέτης μου Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie*, *ό.π.*, σ. 327-337.

27 Στη γενική της μορφή, η μεταστροφή αυτή διαπιστώνεται σε πολλές εργασίες_ πρβλ. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Φραγκφούρτη 1998, σ. IX-X. Ο Γιούργκεν Χάμπερμας (Jürgen Habermas), στο βιβλίο του *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Φραγκφούρτη 1990, συνέλαβε την επιστροφή αρχαίων μορφών κοινωνίας υπό τις συνθήκες των μοντέρνων μέσων ως διαδικασία «επαναφευδοποίησης της δημοσιότητας» (*ό.π.*, σ. 292, 337).

28 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, στο GW 9, σ. 340.

29 L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, στο GW 9, σ. 256.

30 Όπως επισημαίνεται –αντλώντας πάντως διαφορετικές συνέπειες– ιδίως στο Udo Kern, *Der andere Feuerbach. Sinnlichkeit, Konkretheit und Praxis als Qualität der 'neuen Religion' Ludwig Feuerbachs*, Μύνστερ 1998.

31 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *ό.π.*, σ. 326.

32 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 6.

33 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *ό.π.*, σ. 286.

34 Ό.π., σ. 285.

35 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 45.

36 Ό.π., σ. 207.

37 L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, *ό.π.*, σ. 236.

38 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *ό.π.*, σ. 326.

39 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 8 και 9.

40 Karl Schwarz, *Zur Geschichte der neuesten Theologie*, Λειψία 1856, σ. 207.

41 Στον ορισμό της έννοια της ύλης που βρίσκεται στο βιβλίο του *Υλισμός και εμπειριοκρατισμός*, ο Λένιν εκφράζει ανοιχτά ποιο είναι το ιστορικά ειδικό *a priori* όσον αφορά τα μέσα το οποίο βρίσκεται στο θεμέλιο του μοντέρνου υλισμού, ο οποίος παρέχει «γνήσια» αντίγραφα των πραγμάτων: «Η ύλη είναι μια φιλοσοφική κατηγορία για τον προσδιορισμό της αντικειμενικής πραγματικότητας που δίνεται στον άνθρωπο με τις αισθήσεις του, που αντιγράφεται, φωτογραφίζεται, απεικονίζεται από τις αισθήσεις μας και υφίσταται ανεξάρτητα από αυτές» (Wladimir. I. Lenin, *Werke*, τ. 14, Βερολίνο 1962, σ. 124).

42 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ό.π., σ. 454.

ΑΠΟ ΤΙΣ ΤΕΛΕΥΤΑΙΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ

Υπεύθυνος Γ. Φαράκλας

Συμπεργάστηκαν Μ. Άγγελίδης, Στ. Δημητρίου, Έ. Περδικούρη

...φοβούνται μήπως, ἂν ἔχανον καιρὸν ἀναγινώσκοντες, ἤθελον γράψαι ὀλιγώτερα...
Έμμ. Ροῦθς, *Ἡ πάπισσα Ἰωάννα*, 1866, Πάπυρος (Βίπερ), Ἀθήναι γ.γ., σ. 65

Ἔτσι συνεχίζεται ὁ Ὅμηρος. Δὲν ἔχω διαβάσει ποτὲ μιὰ ἀράδα τοῦ Ὅμηρου...
Χ. Μίλλερ, *Ὁ κολοσσὸς τοῦ Μαρουσιῦ*, 1941, Πλειάς, Ἀθήνα 71983, σ. 17.

...ζήτουσαν διευκρινίσεις γεμάτες ὑποψία. Γιατί ἔχεις τόσα πολλὰ βιβλία;
Π. Κοροβέσης, *Ἀνθρωποφύλακες, Βέργος*, Ἀθήνα 1974, σ. 10.

Ἀπὸ δὴ κι ἐμπρός αὐτὴ ἡ στήλη θὰ παρουσιάζει βιβλία φιλοσοφίας καὶ κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ποὺ ἐνδιαφέρουν τὴν κριτικὴ σκέψη καὶ δημοσιεύθηκαν πρόσφατα στὴν Ἑλλάδα (καὶ λίγα ξένα ποὺ ἔχουν κάποιο ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ μᾶς). Καθὼς ἡ στήλη ξεκινᾷ σ' αὐτὸ τὸ τεῦχος, παρουσιάζουμε βιβλία ποὺ κυκλοφόρησαν τὸ 2006 καὶ μέχρι τὸ φθινόπωρο τοῦ 2007. Στὸ μέλλον θὰ ἐπικεντρωνόμαστε σὲ ὅ,τι θὰ δημοσιεύεται ἀπὸ τὸ ἓνα τεῦχος στὸ ἄλλο, μέσα στὸ τελευταῖο ἐξάμηνο.

* * *

Rue Descartes 51 (2006), «Philosopher en Grèce aujourd'hui» (Κ. Ιεροδιακονου, Α. Stylianou, P.M. Kitromilides, R. Argyropoulos, G. Faraklas-D. Karydas, St. Virvidakis, P. Poulos, A. Baltas κ.ἄ.).

J. Annas, *Εἰσαγωγή στὴν Πολιτεία τοῦ Πλάτωνα*, μτφ. Χρ. Γραμμένου, ἐπ. Χρ. Ζαφειρόπουλος-Π. Μπουρλάκης, Καλέντης, Ἀθήνα 2006.

Μιὰ σημαντικὴ μελέτη ἀπὸ μιὰ ἀπὸ τῆς ἐπιφανέστερες ἐιδικούς. Πρόκειται γιὰ μιὰ βῆμα-βῆμα μελέτη τοῦ κειμένου συμπληρωματικὴ μὲ αὐτὴν τοῦ Νικόλα Παππά ποὺ δημοσιεύθηκε τὸ 2007 (βλ. παρακάτω).

