

«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 απαρηθθεί ώστε να παραμείνει φιλοσοφία.
Αυτόχρονο

I. 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 εμφατικά, 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 αποκατάστασης 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 φουερμπαχιανής σκέψης και της εγγελιανής αριστεράς έχουν από τότε χαθεί: πρόκειται για το ζητούμενο «πραγματώσης και εγχοσμίωσης 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 αποκατάσταση της ενότητας μέσω της αναιρέσης 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 αναπαραγωγής 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 αποφατικά την κινήτρια σκέψη του έργου του: «Στον χριστιανισμό ο Λόγος δεν έχει ακόμη απολυτρωθεί»².

Η αξίωση πραγματώσης 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, παρά 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 ουσιάδους 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 εύρεσης 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 νεωτεριότητας 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 εγγελιανή 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 εννοιικό 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 νεωτερικής 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 εγγελητικό σύστημα.

Εν τούτοις, η επεξεργασία των ιστορικών μορφωμάτων της φιλοσοφίας, επιφέρει μία βαθμιαία διαφοροποίηση στην προσέγγιση του εγγελητικού προτύπου. Ο Φώερμπαχ ανασυνθέτει τη νεωτερική σκέψη με άξονα την ενότητα νόησης και Είναι, φύσης και πνεύματος, ενότητα που έχει μεν αποκαταστήσει η εγγελητική 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 πανθεϊστική παράδοση της ιταλικής Αναγέννησης και τον Τζορντάνο Μπρούνο όπως και την αντίστοιχη γερμανική και τον Γιόχανες Μπαίμε εντοπίζει ο Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ 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 πανθεϊσμού, μπορεί κατά συνέπεια να βρεθεί συμπυκνωμένη με τον πιο καιρικό 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 Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ 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 σκέψης δείχνει στον Φώεερμπαχ ότι η φιλοσοφία προσπαθεί καθ' όλη τη διάρκεια της εξέλιξής της να αποτινάξει τον εναγκαλισμό με τη θεολογία και τις θεολογικές προκειμένες 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 Φώεερμπαχ διαβλέπει της περιεχομενική ανασύσταση της θεολογίας, με αποτέλεσμα να θεωρεί ότι η φιλοσοφία του Χέγκελ αποτελεί το αρνητικό έκτυπο της αληθινής, της απαλλαγμένης από κάθε θεολογική μυστικοποίηση σκέψης. Στην επανάκτησή της αφιερώνει ο Φώεερμπαχ από το 1839 και μετά το έργο του.

II. ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΕΓΕΛΙΑΝΙΣΜΟΥ – ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

Η κριτική αντιπαράθεση του Φώεερμπαχ με τον Χέγκελ και τη θεωρησιακή φιλοσοφία διέρχεται από τρία διακριτά στάδια. Το 1839, με τη δημοσίευση της *Κριτικής της εγγελιανής φιλοσοφίας*, ο Φώεερμπαχ 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 Φώεερμπαχ 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 Φώεερμπαχ με τον Χέγκελ δεν μπορεί παρά να παρακολουθήσει αυτήν την πορεία επιχειρώντας να αναδείξει τα διακυβέυματα που χαρακτηρίζουν κάθε σταθμό. Όπως ζητούμενο του Φώεερμπαχ ήταν να αναδείξει τις εσωτερικές αντιφάσεις του εγγελιανού συστήματος ώστε να διαφανεί μέσω της αντίφασης της μορφής του με την περιεχομενική του πρόθεση η νέα και εν τέλει ριζικά διαφορετική φιλοσοφία που ειπηγάξει από αυτό, αντίστοιχα οφείλει η ανασύνθεση της φώεερμπαχικής κριτικής να εξετάσει εμμενώς, αν τα μορφολογικά της χαρακτηριστικά ανταποκρίνονται στο περιεχόμενο το οποίο ο Φώεερμπαχ θεωρεί ότι κατακτά μέσω της κριτικής του.

