

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».<sup>1</sup> Η μετέπειτα αποκαθήλωση της φιλοσοφίας της θρησκείας από τη θέση αιχμής του φιλοσοφικού προβληματισμού θα επηρεάσει αρνητικά το ιστορικοφιλοσοφικό 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 σιρτήματα μιας μετάβασης που έμελλε να συντελεστεί λίγο ή και αργότερα μέσω του Μαρξ,<sup>2</sup> του Νίτσε<sup>3</sup> και του Φρόυντ<sup>4</sup> και, από μια διαφορετική άποψη, την ίδια εποχή, μέσω του Κίριεγκωρ.<sup>5</sup> 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».<sup>6</sup> Αν επομένως, όπως έχει υποστηριχθεί, τα βιβλία του Φώυερμπαχ θυμίζουν περισσότερο «μανιφέστα παρά βιβλία»,<sup>7</sup> 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».<sup>8</sup> Η εξελικτική λογική που ο ίδιος υποστήριξε, σε σχέση με την ιστορία της φιλοσοφίας<sup>9</sup>, δεν μπορεί ασφαλώς να υιοθετηθεί ως αυτονόητη και για τους φιλοσοφικούς διαδόχους του Φώερεμπαχ. 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 «δέα» της φωερεμπαχιανής σκέψης.<sup>10</sup> Η εν λόγω πυρηνική διάκριση, που επαναλαμβάνεται και αναδιατυπώνεται με ποικίλους τρόπους σε όλα τα κείμενα του του Φώερεμπαχ, προσλαμβάνει μάλιστα τη χαρακτηριστική μορφή κατηγορητικής 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 [...]».<sup>11</sup> 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 Φώερεμπαχ.

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 Φώερεμπαχ πέραν των ορίων της φιλοσοφίας.<sup>12</sup> 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».<sup>13</sup> Καθώς ωστόσο η απαξίωση της φιλοσοφίας δεν συνιστά προ-φιλοσοφική απόφαση αλλά άπτεται του ίδιου του φιλοσοφικού περιεχομένου,<sup>14</sup> γίνεται φιλοσοφικό μέσο κριτικής της εγελιανής λογικής<sup>15</sup> και αφετηρία της όλης αντίθεσης του Φώερεμπαχ με τη θεωρησιακή (spekulative) φιλοσοφία. Η τελευταία λειτουργεί κατά τον Φώερεμπαχ 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 προκαταβάλλει 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».<sup>16</sup> Κατά τον Φώερεμπαχ, η μεθοδική προτεραιότητα της έκθεσης στην εγελιανή λογική αποτελεί μια μορφή αυτοδικαίωσης της σκέψης, ανεξάρτητα από το περιεχόμενό της, και, ως εκ τούτου, μια αφαιρεση 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.<sup>17</sup> «Ο Χέγκελ δεν ξεινά με το Είναι, αλλά «με την έννοια του Είναι ή το αφηρημένο Είναι».<sup>18</sup> Ως αφάιρηση 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> Εφόσον ο Χέγκελ ταυτίζει, σύμφωνα με τον Φώερμπαχ, «το άλλο της σκέψης με τη σκέψη του άλλου της σκέψης»,<sup>24</sup> 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, αποβαίνει προς όφελος του υποκειμένου.<sup>25</sup> Δεν είναι η ενότητα μεταξύ της σκέψης και του Είναι, αλλά μεταξύ της σκέψης και της φαντασίας.<sup>26</sup> 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 μοτίβα 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.<sup>27</sup> 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 ατομισμού.<sup>28</sup> Αν η κατηγορία του υποκειμενισμού απευθύνεται στη συνέχεια εναντίον του ίδιου του Χέγκελ και του ιδεαλισμού εν γένει, τότε ο ριζικός υλισμός του Φώυερμαχ 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 Φώυερμαχ κληρονομεί μοτιβά του ρομαντισμού και προσοικονομεί 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 αφάιρεσης του αντικειμένου. Ο θρίαμβος της αφάιρεσης στην εγελιανή λογική διαβάζεται, έτσι, από τον Φώυερμαχ 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».<sup>29</sup> Αυτή ακριβώς η υπερβατική στιγμή, που δεν είναι άλλη από την ταυτότητα της έκθεσης με το περιεχόμενό της, οδηγεί τον Φώυερμαχ 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».<sup>30</sup> Η αυθαιρεσία της φιλοσοφικής αφάιρεσης είναι μόνον η φαινομενικά ορθολογική έκφραση της θρησκευτικής παράστασης ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε εκ του μηδενός, η οποία, σύμφωνα με τον Φώυερμαχ, συνιστά «το αποκορύφωμα της αρχής της υποκειμενικότητας».<sup>31</sup> Ο Θεός δεν είναι παρά αντικειμενοποίηση του απόλυτου υποκειμένου, ενώ ο Χριστός «η παντοδυναμία της υποκειμενικότητας».<sup>32</sup> 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 Φώυερμαχ, 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»<sup>33</sup>. Παρέχοντας μορφή τυπικού συλλογισμού στα «κυρτά ενθυμήματα»<sup>34</sup> της θρησκείας, η θεωρησιακή φιλοσοφία αποκαλύπτεται ως ολοκλήρωση της οντοθεολογίας.

