



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ-ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΝΙΚΟΛΑΚΕΑΣ

**Κριτική ιδεολογικών μορφών συνείδησης και
νεωτερικός εγωισμός στους Hegel και Feuerbach**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Ρέθυμνο 2023

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια

Αλίκη Λαβράνου, Καθηγήτρια
(Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών)

Μέλη Συμβουλευτικής Επιτροπής

Αθανάσιος Γκιούρας, Καθηγητής
(Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Κρήτης)

Θωμάς Νουτσόπουλος, Καθηγητής
(Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Κρήτης)

Η υλοποίηση της διδακτορικής διατριβής συγχρηματοδοτήθηκε από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», 2014-2020, στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση του ανθρώπινου δυναμικού μέσω της υλοποίησης διδακτορικής έρευνας Υποδράση 2: Πρόγραμμα χορήγησης υποτροφιών ΙΚΥ σε υποψηφίους διδάκτορες των ΑΕΙ της Ελλάδας.



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



The implementation of the doctoral thesis was co-financed by Greece and the European Union (European Social Fund-ESF) through the Operational Programme «Human Resources Development, Education and Lifelong Learning» in the context of the Act “Enhancing Human Resources Research Potential by undertaking a Doctoral Research” Sub-action 2: IKY Scholarship Programme for PhD candidates in the Greek Universities.



Operational Programme
Human Resources Development,
Education and Lifelong Learning
Co-financed by Greece and the European Union



**ΚΡΙΤΙΚΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΩΝ ΜΟΡΦΩΝ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ
ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΣ ΕΓΩΙΣΜΟΣ ΣΤΟΥΣ
HEGEL ΚΑΙ FEUERBACH**

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

Αλκιβιάδης-Δημήτριος Νικολακέας

Τίτλος Διδακτορικής Διατριβής

Κριτική ιδεολογικών μορφών συνείδησης και νεωτερικός εγωισμός
στους Hegel και Feuerbach

Ρέθυμνο 2023

Πρόλογος

Η ανά χείρας διδακτορική διατριβή είναι το αποτέλεσμα ενός θεωρητικού προβληματισμού, ο οποίος διαμορφώθηκε στα χρόνια των προπτυχιακών και των μεταπτυχιακών σπουδών. Αυτό σημαίνει πως οι προβληματισμοί, οι επεξεργασίες και οι σχολιασμοί που αναπτύσσονται στις σελίδες της δεν αποτελούν αποκλειστικά ένα ατομικό έργο. Ο συλλογικός τους χαρακτήρας μπορεί να αναζητηθεί στα χρόνια των πανεπιστημιακών μαθημάτων, στις συζητήσεις και στους προβληματισμούς που αναπτύχθηκαν. Τα ζητήματα τα οποία απασχόλησαν την εργασία διαμορφώθηκαν, καλλιεργήθηκαν και ωρίμασαν εντός ενός πλαισίου ελεύθερου διαλόγου. Ως εκ τούτου, απευθύνεται ένα ειλικρινές «ευχαριστώ» στους συμμετέχοντες του εργαστηρίου *Κοινωνία και Διαλεκτική*, του συνεδρίου *Ζητήματα μεθοδολογίας της έρευνας στις Κοινωνικές Επιστήμες* και του σεμιναρίου *Φιλοσοφία, κοινωνική θεωρία και κριτική*.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλονται στην δασκάλα μου και επιβλέπουσα της διδακτορικής διατριβής Αλίκη Λαβράνου, Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου. Ο πλούτος των διορθώσεων, των παρατηρήσεων και των σχολιασμών της σε συνδυασμό με την παραχώρηση του απαραίτητου χώρου αποτέλεσαν τη βάση για την πραγματοποίηση της παρούσας εργασίας. Αντίστοιχα, αποδίδονται ευχαριστίες προς το μέλος της Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής Θωμά Νουτσόπουλο, Καθηγητή του Πανεπιστημίου Κρήτης, η βοήθεια και οι ιδέες του οποίου συνδιαμόρφωσαν την προβληματική και τη στοχοθεσία της διατριβής. Ευχαριστώ και το μέλος της Τριμελούς Επιτροπής Θανάση Γκιούρα, Καθηγητή του Πανεπιστημίου Κρήτης, για τη βιβλιογραφική και θεωρητική υποστήριξή του. Επίσης, θα ήθελα να απευθύνω τις ευχαριστίες μου στα μέλη της Εξεταστικής Επιτροπής Δημήτρη Καρύδα, Άγγελο Μουζακίτη, Γιάννη Πίσση και Γιώργο Φαράκλα, οι οποίοι μελέτησαν το κείμενο της διατριβής και προχώρησαν σε κρίσιμες και βοηθητικές παρατηρήσεις.

Ξεχωριστές ευχαριστίες οφείλονται στους Γιάννη Μιχελουδάκη, Νίκο Φωλίνα και Κώστα Πιννίκα για την πολυετή και πολυεπίπεδη υποστήριξή τους. Δεν θα μπορούσαν να παραληφθούν οι ευχαριστίες προς τους Γιώργο Μπανασάκη, Κώστα Πλιάνο, Αγγελική Παπαθανασίου, Γιάννη Ανδρουλιδάκη, Χρύσα Κατσογριδάκη,

Λουκά Σταματίου και Κυριάκο Σταυρίδη. Η διαφορετική συμβολή του καθενός υπήρξε καθοριστική κατά τη συγγραφή της διατριβής.

Θα ήθελα επίσης να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου προς το Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, αναγνωρίζοντας παράλληλα και το σπουδαίο ερευνητικό και διδακτικό έργο που παράγει το Δημόσιο Πανεπιστήμιο. Θεωρώ πως η πραγματοποίηση της παρούσας διδακτορικής διατριβής θα ήταν αδύνατη χωρίς τη διαρκή υποστήριξη των γονιών μου, τους οποίους και ευχαριστώ θερμά. Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω τη Μαρία Σαββίδου για την υπομονή, την κατανόηση και την συμπαράσταση.

Τις ευχαριστίες μου θα ήθελα να απευθύνω και στο Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών για την οικονομική υποστήριξη που μου παρείχε.

Αυτονόητο θα πρέπει να θεωρείται πως οποιαδήποτε ερμηνευτική και μεταφραστική ανεπάρκεια της παρούσας εργασίας βαραίνει αποκλειστικά τον γράφοντα.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περίληψη 10

Εισαγωγή 14

Μέρος 1^ο: Μορφές συνείδησης και αντεστραμμένη συνείδηση στον G.W.F. Hegel

1.1 Η προβληματική του αντεστραμμένου κόσμου και της αντεστραμμένης
συνείδησης 31

1.2 Η Γαλλική Επανάσταση και η πολιτική αντιστροφή της ελευθερίας..... 70

1.3 Η συγκρότηση της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης στη νεωτερικότητα.. 103

Μέρος 2^ο: Το μυστικό της θρησκείας και οι ανθρώπινες σχέσεις στον L. Feuerbach

2.1 Η κριτική της χριστιανικής θρησκείας και η πραγματικότητα ως
αντεστραμμένη συνείδηση 145

2.2 Η αισθητηριακότητα και ο ανθρωπολογικός υλισμός..... 191

2.3 Το νεωτερικό πρόβλημα στη σχέση ηθικής και εγωισμού..... 224

Συμπεράσματα..... 260

Βιβλιογραφία 269

Περίληψη

Στην παρούσα διδακτορική διατριβή επιχειρείται μια θεωρητική ανασυγκρότηση του ζητήματος της κριτικής της αντεστραμμένης συνείδησης στη σκέψη των Hegel και Feuerbach. Στο πλαίσιο αυτό πραγματοποιείται η κριτική εξέταση ορισμένων νεωτερικών μορφών συνείδησης, όπως επίσης και η ανασυγκρότηση στοιχείων που άπτονται της μεθόδου της κριτικής. Ως αντεστραμμένες μορφές συνείδησης κατανοούνται οι στρεβλές – που σημαίνει και ιδεολογικές – μορφές πραγμάτωσης των νεωτερικών κοινωνικών σχέσεων. Η κριτική προσέγγιση του αντικειμένου της γνώσης, από τους Hegel και Feuerbach, φαίνεται να διανοίγει το δρόμο για μια διερεύνηση των δυνατοτήτων να καταδειχθεί εντός του επιχειρήματός τους μια νέα αντιστροφή της ήδη αντεστραμμένης συνθήκης, αυτή τη φορά με όρους χειραφέτησης. Εντός των κειμένων των δύο φιλοσόφων αναζητούνται τα εμμενή εκείνα στοιχεία μέσω των οποίων μπορεί να στοιχειοθετηθεί το επιχείρημα προς μια νέα αντιστροφή. Ένα τέτοιο επιχείρημα, αφενός, θα εντοπίζει τον στρεβλό χαρακτήρα των μορφών συνείδησης, και αφετέρου, θα αναζητά στο εσωτερικό τους τη δυνατότητα υπέρβασής τους.

Για τον σκοπό αυτό, στο πρώτο μέρος, επιχειρείται η προσέγγιση της εγγεληνής *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*. Το κείμενο αυτό φαίνεται, λόγω των διαρκών μεταβάσεων που πραγματοποιεί η συνείδηση, να μπορεί να συμβάλει στο ερώτημα περί της πραγματοποίησης της κριτικής της συνείδησης με όρους εσωτερικής κριτικής. Φαίνεται πως ο Hegel, μέσα από τη ρητή θεματοποίηση της προβληματικής του «αντεστραμμένου κόσμου» και της «αντεστραμμένης συνείδησης», επιχειρεί να δείξει τον τρόπο με τον οποίο η συνείδηση εμπλέκεται με αναγκαίο τρόπο στις ιδεολογικές μορφές πραγμάτωσής της. Η κριτική της νεωτερικότητας μοιάζει να είναι δυνατή ύστερα από την εξέταση ορισμένων όψεων της, όπως της πολιτικής ελευθερίας στο κεφάλαιο για τον «τρόμο» και της «υποκειμενικής ηθικής συνείδησης» στο κεφάλαιο για την «ωραία ψυχή». Η διαλεκτική μεταξύ του διαφωτισμού και της πίστης, η οποία γεννά τη νεωτερική αξία της «ωφελιμότητας» αλλά και η κριτική στον νεωτερικό εγωισμό, που θεμελιώνει την αρχή της υποκειμενικότητας, επιχειρείται να αναγνωσθούν τόσο εντός ενός πλαισίου κριτικής στη νεωτερικότητα, όσο και ως στοιχεία που εντοπίζονται στους προγραμματικούς στόχους της φουερμπαχικής φιλοσοφίας.