T.W. Adorno, *Ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ*, μτφ.-σημ. Α. Αναγνώστου, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 2006.

Τὸ κύριο ἔργο τοῦ Ἀντόρνο. Ἀφοῦ ἡ ἐπανάσταση ἀπέτυχε, ἡ διαλεκτικὴ δὲν μπορεῖ νὰ διατηρεῖ τὴν στιγμὴ τῆς συμφιλίωσης. Μένει στὴν ἀντίθεση· αὐτὸ λέμε ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ. Ἡ συμφιλίωση παρου-

σιάζει ως ὅλον τὸ μὴ ὅλον. Τὴν κρίνει ἢ διαλεκτικὴ τοῦ μὴ ταυτοῦ. Πρόκειται ἀκόμα γιὰ διαλεκτικὴ, γιατί δὲν εἶναι ὀντολογία.

Γρ. Ἀνανιάδης, *Ἰδέα, ἀπόφαση, πολιτικὴ*. Τρία δοκίμια γιὰ τὸν Carl Schmitt, Νῆσος, Ἀθήνα 2007.

Ἡ ναζιστικὴ ἀπόληξη τοῦ Σμίττ δὲν συναρτᾶται εὐθέως μὲ τὴν ἀποφασιοκρατικὴ θέση του. Ὁ Ἀνανιάδης δείχνει ὅτι εἶναι ἀντιστρόφως ἀνάλογα μεγέθη: Ἡ δευτέρη ὑποχωρεῖ κατὰ τὴν ναζιστικὴ φάση, ἄρα ἴσως ἀρμόζει καλύτερα στὴν δημοκρατία.

Χ. Ἄρεντ, *Γιὰ τὴν ἐπανάσταση*, μτφ. Ἀ. Στουπάκη, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 2007.

Ἡ Ἀμερικανικὴ Ἐπανάσταση δὲν πέρασε ἀπὸ Τρομοκρατία, ὅπως ἄλλες, γιατί δὲν εἶχε φτωχὲς μάζες. Ἄς θέσουμε λοιπὸν τὴν οἰκονομία ἐκτὸς πολιτικῆς. Μιὰ θέση τῆς Ἄρεντ ἐξωπραγματικὴ –καὶ ἀνήθικη.

M. Weber, *Οἰκονομία καὶ κοινωνία*, μτφ.-εἰσ.-ἐπ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Ἀθήνα, τ. α', 2005, τ. β'-γ', 2007.

Τὸ σημαντικότερο ἔργο τοῦ σημαντικότερου, μαζί μὲ τὸν Μάρξ, κλασικοῦ τῆς κοινωνιολογίας καὶ τῶν πολιτικῶν ἐπιστημῶν. Ἐντυπωσιακὴ δουλειὰ τοῦ Γκιούρα.

J.K. Galbraith, *Τὰ οἰκονομικὰ τῆς ἀθώας ἀπάτης*, μτφ. Γ. Μελάς, ἐπ. Κ. Μελάς, Λιβάνης, Ἀθήνα 2006.

Τὸ τελευταῖο βιβλίο τοῦ Γκαλμπραϊθ εἶναι ἓνας λίβελλος κατὰ τῆς γλώσσας τοῦ νεοφιλευθερισμοῦ. Ὁ «καπιταλισμὸς» δὲν εἶναι «κοινωνία τῆς ἀγορᾶς», γιατί αὐτὴ ὑπῆρχε ἤδη στὴν Ἰωνία! Τὰ «μονοπώλια» δὲν ὑπακοῦν στοὺς καταναλωτές, κ.ο.κ.

Χ.-Γκ. Γκάνταμερ, *Χρόνια φιλοσοφικῆς μαθητείας*. Μιὰ ἀναδρομὴ, μτφ. Χρ. Ἀστερίου, ἐπ.-ἐπίμ. Γ. Ἡλιόπουλος, Πατάκης, Ἀθήνα 2006.

Φιλοσοφικὴ αὐτοβιογραφία τοῦ μεγάλου ἀντιπροσώπου τῆς ἐρμηνευτικῆς γερμανικῆς παράδοσης, ὅπου ὑπὸ τὴν εὐρεία ἔννοια ἀνῆκαν ὁ Σέλερ, ὁ Ράινχαρτ, ὁ Γιάσπερς, ὁ Χάιντεγγερ, ὁ Λέβιτ, στοὺς ὁποίους, μετὰξὺ ἄλλων, ἀναφέρεται τὸ βιβλίο.

K. Goudeli-P. Kontos-I. Patellis (ἐπ.), *Kant: Making Reason Intuitive*, Palgrave Macmillan, Houndmills-Νέα Ὑόρκη 2007.

Συλλογὴ κειμένων (G. Barnham, H. Caygill, G. Faraklas, M. Forschner, P. Kontos, I. Patellis, K. Psychopedis, K. Sargentis, St. Virvidakis, J. Wirth, G. Xiropaidis).

R. Wolin, *Ἡ γοητεία τοῦ ἀνορθολογισμοῦ*, μτφ. Μ. Φιλιππακοπούλου, Πόλις, Ἀθήνα 2007.

Ὁ Λούκατς ἔλεγε: οἱ Νίτσε, Σπέγγλερ, Χάιντεγγερ εἶναι πρόδρομοι τοῦ Χίτλερ. Τὸ ἴδιο λέει τώρα ὁ Γουόλιν, ἀπλὰ προσθέτει τὸν Λούκατς καὶ τοὺς ἄλλους ἀριστεροὺς. Κριτικὴ στίς ΗΠΑ ἔκαναν οἱ φασίστες, κριτικὴ κάνουν κι οἱ ἀριστεροὶ διανοούμενοι, ἄρα εἶναι φασίστες! Τοὺς ὑποψιάζεται ὅλους ὁ Γουόλιν: Ἐσχρᾶ μόνον ὅτι ὁ νόμος τῶν ὑπόπτων δὲν εἶναι ὅ,τι δημοκρατικότερο ὑπάρχει!