Με αυτό το σκεπτικό, ο Φώερμπαχ - και σε αντίθεση με την κυρίαρχη τάση στον νεοεγελιανισμό<sup>35</sup> - 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, περιοριζόμαστε στο πρωταρχικό, στο θεμελιώδες. Η κριτική της θεωρησιακής σκέψης προκύπτει ως απλή συνέπεια».<sup>36</sup> 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 (Explication) του Θεού».<sup>37</sup> 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 εγελιανή 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».<sup>38</sup>

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»,<sup>39</sup> «ο Χέγκελ αντικειμενικοποιεί το υποκειμενικό, εγώ υποκειμενικοποιώ το αντικειμενικό»<sup>40</sup> 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»<sup>41</sup> κ.ο.κ. Το κομβικό στοιχείο ωστόσο στην κατηγορία περί αντιστροφής που εξάπολυε 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–<sup>42</sup>, η θρησκευτική πίστη είναι στην ουσία της μια «πίστη σε φαντάσματα»,<sup>43</sup> 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 ‘απόλυτο Πνεύμα’ είναι το ‘διαχωρισμένο πνεύμα’ της θεολογίας, το οποίο συνεχίζει να πλανάται ως φάντασμα στην εγγελιανή φιλοσοφία».<sup>44</sup>

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».<sup>45</sup> 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 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 φαινόμενο μαζί με την αναγκαιότητά του. Στη διπλή αποστολή της φώυερμπαχικής κριτικής της ιδεολογίας αντιστοιχεί όμως κατ’ ανάγκη μια διφορούμενη στάση απέναντι στο αντικείμενο και το παρελθόν της. Ο Φώυερμπαχ κατανοεί τη φιλοσοφία του ως «καθολική άρνηση» τόσο της θεολογίας όσο και του εγγελιανισμού\_ μολαταύτα, ως λύση του αινίγματος, η άρνηση αυτή συνιστά ταυτόχρονα την αλήθεια και την πραγμάτωση του.<sup>46</sup> Ό,τι ο Φώυερμπαχ διαπιστώνει σε σχέση με την εγγελιανή φιλοσο-