Όσον αφορά τον Feuerbach, η διατριβή θέτει ως βάση της την κριτική του ίδιου στη θρησκεία, όπως αναπτύσσεται στην *Ουσία του Χριστιανισμού*. Συμπληρωματικά σε αυτή, αξιοποιούνται και τα προγραμματικά κείμενα του ίδιου κατά τη δεκαετία του 1840. Το ζήτημα του απεγκλωβισμού του «ανθρώπινου γένους» από τη θρησκεία φαίνεται να διαπερνά κάθε απόπειρα της φουερμπαχικής κριτικής. Η εκτενής αναφορά στην κατηγορία της «αισθητηριακότητας» αφορά στην απόπειρα κατάδειξης της ως ολότητας, ενώ η παράλληλη αναφορά σε ένα σχήμα «ανθρωπολογικού υλισμού» μας δείχνει, εκτός από τις φιλοσοφικές αρχές της συμβολής του Feuerbach, και το ζήτημα του διωποκειμενικού χαρακτήρα με τον οποίο κατανοείται η «ουσία του ανθρώπινου γένους». Τέλος, η ανασυγκρότηση του επιχειρήματος περί ενός νεωτερικού εγωισμού και η αρχή της υποκειμενικότητας εντός ενός πλαισίου που σκιαγραφείται ως νεωτερικό, βρίσκουν τη θέση τους στην προσπάθεια του Feuerbach – στα κείμενα της δεκαετίας του 1860 – να τονίσει ορισμένες μορφές νεωτερικής πραγμάτωσης της ανθρώπινης ουσίας. Το ζήτημα της χειραφέτησης του ανθρώπου εντοπίζεται σε στοιχεία που αφορούν την ανάπτυξη ενός αισθητηριακά διαμεσολαβημένου, ανθρωπολογικού υλισμού.

Λέξεις κλειδιά:

Hegel, Feuerbach, στρεβλές μορφές συνείδησης, νεωτερικός εγωισμός, κριτική της ιδεολογίας, κοινωνική θεωρία, κοινωνιολογία της θρησκείας

Abstract

The present thesis attempts a theoretical reconstruction of the critique of inverted consciousness as found in the writings of Hegel and Feuerbach. In this respect, the thesis aims at the critical examination of certain modern forms of consciousness, as well as at the reconstruction of certain arguments/prerequisites related to the method of critique. What is understood as inverted forms of consciousness are the false – which also means ideological – forms of realization of modern social relations. The critical approach to the object of knowledge, as attempted by Hegel and Feuerbach, seems to pave the way for an investigation of the possibilities of a new inversion of the already inverted condition, this time in terms of emancipation. The thesis seeks to trace the immanent arguments that are to be found in the writings of the two philosophers through which such an undertaking can be established, and which, on the one hand, will identify the false character of the forms of consciousness, and on the other hand, will search for the possibility of overcoming them.

In order to establish such a problematic, the first part of the thesis focuses on the Hegelian *Phenomenology of Spirit*, to the extent that, through its constant transitions, it contributes to the critique of consciousness in terms of immanent critique. Hegel, through the problematic of the "inverted world" and the "inverted consciousness", attempts to show how consciousness is necessarily involved within its ideological forms of realization. The critique of modernity seems to be possible within the aspects of political freedom in the chapter on "terror" and "subjective moral consciousness" in the chapter on "beautiful soul". The dialectic of enlightenment and faith, which gives birth to the modern value of "utility" but also to the critique of modern egoism, which establishes the principle of subjectivity, is immanent to the critique of modernity, and forms part of the program of the Feuerbachian philosophy.

As far as Feuerbach is concerned, the present thesis, grounds its argument on his critique of religion, as developed in *The Essence of Christianity*. The strengthening of the argument of reconstruction is attempted through the programmatic texts of his philosophy during the 1840s. The question of emancipation of the "human kind" from religion seems to permeate the entire Feuerbachian critique. The extensive reference to the category of "sensuousness" concerns the attempt to demonstrate it as a totality, while the reference to a scheme of "anthropological materialism" reveals, in addition to

the philosophical principles of Feuerbach, the question of intersubjectivity which sheds light on Feuerbach's "essence of the human kind". Finally, the reconstruction of the argument of modern egoism and the principle of subjectivity within modernity are incorporated in Feuerbach's 1860's writings. The principle of subjectivity, within a framework outlined as modern, seems to find a place in Feuerbach's attempt to emphasize certain forms of modern realization of the human essence. The question of human emancipation is found on a sensory-mediated anthropological materialism which Feuerbach attempts to establish.

Keywords:

Hegel, Feuerbach, false forms of consciousness, modern egoism, critique of ideology, social theory, sociology of religion

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία έχει ως σκοπό να διερευνήσει το σχήμα της αντεστραμμένης συνείδησης στην σκέψη των Hegel και Feuerbach. Το νήμα της προβληματικής που αναπτύσσεται εντός της παρούσας μελέτης εκκινεί, κατά κύριο λόγο, από τον δεύτερο. Έτσι, με σκοπό την αναζήτηση των στοιχείων εκείνων που θα μπορούσαν να συμβάλουν στην ανασυγκρότηση της κριτικής της θρησκείας στο έργο του Feuerbach, ως κριτική της αντεστραμμένης συνείδησης, οδηγηθήκαμε στη φιλοσοφία του Hegel. Πιο συγκεκριμένα, στην εγγεγραμμένη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* φαίνεται να υπάρχει το βασικό θεωρητικό στοιχείο που απουσιάζει από – ολόκληρη ενδεχομένως – τη φουερμπαχική σκέψη. Αυτό είναι η συστηματική ανάπτυξη του πως πραγματοποιείται η κριτική της συνείδησης με όρους εσωτερικής κριτικής. Ως εσωτερική κριτική κατανοείται η διαδικασία προσέγγισης της συνείδησης, η οποία προκύπτει ως σχήμα κριτικής κατά την ανασυγκρότηση της στρεβλής μορφής με την οποία πραγματώνεται η συνείδηση. Μέσω αυτής της διαδικασίας, η μορφή καταδεικνύεται ως στρεβλή, που σημαίνει μακριά από τις χειραφετικές δυνατότητες πραγμάτωσής της, ενώ ο εαυτός της καταδεικνύεται ως το βασικό αντικείμενο της. Αυτό το τελευταίο στοιχείο είναι που, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε παρακάτω, καθιστά μια συνείδηση αντεστραμμένη. Δηλαδή, ενώ η συνείδηση φαίνεται να αλληλοεπιδρά με ένα άλλο – εξωτερικό της ίδιας – αντικείμενο, για την οπτική της κριτικής η συνείδηση εμπλέκεται σε μια ιδεολογική διαδικασία επίγνωσης του ίδιου της του εαυτού.

Ο ιδεολογικός χαρακτήρας της συνείδησης αφορά σε μια στρεβλή μορφή κατά την οποία, αφενός, η συνείδηση επιδιώκει να προσεγγίσει την αλήθεια, αφετέρου όμως, κάτι τέτοιο πραγματοποιείται μόνο μέσα από μη αληθείς συνθήκες. Αυτού του τύπου η κατανόηση της ιδεολογίας, σύμφωνα με την οποία η κριτική προσεγγίζει την πραγματικότητα ως αναγκαία αντεστραμμένη – ή στρεβλή – μορφή ενός αληθούς περιεχομένου, μπορεί να αναζητηθεί στην μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας.¹ Αυτός ο τύπος κριτικής προσέγγισης και ανασυγκρότησης της στρεβλής μορφής συνείδησης καταδεικνύει τον ιδεολογικό χαρακτήρα πραγμάτωσής της σε συνάφεια με ορισμένα στοιχεία που μπορούν να παρουσιάσουν τον αληθή χαρακτήρα των σχέσεων που συγκροτούν τη συνείδηση αυτή. Το σχήμα αυτό επιχειρεί να ερμηνεύσει την

¹ Marx, K., *Το Κεφάλαιο, τόμος πρώτος*, μτφ. Γκιούρας Θ., επιμ. Γκιούρας, Θ., Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2016

αναγκαιότητα της παραγωγής και της αναπαραγωγής της συνείδησης ως στρεβλής και αναγκαίας την ίδια στιγμή.² Η κριτική ανασυγκρότηση της συνείδησης αυτής φαίνεται να μπορεί, μέσα από την εξέταση του στρεβλού της χαρακτήρα, να καταδείξει τα αληθή περιεχόμενα και τις δυνατότητες υπέρβασής της.

Ο παραπάνω τύπος εξήγησης παρουσιάζει μια κατανόηση της ιδεολογίας, την οποία, σύμφωνα με την ανάγνωσή που χαρακτηρίζει την ανά χείρας εργασία, μπορεί κανείς να την αναζητήσει στην εγγεληνική *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, αλλά και στο έργο του Feuerbach. Έτσι, ο τρόπος προσέγγισης του αντικειμένου της γνώσης μέσω μιας διαδικασίας εσωτερικής κριτικής, όπως τη βρίσκουμε τόσο στον Hegel όσο και στον Feuerbach, μπορεί να ανασυγκροτηθεί με βάση έναν τύπο εξήγησης ο οποίος θα αναζητά τα αληθή στοιχεία εντός της αντεστραμμένης συνείδησης.