Για την ανατροπή του εγγελιανού συστήματος με τα ίδια του τα μέσα ο Φώεερμπαχ 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 Φώουερμαπαχ, 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 προουποθέσεις 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 αποκατάστασης των διαμεσολαβήσεων, ώστε στο τέλος της να ανακτηθεί η αμεσότητα ως πλήρως διαμεσολαβημένη και η διαμεσολάβηση να αναρριθεί στην αμεσότητα. Η αμεσότητα που αποκαθίσταται σε όλες τις διαμεσολαβήσεις της με το τέλος της εργασίας του αρνητικού στην απόλυτη Ιδέα, στο τέλος της *Επιστήμης της λογικής*, είναι η καθαρή αυτοαναφορικότητα 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 υπερκεράσει τη διαμάχη για τη δυνατότητα θεμελίωσης της φιλοσοφίας πάνω σε μια πρώτη αρχή, όπως κληροδοτήθηκε από τον Καντ.

Η ανάγνωση του Φώουερμαπαχ αμφισβητεί τον απροϋπόθετο χαρακτήρα της οικοδόμησης της *Επιστήμης της Λογικής* και άρα της συγκρότησης της έννοιας ως αποκατάσταση 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 Φώσερμπαχ 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 Φώσερμπαχ την εντοπίζει και πάλι στην *Επιστήμη της λογικής* αλλά και στο κεφάλαιο περί *αισθητηριακής βεβαιότητας* στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Ως προς τη *Λογική*, ο Φώσερμπαχ 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 κατηγορημα υπερυψώνεται την ουσιαστική διαφορά, τη φύση, το είδος του υποκειμένου, ώστε να εκφράσουν μια λογική σχέση»¹⁷. Οι συλλογισμοί δεν αποτελούν «μορφές του Λόγου καθαυτού, είναι μόνο [...] τρόποι έκφρασης, εκθέσεις και παραστάσεις, φαινόμενα της σκέψης»¹⁸. Τούτο σημαίνει κατά τον Φώσερμπαχ 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 Φώσερμπαχ 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 αναίρεσης των αντιφάσεων, στην εξαγωγή των αναστοχαστικών προσδιορισμών και τη συγκρότηση εννοιών, το κατηγορηματικό πλέγμα της φιλοσοφίας του δεν είναι σε θέση να αποτυπώσει την εμπειρική πραγματικότητα. Ο Φώσερμπαχ 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 ειφράζεται 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 εγχείριση 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 αυτοσχέσιας 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 αυτοσχесία της απόλυτης Ιδέας, που για τον Φώερμπαχ 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 αποικατάσταση της θεολογίας με τη μορφή της φιλοσοφίας. Η ευμηγορία περί του θεολογικού χαρακτήρα της εγελιανής φιλοσοφίας και η τροπή της σκέψης του Φώερμπαχ προς τη χάραξη μιάς οριακής τομής με τον εγελιανισμό 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 μέσω των συναφών με το διακίβευμα υπέρβασης του εγελιανισμού. Στην *Ουσία του Χριστιανισμού* ο Φώερμπαχ εξετάζει την αναλογία μεταξύ της χριστιανικής αντίληψης του Θεού και του εγελιανού Απολύτου: «Η προσωπικότητα του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο παρὰ 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 Φώερμπαχ 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 πανθεϊστική 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, παρὰ την απόφανση του Φώερμπαχ, 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 διακριβωση 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 φώεζμπαχικής 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 Φώεζμπαχ 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 Φώεζμπαχ 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 κατηγοριακού 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 προκείμενες με τη φιλοσοφία. Κατά συνέπεια, μέσω της εφαρμογής του προγράμματος της αντιστροφής ο Φώεζμπαχ επαναφέρει θρησκεία και φιλοσοφία σε έναν κοινό παρο-

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

Η εμπειρική πραγματικότητα αποτελεί αυτό το υπόβαθρο, το οποίο συνιστά την αφετηρία της νέας φιλοσοφίας ως αντίθεση προς τη φιλοσοφία, άρα μη-φιλοσοφία, σύμφωνα με το αρχικό πρόγραμμα του Φώυερμπαχ: Η φιλοσοφία οφείλει να γεννηθεί «από την αντίθεσή της» και «να αρχίσει με το αντίθετό της»²⁷. Το κρίσιμο απαρκτήριο διακρίβευμα συνίσταται κατά συνέπεια στο να τεθεί στην εμπειρική πραγματικότητα η άμεση, αδιαμεσολάβητη αφετηρία του φιλοσοφικού αναστοχασμού. Αυτό ισοδυναμεί 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 Φώυερμπαχ 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 εγγελιανή φιλοσοφία, έχει ως πρωταρχική, ιδιαίτερα κρίσιμη συνέπεια, ότι στην εμπειρική πραγματικότητα αποδίδονται οι προσδιορισμοί του εγγελιανού Απολύτου. Το Είναι, δηλαδή, που ο Φώυερμπαχ θέτει ως αφετηρία, 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 Φώυερμπαχ 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 Φώυερμπαχ, η εγγελιανή 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 Φώυερμπαχ 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 Φώυερμπαχ μέσω της ανάλυσης της έννοιας του αναστοχασμού (Reflexion), ο οποίος οδηγεί στην εννοιακή κατάκτηση του Απολύτου