φία, ότι δηλαδή συνιστά την άρση μιας αντίθεσης «εντός της αντίφασης», την άρση της θεολογίας εντός της θεολογίας,<sup>47</sup> 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».<sup>48</sup> Ως υιός, έστω και άσωτος, του ιδεαλισμού,<sup>49</sup> ο Φώυερμπαχ δεν μπορεί να αποικαταστήσει, όπως αξιώνει, τη θεωρησιακή διαστρόφη, 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 Φώυερμπαχ προς το ιδεαλιστικό του παρελθόν. Όσο ανεπαρκές είναι να αντιπροβάλλει κανείς τις εγελιανές οφειλές του Φώυερμπαχ στον υλισμό του,<sup>50</sup> 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 Φώυερμπαχ αντιπαραθέτει στο διαμεσολαβούν και αυτοδιαμεσολαβούμενο Πνεύμα, είναι παραπλανητική, καθώς το στερητικό λεκτικό πρόθεμα συσκοτίζει τη θετική της εννόηση.<sup>51</sup> 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»,<sup>52</sup> τότε ο θετικός λόγος περί αδιαμεσολάβητης αμεσότητας αποικαλύπτεται ως «θεωρησιακό κατάλοιπο».<sup>53</sup> Το κατάλοιπο όμως αυτό δεν μπορεί πλέον να προσεγγισθεί μόνο ως καταγωγική εμμονή των εγελιανών σχημάτων, καθότι ενεργοποιεί μια δυσεπίλυτη αντίθεση εντός της φώυερμπαχικής φιλοσοφίας, εμφανώς δε εντός της φιλοσοφίας της θρησκείας, η οποία παραμένει, όπως εξηγήθηκε, επιφορισμένη με δύο αλληλένδετα όσο και διακριτά καθήκοντα.

Άμεση συνέπεια του πρώτου καθήκοντος, ενώπιον του οποίου τίθεται ο Φώυερμπαχ, δηλαδή της νηφάλιας εξήγησης της θρησκείας, είναι η συνειδητή του στρόφη 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 στρόφη αυτή, και σε αντίθεση προς την κύρια τάση του αντικληρικαλισμού και του γαλλικού υλιστικού αθεϊσμού, ο Φώυερμπαχ 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 αφάιρεσης, οφείλει να συμπεριλάβει την αντίθεσή της στον εαυτό της, να επανασυνδέσει το απόλυτο με το υποκειμενικό Πνεύμα.<sup>54</sup> 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 Φώερμπαχ 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 αισθήματος<sup>55</sup> και άρα διακρίνει αυστηρά μεταξύ μεταφυσικής και θρησκείας<sup>56</sup> και, δεύτερον, διότι δεν θεωρεί τον Θεό απαραίτητη προϋπόθεση της θρησκευτικότητας, οπότε απαλλάσσει τη θρησκεία ολοκληρωτικά από τη θεολογία.<sup>57</sup> Εδώ ο Φώερμπαχ βρίσκεται περισσότερο από οπουδήποτε αλλού κοντά στη φιλοσοφία του βίου, με την οποία συμερίζεται όχι μόνο το αίτημα της επανένωσης σιέφης και κόσμου, φιλοσοφίας και ζωής, αλλά και τη μετατροπή του εγγεληνού πνεύματος σε κοσμοθεωρία. Περισσότερο όμως από ό,τι οπουδήποτε αλλού βρίσκεται και εκτεθειμένος στον κίνδυνο, αποδεχόμενος τις προκειμένες 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 θρησιολογικής παράδοσης του Σλάιερμαχερ να αντιμετωπίσουν τον αθεϊσμό του Φώερμπαχ, ακριβώς διότι ενέχουν την αρχή ότι ο άνθρωπος είναι το «των πάντων μέτρο».<sup>58</sup> Όμως ο κίνδυνος αυτός αφορά εξίσου τον αθεϊσμό του Φώερμπαχ, που διαβάζει τον προτεσταντισμό ως πρώτη μορφή πλήρωσης του αιτήματος για «ανθρωποποίηση του Θεού», το οποίο και αναγνωρίζει ως «καθήκον των νεότερων χρόνων».<sup>59</sup> 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 αντιστροφή και την αφαίρεση για την οποία την κατηγορεί ο Φώερμπαχ, 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.<sup>60</sup> Θεωρώντας ότι βρίσκεται επένεινα των φαντασιώσεων του συστήματος, ο Φώερμπαχ τοποθετείται πέραν τη θεολογίας, όχι όμως σίγουρα και πέραν της θρησκείας. Για να μην πέσει στην παγίδα που ο ίδιος στήνει, ο Φώερμπαχ 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.<sup>61</sup> Καθώς όμως ο αθεϊσμός του Φώερμπαχ, ως αντιστροφή της θεολογίας και του ιδεαλισμού, αντικαθιστά τη θεωρησιακή παραγωγή του πεπερασμένου από το άπειρο