Στην εργασία που ακολουθεί επιδιώκεται μια προσέγγιση στη σκέψη των Hegel και Feuerbach, μέσω της οποίας δύναται να αναδειχθούν ορισμένα στοιχεία της ιδεολογικής μορφής πραγμάτωσης της συνείδησης στη νεωτερικότητα. Ως σημείο θεωρητικής εκκίνησης για το εγχείρημα αυτό αναγνωρίζουμε την τοποθέτηση σύμφωνα με την οποία ορισμένες σύγχρονες μορφές συνείδησης, που παρατηρούνται στον ιστορικό ορίζοντα της νεωτερικότητας, μπορούν να ανασυγκροτηθούν ως μορφές συνείδησης με ιδεολογικό περιεχόμενο.³ Η κατανόηση της νεωτερικότητας ως μιας ιδεολογικής μορφής συνείδησης αφορά στον τρόπο πραγμάτωσης των δυνατοτήτων του ανθρώπινου Λόγου [Vernunft]. Εάν ο Λόγος αναφέρεται «στο άπειρο και στο άνευ όρων (ελευθερία)», τότε η κατανόηση της στρέβλωσης εντοπίζεται τόσο στη δυνατότητα «υπέρβασης» του «πεπερασμένου» όσο και στο ότι ο Λόγος εμπεριέχεται «σε κατάσταση άρσης/διατήρησης μέσα του».⁴ Με αυτόν τον τρόπο, ενδεχομένως, να μπορέσει να χαρτογραφηθεί η κριτική του υπάρχοντος ως στρεβλή εκδοχή ενός εμμενούς «αντί να»⁵ στο εσωτερικό της. Επομένως, παίρνοντας ως προϋπόθεση την ύπαρξη μιας χειραφετικής δυνατότητας που εκφράζεται μέσω του «αντί να», θα

² Για αυτού του τύπου την εξήγηση, βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *Όροι, Αξίες, Πράξεις*, Πόλις, Αθήνα, 2005, σσ. 132-136

³ Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Πόλις, Αθήνα, 2003, σσ. 22-23

⁴ Για τον παραπάνω «διαλεκτικό τρόπο ανάλυσης από τον Hegel», βλ. ενδεικτικά Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, 1999, σσ. 318-319

⁵ Αναφερόμαστε στο έμμεσο κριτικό ερώτημα των Adorno και Horkheimer: «γιατί η ανθρωπότητα, αντί να περάσει σε μια αληθινά ανθρώπινη κατάσταση, βουλιάζει σε ένα νέο είδος βαρβαρότητας». Αντόρνο, Τ., Χορκχάιμερ, Μ., *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφ. Αναγνώστου, Λ., Νήσος, Αθήνα, 1996, σ. 19

επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε, στις θεωρητικές επεξεργασίες των Hegel και Feuerbach, τη δυνατότητα πραγμάτωσης της συνείδησης σε μια κατεύθυνση διαφορετική από αυτή που φαίνεται να της ορίζει ο νεωτερικός ορίζοντας. Το θεωρητικό πρόβλημα της χειραφέτησης της συνείδησης από τις στρεβλές μορφές πραγμάτωσής της μπορεί να επιλυθεί μέσω της διαδικασίας ανάδειξης της δυνατότητας για μια νέα, αυτή τη φορά με χειραφετικό περιεχόμενο, αντιστροφή. Ο ιδεολογικός χαρακτήρας της συνείδησης – παρά τη διαφορετική όπως θα δούμε στοχοθεσία της κάθε κριτικής – φαίνεται να μπορεί να αναδειχθεί, τόσο στον Hegel όσο και στον Feuerbach, ως μια συνθήκη εγκλωβισμού και ανελευθερίας. Επομένως, το ερώτημα γύρω από το οποίο πραγματοποιείται η παρούσα εργασία είναι το ακόλουθο: Με ποιον τρόπο παρουσιάζεται η δυνατότητα υπέρβασης των αντεστραμμένων μορφών συνείδησης στην κριτική θεώρηση του Hegel και του Feuerbach;

Προκειμένου να πραγματοποιηθεί η διερεύνηση του παραπάνω ερωτήματος, η μελέτη του Hegel θα γίνει με βάση τις αναπτύξεις του στο έργο *Φαινομενολογία του Πνεύματος*.⁶ Στον Feuerbach, έχοντας ως κεντρικό άξονα την *Ουσία του Χριστιανισμού*,⁷ θα επιχειρηθεί η ενίσχυση του επιχειρήματός του και μέσω άλλων κειμένων του ίδιου. Η επιλογή αυτή σχετίζεται με τους παρακάτω λόγους. Αρχικά, φαίνεται πως στον Hegel μια κριτική της νεωτερικότητας εκτίθεται με πιο συστηματικό τρόπο σε κατοπινά του κείμενα και κυρίως στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*.⁸ Στη *Φαινομενολογία*, θα λέγαμε, μπορεί κανείς να συναντήσει θεωρητικά σχήματα κριτικής, από τα οποία εν πολλοίς έχει αφαιρεθεί η συστηματική ανάπτυξη ενός ιστορικού θεσμικού/πολιτικού πλαισίου.⁹ Σκοπός μας είναι, εν πρώτοις, μια ανασυγκρότηση του εγελιανού επιχειρήματος όπου θα γίνει διακριτός ο τρόπος με τον οποίο η κριτική της στρεβλής συνείδησης οδηγείται στη θεματοποίηση των νεωτερικών αρχών. Προς αυτή την κατεύθυνση θα επιχειρήσουμε παρακάτω να κατανοήσουμε έννοιες όπως αυτή της ατομικότητας, αλλά και το νεωτερικό εγωιστικό πράττειν. Σε

⁶ Έγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, μτφ. Φαράκλας, Γ., Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2007 (Εφεξής: *Φαινομενολογία*)

⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, μτφ-επιμ. Γκιούρας, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2012

⁸ Hegel, G., *Elements of the Philosophy of the Right*, μτφ. Nisbet, H.B., επιμ. Wood A., Cambridge University Press, New York, 1991

⁹ «Η *Φαινομενολογία* δεν διαθέτει μια θεωρία του αντικειμενικού Πνεύματος. Οι αναλύσεις της μοιάζουν, μάλλον, να χαρακτηρίζονται από παντελή έλλειψη πολιτικών θεσμών». Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της πράξης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», *Αξιολογικά*, τομ. 26, Αθήνα, Νήσος/Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 2011, σ. 106

αντίθεση με το πρόγραμμα της εγγελητικής φιλοσοφίας, η κριτική του Feuerbach γίνεται κατανοητή ως ένα πρόγραμμα το οποίο, παρά τα διάφορα πεδία κριτικής με τα οποία καταπιάνεται σε διαφορετικό βαθμό (βλ. φύση, πολιτική, ηθική), διαπερνάται συνεχώς από την κριτική της θρησκείας. Επομένως, βασιζόμενος στην κριτική του στη χριστιανική θρησκεία, ο Feuerbach προσεγγίζει ρητά, με τα ίδια θεωρητικά εργαλεία, τη θεωρησιακή φιλοσοφία.¹⁰ Αργότερα, ο ίδιος επιχειρεί σε μικρότερο βαθμό να προσεγγίσει και άλλες όψεις του κοινωνικού γίνεσθαι. Η θεωρησιακή φιλοσοφία φαίνεται να κατέχει το ρόλο του βασικού του θεωρητικού αντιπάλου στον φιλοσοφικό τρόπο σκέψης και προσέγγισης του αντικειμένου. Μέσα από αυτόν τον σχεδιασμό θα επιχειρηθεί αυτό που ακριβώς στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε να οριοθετήσουμε ως κριτική της αντεστραμμένης συνείδησης.

Η συστηματική ανάλυση της αντεστραμμένης συνείδησης μάς παρουσιάζει έναν συγκεκριμένο χαρακτήρα, κατά τον οποίο η κριτική αναπτύσσεται με όρους που άπτονται ενός σχήματος αντιστροφής. Κατ' αυτόν τον τρόπο οδηγούμαστε στο μοτίβο της αντιστροφής, ως μια στιγμή της μεθόδου τόσο της εγγελητικής όσο και της φουερμαπαχικής φιλοσοφίας. Το σχήμα της αντιστροφής μπορεί να γίνει κατανοητό μέσω δύο κινήσεων: α) της κατανόησης του αντικειμένου της κριτικής ως αντεστραμμένου και β) της κριτικής κατάδειξης της δυνατότητας προς μια νέα αντιστροφή της αντεστραμμένης συνείδησης. Σχετικά με την πρώτη, φαίνεται η στρέβλωση που χαρακτηρίζει το υπάρχον να δηλώνει με κάποιον τρόπο την απομάκρυνσή του από το «ορθό» και το «αληθές» στην προσπάθεια της συνείδησης να οδηγηθεί στη γνώση του αντικειμένου της.¹¹ Αναφορικά με τη δεύτερη, θα μπορούσε κανείς να πει πως η διαδικασία κριτικής της αντεστραμμένης μορφής οδηγεί στο αίτημα για μια νέα αντιστροφή, η οποία μπορεί να κατανοηθεί με όρους