στον Χέγκελ. Με ιδιαίτερη οξύδερκεια ανατρέχει στην έννοια του αισθήματος (Gefühl) στον Σλάιερμαχερ 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 Σλάιερμαχερ. 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 αξεχώριστο»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 Σλάιερμαχερ 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

αγκάλες 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 Φώβερμπαχ 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 Φώβερμπαχ 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 εγελιανής 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 Φώβερμπαχ 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 Απώλυτο 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 Φώβερμπαχ, 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 βίκοσμου (Lebenswelt) χωρίς να αποδίδεται για το απαριτήριο αυτό ενέργημα η πρωτοκαθεδρία στη νόηση.

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

Χαρακτηρίζοντας το Είναι ως άφατο, ο Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ συγκροτεί το Είναι *δια-λογικά*. Ο διάλογος διαμεσολαβεί μεν μεταξύ Είναι και μη-Είναι ή Εαυτού και μη-Εαυτού, όχι όμως για να ειθέσει 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 Φώερμπαχ, παρὰ 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 έγκείται 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 εγγελιανής φιλοσοφίας* ο Φώερμπαχ θεωρεί ότι η νόηση της ενότητάς 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 αναγνωρίσει το μη-Είναι του»⁴³. Η ταύτιση της ατομικότητας με το προσδιορισμένο Είναι καθιστά διαφανές ότι ο Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ σηματοδοτεί μια διαμεσολαβημένη σχέση, την οποία ωστόσο θέτει κατά άμεσο, θετικό τρόπο:

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

Οι εννοιακές συστάσεις αποτελούν «εκδοχές (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 συνείδησης. 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 αποικωδικοποιηθούν 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 ετυμολογία 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 απολύτου 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 εγγελιανής διαλεκτικής, δεν διαφεύγει βεβαίως του Φώουερμπαχ: 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 Φώουερμπαχ συνιστά στάδιο προγενέστερο της εγγελιανής φιλοσοφίας και άρα απολύτως ακατάλληλο ως αφετηρία μιας φιλοσοφίας του μέλλοντος. Αντίθετα, ο Φώουερμπαχ 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 *γίγνεσθαι*, 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 γίγνεσθαι είναι η διαδικασία αποκατάστασης της αυτοσχασίας 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 φουεερμπαχιανού προγράμματος καθίσταται προφανής από τα ίχνη που αφήνει στο ύστερο έργο του κήρυκα της άρνησης της θεωρησιακής φιλοσοφίας. Σύμφωνα με την αυτοκατανόηση του Φώουερμπαχ, 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 Φώουερμπαχ, 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 ζητημάτων σε έναν κόσμο που φαίνεται πλέον παγιωμένος. Είναι βέβαιο ότι σε αυτό συμβάλλει η αίσθηση παραίτησης που καταλαμβάνει όλο και περισσότερο τον Φώουερμπαχ 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 σιγήχρυσση 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 εξαντικειμενιεύσεις: «...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 σκέψη, ο Φώερμπαχ 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 έλλειμμα 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 αλλοτριώση 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 Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ 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 Φώεερμπαχ να συντάξει το πρόγραμμά του κατά συστηματικό τρόπο αποτελεί η προσφυγή στην εννοιολογική 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 Φώεερμπαχ κατά ενιαίο κατηγοριακό 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 Φώεερμπαχ εισάγει την ιστορική προοπτική στην κριτική θεώρηση του θρησκευτικού φαινομένου. Αυτή η μετατόπιση φαίνεται εις πρώτης όψεως περισσότερο συμβατή με την εγγεληνή θεώρηση των αποκρυσταλλώσεων της ανθρώπινης δραστηριότητας στη ιστορική της διάσταση. Η σύνταξη όμως της υποκειμενικότητας ως άμεσης σχέσης με το εικάστοτε 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 μεν καθ' έκαστον σε μεγάλο βάθος λογικά – γενετικά χωρίς όμως να αποκαθίσταται η συνάφεια με τους ιστορικούς προσδιορισμούς, τότε εκεί η σκέψη του Φώεερμπαχ εγγίζει τον έσχατο οριζόντά της.