με την αναγνώριση του πεπερασμένου ως απείρου,<sup>62</sup> η διαφορά από τον Σλάιερμαχερ, 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 Φώυερμπαχ της προσδίδει το χαρακτηρισμό του «ανθρωποθεϊσμού».<sup>63</sup> Αν η θρησκεία «καταφάσκει σε όλα τα ερωτήματα με το 'όχι'»,<sup>64</sup> τότε η ανθρωπολογία αρνείται τα πάντα με το 'ναι'

Ο Φώυερμπαχ προσεταιρίζεται τον Σλάιερμαχερ, 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 Σλάιερμαχερ 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 Φώυερμπαχ, ικανοποίηση την οποία αναζητούν οι χριστιανοί μέσα από την παράσταση της αθανασίας. Τοποθετώντας άμεσα, όπως ο Σλάιερμαχερ, 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 Φώυερμπαχ 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 Φώυερμπαχ 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 Σλάιερμαχερ, και μαζί του ο Φώυερμπαχ, διακρίνει χαραγμένη όλη την έπαρση του μοντέρνου υποκειμένου,<sup>65</sup> είναι παράλληλα κι εκείνος που πραγματοποιεί αυτό που ο Φώυερμπαχ, όπως ο νεαρός Χέγκελ, ζητά από τη φιλοσοφία: την επιστροφή των ανθρώπων από τον Θεό στον άνθρωπο. Ως φανταστική πραγματώση 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 Φώυερμπαχ είναι υποχρεωμένος να περάσει στο δεύτερο, θα έλεγε κανείς το διαφωτιστικό,<sup>66</sup> καθήκον του προγράμματός του και, δίχως να εγκαταλείψει τον Σλάιερμαχερ, 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 ανθρώπινης ουσίας, της ουσίας του ανθρώπου ως γένους, που ο Φώερμπαχ αποκαλεί με τον γνωστό όρο *Gattungswesen*. Σύμφωνα με την κλασική διατύπωση από την *Ουσία του Χριστιανισμού*: «Η θεϊκή ουσία δεν είναι τίποτε άλλο από την ανθρώπινη ουσία ή καλύτερα: την ανθρώπινη 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».<sup>67</sup> Κάθε φορά που λέγεται ουσία, ο Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ. *Wesen* θα πει ουσία, *essentia*, θα πει όμως επίσης και *ον*. Ο Φώερμπαχ 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».<sup>68</sup> Ήδη εδώ ο Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ διακηρύσσει ότι «δεν μπορώ καν να ξέρω τι είναι ο Θεός καθ' εαυτόν αν δεν ξέρω τι είναι για μένα»,<sup>69</sup> 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 Φώερμπαχ 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».<sup>70</sup>