¹⁰ Κάτι τέτοιο μπορεί να γίνει κατανοητό ήδη από τον *Πρόλογο* της πρώτης έκδοσης της *Ουσίας του Χριστιανισμού*: «Η θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας θυσιάζει τη θρησκεία στη φιλοσοφία, η χριστιανική μυθολογία θυσιάζει τη φιλοσοφία στη θρησκεία· η μεν καθιστά τη θρησκεία το τόπι της θεωρησιακής αυθαιρεσίας, η δε καθιστά το Λόγο το τόπι ενός φανταστικού θρησκευτικού υλισμού· η μεν βάζει τη θρησκεία να λέει μόνο αυτό που η ίδια σκέφτηκε και είπε πολύ καλύτερα, η δε βάζει τη θρησκεία να μιλά αντί του Λόγου· η μεν, ανίκανη να βγει από τον εαυτό της, καθιστά τις εικόνες της θρησκείας δικές της σκέψεις, η δε, ανίκανη να έλθει στον εαυτό της, καθιστά τις εικόνες πράγματα». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 13

¹¹ Ως «ορθό» και ως «αληθές» φαίνεται πως κατανοείται περισσότερο η διαδικασία προσέγγισης του αντικειμένου της γνώσης, παρά μια δεδομένη αλήθεια που αλλοιώνεται από τις στρεβλές μορφές. Για μια προσπάθεια εξήγησης του τι μπορεί κανείς να κατανοήσει ως αντεστραμμένο στον Hegel, βλ. Gadamer, H.-G., «The Inverted World», μτφ. Donovan J., *The Review of Metaphysics*, vol. 28, no. 3, Philosophy Education Society, 1975, σσ. 413-414

απελευθέρωσης και απεγκλωβισμού, δηλαδή με όρους κοινωνικής χειραφέτησης.¹² Η ανάδειξη της ενότητας των δύο αυτών κινήσεων στη συζήτηση περί της κριτικής της αντεστραμμένης συνείδησης, τόσο στον Hegel όσο και στον Feuerbach, μπορεί να προκύψει μέσα από τα κείμενα των δύο στοχαστών. Οι αναφορές που ακολουθούν, εκτός από την κατάδειξη των δύο προαναφερθέντων κινήσεων, μπορούν σε ένα βαθμό να δείξουν πως η χειραφετική για τη συνείδηση δυνατότητα ενυπάρχει εντός της στρεβλής μορφής. Η μορφή αυτή καθίσταται στρεβλή καθώς πραγματώνεται ιστορικά με όρους «αντί να».

Επομένως, εάν κανείς κοιτάξει την *Εισαγωγή της Φαινομενολογίας του Πνεύματος*, ενδεχομένως να κατανοήσει προς αυτή την κατεύθυνση την αναφορά του Hegel πως «η πληρότητα των μορφών της μη πραγματικής συνείδησης θα προκύψει από την ίδια την αναγκαιότητα της προόδου και της συνοχής».¹³ Στο ίδιο σημείο, προκειμένου να υποστηρίξει το επιχείρημα περί της προόδου και της συνοχής των μορφών, ο ίδιος θα σχολιάσει ότι η «αναλήθεια» της συνείδησης γίνεται κατανοητή «ως ορισμένη άρνηση», καθώς το στρεβλό «αποτέλεσμα» μπορεί να γίνει αντικείμενο της θεωρίας στη βάση του ότι «προέρχεται» από μια συγκεκριμένη μορφή και «έχει ένα περιεχόμενο». Ο εγγελιανός συλλογισμός αναφορικά με την κριτική της στρεβλής συνείδησης θα δείξει τη γέννηση της «νέας» – ή εκ νέου αντεστραμμένης εάν κανείς δει τις εισαγωγικές αναφορές γνωρίζοντας τις αναλύσεις που ακολουθούν – «μορφής». Η νέα μορφή εμφανίζεται ως «μετάβαση» και ως αποτέλεσμα το οποίο «έχει άμεσα ανακύψει κι έχει συντελεστεί εντός άρνησης [...], οπότε η πρόοδος δια της πλήρους σειράς των σχημάτων προκύπτει αφ' εαυτής». Για τον Feuerbach – όπως θα αναπτύξουμε στη συνέχεια – η κατ' εξοχήν στρεβλή μορφή συνείδησης είναι η θρησκεία. Έτσι, ο ίδιος, αναζητώντας την «μη συγκαλυμμένη, τη γνήσια, την καθαρή αλήθεια», θέτει ως «μέθοδο» της κριτικής του, με «μεταρρυθμιστικό» όμως περιεχόμενο, τη «μέθοδο» που «χρησιμοποιείται ήδη στη φιλοσοφία της θρησκείας».¹⁴ Η μέθοδος αυτή, σύμφωνα με τον ίδιο, μπορεί να εφαρμοστεί και στην περίπτωση της «θεωρησιακής φιλοσοφίας». Ως εκ τούτου «απλώς χρειάζεται να μετατρέψουμε το

¹² Για την αναφορά πως ο Feuerbach παρουσιάζει τον «αθεϊσμό» του «ως αντιστροφή της θεολογίας και του ιδεαλισμού» και το πρόγραμμά του ως μια προσπάθεια «να επαναντιστρέψει τα αντεστραμμένα», βλ ενδεικτικά, Σαγκριώτης, Γ., «Από το πνεύμα στην ουσία: Για τη κριτική του Φώερμπαχ στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 45-46

¹³ *Φαινομενολογία*, σ. 107

¹⁴ Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», μτφ. Γκιούρας, Θ., *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σ. 196

κατηγορήμα σε υποκείμενο, και έτσι ως υποκείμενο να το καταστήσουμε αντικείμενο και αρχή». Επομένως, η κριτική αντιμετώπιση της αντεστραμμένης πραγματικότητας, ακόμα κι αν εκκινεί από ένα επίπεδο φιλοσοφικής κριτικής, φαίνεται να προτάσσει ένα αίτημα για μια νέα θεωρητική επεξεργασία του ανθρώπινου γένους και των ανθρώπινων σχέσεων. Κάτι τέτοιο μπορεί κατανοηθεί από το γεγονός ότι η ανθρωπότητα κατανοείται ως ο φορέας αναζήτησης της «αλήθειας» που αναφέρθηκε παραπάνω ως ο στόχος της μεθόδου. Σε αντίθεση με την εγελιανή «πρόοδο», η οποία δηλώνεται ρητά, θα δούμε πως στον Feuerbach η έννοια της προόδου συχνά ενέχει τον κίνδυνο της κατανόησής της ως πισωγύρισμα.

Το σχήμα κριτικής της αντεστραμμένης συνείδησης, όπως έχει γίνει κατανοητό παραπάνω, φαίνεται να μπορεί να αποτελέσει τον άξονα για την ανασυγκρότηση ορισμένων στοιχείων που αφορούν τόσο την εγελιανή όσο και τη φουερμπαχιανή κριτική της ιδεολογίας. Για τη διερεύνηση του ερωτήματός μας στη σκέψη του Hegel θα περιορίσουμε τις αναλύσεις που ακολουθούν στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Πιο συγκεκριμένα, θα μας απασχολήσουν τρία σημεία του έργου. Το πρώτο είναι το κεφάλαιο περί «Διάνοιας» στην πρώτη ενότητα του έργου, όπου πραγματοποιείται η ανάπτυξη της κίνησης της «Συνείδησης».¹⁵ Το δεύτερο βρίσκεται στην ενότητα του «Πνεύματος» και αφορά στην ανάλυση για τη Γαλλική Επανάσταση και τη σχέση της «απόλυτης ελευθερίας» και του «τρόμου».¹⁶ Τέλος, το τρίτο σημείο πραγματεύεται την κατηγορία της «Ηθικότητας» [Moralität] και ιδιαίτερα τις περιπέτειες της «ωραίας ψυχής».¹⁷ Η επιλογή αυτών των σημείων γίνεται με γνώμονα το ότι συνδυάζοντάς τα, ίσως, μπορούν να μας δώσουν τα απαραίτητα στοιχεία για μια ανακατασκευή της εγελιανής κριτικής της αντεστραμμένης νεωτερικής συνείδησης.

Αναλυτικότερα, στο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας* που αφορά στη διάνοια, εντοπίζουμε τα βασικά εργαλεία της κριτικής για την πραγματοποίηση της ανασυγκρότησης που ακολουθεί. Η προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» αποτελεί το σχήμα μέσω του οποίου θεματοποιείται η κριτική της διάνοιας ως «αντεστραμμένης συνείδησης». Το επιχείρημα πως η θεωρητική ανάπτυξη της διάνοιας αποτελεί «θεμέλιο για ολόκληρη τη δομή της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*»¹⁸ βρίσκεται σε αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση. Αυτό σημαίνει πως μπορεί κανείς να