“Εγγελοσ, *Ἡ διαφορὰ τῶν συστημάτων φιλοσοφίας τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλλινγκ*, εἰσαγωγή-μτφ.-ἐπίμ. Γ.Η. Ἡλιόπουλοσ, Ἑστία, Ἀθήνα 2006.

Ἡ πρώτη ἐπώνυμη δημοσίευση τοῦ Ἑγγελοσ. Ἀρνεῖται τὴν δογματικὴ ἔννοια προόδου καὶ τὸ αὐταρχικὸ κράτοσ· μιλά γιὰ ταυτότητα τῆσ ταυτότητασ καὶ τῆσ μὴ ταυτότητασ. Καλὴ μετάφραση μὲ κατατοπιστικὸ ἐπίμετρο γιὰ τὴν ἐποχὴ.

Κ. Καβουλάκοσ (ἐπ.), *Ἰμμάνουελ Κάντ. Πρακτικὸσ λόγοσ καὶ νεωτερικὴτητα*, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 2006.

Συλλογὴ κειμένων (Στ. Βιρβιδάκησ, W. Ertl, Κ. Σαργέντησ, Κ. Ἀνδρουλιδάκησ, Μ. Gawlina, W. Vossenkuhl, Μ. Forschner, Μ. Michalski, Μ. Rojas-Bermudez, Θ. Πενολίδησ, Ἡ. Μαρκολέφασ, Γ. Ξηροπαϊδῆσ).

Π. Κανελλόπουλοσ, *Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα*, α' ἔκδοση 1956, β' ἔκδοση Ἑστία, Ἀθήνα 2006.

Ὁ Ζαρατούστρασ τοῦ Νίτσε μετανοεῖ, ξαναγίνεται χριστιανὸσ καὶ φιλόανθρωποσ. Ἡ φιλοσοφία ἐπιφορτίζεται μὲ τὴν νεκρανάσταση τῆσ χαμένησ πίστησ.

Κ. Καστοριάδησ, *Ἡ ἑλληνικὴ ἰδιαιτερότητα*. Ἀπὸ τὸν Ὅμηρο στὸν Ἡράκλειτο. Σεμινάρια 1982-1983, Κριτικὴ, Ἀθήνα 2007.

Ὁ Καστοριάδησ ἀναζητεῖ τίσ προϋποθέσεισ γιὰ τὴν ἐφεύρεση τῆσ δημοκρατίασ στὴν Ἑλλάδα. (Ὁ γαλλικὸσ τίτλοσ, *Ce qui fait la Grèce*, σημαίνει: *Σὲ τί συνίσταται ἡ ἀρχαία Ἑλλάδα*. Ἡ υἱοθετηθεῖσα ἀπόδοσή του εἶναι ἐθνικιστικὰ παραπλανητικὴ.)

Π. Κονδύλησ, *Τὸ πολιτικὸ καὶ ὁ ἄνθρωποσ*, μτφ. Λ. Αναγνώστοσ, Θεμέλιο, Ἀθήνα 2007, 2 τόμοι.

Τὸ κύριο ἔργο τοῦ Κονδύλη, ἡμιτελέσ λόγω θανάτου. Ὅλεσ οἱ ἀνθρώπινεσ σχέσεισ εἶναι σχέσεισ δύναμησ. Ὅσα ἄλλα λέγονται εἶναι ὑπεκφυγέσ. Μόνον ὁ Ντυρκέμ γιὰ τὸν μεθοδολογικὸ ὀλισμὸ κι ὁ Βέμπερ γιὰ τὴν ἰδεοτυπικὴ μέθοδο εἶναι χρήσιμοι.

A.C. Lloyd, *Οἱ ὕστεροι νεοπλατωνικοί*, μτφ. Ν. Παπαδάκησ-Μ. Κόφφα, ἐπ. Ἑλ. Κεχροπούλου, Ἐνάλιοσ, Ἀθήνα 2006.

Μιὰ καλὴ εἰσαγωγή ἀπὸ ἓναν σημαντικὸ εἰδικό.

St. Lukes, *Ἐξουσία*. Μιὰ ριζοσπαστικὴ θεώρηση, μτφ.-εἰσ.-ἐπ. Σ. Καίτατζῆ-Γουίτλοκ, Σαββάλασ, Ἀθήνα 2007.

Μιὰ ἔποψη τῆσ ἀργλόφωνησ συζήτητησ γιὰ τὸ θέμα τῆσ ἐξουσίασ. Ὅσο πιὸ ἀφανῆσ καὶ φαινομενικὰ ἀμελητέα εἶναι ἡ ἐξουσία, τόσο πιὸ δραστηκὴ εἶναι.

Γκ. Λούκατс, *Ἡ πραγματοποίηση καὶ ἡ συνείδηση τοῦ προλεταριάτου*, εἰσαγωγή-μτφ.-σγόλια Κ. Καβουλάκοσ, Ἐκκρεμέσ, Ἀθήνα 2006.

Τὸ φιλοσοφικὰ σημαντικότερο κεφ. τοῦ *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση* (1923) τοῦ Λούκατс. Ὁ μαρξικὸσ ὕλισμοσ βγαίνει ἀπὸ τὸ χάσμα ὑποκειμένου / αντικειμένου καὶ ἔτσι ἀσκει κριτικὴ στὴν πραγματο-

ποίηση. – Καλή δουλειά: ἡ ὑπάρχουσα μετάφραση ὅλου τοῦ ἔργου (Ὀδυσσεύς, 6' ἔκδ., Ἀθήνα 2000) εἶναι προβληματική.