Η σύμπτωση όντος και ουσίας, ατόμου και γένους, δεν αποτελεί υπόθεση αλλά αναγκαιότητα. Το πλέον παράλογο, κατά τον Φώερμπαχ, 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 Φώερμπαχ ήθελε να αρνηθεί, αναγεννάται μέσα ακριβώς στο θέωρημα που χρησιμοποιεί, για να την διαφεύσει. «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 Φώερμπαχ μπορεί να φέρει σε πέρας την αντιστροφή, να προτείνει την ανθρωπολογία ως *contre-verité* της θεολογίας μέσα από την αμοιβαία υποκατάσταση υποκειμένου και κατηγορημάτων,<sup>71</sup> μόνο εφόσον έχει εκ 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,<sup>72</sup> η κριτική του Φώερεμπαχ 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 Φώερεμπαχ 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,<sup>73</sup> περισσότερο εξυπηρετεί παρά αποστομώνει τον αντίπαλό του: «[...] ήδη μέσα στο πεπερασμένο βρισκω το άπειρο, ήδη μέσα στο εμπειρικό βρισκω το θεωρησιακό, το άπειρο δεν είναι για μένα τίποτε άλλο από την ουσία του πεπερασμένου, το θεωρησιακό τίποτε άλλο από την ουσία του εμπειρικού [...]».<sup>74</sup>

Ο Στίρνερ εξακολουθεί να βλέπει «φραντάσματα» μέσα στην «ουσία»,<sup>75</sup> παρότι ο Φώερεμπαχ πιστεύει ότι με την έννοια της ουσίας έχει προβεί στη νομιναλιστική κάθαρση του εγγεληνού *spiritus*: «Όσο διαφέρουν τα πράγματα, τόσο διαφέρει και το Είναι τους. Το Είναι είναι ένα και το αυτό με αυτό που είναι».<sup>76</sup> 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 σιέψης 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 Φώερεμπαχ 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!*».<sup>77</sup>

Πράγματι, η νέα φιλοσοφία που θέλει να λύσει όλα τα προηγούμενα μυστήρια, μοιάζει να διατηρεί η ίδια μυστηριώδη χαρακτήρα. Η προσπάθεια του Φώερεμπαχ 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 ανυπέροβλητο δίλημμα. Αν η ολότητα που κατασκευάζει, συσχετίζοντας το καθέκαστον με το καθολικό, το άτομο με το γένος, είναι εγγεληνού τύπου,<sup>78</sup> 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,<sup>79</sup> τότε η διατήρηση της

διαφοράς μεταξύ του νοητού και του εμπειρικού αποκλείει τη θεολογία αλλά δικαιώνει 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».<sup>80</sup> Ως υποκατάσταση της θρησκείας, η ανθρωπολογία παραιτείται από το κριτικό της έργο και μετατρέπεται σε υπαρχισμό με την έννοια της απλής αποδοχής και επιβεβαίωσης του υπάρχοντος. Σε αυτό το πνεύμα βρίσκεται άλλωστε και η νιτσειϊκή αποχρώσεων παρατήρηση του Φώερμπαχ στην Ουσία του Χριστιανισμού: «Ό,τι υπάρχει [...] αγαπά τον εαυτό του και τον αγαπά δικαίως. Το Είναι σημαίνει αυτοεπιβεβαίωση, αυτοκατάφαση, αγάπη του εαυτού».<sup>81</sup> 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 Φώερμπαχ.<sup>82</sup> Υπό το ίδιο πρίσμα βεβαίως μπορεί να θεωρηθεί τέλος και το πρόβλημα του διπλού θεμελίου της φιλοσοφίας της θρησκείας στον Φώερμπαχ (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 καταιγιστική κριτική του Στίρνερ αλλά και από το έργο του Μπάουερ (Bauer),<sup>83</sup> ο Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ θα ενσωματώσει στην κριτική θεωρία του το λεγόμενο «αίσθημα της εξάρτησης» που ο Σλάιερμαχερ τοποθετεί στο κέντρο της θρησκευσιολογίας του.<sup>84</sup> Εδώ ο Φώερμπαχ θα υποκαταστήσει σε μεγάλο βαθμό την αυτοαναφορικότητα του ανθρώπινου γένους ως ουσίας με την φυσική εξάρτηση του. «[...] Η ουσία την οποία προϋποθέτει ο άνθρωπος, εικίνη στην οποία κατ' ανάγκη αναφέρεται και δίχως την οποία είναι αδιανόητη η ύπαρξη όσο και η ουσία του [...] δεν είναι άλλη από τη φύση».<sup>85</sup> Επιπλέον, εντάσσοντας το ενδιαφέρον του στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, ο Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ 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 επέκτασης 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».<sup>86</sup>