¹⁵ *Φαινομενολογία*, σσ. 143-175

¹⁶ *Φαινομενολογία*, σσ. 530-543

¹⁷ *Φαινομενολογία*, σσ. 570-608

¹⁸ Gadamer, H.-G., «The Inverted World», ό.π., σ. 401

αξιοποιήσει την ολοκλήρωση της κίνησης της συνείδησης – όπως αυτή πραγματοποιείται στη μορφή της διάνοιας – και τη μετάβαση της στην «αυτοσυνειδησία» με σκοπό να προσεγγίσει τις αναλύσεις σε πιο ανεπτυγμένες μορφές του πνεύματος. Στο κεφάλαιο αυτό θα συναντήσουμε, εκτός από το εγγελημένο μοτίβο αντιστροφής, τη διαδικασία προσέγγισης της συνείδησης με όρους εσωτερικής κριτικής. Αυτό το οποίο μπορεί κανείς να παρατηρήσει στο κεφάλαιο αυτό, ώστε να αναγνωρίσει τη θεωρητική του σπουδαιότητα για την επιχειρούμενη έρευνα, είναι η συστηματική θεματοποίηση του σχήματος του αναδιπλασιασμού. Έτσι, ο αναδιπλασιασμός του «φαινόμενου κόσμου» σε «υπεραισθητό» και στη συνέχεια σε έναν «δεύτερο υπεραισθητό» ή «αντεστραμμένο» κόσμο είναι η διαδικασία μέσω της οποίας γίνεται εφικτό η «αυτοσυνείδηση που προκύπτει να μην κατανοηθεί ως ατομική-ψυχολογική, αλλά ως μια γνωσιοθεωρητική αρχή».¹⁹ Επομένως, η κριτική της συνείδησης ως αντεστραμμένης φαίνεται να μας παρουσιάζει δύο στοιχεία. Αφενός, η εγγεληνή κριτική εκθέτει τα εργαλεία για την κριτική της αυτοσυνειδησίας και του πνεύματος ως κατοπινές και πιο ανεπτυγμένες μορφές της συνείδησης και αφετέρου, η συνείδηση καταφέρνει να γνωρίσει τον εαυτό της ως αυτοσυνειδησία. Όπως θα αναπτύξουμε στη συνέχεια, ο εγγεληνός τύπος κριτικής αναζητά μια «εσωτερική αλήθεια»,²⁰ δηλαδή μια μορφή γνώσης η οποία προκύπτει ως εμμενής στην ίδια τη στρεβλή μορφή που χαρακτηρίζει την πραγμάτωση της συνείδησης. Η αλήθεια που εντοπίζεται εντός της στρεβλής μορφής είναι το στοιχείο το οποίο συμβάλει στη μετάβασή της προς την επόμενη μορφή πραγμάτωσης της συνείδησης. Το κεφάλαιο όπου η συνείδηση υπό τη μορφή της διάνοιας καταλαβαίνει, και κατά συνέπεια γνωρίζει, τον ίδιο της τον εαυτό ως το αντικείμενό της, φαίνεται να προκρίνει μια – όπως θα αναπτύξουμε – εσωτερική κριτική εντός της μεταβατικής κίνησης της συνείδησης.

Το κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας*, το οποίο παρουσιάζει τη σχέση της «απόλυτης ελευθερίας» και του «τρόμου» μπορεί, σε συνδυασμό με το κεφάλαιο που αφορά στην «Ηθικότητα», να αναγνωσθούν υπό το πρίσμα της κριτικής συγκρότησης της νεωτερικότητας. Φαίνεται πως, βασιζόμενος κανείς στις αναπτύξεις των θεωρητικών σχημάτων της διάνοιας, μπορεί να ανασυγκροτήσει τα δύο αυτά σημεία του κειμένου ως τις δύο όψεις της νεωτερικότητας. Με άλλα λόγια μπορεί κανείς να

¹⁹ Jaeschke, W., *Hegel- Handbuch. Leben-Werk-Schule*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2003, σ. 187

²⁰ Jaeschke, W., *Hegel- Handbuch. Leben-Werk-Schule*, ό.π., σ. 186

εντοπίσει στις δύο φαινομενικά αντίθετες όψεις της πολιτικής ελευθερίας – όπως κατανοείται η κριτική στην απόλυτη ελευθερία – και της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης – όπως κατανοείται η κριτική της ηθικότητας – την μια και ενιαία νεωτερική συνείδηση. Η φαινομενική τους αντίθεση βασίζεται στο ότι η μια όψη φαίνεται εν πρώτοις να εκπροσωπεί το πολιτικό, κοινωνικό και δημόσιο στοιχείο, ενώ η δεύτερη ατομικό και ιδιωτικό στοιχείο του νεωτερικού βίου. Η συνομιλία των δύο αυτών σημείων μπορεί να αναπτυχθεί τόσο στην εξέταση της μετάβασης από τη μια μορφή στην άλλη όσο και στη θεματοποίηση του αναδιπλασιασμού του πνεύματος στις δύο αυτές όψεις, την πολιτική ελευθερία και την υποκειμενική ηθική συνείδηση.

Για την ανασυγκρότηση της κριτικής της απόλυτης ελευθερίας θα αναφερθούμε αρχικά στη διαλεκτική σχέση μεταξύ της πίστης και του διαφωτισμού. Η επιλογή αυτή εξυπηρετεί δύο σκοπούς. Ο πρώτος σκοπός είναι η ανάδειξη της έννοιας της «ωφελιμότητας», η οποία προκύπτει ως κριτικό εργαλείο του διαφωτισμού έναντι της πίστης και στην οποία η «συνείδηση» της «απόλυτης ελευθερίας» βρίσκει «την έννοια της».²¹ Αυτό σημαίνει πως η συνείδηση υπό τη μορφή της απόλυτης ελευθερίας κατανοεί την πραγματικότητα με όρους ενός ωφέλιμου για την ίδια αντικειμένου. Ο δεύτερος σκοπός έγκειται στο ότι στις αναπτύξεις αυτές φαίνεται, σύμφωνα με τη βιβλιογραφία, να στοιχειοθετείται το πρόγραμμα του Feuerbach για μια συστηματική κριτική της χριστιανικής θρησκείας.²² Στο κείμενο μπορεί κανείς πίσω από την αναφορά του Hegel για την «ενεργό ανατροπή της ενεργού πραγματικότητας»²³ να αναγνώσει την Γαλλική Επανάσταση. Κάτι τέτοιο ενισχύεται και από την ίδια την ανάπτυξη του επιχειρήματος στη συνέχεια του κειμένου. Η Γαλλική Επανάσταση αποτελεί την ιστορική συνθήκη²⁴ στην οποία μπορεί κανείς να παρατηρήσει τη γέννηση του νεωτερικού, αστικού υποκειμένου. Η διαδικασία αυτή γίνεται κατανοητή μέσα στην αντίφαση και την παράλληλη κίνησή του με τη «γενική βούληση» ως βασική αρχή της απόλυτης ελευθερίας,²⁵ αλλά και την «κατ' ανάγκην» ύπαρξη του

²¹ *Φαινομενολογία*, σσ. 530-531

²² Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, σ. 146

²³ *Φαινομενολογία*, σ. 531

²⁴ Για την σπουδαιότητα της ιστορίας στη φιλοσοφία του Hegel και την ιστορικότητα που χαρακτηρίζει τη διαδικασία «συγκρότησης των εννοιών», βλ. Γκιούρας, Θ., *Ελευθερία και Ιστορία. Με βασική αναφορά στις θέσεις Για την έννοια της ιστορίας του Walter Benjamin*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2012, σσ. 103-105

²⁵ Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, 1994, σ. 184-187

τρόμου εντός της απόλυτης ελευθερίας.²⁶ Η αντίθεση μεταξύ του γενικού και του ιδιαίτερου στοιχείου στην πραγμάτωση της απόλυτης ελευθερίας είναι αυτή η οποία μπορεί, ενδεχομένως, να αναδείξει τη βούληση του μεμονωμένου υποκειμένου εντός της μετεπαναστατικής, νεωτερικής καθολικότητας. Η γέννηση του νεωτερικού υποκειμένου σηματοδοτεί την πολιτική συνθήκη στην οποία βασίζεται η νέα μορφή του πνεύματος, όπως θα προκύψει ύστερα από την κύρια αντιστροφή που θα δούμε να πραγματοποιείται στο κεφάλαιο αυτό. Η κύρια αντιστροφή γίνεται κατανοητή στην απόλυτη μορφή πραγμάτωσης της ελευθερίας, μέσω της οποίας το επιχείρημα θα οδηγηθεί στην εμπειρία του τρόμου. Ο τρόμος έχει ως κύριο χαρακτηριστικό του τον «άνευ σημασίας θάνατο»,²⁷ δηλαδή το θάνατο που έρχεται ως αποτέλεσμα της προσπάθειας εγκαθίδρυσης της απόλυτης ελευθερίας. Η εμπειρία του τρόμου θα αποτελέσει την «υψηλότερη» διαπαιδαγώγηση για τη συνείδηση,²⁸ που θα μάθει να ανέχεται τις διαφορές εντός του πλαισίου που πραγματοποιείται η «ιστορική ανάπτυξη της ιδέας της ελευθερίας».²⁹

Το τρίτο σημείο, το οποίο θα μας απασχολήσει από την εγγεγραμμένη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, είναι αυτό με το οποίο ολοκληρώνεται η ενότητα του «Πνεύματος». Η «υποκειμενική ηθική συνείδηση» [Gewissen] είναι η μορφή που θεματοποιείται εντός του κειμένου και σχετίζεται με «τη μορφή του υποκειμενικού, ‘ηθικού’ φρονήματος εντός της Δημοκρατίας».³⁰ Η κριτική της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης κρίνεται ως σημαντική για την κατανόηση της σύνδεσής της με την κριτική της πολιτικής ελευθερίας και τη συνολική κατανόησή τους ως των δύο όψεων που συγκροτούν τη νεωτερικότητα στην ιστορική μορφή του Πνεύματος. Η ίδια, όμως, η ανάπτυξη της ηθικής συνείδησης πραγματοποιείται εντός ενός αναδιπλασιασμού. Ο αναδιπλασιασμός αυτός εμφανίζεται στη βάση του πολιτικού υποκειμένου που εμφανίστηκε παραπάνω στην αντίθεση μεταξύ γενικού και ιδιαίτερου. Έτσι, η νέα αντίθεση που φαίνεται να μπορεί να αναζητηθεί στο εγγεγραμμένο κείμενο είναι αυτή μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού στοιχείου που χαρακτηρίζουν τη