Τον σηματοδοτεί χαρακτηριστικά το έργο στο οποίο ο Φώεερμπαχ αποφαινεται εμφανικά 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 Φώσερμπαχ 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 βρισκείται 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' έναστον με το καθολικό. Αν και η κατανόηση της ηθικότητας στον ύστερο Φώσερμπαχ έχει εμπνεύσει ποιίλες προσπάθειες⁷⁰ να θεμελιωθεί επ' αυτής μία αντίληψη κοινωνικής αμοιβαιότητας αλληλοσεβασμού και αλληλεγγύης, αυτές οι ερμηνείες μπορούν 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 Φώσερμπαχ 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 Φώσερμπαχ 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 εγελιανού πεδίου. Ο Φώσερμπαχ 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 φουεερμπαχικής εξάχνωσης της καθολικότητας στις εκάστοτε δεδομένες συνθήκες της ιστορικής ύπαρξης.

Οι σοβαρές συνέπειες που έχει γιά τη φιλοσοφία της θρησκείας η μετατόπιση των θέσεων του Φώεερμπαχ δεν είναι δυνατόν να απασχολήσουν περισσότερο εδώ παρά τη βαρύτητά τους, γιατί δεν αφορούν άμεσα τη σχέση με τον εγελιανισμό. Όσον αφορά στη σχέση με τη θεωρησιακή φιλοσοφία, η μετάθεση της οπτικής γωνίας προς τον πρακτικό συχσχετισμό του υποκειμένου με τον κόσμο σηματοδοτεί την εμβάθυνση της θεώρησης 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 εγελιανή ιστορία ως πρόοδο στη συνείδηση της ελευθερίας. Από αυτή την άποψη ο Φώεερμπαχ 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 Φώεερμπαχ επιδιώκει να αποφύγει.

IV. ΜΕΤΑΙΧΜΙΟ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ – ΟΡΙΖΟΝΤΑΣ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΠΟΧΗΣ

Ακόμη και στον ύστερο απολογισμό της εγελιανής φιλοσοφίας το 1866, στο *Περί σπιριτουαλισμού και υλισμού*,⁷³ ο Φώεερμπαχ συνεχίζει να αντιλαμβάνεται την αντιστροφή των εγελιανών 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 πρόσχημα της υποταγής της, τότε αυτή η νέα φιλοσοφία που θέλει να εισάγει ο Φώεερμπαχ 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 Φώεερμπαχ αποσκοπεί στον επαναπροσδιορισμό των ιστορικών-πολιτιστικών εκφάνσεων της ανθρωπίνης δραστηριότητας από τη συγκεκριμένη ουσία του ανθρωπίνου είδους αντι για την αντικειμενοποίησή τους ως παραγών της εξω-