Γκ. Μαγγίνη, *Ὁ Χάμπερμας καὶ οἱ νεοαριστοτελικοί. Ἡ ἠθικὴ τοῦ διαλόγου τοῦ Γιούργκεν Χάμπερμας καὶ ἡ πρόκληση τοῦ νεοαριστοτελισμοῦ*, ἐπίμετρα: Στ. Βιρβιδάκης, Κ. Καβουλάκος, Πατάκης, Ἀθήνα 2007.

Μελέτη τῆς ἀντιθέσης τῆς μὴ σχετικιστικῆς τυποκρατίας καὶ τῆς σχετικιστικῆς ὑπέρβασης τῆς τυποκρατίας στὴν σύγχρονη συζήτηση περὶ τὴν ἠθικὴ θεωρία.

P. Merlan, *Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν Πλάτωνα εἰς τὸν Πλωτῖνο*, μτφ. Σπ. Παπαϊωάννου, ἐπ. Ἑλ. Κεχροπούλου, Ἐνάλιος, Ἀθήνα 2006.

Μία καλὴ εἰσαγωγή ἀπὸ ἕναν σημαντικὸ εἰδικό.

Λία Β. Μελᾶ, *John Rawls. Ἡ προβληματικὴ τοῦ συμβολαίου*, ἐπίμ. Κώστας Σταμάτης, Ἰδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Ἀθήνα 2007.

Λεπτομερὲς καὶ εὐστοχῆ κριτικὴ ἀνάλυση τοῦ ἔργου τοῦ Ρώλς ἐνταγμένου σὲ ὅλη τὴν περὶ «θεωρίας δικαιοσύνης» συζήτηση.

A. Badiou, *Μανιφέστο γιὰ τὴν φιλοσοφία*, μτφ. Ἰ. Α. Κλαμπατσέα-Βλ. Σκολιδῆς, ἐπ. Βλ. Σκολιδῆς, Ψυχολόγος, Ἀθήνα 2006.

Θέματα ὅπως ἡ χρονικότητα ἢ ἡ ἐλευθερία ἀφοροῦν τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία. Προσεγγιμένη μετάφραση.

A. Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Παρίσι 2006.

Τὸ δεύτερο μεγάλο ἔργο τοῦ Μπαντιοῦ μετὰ τὸ *L'être et l'événement* (Seuil, Παρίσι 1988). Ἡ ἀλήθεια ἀποτελεῖ ἀπόκλιση ἀπὸ τοὺς νόμους τῶν ἐπιμέρους κόσμων. – Μία ἀποκατάσταση τοῦ γενικοῦ ποὺ καταδικάζεται ὡς ὀλοκληρωτικὴ (É. Marty).

Π. Μπασάκος, *Τρεῖς γλῶσσες. Ἀριστοτέλης, Χοῦσσερλ, Βιττγκενστάιν*, Ἐστία, Ἀθήνα 2006.

Μετὰ τὸν ἀγῶνα τῆς φιλοσοφίας, ἀπ' τὸν Ἀριστοτέλη στὸν Χοῦσσερλ, γιὰ νὰ σωθεῖ ἡ μονοσημαντικότητα μετ' ἀποκλεισμὸ τῆς ἀμφισημίας, ἡ γλωσσικὴ στροφὴ τοῦ κ' αἰ. ἀποδέχεται τὴν ἀμφισημία. Οἱ Φιλοσοφικὲς ἔρευνες τοῦ Βιττγκενστάιν εἶναι, ἔτσι, μιὰ συνεχὴς ὑπέρβαση τῆς ἀμφισημίας.

B. Μπιτσώρης, *Ζὰκ Ντερριντά. Ζωή, θάνατος, ἐπιβίωση, Νεφέλη*, Ἀθήνα 2007.

Μία εὐαίσθητη περιήγηση στὸ ὄψιμο ντερριντιανὸ τοπίο. Ὁ Ντερριντά ἀποδομεῖ τὰ ἰδεολογήματα γιὰ νὰ προσεγγίσει τὴν μὴ ἀποδομήσιμη δικαιοσύνη.

K. Bormann, *Πλάτων*, μτφ. Ἰ. Γ. Καλογεράκος, Καρδαμίτσα, Ἀθήνα 2006.

Μία καλὴ εἰσαγωγή ἀπὸ ἕναν σημαντικὸ εἰδικό. Πολὺ προσεγγιμένη μετάφραση.

P. Bourdieu, *Η ανδρική κυριαρχία*, μτφ. Ν. Παναγιωτόπουλος, Πατάκης, Αθήνα ²2007 (α΄ έκδ. Δελφίνι, Αθήνα 1996).

Τὸ ἀνθρώπινο φύλο συνιστᾶ κοινωνικὴ κατασκευή. Ἡ ἐπιλογή πολλῶν φεμινιστριῶν νὰ ἀναδείξουν τὴν ἰδιαίτερη φύση τῆς γυναικίας διακονίης τὸ καταπιεστικὸ σχῆμα.

J. Derrida, *Θέσεις*, μτφ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2006.

Σημαντικὸ κείμενο τοῦ 1972 γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ ντερριντιανοῦ σχεδίου. Ἐδῶ ὁ Ντερριντὰ θεωρεῖ τὸ ἐγγεῖρημά του προέκταση τοῦ μαρξιστικοῦ. Καλὴ μετάφραση.