²⁶ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2009, σ. 326

²⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 541

²⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 540

²⁹ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», *ό.π.*, σ. 331

³⁰ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», *ό.π.*, σ. 331

νεωτερικότητα.³¹ Παρά το γεγονός πως η αντίθεση δημόσιου και ιδιωτικού άπτεται της ανάπτυξης μιας «κοινωνικής ηθικότητας» [Sittlichkeit], η οποία λαμβάνει χώρα με συστηματικό τρόπο στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*,³² φαίνεται πως ψήγματα αυτής της αντίθεσης μπορούν να εντοπιστούν στην ανάπτυξη της «υποκειμενικής ηθικής συνείδησης» με όρους νεωτερικού εγωισμού. Πρόκειται για έναν εγωισμό αποκλειστικά νεωτερικό, ο οποίος, αφενός, προϋποθέτει ένα νεωτερικό, πολιτικό υποκείμενο, και αφετέρου, δεν χαρακτηρίζεται από κάποια αφηρημένη, μη ιστορική συνείδηση, αλλά από τη συνείδηση που αφορά τις κοινωνικές σχέσεις της αστικής κοινωνίας. Η δημόσια «εκφορά του καθαρού καθήκοντος»,³³ όπως θα δούμε, καταλήγει στην πρακτική υλοποίηση ενός εγωιστικού συμφέροντος. Ο νεωτερικός εγωισμός θεματοποιείται εντός δύο εν πρώτοις φαινομενικά διαφορετικών συνειδήσεων, μιας ηθικολογικής και μιας εγωιστικής. Η πρώτη, ενώ δηλώνει πως στοχεύει στην καθολικότητα, «αρνείται να πράξει» και μένει στην αυτοαναφορικότητά της³⁴ και η δεύτερη, ενώ πραγματώνει τα εγωιστικά της κίνητρα, δηλώνει πως η πράξη της είναι «σύμφωνη με τον εσωτερικό νόμο και κατά συνείδηση». ³⁵ Η «υποκειμενική ηθική συνείδηση» στηρίζεται στην αναγκαιότητα της αναγνώρισης του καθήκοντός της ως ηθικού και έτσι, αναγκαία, το επιχείρημα οδηγείται στην αναγνώριση της μιας συνείδησης από την άλλη, με απώτερο σκοπό να επέλθει και η δική της αναγνώριση από την πρώτη. Ο νεωτερικός εγωισμός, που παρατηρούμε ότι θεματοποιείται στην ανάπτυξη του επιχειρήματος, ολοκληρώνεται στη διαδικασία που κινείται από την «ομολογία» της ταύτισής τους στην «συγχώρεση» και στην κατάδειξη, μέσω της διαμεσολάβησης της «γλώσσας», της δυνατότητας προς μια νεωτερική μορφή επικοινωνίας. Το στοιχείο το οποίο έρχεται, θα λέγαμε, στην επιφάνεια μέσω της διαλεκτικής των δύο συνειδήσεων είναι η αρχή της υποκειμενικότητας, δηλαδή το αίτημα για μια νεωτερική συνύπαρξη του εγωιστικού και του ηθικού πράττειν. Με άλλα λόγια, η εγωιστική συνείδηση φαίνεται να είναι αυτή η οποία ομολογεί τον χαρακτήρα της, ακριβώς επειδή διεκδικεί την αξίωση να μπορεί να εκφέρει κρίσεις και να θέτει σκοπούς που αφορούν το δικό της όφελος. Η όψη της πρώτης ηθικής

³¹ Η «αλληλοδιαπλοκή της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας» αφορά μια «νεωτερική οργανική κοινωνικότητα [Sittlichkeit]». Βλ. σχετικά, Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της πράξης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», *ό.π.*, σσ. 105-106

³² Hegel, G., *Elements of the Philosophy of the Right*, *ό.π.*, βλ, το Τρίτο Μέρος του έργου

³³ *Φαινομενολογία*, σ. 575

³⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 597

³⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 596

συνείδησης καθίσταται ως η αντεστραμμένη εκδοχή της δεύτερης και το ανάποδο, με αποτέλεσμα η ενότητα αυτών των δύο – εν πρώτοις – αντίθετων συνειδήσεων να συγκροτεί τον ενιαίο κόσμο της «υποκειμενικής ηθικής συνείδησης» στη συνύπαρξή τους. Έτσι, η εγγελιανή κριτική της αντεστραμμένης συνείδησης, ίσως, αποτελεί το μεθοδολογικό εργαλείο μέσω του οποίου θα μπορούσε κανείς να αναζητήσει το νεωτερικό περιεχόμενο στο επιχείρημα του Hegel. Το πλαίσιο του νεωτερικού εγωισμού στο εγγελιανό κείμενο, το οποίο τίθεται μέσω της αρχής της υποκειμενικότητας, είναι, όπως θα δούμε, το δεδομένο στοιχείο από το οποίο εκκινεί η κριτική των ηθικών σχέσεων στον Feuerbach.

Για την ανασυγκρότηση του επιχειρήματος του Feuerbach και τη διερεύνηση της διπλής κίνησης, που θέσαμε παραπάνω ως στοιχείο προς αναζήτηση στην κριτική της αντεστραμμένης συνείδησης, θα αξιοποιήσουμε μια σειρά κείμενα από το έργο του. Το σύνολο των κειμένων που θα μας απασχολήσουν διαπερνούνται από την κριτική του Feuerbach στη θρησκεία και κυρίως στην προτεσταντική εκδοχή του Χριστιανισμού. Παρόλα αυτά, τα κείμενα που θα αξιοποιήσουμε ώστε να απαντήσουμε στο ερώτημα περί της κριτικής και της δυνατότητας υπέρβασης των – νεωτερικών – μορφών συνείδησης θα μπορούσαν να χωριστούν στις τρεις παρακάτω κατηγορίες: α) κείμενα με κύρια θεματική τους την κριτική της θρησκείας, όπως η *Ουσία του Χριστιανισμού* (1841), η *Ουσία της Θρησκείας* (1846) και οι *Παραδόσεις για την Ουσία της Θρησκείας* (1851),³⁶ β) κείμενα που άπτονται των βασικών για τη σκέψη του φιλοσοφικών αρχών, όπως οι *Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας* (1842) και οι *Βασικές αρχές για τη φιλοσοφία του μέλλοντος* (1843),³⁷ και γ) αδημοσίευτα όσο ο Feuerbach ήταν εν ζωή κείμενα, όπου ο ίδιος αναπτύσσει θεωρητικούς προβληματισμούς σε ζητήματα περί ηθικής, όπως το *Σχετικά με τον πνευματισμό και τον υλισμό, ειδικά σε σχέση με την ελεύθερη βούληση* (1863-1866) και το *Περί Ηθικής: Ο Ευδαιμονισμός* (1867-1869).³⁸ Έτσι, σε αντίθεση με την

³⁶ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., Φώνερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, μτφ-επιμ. Καραπαπάς Γ., Τροπή, Αθήνα, 2009

³⁷ Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, Großdruck, Berlin, 2020

³⁸ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», στο Feuerbach, L., *Sämtliche Werke. Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*, τόμ. 10, Bolin, W. – Jodl, F. (επιμ.), Stuttgart/ Bad Cannstatt: Frommann, 1960, σσ. 91-229, Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867-1869)», στο Feuerbach, L., *Sämtliche Werke. Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*, τόμ. 10, Bolin, W. – Jodl, F. (επιμ.), Stuttgart/ Bad Cannstatt: Frommann, 1960, σσ. 230-293

ανασυγκρότηση του εγγελιανού επιχειρήματος, το ζήτημα του μοτίβου της αντιστροφής στη σκέψη του Feuerbach πρόκειται να αναζητηθεί σε περισσότερα κείμενα και με περισσότερα παραδείγματα.

Το πρώτο ζήτημα που θα μας απασχολήσει κατά την ανασυγκρότηση που θα επιχειρηθεί στο έργο του Feuerbach είναι η ανακατασκευή των κύριων στιγμών της κριτικής στη θρησκεία, ως κριτική της – αντεστραμμένης – θρησκευτικής συνείδησης. Όσο διαφωτιστική και αν θεωρήσει κανείς τη φράση πως «η συνείδηση του Θεού είναι η αυτοσυνείδηση του ανθρώπου, η γνώση του Θεού είναι η αυτογνωσία του ανθρώπου»,³⁹ δεν φαίνεται από μόνη της να είναι ικανή να δείξει ούτε τη συνολική σκοποθεσία του Feuerbach ούτε το βάθος της κριτικής του. Αυτή η ανεπάρκεια προκύπτει από το ότι η κριτική του Feuerbach στη χριστιανική θρησκεία, η οποία γίνεται από κοινού με την κριτική του στη θεωρησιακή φιλοσοφία, μπορεί να παρουσιάσει στοιχεία που καταδεικνύουν το αίτημα για μια νέα – χειραφετική αυτή τη φορά – αντιστροφή της συνείδησης. Σε αυτό το πλαίσιο θα δούμε πως τίθενται και τα στοιχεία για τη «νέα φιλοσοφία» που συνοδεύει το πρόγραμμα στην κριτική της θρησκείας. Η αντιστροφή της σχέσης μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου γίνεται μέσω της έννοιας της «ουσίας» [Wesen], η οποία θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η απάντηση στο ερώτημα σχετικά με το τι είναι αυτό το οποίο έχει αντιστραφεί. Ο Feuerbach βλέπει τον άνθρωπο ως «ον γένους» [Gattungswesen], σημειώνοντας πως «ο εσωτερικός βίος του ανθρώπου είναι ο βίος σε σχέση με το γένος του, την ουσία του».⁴⁰ Η έννοια της ουσίας του ανθρώπου ως μια έννοια που θα παρουσιαστεί με ισχυρή δέσμευση (έως και ταύτιση) από τη φύση, θα δημιουργήσει ορισμένα προβλήματα στην κριτική του Feuerbach. Όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, η ουσία του ανθρώπου ως μέρος της υλικότητας της φύσης θα παρουσιάσει ένα στοιχείο ουσιοκρατίας και «δογματισμού».⁴¹ Ένα σημαντικό, όπως θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί, στοιχείο της κριτικής του Feuerbach στη θρησκεία είναι το γεγονός πως ο ίδιος «δεν αρνείται τα θεϊκά κατηγορήματα», αλλά επιδιώκει «να θεμελιώσει την παρουσία τους στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων».⁴² Η θεωρητική σπουδαιότητα αυτής της αναφοράς, θα μπορούσε κανείς να πει πως βρίσκεται στην προώθηση ενός

³⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 47

⁴⁰ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 37

⁴¹ Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, ό.π., σ. 149

⁴² Leopold, D., *The young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing*, Cambridge University Press, New York, 2007, σ. 196

σχήματος εσωτερικής κριτικής, όπως αναφέρθηκε και για το εγχείρημα του Hegel. Αυτό σημαίνει πως η κριτική προσεγγίζει το υπάρχον με όρους που φανερώνουν τις δύο προαναφερθείσες κινήσεις του κριτικού σχήματος της αντιστροφής. Έτσι, σκοπός της είναι η κατανόηση της στρέβλωσης υπό την οποία πραγματώνεται η ανθρώπινη συνείδηση και η ανάδειξη της δυνατότητας για μια νέα αντιστροφή. Αυτός είναι και ο λόγος που στην ίδια συζήτηση θα επιχειρήσουμε να θεματοποιήσουμε τον ρόλο της κατηγορίας του μέλλοντος ως ένα θεωρητικό πρόβλημα υπαρκτό – και προς ανάδειξη – εντός της κριτικής στην υπάρχουσα μορφή. Η κατηγορία του μέλλοντος απασχολεί ιδιαίτερα τον Feuerbach, καθώς ο ίδιος φαίνεται πολύ αισιόδοξος απέναντι σε μια χειραφετική μελλοντική προοπτική.

