

## ΑΓΑΠΗ ΚΑΙ ΠΑΝΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΡΕΜΑΣ

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

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

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

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

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

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

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

Ήδη στο περιβόητο γράμμα που απέστειλε μαζί με τη διδακτορική διατριβή του στον Χέγκελ, ο Φώυερμπαχ διατυπώνει σπερματικά την ανατροπή της σχέσης υπαγωγής της φιλοσοφίας στη θεολογία, του ανθρωπίνου Λόγου στη θείκη σοφία, της υποτέλειας του επίγειου κόσμου στην επουράνια ιδεατότητα, της συνεκτικότητας των ανθρώπων μέσω της ένθεης φύσης τους αντί διαμέσου του «καθαρού λόγου» που δεν είναι κτήμα ή επινόημα του φιλοσόφου αλλά της «ανθρωπότητας». Αν, για τον Χέγκελ, *μια* φιλοσοφία μπορεί να ερμηνευθεί ως αυτοενοιολόγηση μιας εγκυθιδρυμένης θρησκείας, τότε, για τον Φώυερμπαχ, μια θρησκεία είναι η αυτό-πραγμάτωση μιας κρατούσας φιλοσοφίας.<sup>4</sup> Έτσι διανοίγεται ο πνευματικός ορίζοντας «ενεργού πραγματοποίησης και εγκοσμίουευσης της ιδέας, της *ενσάρκωσης* ή Εμφύχωσης του καθαρού λόγου [...] της ίδρυσης του Βασιλείου της Ιδέας, της σκέψης που ενατενίζει τον εαυτόν της εντός του όλου που υπάρχει και είναι αυτοσυνειδητή [...] ο ιδρυτής *αυτού* του Βασιλείου [...] δεν θα είναι ένα άτομο, παρὰ θα είναι αυτό το άτομο που *είναι* [υπάρχει] αποκλειστικά, το Παγκόσμιο Πνεύμα».<sup>5</sup> Έτσι ο Φώυερμπαχ προτάσσει όχι μόνο τον κοσμικό χαρακτήρα του «καθαρού λόγου» και τη διαφαινόμενη πρωτουλιστική στροφή του προς τη συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα των πραγμάτων<sup>6</sup>, παρὰ τον προφανή ιδεαλιστικό χαρακτήρα των θέσεων του, αλλά και ανασκευάζει τη γεγλιανή θεωρησιακή φιλοσοφία που ολόψυχα ενστερνίζεται ως μεταχριστιανική, εγκίροντας το αίτημα, που θα αποτελέσει ορόσημο του αριστερού γεγλιανισμού (συμπεριλαμβανομένων των Μαρξ και Ένγκελς πριν ακόμα της μακρόχρονης συνεργασίας τους), για την πραγμάτωση της φιλοσοφίας σε κοινωνική ενεργό πραγματικότητα.