R. Dworkin, *Ἰσότητα*, μτφ.-εἰς. Γρ. Μολύβας, Πόλις, Αθήνα 2006.

Ὁ Ντούρκιν προτείνει μιὰ ἔννοια ἰσότητος —«ἰσότητα πόρων»— γιὰ νὰ ὑπερβῆ τὴν φιλελεύθερη τυποκρατία τοῦ Νόζικ καὶ τὴν σοσιαλδημοκρατικὴν τοῦ Ρόλς.

Ἄν Ντυφουρμαντέλ-Ζ. Ντερριντὰ, *Περὶ φιλοξενίας*, μτφ. Β. Μπιτσώρης, Ἐκκρεμές, Αθήνα 2006.

Ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις μιᾶς χειραφετητικῆς πολιτικῆς τῆς μετανάστευσης. Πολὺ προσεγγιζόμενη μετάφραση.

Ὁμίλος Φίλων τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη, *Ψυχή, λόγος, πόλις*. Ἀφιέρωμα στὸν Κορνήλιο Καστοριάδη, Ὑψίλον, Αθήνα 2007.

Συλλογὴ ἄρθρων (Ἰ. Α. Ποταμιάνου, Δ. Δεσποτόπουλος, Ἀ. Ἀλεξανδριδῆς, Εὐ. Βανταράκης, Γ. Α. Εὐαγγελόπουλος, Γιάν. Ἡλιόπουλος, Ν. Ἡλιόπουλος, Ἀ. Θεοδοριδῆς, Κ. Καβουλάκος, Ἀ. Κιουπκιάδης, Ἰ. Α. Μουζακίτης, Γ. Ν. Οἰκονόμου, Γ. Ρουσσόπουλος, Β. Ρωμανός, Γ. Στεφανᾶτος, Τ. Φωτόπουλος, Γ. Χαριτόπουλος).

M. Onfray/Μισὲλ Ὀνφρέ, *Πραγματεία περὶ ἀθεολογίας*. Φυσικὴ τῆς μεταφυσικῆς, μτφ. Σ. Διαμαντῆ, Ἐξάντας, Αθήνα 2006.

Κριτικὴ τοῦ χριστιανισμοῦ ποὺ ἀναπαράγει ἐλαττώματα τοῦ γαλλικοῦ ὕλισμοῦ τοῦ 19^{οῦ} αἰ. καὶ τῶν ἀριστερῶν ἐγγελιστῶν τοῦ 20^{οῦ} αἰ.: τὴν ὑπερτίμησιν τοῦ ρόλου τῆς θρησκείας καὶ τὴν ἄκαμπτη ἀντίθεσιν ὕλισμοῦ / ἰδεαλισμοῦ.

R. Owen, *Μιὰ νέα θεωρία τῆς κοινωνίας*, ἐπ., πρόλογος, ἐπίμ. Β. Δρουκόπουλος-Ἀ. Μιχαλάκης, μτφ. Β. Δρουκόπουλος-Ἀ. Μιχαλάκης, Ν. Χριστοδουλάκης, Ἀλεξάνδρεια, Αθήνα 2007.

Ὁ πρωτοσοσιαλιστὴς Ὄουεν ἔθεσε ζητήματα ὅπως: Κατὰ πόσον ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴν δευσιδαιμονίην πρέπει νὰ συνδυασθῆ μετὰ μιὰ διαπαιδαγώγησιν στὸ ἀγαθὸ γιὰ νὰ ὑπάρξῃ κοινωνία χωρὶς ἐκμετάλλευσιν; Ἐἴμαστε ἐκ φύσεως ἐγωιστῆς; Τὸ βιβλίον περιέχει κείμενα τῆς μέσης περιόδου καὶ εἰσαγωγὴν τοῦ εἰδικοῦ τοῦ Ὄουεν Κλάεϋς.

N. Pappas, *Πολιτεία τοῦ Πλάτωνα*. Ὁνας ὁδηγὸς ἀνάγνωστος, μτφ. Δ. Παπαγιαννάκος, Ὀκτώ, Αθήνα 2007.

Ὁδηγὸς μελέτης καὶ ἀνάγνωσης: Τὸ ἐπιχείρημα καὶ οἱ συνδέσεις ἐννοιῶν μελετῶνται γιὰ κάθε βιβλίο τῆς Πολιτείας ὡς τμήματα τοῦ περὶ δικαιοσύνης ἐπιχειρήματος. Καλὴ μετάφραση. Παρόμοια μελέτη-ὁδηγὸς τῆς Τζ. Ἄννας κυκλοφόρησε τὸ 2006.

Platon-Lexikon, ἀπ. Chr. Schäfer, WBG, Δαρμστάτη 2007.

Ἔνα πολὺ χρήσιμο ἐργαλεῖο γιὰ τὴν μελέτη τοῦ Πλάτωνα.

Π. Πούλος (ἐπ., εἰσ.), Ἔννοιες τέχνης τὸν 20ῦ αἰῶνα, ΑΣΚΤ, Ἀθήνα 2006.

Ἀνθολογία (A. Riegl, A. Warburg, M. Proust, R. Musil, P. Valéry, M. Merleau-Ponty, J. Stolnitz, G. Dickie, A.C. Danto, N. Goodman, M. Dufrenne, G. Deleuze, R. Wollheim, P. Bourdieu, H. Belting).

Κ. Ράντης, Ψυχανάλυση καὶ «Διαλεκτικὴ τοῦ διαφωτισμοῦ», Ὑψίλον, Ἀθήνα 2006.