Στη συνέχεια, θα αποπειραθούμε να δείξουμε ένα δεύτερο ζήτημα, το οποίο αφορά στη θεωρητική σπουδαιότητα που φαίνεται να αποδίδει ο Feuerbach στην κατηγορία της αισθητηριακότητας [Sinnlichkeit] κατά τη θεματοποίησή της. Η προσέγγιση της «πραγματικότητας» με όρους αισθητηριακούς είναι για τον Feuerbach ο τρόπος για την αναζήτηση της «αληθινή[ς] [...] ενότητα[ς] του υλικού και του πνευματικού».⁴³ Η ενότητα αυτή αποτελεί χαρακτηριστικό στοιχείο της φουερμπαχιανής κριτικής στη θεωρησιακότητα, απέναντι στην οποία η αισθητηριακότητα τοποθετείται αντιπαραθετικά. Η αντιπαραθέση, ωστόσο, με όρους ενότητας – του υλικού και του πνευματικού στοιχείου – είναι ο τρόπος με τον οποίο η αισθητηριακή κατανόηση της ανθρώπινης ουσίας μπορεί να ανασυγκροτηθεί με όρους ολότητας. Έτσι, η ανασυγκρότηση που ακολουθεί θα επιχειρήσει να θέσει τη «διάνοια» [Verstand] εντός αυτής της ολότητας, με σκοπό την αλληλεπίδρασή της με τις αισθητηριακές λειτουργίες του ανθρώπου. Αυτό σημαίνει πως η ανάγνωση της φουερμπαχιανής αισθητηριακότητας ως ολότητας φαίνεται να προϋποθέτει ήδη τη διαμεσολάβησή της από τη διάνοια, δηλαδή προτού ακόμα τεθεί εντός του επιχειρήματος. Θα επιχειρηθεί να δειχθεί – τόσο στο δεύτερο όσο και στο τρίτο ζήτημα της ανάλυσης που αφορά στον Feuerbach – ένα σχήμα που θέλει εντός της αισθητηριακής ολότητας να «θεμελιώνονται τόσο η γνωσιακή λειτουργία όσο και η ηθικοπρακτική λειτουργία (ηθική αυτονομία)».⁴⁴ Εάν κανείς κατανοήσει την αισθητηριακότητα με αυτούς τους όρους, τότε ενδεχομένως μπορεί να θέσει τις προϋποθέσεις για την αναζήτηση ενός διυποκειμενικού στοιχείου στο εσωτερικό της. Η

⁴³ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 32

⁴⁴ Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σ. 90

ανάγνωση της φουερμπαχιανής κριτικής με όρους «ανθρωπολογικού υλισμού»⁴⁵ θα μας επιτρέψει να διερευνήσουμε τα στοιχεία στα οποία μπορεί να στηριχθεί ένα επιχείρημα περί υλικότητας των ανθρώπινων – κοινωνικών – σχέσεων. Η αισθητηριακότητα συμβάλει τόσο στο γνωσιοθεωρητικό όσο και στο πρακτικό/χειραφετικό επίπεδο. Όσον αφορά τη συστηματική θεωρητική διαδικασία γνώσης του αληθούς, φαίνεται πως η συνένωση πολλών ανθρώπων συγκροτεί ένα πλήθος αισθητήριων οργάνων που αναζητά και αμφισβητεί,⁴⁶ σε αντίθεση με έναν απομονωμένο στοχαστή. Στη συζήτηση περί της χειραφετικής αντιστροφής της υπάρχουσας αντεστραμμένης σχέσης φαίνεται πως για τον Feuerbach η υπόθεση του μέλλοντος, στην οποία έχουμε αναφερθεί παραπάνω, είναι ζήτημα που αφορά στην «εκπαίδευση» [Bildung]. Η τελευταία επέρχεται – σε έναν βαθμό – και μέσα από τη γλωσσική διαμεσολάβηση.⁴⁷ Σε αυτή την κατεύθυνση θα επιχειρήσουμε να ανασυγκροτήσουμε ένα υπόρρητο – εντός του κειμένου – αίτημα χειραφέτησης, με όρους διαμόρφωσης μιας χειραφετικής συνείδησης εντός της στρεβλής μορφής.

Ακολουθεί το τελευταίο ζήτημα της ανασυγκρότησης της φουερμπαχιανής κριτικής, το οποίο θα εστιάσει στα δύο προαναφερθέντα κείμενα «περί ηθικής». Αυτά τα κείμενα αποτελούν κομμάτι της θεωρητικής δραστηριότητας του Feuerbach κατά τη δεκαετία του 1860. Έχοντας ως βάση της ανασυγκρότησής μας την υλιστική κριτική στο θρησκευτικό φαινόμενο και τον κεντρικό ρόλο της αισθητηριακότητας στην κατανόηση των ανθρώπινων σχέσεων, παρατηρούμε πως η κριτική πλέον θέτει το επιχείρημά της εντός ενός νεωτερικού πλαισίου. Το νεωτερικό πλαίσιο μπορεί να γίνει κατανοητό μέσω της αρχής της υποκειμενικότητας που λειτουργεί ως βάση ενός νεωτερικού εγωισμού και θεματοποιείται ως διαδικασία συγκρότησης της νεωτερικής συνείδησης στο εγγεγραμμένο κείμενο. Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται, επίσης, μέσω της συνομιλίας του ύστερου έργου του με την κριτική που έχει αρθρωθεί στα κείμενα της δεκαετίας του 1840 για το εγωιστικό στοιχείο που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ουσία. Στη φουερμπαχιανή σκέψη υπάρχει ένας «καλός» εγωισμός, που αποσκοπεί στην εξασφάλιση της αναπαραγωγής της ανθρώπινης ουσίας και ένας «κακός», που άπτεται ενός μονομερούς περιεχομένου και με όρους νεωτερικής συνύπαρξης απομονώνει τον

⁴⁵ Για το ζήτημα του «ανθρωπολογικού υλισμού», βλ. Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Hanser Verlag, München, 1973 και Biedermann G., *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs: Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, Angelika Lenz Verlag, Neustadt a. R., 2004

⁴⁶ Φώτερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 177

⁴⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 111

έναν άνθρωπο από τον άλλο.⁴⁸ Το επιχείρημα περί ενός νεωτερικού μονομερούς εγωισμού φαίνεται να στηρίζεται στην τοποθέτηση περί διαμεσολάβησης της θρησκευτικής πίστης σε μια μονοθεϊστική θρησκεία. Σύμφωνα με τη θέση αυτή, το εγωιστικό στοιχείο η επιστρέφει και πραγματώνεται με όρους ιεράρχησης του ατομικού του «εαυτού».⁴⁹ Το πρόβλημα αυτό αναδεικνύεται σε πρόβλημα του ατομικισμού ως στρεβλής συνείδησης εντός της αισθητηριακής «ορμής για ευδαιμονία» [Glückseligkeitstrieb]. Η τελευταία, από κοινού με την έννοια της «βούλησης» [Wille], θα αποτελέσει το μέσο σύμφωνα με το οποίο ο «καλός» και ο «κακός» εγωισμός μπορούν να κατανοηθούν εντός ενός σχήματος αντεστραμμένου κόσμου και εν τέλει την πραγμάτωση μιας αντεστραμμένης συνείδησης. Οι παραπάνω κατηγορίες φαίνεται να φέρουν τα στοιχεία τα οποία μπορούν να συγκροτήσουν ένα επιχείρημα περί μη ατομικιστικού εγωισμού. Αυτό το σχήμα υπονοεί μια συνύπαρξη με όρους ανοχής των διαφορών, αλλά πάντοτε εντός της ενιαίας πραγμάτωσης της ανθρώπινης ουσίας. Το νεωτερικό πεδίο πραγμάτωσης των σχέσεων αυτών αναφέρεται από τον Feuerbach ως η «κοινωνικά ηθική βούληση [sittliche Wille] που δεν κάνει κανένα κακό, γιατί δεν θέλει να πάθει κανένα κακό».⁵⁰ Το συνεκτικό στοιχείο που διαπερνά το επιχείρημα αυτό είναι ένα είδος μηχανισμού της «συμπάθειας» [Sympathie], το οποίο εξασφαλίζει την αναπαραγωγή της ανθρώπινης ουσίας. Η κοινωνική κριτική της ηθικής, την οποία μπορεί κανείς να αναζητήσει στα κείμενα αυτά, προβάλλει μια συνθήκη υπαρκτού νεωτερικού εγωισμού. Η φουερμπαχική κριτική, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, φαίνεται και πάλι να επιχειρεί να προβάλλει τη δυνατότητα της χειραφέτησης εντός της στρεβλά πραγματωμένης μορφής, αυτή τη φορά διαμέσου των συνεκτικών αρχών του ανθρώπινου γένους στο επίπεδο των νεωτερικών κοινωνικών σχέσεων.