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

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

Η πολιτική αντιπαράθεση εντός του θεολογικού λόγου γίνεται σαφής άμα στοχασθούμε το γεγονός ότι η επικρατούσα ιδέα του Θεού ως *προσώπου* με προσδιορισμένα χαρακτηριστικά που «προσομοιάζουν αυτά του ανθρώπου αλλά σε υπερθετικό βαθμό»<sup>11</sup> είναι το νομιμοποιητικό θεμέλιο της απολυταρχικής παντοδυναμίας του *μονάρχη* του οποίου η εξουσία στηρίζεται στην επί γης εκπροσώπηση του Θεού. Ταυτόχρονα, μέσα σε πολιτικές συνθήκες στις οποίες δεν έχει ακόμα κατοχυρωθεί το συνταγματικό κράτος δικαίου, επικρατεί η σύλληψη της *προσωπικής κυριαρχίας*, δηλαδή κύριος της πολιτείας είναι ο ηγεμών που υπέρκειται των νόμων και του οποίου η εξουσία απορρέει εκ του *προσώπου* του και όχι από συντεταγμένο θεσμικό ρόλο. Η αντίθετη ιδέα που πρεσβεύει ο Φώυερμπαχ, ότι ο Θεός δεν είναι πρόσωπο αλλά «αφηρημένη ιδέα» αποτελεί ευθεία βολή κατά της απολυταρχικής εξουσίας όχι μόνο γιατί διαρρηγνύει την ταύτιση Θεού και μονάρχη, αλλά και γιατί εξισώνει την πρόσβαση στην «ιδέα του Θεού» μεταξύ όλων των ανθρώπων. Ο Θεός ως «αφηρημένη ιδέα» συνεπάγεται τον εγκιβωτισμό του εντός του ορθού λόγου, η διερεύνηση της φύσης του και των κατηγορουμένων που δύνανται να του προσδοθούν emπίπτουν εφεξής στην αρμοδιότητα του Λόγου<sup>12</sup>, ενός Λόγου που *ανήκει* και είναι ελευθερόβουλα προσβάσιμος από τη σύνολη ανθρωπότητα. Η προνομιακή γνώση του Θεού, την οποία επεκαλείτο βάσει *αυθεντίας* το εκκλησιαστικό ιερατείο και οι ιδεολόγοι της απολυταρχίας, κλονίζεται συθέμελα από τη δυνατότητα *εκδημοκρατισμού* της κατανόησης του τι εστί Θεός και κατ' επέκταση τι είναι ο κόσμος ως δημιουργημα του Θεού. Με τη στρατηγική αυτή κίνηση επαναφοράς της συζήτησης περί Θεού εντός των *ορίων του ορθού λόγου* υποσικάζεται η ανορθολογική έμφαση στην *πίστη* που διακηρύσσει η απολυταρχική ιδεολογία και ανασταίνεται η κληρονομιά του *ρίζοσπαστικού διαφωτισμού*, κατά τον οποίο οι άνθρωποι πρέπει να «τολμούν να σιέφτονται»<sup>13</sup>, όντας αυτοί οι ίδιοι κατ' εξοχήν σκεπτόμενα όντα, και να μην αποδέχονται τις παραδεδομένες προικαταλήψεις παρά μόνο ό,τι η λογικά δεσμευμένη γνώση του κόσμου συνεισφέρει στην εποπτεία τους.