Μία ἔρευνα τοῦ πῶς τὸ συγκεκριμένο ἔργο τῶν Χορκχάιμερ-Ἀντόρνο ἀξιοποιεῖ τὴν ἐπεξεργασίαν τῆς ψυχανάλυσης. Ὁ θετικισμὸς τοῦ Φρόυντ ἐπικρίνεται μέσῳ τῶν διεργασιῶν ποὺ ἀνακάλυψε καθὼς τοποθετοῦνται στὸ κοινωνικο-πολιτικὸ πλαίσιο τους. Ὁ Ράντης ἀξιοποιεῖ τὰ προσβάσιμα πιά κατάλοιπα τῶν δύο φιλοσόφων.

R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Κέμπριτζ Μασαχουσέτης 2007.

Ὁ πραγματισμὸς ἐξετάζει θέματα ὅπως ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ βάσει τῆς ὠφέλειας· ὄχι ἂν ὑπάρχει θεὸς ἀλλ' ἂν εἶναι ὠφέλιμο νὰ πιστεῦεις στὴν ὑπαρξὴ του. Τὰ ἐρωτήματα τῆς φιλοσοφίας εἶναι «πρακτικά» μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια τοῦ ἠθικοῦ σχετικισμοῦ.

J.-J. Rousseau, *Σχέδιο συντάγματος γιὰ τὴν Κορσική. Στοχασμοὶ γιὰ τὴν διακυβέρνηση τῆς Πολωνίας καὶ τὴν σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της*, μτφ. Κ. Κέη, εἰσ.-ἐπ. Ἄλ. Χρύσης, Πολύτροπον, Ἀθήνα 2006.

Δύο μεγάλα κείμενα ἐφαρμοσμένης πολιτικῆς φιλοσοφίας, καλομεταφρασμένα καὶ μὲ μὴ κατατοπιστικὴ παρουσίαση τῆς πολιτικο-πνευματικῆς συγκυρίας.

J. Rawls, *Ἡ δίκαιη κοινωνία*, Πόλις, Ἀθήνα 2006.

Τροποίηση ἐπιμέρους θέσεων τοῦ μεγάλου ἔργου τοῦ Ρόλς τοῦ 1971, *Θεωρία τῆς δικαιοσύνης* (Πόλις, Ἀθήνα 2001) καὶ ὑπεράσπισή του. – Σημαντικὴ στὸν Ρόλς εἶναι ἡ προσπάθεια νὰ δώσει νόημα στὸ σοσιαλδημοκρατικὸ ἐγχείρημα.

Γ. Σαγκριώτης-Ἄ. Χρύσης (ἐπ.), *Γκέοργκ Λούκατς. Ἐρμηνευτικὲς προσεγγίσεις*, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 2006.

Συλλογὴ ἄρθρων (W.Fr. Haug, N. Tertulian, Δ. Καρύδας, Ἄλ. Χρύσης, Κ. Ψυχουαϊδῆς, M. Löwy, Istvan Meszaros, Θ. Βακαλιός, G. Oldrini, Γ. Σαγκριώτης, Fr. Benselet).

Z.-Π. Σάρτρ, *Στοχασμοὶ γιὰ τὸ ἐβραϊκὸ ζήτημα*, μτφ. Ἀθ. Σαμαρτζῆς, Ἔστιά, Ἀθήνα 2006.

Ὁ ἀντισημιτισμὸς παράγει τὸν Ἑβραῖο ἐπιβάλλοντα στοὺς ἑβραίους νᾶναι ὅ,τι τάχα διαπιστώνει ὅτι εἶναι, μὴ δίνοντάς τους πρόσβαση στὶς ἀξίες. Ἡ λύση εἶναι ὁ ἑβραῖος νὰ διεκδικήσει τὴν ψευδοταυτότητα αὐτή, ἀκριβῶς γιὰ νὰ τὴν ἀποτινάξει.

P. Singer, *Χέγκελ*, μτφ. Μ. Χαραλάμπη, ἐπ. Γ. Μανιάτης, Πολύτροπον, Ἀθήνα 2006.

—, *Μάρξ*, μτφ. Μ. Χαραλάμπη, ἐπ. Γ. Μανιάτης, Πολύτροπον, Ἀθήνα 2006.

Ῥωαῖες «πολὺ σύντομες εἰσαγωγές», κατὰ τὸν τίτλο τῆς ἀγγλικῆς σειρᾶς ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλήθηκαν (ἄλλους τίτλους κατέχουν τὰ Ἑλληνικὰ Γράμματα, οἱ ὁποῖοι καὶ μοιράσθηκαν ἀπὸ τὴν ἐφημερίδα *Τὸ Βῆμα* μέσα στὸ 2007).

Ἄ. Σπυροπούλου (ἐπ.), *Βάλτερ Μπένγιαμιν. Εἰκόνες καὶ μύθος τῆς νεωτερικότητας*, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 2007.

Συλλογὴ ἄρθρων (Κ. Ψυχοπαίδης, Α. Benjamin, Η. Caygill, Μ. Οἰκονόμου, Δ. Εὐστρατίου, Κ. Ράντης, Ἄγγ. Σπυροπούλου, S. Weigel, Γ. Δαρεμάς, Στ. Σταυρίδης, Μ. Löwy, Ἄρ. Μπαλτάς-Μ. Ἀθανασάκης, Δ. Καρύδας).

Ἄ. Στυλιανοῦ, *Θεωρίες τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου. Ἀπὸ τὸν Γκρότιους στὸν Ρουσσώ, Πόλις, Ἀθήνα 2006.*

Ἡ ἔννοια τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα τῶν κλασικῶν θεωρητικῶν του. Ὁ Στυλιανοῦ κλείνει μὲ τὴν αὐτοαναίρεση τῆς ἔννοιας αὐτῆς στὸν Σπινόζα, τὸν ἀντινομιστὴ δημοκράτη –ἀντίθετο μὲ τὸν νομικιστὴ δημοκράτη Ρουσσώ.