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 αλλοτρίωσης των ουσιωδών ανθρώπινων 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»<sup>87</sup> και μέσω της επαναπόδοσης της ευθύνης για τη θρησκευτική αλλοτρίωση 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 επανακιάμπτον 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 δημιούργησε, όμως, ενώ οι εικόνες του χριστιανισμού είναι «πνευματικές», αυτές του πολυθεϊσμού είναι «αισθητές».<sup>88</sup> 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,<sup>89</sup> οι πολυθεϊστικές παραστάσεις δεν στερούνται ουσίας, όπως τα φαντάσματα. «Ο πολυθεϊστής θεοποιεί εμμέσως το ανθρώπινο πνεύμα [...] ο μονοθεϊστής όμως ευθέως»,<sup>90</sup> 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 εγελιανής φιλοσοφίας της θρησκείας μεταξύ εικόνας και παράστασης.<sup>91</sup> Αντ' αυτής εισάγει όμως, με τη σειρά του, μια νέα διάκριση μεταξύ υγιών και διστραμμένων εικόνων, μεταξύ αντικειμενοποίησης της φύσης και αντικειμενοποίησης της λέξης.<sup>92</sup> 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».<sup>93</sup> Η θεώρηση

αυτή μεταβάλλει τους όρους της φουερμπαχιανής 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 Φώερμπαχ 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».<sup>94</sup>

Όπως έχει πολλές φορές επισημανθεί, η νέα θέση του Φώερμπαχ αντιστοιχεί στη γενικότερη ανατόμηση της «αισθητότητας» (Sinnlichkeit) στη σκέψη του, μετά το 1841, όταν βρισκόταν ακόμη σε στενή πνευματική σχέση με το εγγελημένο 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.<sup>95</sup> Και ήδη στην *Ουσία του Χριστιανισμού* το αίτημα της αντιστροφής υποκειμένου κατηγορημάτων υποβίβαζε την ονομαστική διαφορά μεταξύ θρησκευτικότητας και αθεϊσμού ως αδιάφορη.<sup>96</sup> Αντίστροφα, η απόσπαση της έννοια της αισθητικότητας από το εγγελημένο κατηγοριακό πλαίσιο στο ύστερο έργο του Φώερμπαχ δεν αίρει διόλου το λόγο περί απολύτου, ως όργανο του οποίου εμφανίζεται ό,τι ακριβώς κατ' αρχήν αποσπάται από αυτό.<sup>97</sup> Το πρόβλημα της εξέλιξης της φιλοσοφία της θρησκείας του Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ για όλες τις προδρομικές εκδοχές της σκέψης του. Αν η θρησκεία παραμένει μια «κατάφαση της αισθητότητας εντός της αντίφασης με την αισθητότητα»,<sup>98</sup> το αντίστοιχο μπορεί να λεχθεί για τη φιλοσοφία του Φώερμπαχ 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 Κάνστατ 1959, τ. VIII, σ. 6.

2 Στη διάσημη μελέτη του για τον Φώερμπαχ, ο Ένγκελς αναγνωρίζει, ως γνωστόν, στο πρόσωπό του τον πρωτοπόρο μιας κίνησης την οποία ολοκλήρωσε και ριζοσπατατικοποίησε ο Μαρξ. (Βλ. κυρίως Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, στο *Marx-Engels Werke*, Βερολίνο (ΑΔΓ), Dietz, 1956 κ.ε., τ. 21, σ. 290). Αν και η διανοητική εξέλιξη του Μαρξ χαρακτηρίζεται από τη σταδιακή απομάκρυνση από τον Φώερμπαχ, οι κοινωνικοπολιτικοί όροι, περί το 1970, προκάλεσαν μια αναγέννηση του ενδιαφέροντος για τον Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ ως αναγκαίας συμπλήρωσης του κυρίαρχου μαρξιστικού προσανατολισμού στην κριτική της πολιτικής οικονομίας (βλ. Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Hanser, Μόναχο 1973, σ. 266).