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

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

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



πρόσωπο», καθρεφτίζεται στη καθέκαστη μοναδικότητα του ατόμου/πιστού και άρα καθίσταται η άπειρη κατάφαση και ο εγγυητής της αιώνιας διαιώνισης της ατομικής υποκειμενικότητας. Γίνεται φανερή η κρυφή εγωκεντρική ιδεολογική ανάγκη του ατομιστή πιστού να «διασώσει» την ύπαρξη του εσαεί και υποφώσκει άδηλα η δομή της αντεστραμμένης προβολής στο «άπειρο πρόσωπο» του Θεού της ανομολόγητης αυτό-κατανόησης της μοναδικής ατομικότητας ως υπεράνω όλων (ακόμα και του θανάτου) αρχής.<sup>19</sup> Ενάντιον αυτής της ατομιστικής θεολογικής σύλληψης περί αιώνιας ζωής, ο Φώυερμπαχ αξιοποιεί στη κριτική του την μεσαιωνική χριστιανική θεοσοφία περί της ύπαρξης ενός *corpus mysticum*. Το corpus αυτό σημασιοδοτεί την ένωση μέσω του Θεού όλων των πιστών σε μια «ερή κοινωνία» ή *συν-ουσία* εντός της οποίας ο κάθε πιστός «αντιλαμβάνεται και αισθάνεται τον εαυτό του να αποκαθίσταται, να καταξιώνεται, να ευλογείται στη κτήση της αληθούς ζωής, μόνο με το να συμπεριλαμβάνεται σε μια ένθεη 'κοινωνία', έναν ιερόφαντο πνευματικό κόσμο, μια πραγματική υπεραίσθητη τάξη πραγμάτων».<sup>20</sup> Από θεολογικής απόψεως η Φώυερμπαχική σύλληψη είναι Αυγουστινική καταγωγής, μολονότι ο Φώυερμπαχ την εκλογικεύει εκκοσμικεύοντας την. Αυτό σημαίνει ότι ο Θεός ως ιδέα δεν είναι ξεκομμένος από το δημιουργήμα του αλλά ταυτίζεται με το πνεύμα, τη συνείδηση, την φύση, την ζωή, την ανθρωπότητα. Ως εκ τούτου, προκύπτει ο *ριζικός πανθεισμός* συνυφασμένος με τον Φώυερμπαχ<sup>21</sup> και τον αριστερό εγγελισμμό.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ολότητα των φορέων του. Το λογικό αυτό σφάλμα έγκειται στο ότι ο Φώυερμπαχ, ενώ συλλαμβάνει ορθώς ότι η καθολικότητα του πνεύματος υπερβαίνει και είναι ανεξάρτητη από το *άθροισμα* των ανθρώπων, συλλαμβανομένων ως μεμονωμένων ατόμων, ότι δηλαδή το καθολικό πνεύμα ξεπερνά τον καθένα, τον ένα μετά τον άλλο ως πεπερασμένα όντα, δεν μπορεί, εντούτοις, να υπάρξει ως καθολικότητα ανεξάρτητα από την ολότητα των ανθρώπων ως *σύνολο*. Εδώ γίνεται σαφής ο προβληματικός χαρακτήρας του *νομιναλισμού* του Φώυερμπαχ, δηλαδή ότι οι έννοιες είναι ξεχωριστές (όχι απλώς διακριτές) από τις ιδιαιτερότητες που υπάγονται σε αυτές. Μολοταύτα, η σύνδεση ατόμου με το είδος δεν προκύπτει εκ της ιδέας ότι κάθε μεμονωμένο άτομο είναι φορέας της ανθρώπινης φύσης όπως λανθασμένα του προσάπτει ο Μαρξ, παρότι διαβλέπει σωστά ότι ο Φώυερμπαχ προϋποθέτει ένα «απομονωμένο άτομο»,<sup>44</sup> αλλά προκύπτει από τη *σχεσιακότητα*, τους κοινωνικούς-πνευματικούς δεσμούς<sup>45</sup> που παράγονται εάν και εφόσον το άτομο συμμετέχει στο *είναι-της-αγάπης* που διασφαλίζει το συνανήκειν στο είδος ως ανώτερο επίπεδο πνευματικής ύπαρξης. Ούτε υποκυρπύπεται ένας *βιολογισμός* επέκεινα της αυτοσυνείδησης του ατόμου που θα το ανήγαγε σε μια α-κοινωνική, ωμή, υλική οντότητα, ώστε η ειδολογική υπόσταση να συγκροτείτο «με ένα φυσικό τρόπο». Αντίθετα, η αδυναμία της φιλοσοφικής σύλληψης περί «ανθρωπίνου είδους» στηρίζεται στην υιοθέτηση ενός νεοπλατωνικού μοτίβου όπου η ανθρώπινη ουσία είναι *αρχετυπική* και ως προς την οποία κάθε άνθρωπος είναι *ελλειμματικός* και στην οποία μπορεί να «αναληφθεί» ή να καταστεί κοινωνός της, όχι μονήρης, αλλά μόνον εντός μιας κοινοβιακής καθολικής υποστάσεως. Το βασικό πρόβλημα που υποτείνει αυτή τη σύλληψη είναι η αν-ιστορική «ιστορικότητα» της. Απουσιάζει κάθε εννοιολόγηση της ιστορικότητας των κοινωνικών σχέσεων που *μορφοποιούν* την αλληλεξάρτηση ατόμων και κοινωνιών και διαφοροποιούν την ειδολογική ύπαρξη της ανθρωπότητας ανά εποχή. Η «ιστορία», ιδωμένη μέσα από το εγελιανό πρίσμα «ερείδεται σε μια απόλυτη ενότητα συνείδησης και ανάμνησης, στην ενότητα του Πνεύματος με τον εαυτό του. Αυτή η ενότητα στην ουσία, είναι διαμεσολάβηση στην ύπαρξη, διαμεσολάβηση για τα προσδιορισμένα άτομα που υπάρχουν χωριστά [...] Η ιστορία, ως ο βίος μεμονωμένων όντων, είναι μια διηνεκής διαδικασία ανάμνησης, κατά την οποία το Πνεύμα μετασχηματίζει εντός του άτομα [...] στην ιστορία πραγματοποιείται αυτό το οποίο τα άτομα ήδη ήσαν καθεαυτά – αντικείμενα της συνείδησης του Πνεύματος»<sup>46</sup> Η «ανάμνηση του Πνεύματος», η συλλογική μνήμη της ανθρωπότητας σίγουρα αποτελεί μια κεντρική συνιστώσα «ειδολογικής συνοχής», ως τέτοια όμως είναι φορμαλιστική και η αφαίρεση από τους ελάχιστους προσδιορισμούς της συνιστά «ιστορία άνευ ιστορικότητας». Εύστοχα ο Μαρξ εντοπίζει στη *φιλοσοφική σκοπιά* (συμπεριλαμβανομένου του Φώυερμπαχ) τη παρανόηση της κοινωνικής εξέλιξης του είδους, αφού η διαδοχική ιστορική μεταβολή στους όρους συγκρότησης των κοι-