Τσ. Ταίηλορ, *Οἱ δυσανεξίες τῆς νεωτερικότητας*, μτφ. Μ. Πάγκαλος, εἰς. Κ. Παπαγεωργίου, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 2006.

Μία καλὴ μετάφραση τῆς κριτικῆς τοῦ σύγχρονου ἀτομικισμοῦ ἀπὸ τὸν θεωρητικὸ τοῦ κοινοτισμοῦ. Κριτικὴ τοῦ ἀτομικισμοῦ ὡς προϊόντος ὀρισμένης συλλογικότητας.

Τσ. Ταίηλορ, *Πηγές τοῦ ἑαυτοῦ*, μτφ. Ξ. Κομνηνός, Ἴνδικτος, Ἀθήνα 2007.

Ἡ γενεαλογία τῆς ἔννοιας τοῦ ὑποκειμένου δείχνει ὅτι πατὰ στὴν ἀντικειμενικὴν ἀξιόσυνεση ἔννοια τοῦ ἠθικοῦ ἀγαθοῦ. Ἄρα δὲν ὀδηγεῖ ἀφευκτα στὸν σχετικισμό. – Εἶναι τὸ ἄλλο ἢ τὸ ἄλλο τοῦ κυριότερου κοινοτιστῆ φιλοσόφου.

Οὐ. Τζαίημς, *Πραγματισμὸς*, μτφ. Χρ. Σταματέλος, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 2006.

Μία πολὺ προσεγμένη μετάφραση τοῦ κατ' ἐξοχὴν προγραμματικοῦ κειμένου τοῦ Τζαίημς: Τὸ νόημα τῶν ἰδεῶν μας δὲν εἶναι παρὰ μόνον οἱ ἐπιπτώσεις τους.

A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo*, Jaca, Μιλάνο 2006.

Ὁ Τζὸκ ἀναλύει τίς δομικὲς ἐπιπτώσεις τῆς ἐκχρηματισμοῦ ὅλης τῆς ἀνθρώπινης σφάιρας. Ἀναστοχάζεται κοινωνικὰ τίς «ὕλικές ἀξίες» τοῦ Σέλερ καὶ ἐξετάζει πῶς ἡ ἀξία μεταπίπτει ἀπὸ τὴν οικονομία στὴν ἠθική.

A. de Tocqueville, *Τὸ Παλιὸ Καθεστὼς καὶ ἡ Ἐπανάσταση*, μτφ. Ἀ. Παππᾶς, προλεγ. Π.Μ. Κιτρομηλίδης, Πόλις, Ἀθήνα 2006.

Ἡ ἱστορικὴ τομὴ κρύβει μιὰ οὐσιαστικὴ συνέχεια: Ὁ ἰακωβινισμὸς ἐπικαλεῖται τὸν ἐξορθολογισμὸ καὶ τὴν ἰσονομία, πλὴν, πέραν τῶν διακηρύξεων, ὁλοκληρώνει τὸν συγκεντρωτισμὸ τῆς ἀπολυταρχίας.

Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων, *Γιὰ τὸν Ἰμμάνουελ Κάντ 200 χρόνια μετὰ*, Νῆσος, Ἀθήνα 2006.

Συλλογὴ κειμένων (Γ. Ἡλιόπουλος, Γ. Κουμάκης, Μ. Πουρνάρη, Σπ. Τέγος, Δ. Δρόσος, Κ. Ψυχοπαίδης, Γ. Μαραγκός, Ἀ. Κατσίκης, Εὐ. Παπαδημητρίου, Ἰ. Πατέλλη, Γ. Πρελορέντζος, Π. Νοῦτσος, Ν. Ψημμένος, Θ. Σακελλαριάδης, Γκ. Μαγγίνη, Στ. Δημητρίου, Λ. Μελά, Ἐ. Ρούμκου, Β. Σολωμοῦ).

Hegel-Lexikon, ἐπ. P. Corben, WBG, Δαρμστάτη 2006.

Ἕνα πολὺ χρήσιμο ἔργαλειο γιὰ τὴν μελέτη τοῦ Ἑγελου.

J. Holloway, *Ἄς ἀλλάξουμε τὸν κόσμο χωρὶς νὰ καταλάβουμε τὴν ἐξουσία*. Τὸ νόημα τῆς ἐπανάστασης σήμερα, Σαββάλας, Ἀθήνα 2006.

Ἀφοῦ ἡ ἐπανάσταση πάντα προδίδεται ἀπὸ τὸ κόμμα ποὺ ἀναλαμβάνει τὴν ἐξουσία, ἄς ἐπινοήσουμε μιὰ μορφὴ ἐπανάστασης χωρὶς σφετερισμὸ τῆς ἐξουσίας.

M. Horkheimer, *Οἱ ἐβραῖοι καὶ ἡ Εὐρώπη*, εἰς.-μτφ. ἀπὸ τὴν ἀγγλικὴ μτφ. Φ. Τερζάκης, ἐπίμ. Στ. Ροζάνης-Χρ. Ἀργυρόπουλος, 6' ἔκδ., Ἕρασμος, Ἀθήνα 2006.

Γιὰ τὸν Χορκχάμερ ὁ ὁλοκληρωτισμὸς εἶναι ἀπλῶς ἀγαλίνωτος καπιταλισμὸς καὶ ὁ ρατσισμὸς ταξικὸ μίσος πρὸς τὸν κατώτερο. Ὁ φασισμὸς δὲν εἶναι παρένθεση στὸν φιλελευθερισμὸ, παρένθεση ἦταν ὁ φιλελευθερισμὸς.