3 Ο Νίτσε, αν και επηρεασμένος κυρίως από τον Στίβερνερ, μοιράζεται με τον Φώερμπαχ 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 Φρόυντ απουσιάζει κάθε αναφορά στην κληρονομιά του Φώερμπαχ, 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 Φώερμπαχ αλλά χρησιμοποιείται συνθέστατα 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 Φώερμπαχ, 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 Φώερμπαχ χρεώνει στη θεωρησιακή φιλοσοφία την αξίωση παραγωγής του Είναι από το σκέπτεσθαι των πραγμάτων, έτσι ακριβώς όπως ο Φρόυντ κάνει λόγο για μια ανιμιστικού χαρακτήρα κατάσταση νύθρωσης 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 Φώερμπαχ 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 εκείνος 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 Φώερμπαχ και του Κίρχεγκωρ, βλ. Claus-Artur Scheier, *Kierkegaards Ärgernis*, Albert, Φράιμπουργκ/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 Φώερμπαχ εξηγεί: «Έδωσα τον τίτλο ‘Θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος’ διότι το παρόν εν γένει, ως εποχή εκλεπτυσμένων 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 Φώερμπαχ, βλ. το κατατοπιστικό άρθρο της Adriana Ver\_ssimmo Serr\_o, «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 αδιάφυστο πυρήνα. Αυτός ο πυρήνας είναι η *ιδέα* της, της οποίας εξωτερική έκφραση και μόνο, φαινόμενο αποτελεί ότι συνήθως κανείς διακρίνει [...] ως θεμελιώδη και βασιική 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 Φώερμπαχ 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, Ντάρμστατ 1976, σ. 463.

15 Η διάσημη κριτική στο Χέγκελ του 1839, με την οποία ο Φώερμπαχ 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 Φώερμπαχ 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 συγγενεί με τον Φώερμπαχ, παρά 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, universalī, 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 θείο τον άνθρωπο ως άνθρωπο, το πρόσωπο ως πρόσωπο και το μεμονωμένο ανθρώπινο άτομο δι' εαυτού 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 Φώβερμπαχ 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. 275.

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

49 Σύμφωνα με τον χαρακτηρισμό του Βίντελμπαυτ 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 αντιπαρατίθεται 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 Φώεζμπαχ, 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 Φώεζμπαχ 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 Φώεζμπαχ επίσης για την ανάδειξη της ρηζικέλευθης 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 Φώεζμπαχ 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 «ιδέα 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 Φώεζμπαχ υπεραμύνεται της καντιανής έννοιας του γένους (Gattung) και μέμφεται τον Χέγκελ για την παράλειψή του να οικειοποιηθεί τη συγκεκριμένη έννοια, απαλλασσόμενος από το «αμφιλεγόμενο φωτοστέφανο 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 περσότητας. 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 αφαιρέσης, κι [έτσι] το αισθητό, το εικονικό αναβιβάζεται σε καθολικό. Με αυτή την αναβίβαση συνδέεται αναγκαία 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, *Vorlesungsmansuskripte I. 1816-1831*, στο του ιδίου, *Gesammelte Werke*, Meiner, Λμβούργο 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 πρώτημη 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 'Einzigigen 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 KANΓKIAEM

ΤΟ ΚΑΝΟΝΙΚΟ  
ΚΑΙ ΤΟ  
ΠΑΘΟΛΟΓΙΚΟ

Μετάφραση, επιμέλεια, επίμετρο: ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ  
Εισαγωγή: ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΟ

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

[www.nissos.gr](http://www.nissos.gr)

[info@nissos.gr](mailto:info@nissos.gr)