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

Ο εν γένει φουεερμπαχιανός εννοιακός σχηματισμός πάσχει από τον στατικό χαρακτήρα που διέπει τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου στη φιλοσοφία του. Χαρακτηρίζεται από ένα σχήμα «εντελέχειας» σύμφωνα με το οποίο η φύση είτε του υποκειμένου είτε του αντικειμένου, αμφότερα ανήκοντα στη Φύση, δεν δύνανται να μην πραγματοποιήσουν την εγγενή τελεολογία που τα ενεργοποιεί. Η «ουσία» της φύσης τους εκδηλώνεται αναγκαιοκρατικά, χωρίς αντίρροπες δυνάμεις να μπορούν να ακυρώσουν την εκδήλωση αυτή. Στερείται λοιπόν της ιδέας της ανεσταλμένης ή ανενεργού ανάπτυξης. Επιπλέον, εξαιτίας της νατουραλιστικής ανθρωπολογίας και του επιστημολογικού ρεαλισμού (εξωτερικότητα του αντικειμένου από τη νόηση) που τον χαρακτηρίζει<sup>48</sup>, θεματοποιεί τις επιδράσεις της φύσης πάνω στον άνθρωπο ως αισθητό, υλικό, αισθαντικό, «παθητικό» ον, δεν βλέπει όμως τον *διαλεκτικό* χαρακτήρα της σχέσης, δηλαδή τη δυναμική επενέργεια που επιφέρει στο «αντικείμενο» το μεταβαλλόμενο συλλογικό κοινωνικό υποκείμενο. Ότι ο εξωτερικός κόσμος ως φύση δεν παραμένει αναλλοίωτος, αλλά διαμορφώνεται από τους ανθρώπους που «φτιάχνουν» την ιστορία τους και την ιστορία της φύσης υπάγοντάς την ολοένα και περισσότερο εντός των μορφών κοινωνικής αλληλοπραξίας και συναλλαγής που συγκροτεί ο ιστορικά αναπτυσσόμενος καταμερισμός εργασίας.<sup>49</sup>

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

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

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

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



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

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18 Ό.π., σ. 10/A 6.

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

20 L. Feuerbach, ό.π., σ. 7/A 3.

21 Ό.π., σ. 30/A 28.

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

23 Στο ίδιο, σ. 156.

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

25 L. Feuerbach, ό.π., σ. 11/A 7.

26 Ό.π., σ. 32/A 31.

27 Ό.π., σσ. 11-12/A 8.

28 Ό.π., σ. 12/A 8.

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

30 L. Feuerbach, ό.π., σ. 17/A 14.

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

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

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

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

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

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

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

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

39 L. Feuerbach, ό.π., σ. 13/A 9.

40 Ό.π., σ. 40/A 41.

41 Ό.π., σ. 28/A27.

42 Ό.π., σ. 40-41/A 41.

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

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

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

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

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

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

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

50 W. Breckman, ό.π., σ. 122.

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

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

53 K. Marx – Fr. Engels, ό.π., σ. 65.

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

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ 2007-08

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

Διακοπές Χριστουγέννων

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

Διακοπές Πάσχα

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

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

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

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

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

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

26-06-2007 Προγραμματισμός 2008-2009

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

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

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

ΣΠΥΡΟΣ ΓΑΓΓΑΣ





ΜΕΤΑ ΤΟΝ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ...