τερίκευσης 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 εξωτερίκευσης 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 εκφάνσεων 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, αναφάνεται 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' αντίστροφη 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 αποικατάσταση 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 προσδιορισθεί 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 διάλογου, επαναφέρει υπόρρητα την προϋπόθεση μιάς νοητικής αφάιρεσης⁷⁷. Αν η νέα φιλοσοφία, προκείμενου να είναι νέα επιβάλλεται να μην μετέρχεται του μέσου της αφάιρεσης, τότε το γεγονός ότι η αφάιρεση 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 Φώυερμπαχ αποδίδει στην ιστοριοφιλοσοφική διάγνωση μία φιλοσοφικοϊστορική διάσταση. Η αναγνώριση της εγγελιανής φιλοσοφίας ως της κορύφωσης 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 Φώυερμπαχ 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 Χέγγελ ολοκληρώνεται η αποδέσμευση της φιλοσοφίας από τη θεολογία, η οποία εν τούτοις διαπερνά το σύνολο της εγγελιανής φιλοσοφίας κατά τη διάγνωση του Φώυερμπαχ, καθώς διαβλέπει στις εγγελιανές 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 εγγελιανής αφαιρέσης από το αισθητηριακό υπόστρωμα της νόησης, προσδιορισμοί όπως οι ανωτέρω αυτονομούνται και αναγορεύονται σε ποιότητες υπερβατικής προσέλευσης, ενώ εκφράζουν ουσιώδεις δυνατότητες της ανθρώπινης υπόστασης. Αν η εγγελιανή 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 εγγελιανής 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 Φώυερμπαχ θέτει στο στόχαστρο την απολυτότητα της κίνησης του αναστοχασμού ως του μέσου στο οποίο παράγονται οι νοητικοί προσδιορισμοί. Η αντίρρηση του Φώυερμπαχ εστιάζεται στον αφηρημένο χαρακτήρα αυτών των προσδιορισμών ως νόησης νοήσεως, στην οποία η εγγελιανή κατασκευή αξιώνει την απορρόφηση του περιεχομένου, ενώ ο Φώυερμπαχ αμφισβητεί αυτή τη δυνατότητα θεωρώντας απολύτως υποχρεωτική την άμεση πρόδση του αναστοχασμού στο συγκεκριμένο υπόστρωμα της αισθητικότητας, χωρίς το οποίο κάθε νοητικό ενέργημα παραμένει καταδικασμένο στο χώρο της αφαιρέσης. Καθώς στην εγγελιανή νόηση νοήσεως η διαδικασία παραγωγής των νοητικών προσδιορισμών επιτελείται μέσω της αναίρεσης των αντιφάσεων οι οποίες

προκύπτουν από την αρνητικότητα που χαρακτηρίζει κάθε προσδιορισμό κατά τον Χέγκελ, ο Φώερεμπαχ οδηγείται στην απόρριψη των δομικών στοιχείων αυτής της κατασκευής. Στο όνομα του άμεσου συσχετισμού μεταξύ αντικειμένου και νοητικής σύλληψης του, αναστέλλει την κινήτοποίηση 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 Φώερεμπαχ δεν ανάγεται σε μία ιδεολογική επιλογή που ερμηνεύει τη θρησκεία ως φαινόμενο αλλοτριώσης 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 Φώερεμπαχ 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 σημαίνουσα θέση που εξασφάλισαν οι αναλύσεις του Φώερεμπαχ σε οποιαδήποτε θεώρηση του θρησκευτικού φαινομένου, στον πυρήνα της συμβολής του ανήκει η ανίχνευση σοβαρών τυφλών σημείων και αδύναμων αρθρώσεων στο οικοδόμημα της εγγεγραμμένης φιλοσοφίας. Αν η επισήμανσή τους συνιστά απαραίτητο επίτευγμα του Φώερεμπαχ, που υπερβαίνει τον ιστορικό καθορισμό της σκέψης του, το εγχείρημα εξόδου από τη θεωρησιακή φιλοσοφία μένει ωστόσο δέσμιο του οριζοντά της. Η άρνηση του εγγεγραμμένου μέσω της αντιστροφής του όπως την επιχειρήσε ο Φώερεμπαχ, αν και δεν αποτελεί μηχανιστική αντιμετάθεση υποκειμένου και κατηγορήματος, παρά μετατοπίζει τη σύσταση της αφετηρίας της θεωρησιακής φιλοσοφίας, αυτοεργλωβίζεται ωστόσο στην αμφιβολική δομή αυτής της αφετηρίας. Το γεγονός ότι ο ίδιος ο Φώερεμπαχ ανέδειξε τον αμφιβολικό χαρακτήρα της αφετηρίας της εγγεγραμμένης *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 εγγεγραμμένου, καθώς ο Φώερεμπαχ αποτυγχάνει να διαβεί το κατώφλι προς τη νέα φιλοσοφία που επαγγέλλονταν 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 Μπαίημον, 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 για 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 για 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 μία σχέση με τον κόσμο πιά έγκυρη απ' ότι η 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. Arndt, «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 Kant, *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 αυτο-συνείδησης 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 «κληθούς διαλεκτικής», GW 9, σ. 252-254..

61 Ο Φώερμπαχ παρακολουθεί εκ του σύνεγγυς τις διεργασίες του κοινοβουλίου της Φρανκφούρτης, ενώ λίγο αργότερα μετά από πρόσκληση 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., том. 10, Zur Ethik: Der Eudämonismus, σ. 268.

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

71 Πρβλ. σχετικά την απάντηση στην κριτική που είχε ασκήσει στον Φώερμπαχ ο Στίρνερ (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.