

ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟΝ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

ΑΛΙΚΗ ΛΑΒΡΑΝΟΥ

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10 Ό.π., σ. 97.

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

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

13 L. Feuerbach, ό.π., σελ 108.

14 Βλ. ό.π., σ. 108 και 99.

15 Ό.π., σ. 111, 101.

16 Ό.π., σ. 111, 112.

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

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

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

20 Ό.π., σ. 102.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

34 Ό.π., σ. 116.

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

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

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

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

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

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

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

42 Σύγκρ., ό.π., σ. 140–141.

43 Ό.π., σ. 142.

44 Σύγκρ. ό.π., σ. 145.