Οδηγίες για την υποβολή άρθρων στα Αξιολογικά

1. Τα άρθρα υποβάλλονται σε ηλεκτρονική μορφή και σε έντυπη (δύο αντίτυπα, σε χαρτί διαστάσεων Α4 και διάστιχο 1,5). Τα άρθρα δεν πρέπει να υπερβαίνουν τις 10.000 λέξεις.

2. Τα άρθρα κρίνονται από κριτές που ορίζει η συντακτική επιτροπή και η απόφαση γνωστοποιείται εντός τριμήνου από την ημερομηνία υποβολής τους.

3. Ξένα ονόματα προσώπων που γράφονται με λατινική αλφάβητο στη γλώσσα καταγωγής τους γράφονται με λατινική αλφάβητο σε παρένθεση την πρώτη φορά που εμφανίζονται στο κυρίως κείμενο του άρθρου. Κατά τ' άλλα, όλα τα ξένα ονόματα γράφονται με ελληνικούς χαρακτήρες στο κυρίως κείμενο ή αντιστρόφως, οπότε γράφονται με ελληνική αλφάβητο σε παρένθεση την πρώτη φορά που εμφανίζονται στο κυρίως κείμενο.

4. Βιβλιογραφικές παραπομπές:

Στις παραπομπές πρέπει να αναφέρονται με την παρακάτω μορφή τα πλήρη στοιχεία της δημοσίευσης την πρώτη φορά που εμφανίζεται στο άρθρο:

Βιβλία:

Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard University Press, Κέμπριτζ (Μασαχουσέτη) 2000, σ. 85.

Άρθρα:

Kenneth R. Westphal, «Hegel's Critique of Hegel's Moral World View», *Philosophical Topics*, 19.2, 1991, σ. 133.

Άρθρα ή κεφάλαια σε συλλογικούς τόμους:

Moishe Postone, «Critique, state and economy», στο Fred Rush (επ.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 2004.

Όταν ένα έργο έχει παρατεθεί προηγουμένως στο άρθρο, τότε η παραπομπή γίνεται ως εξής:

F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, ό.π., σ. 97.

Η: F. Neuhouser, ό.π., σ. 97. (αν δεν αναφέρεται άλλο κείμενο του συγγραφέα)

Όταν ένα έργο έχει παρατεθεί στην αμέσως προηγούμενη παραπομπή, τότε η παραπομπή γίνεται ως εξής: *Αυτ.* (=αυτόθι), σ. 105 ή *Ο.π.*, σ. 105.

5. Άλλα χαρακτηριστικά:

Ο αριθμητικός εκθέτης των υποσημειώσεων τοποθετείται μετά το σημείο στίξης, αν υπάρχει.

Ο αγκύλος [] χρησιμοποιούνται μόνο για προσθήκη του συγγραφέα εντός ξένου παραθέματος. Η απαλειφή τμήματος παραθέματος δηλώνεται με αποσιωπητικά εντός αγκυλών [...].

Χρησιμοποιούνται τα κατωφερή εισαγωγικά (« »): τα άγκιστρα (“ ”) μόνον για τμήμα κειμένου που βρίσκεται ήδη εντός εισαγωγικών («Είπε: “Γεια”»). Τα απλά άγκιστρα (‘ ’) δεν χρησιμοποιούνται.

Λέξεις ή κείμενα γραμμένα σε άλλη από την ελληνική αλφάβητο δεν γράφονται πλάγια (εκτός αν θέλουμε να δώσουμε έμφαση).

6. Άλλες συντομογραφίες:

Επιμέλεια: επ. – μετάφραση: μτφ. – και εξής: κ.ε. – βλέπε: βλ. – παράβαλε: πρβλ. – και άλλοι: κ.ά. – και άλλου: κ.α.

Γραφτείτε συνδρομητές στα *Αξιολογικά*

Αγαπητέ αναγνώστη,

Η Β' περίοδος των *Αξιολογικών*, που εγκαινιάζεται με αυτό το τεύχος, συμπίπτει με την παρέλευση δύο σχεδόν χρόνων από την απώλεια του Κοσμά Ψυχοπαίδη.

Στα τεύχη που έχουν κυκλοφορήσει μέχρι τώρα συμπεριλαμβάνονται άρθρα για την κριτική φιλοσοφία του Διαφωτισμού (Smith, Kant), τον μαρξισμό, την κριτική στο σύγχρονο σχετικισμό, αξιολογικά προβλήματα της πολιτικής οικονομίας, τα θεμέλια της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας (Hobbes, Spinoza), προβλήματα ιστορισμού και κανονιστικότητας στη σύγχρονη θεωρία, προβλήματα μιας κριτικής επιστημολογίας για την εποχή μας, κ.α.

Μπορείς να λαμβάνεις τα *Αξιολογικά*, στη μειωμένη τιμή των 48 ευρώ (ή 66 για το εξωτερικό), (30 για φοιτητές) τα τέσσερα τεύχη, στον τόπο που επιθυμείς ταυτόχρονα με την κυκλοφορία του στα βιβλιοπωλεία, συμπληρώνοντας και αποστέλλοντας το δελτίο που ακολουθεί στη διεύθυνση:

Π. Καπόλα, εκδόσεις νήσος
Σαροή 14, 10553 Αθήνα

Επιθυμώ να γίνω συνδρομητής/τρια των *Αξιολογικών* για τέσσερα τεύχη,
αρχίζοντας από το τεύχος.....
Με το πρώτο τεύχος της συνδρομής θα πληρώσω με αντικαταβολή το αντίτιμο
των 48 ευρώ (66 ευρώ) (30 ευρώ).
Όνοματεπώνυμο.....
Οδός.....Αριθμός.....
Πόλη.....Τ.Κ.....
Χώρα.....Τηλέφωνο.....
Φαξ.....email.....

✍