Με την ολοκλήρωση της σύντομης αυτής εισαγωγής, θα δούμε τον χαρακτήρα της διάρθρωσης της διατριβής. Με βάση όσα έχουν αναφερθεί ως τώρα, η εργασία χωρίζεται σε δύο μέρη. Το πρώτο μέρος αφορά στην ανασυγκρότηση της σκέψης του Hegel, ενώ το δεύτερο αφορά στην ανασυγκρότηση της σκέψης του Feuerbach. Καθένα από τα δύο μέρη αποτελείται από τρία κεφάλαια, το αντικείμενο των οποίων προκύπτει από τον τρόπο με τον οποίο, όπως επιχειρήσαμε να δείξουμε ως τώρα, αντιμετωπίζουμε την προβληματική της παρούσας μελέτης. Η στόχευση μας, όπως

⁴⁸ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 81-82

⁴⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 141

⁵⁰ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 119

έχουμε αναφέρει ήδη παραπάνω, μπορεί να γίνει κατανοητή από μια διπλή κίνηση. Από τη μια πλευρά, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε τους όρους συγκρότησης των μορφών συνείδησης που θα μας απασχολήσουν. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει να δείξουμε και τον λόγο για τον οποίο η εκάστοτε μορφή συνείδησης κατανοείται ως στρεβλή. Από την άλλη πλευρά, θα αποπειραθούμε να καταδείξουμε τα στοιχεία εκείνα μέσω των οποίων η διαδικασία της κριτικής πραγμάτευσης του αντικειμένου διανοίγει τη δυνατότητα για την ανεύρεση ενός χειραφετικού αιτήματος που φαίνεται να τη συνοδεύει. Γι' αυτό το λόγο θα επιχειρήσουμε να σχολιάσουμε, με κριτική διάθεση, προς αυτή την κατεύθυνση τα σημεία στα οποία θα μπορούσε κανείς να δει τον απεγκλωβισμό από μια στρεβλή μορφή συνείδησης με όρους κοινωνικής χειραφέτησης. Ως εκ τούτου, η χειραφέτηση, η οποία φαίνεται να προκύπτει ως αιτούμενο στοιχείο μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας, «πρέπει να [...] αναδιατυπώσει τις αξιώσεις της να εξηγήσει/απελευθερώσει τις σύγχρονες κοινωνικές σχέσεις».⁵¹ Υπό αυτό το πρίσμα κατανοούμε τη διπλή κίνηση στη διαδικασία διερεύνησης του σχήματος της κριτικής της αντεστραμμένης συνείδησης.

Τούτων δοθέντων, η εργασία χωρίζεται σε δύο μέρη. Το πρώτο αφορά στην περίπτωση του Hegel και το δεύτερο σε αυτή του Feuerbach. Όπως αναφέραμε, το ερευνητικό εγχείρημα που ακολουθεί εκκινεί από έναν θεωρητικό προβληματισμό που αφορά στη σκέψη του Feuerbach και για τον οποίο θεωρούμε πως μια πληρέστερη κατανόησή του θα μπορούσε να αναζητηθεί στη φιλοσοφία του Hegel. Ως εκ τούτου, η διάρθρωση που σχεδιάστηκε αποσκοπεί σε μια αυτόνομη παρουσίαση ορισμένων ζητημάτων της θεωρητικής δραστηριότητας των δύο φιλοσόφων. Η ξεχωριστή, αυτόνομη παρουσίαση της θεωρητικής συμβολής των δυο στοχαστών αποβλέπει στην όσο το δυνατόν λεπτομερέστερη διερεύνηση του κεντρικού ερωτήματος της εργασίας. Σε αυτό το πλαίσιο, αξιοποιώντας τη σχετική βιβλιογραφία, θα επιχειρήσουμε να επισημάνουμε – έως έναν μόνο βαθμό – τα στοιχεία εκείνα μέσω των οποίων θα μπορούσε να κατασκευαστεί ένας έμμεσος, θεωρητικός διάλογος μεταξύ της εγγελιανής και της φουερμπαχιανής κριτικής.

⁵¹ Ψυχοπαίδης, Κ., *Όροι, Αξίες, Πράξεις*, Πόλις, Αθήνα, 2005, σσ. 140-141

Μέρος 1^ο

Μορφές συνείδησης και αντεστραμμένη συνείδηση στον G.W.F. Hegel

1.1 Η προβληματική του αντεστραμμένου κόσμου και της αντεστραμμένης συνείδησης

Το ενδιαφέρον της παρούσας διατριβής, στο κομμάτι που ασχολείται με την εγγεληνική φιλοσοφία, επικεντρώνεται στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Στο πρώτο αυτό κεφάλαιο θα μας απασχολήσει το τρίτο κεφάλαιο του έργου με τίτλο «Δύναμη και διάνοια, φαινόμενο και υπεραισθητός κόσμος»,⁵² το οποίο ολοκληρώνει την πρώτη ενότητα του έργου για τη «Συνείδηση». Οι τρεις μορφές που λαμβάνει στην ενότητα αυτή η συνείδηση είναι η «κατ' αίσθηση βεβαιότητα»,⁵³ η «αντίληψη»⁵⁴ και η «διάνοια». Το κεφάλαιο για τη διάνοια αποτελεί την ολοκλήρωση της ενότητας περί «Συνείδησης», η οποία συμπίπτει και με τη μετάβαση του έργου προς την επόμενη ενότητα, αυτή της «Αυτοσυνειδησίας».⁵⁵ Η μετάβαση που σηματοδοτεί το συγκεκριμένο κεφάλαιο αφορά – όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε – στον τρόπο με τον οποίο η κίνηση της συνείδησης έχει συγκροτηθεί έως εκείνη τη στιγμή στην ανάπτυξη του εγγεληνού κειμένου. Η σχέση που θέτει ο Hegel εξ αρχής και διαπερνά το επιχείρημα ολόκληρης της πρώτης ενότητας είναι η σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο της γνώσης και το αντικείμενο της γνώσης. Η συνείδηση, ήδη από την αρχή της ενότητας και την ανάπτυξη της «κατ' αίσθηση βεβαιότητας», κατανοείται από τον Hegel μέσα από τον διαχωρισμό του υποκειμένου ως «καθαρό εγώ» και του αντικείμενου ως «καθαρό τάδε συγκεκριμένο [τόδε τι]».⁵⁶ Ο διαχωρισμός αυτός έχει ως αποτέλεσμα «η «γνώση [Wissen] που είναι πρώτα ή άμεσα αντικείμενό μας» να είναι η ίδια «άμεσο επίσταμαι». Πρόκειται δηλαδή για έναν διαχωρισμό που θέτει ένα αντικείμενο να στέκεται απέναντι στο υποκείμενο της γνώσης. Με την ολοκλήρωση της κίνησης της διάνοιας, η τελευταία φαίνεται να συνειδητοποιεί πως καθόλη αυτή τη διάρκεια αντικείμενό της ήταν «η πραγματικότητα του ίδιου του εαυτού της».⁵⁷ Εξετάζοντας παρακάτω την κίνηση της διάνοιας θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πως ο Hegel έχει ως στόχο να μας παρουσιάσει τον τρόπο με τον οποίο η συνείδηση, υπό τη

⁵² *Φαινομενολογία*, σσ. 143-175

⁵³ *Φαινομενολογία*, σσ. 115-126

⁵⁴ *Φαινομενολογία*, σσ. 127-142

⁵⁵ *Φαινομενολογία*, σσ. 176-226. Η «Αυτοσυνειδησία» αποτελεί τη δεύτερη ενότητα της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* και προϋποθέτει τις αναπτύξεις της «Συνείδησης». Η πρώτη – ως συνείδηση του εαυτού – καθίσταται ύστερα από την κίνηση της δεύτερης ως το πραγματικό της αντικείμενο, δηλαδή ως η αλήθειά της. Η διαδικασία αναγνώρισης του εαυτού ως της αλήθειας της συνείδησης θα αναπτυχθεί στο παρόν πρώτο κεφάλαιο.

⁵⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 115

⁵⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 174

μορφή της διάνοιας, γνωρίζει την «πραγματικότητα» ή την «αλήθεια» όχι ενός ξεχωριστού από την ίδια αντικειμένου, αλλά του ίδιου της του εαυτού.

Το κεφάλαιο περί «διάνοιας» και οι εγελιανές αναπτύξεις που λαμβάνουν χώρα στο σημείο αυτό είναι γνωστές στη βιβλιογραφία ως «η προβληματική του αντεστραμμένου κόσμου», όπου η συνείδηση – όπως θα δούμε στη συνέχεια – εμπλέκεται στο σχήμα μεταξύ «δύο υπεραισθητών κόσμων». Οι διαφορετικές ερμηνείες που έχουν γίνει ως τώρα⁵⁸ έχουν καταστήσει το υποκεφάλαιο της διάνοιας ως πεδίο πλούσιων συμβολών και αντιπαραθέσεων. Εντός αυτών των κειμένων επιχειρείται να θεματοποιηθεί η σχέση μεταξύ των δύο κόσμων,⁵⁹ αλλά και – σε ένα μικρότερο βαθμό – η σημασία της ίδιας της αντιστροφής.⁶⁰ Η βιβλιογραφία επιχειρεί επιπλέον να καταδείξει τις φιλοσοφικές επιρροές του εγελιανού κειμένου, αλλά και να ερμηνεύσει τον τύπο της αντιστροφής. Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις όπου το κεφάλαιο για τη «Διάνοια» σχετίζεται με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία,⁶¹ ενώ

⁵⁸ Παρά το γεγονός πως το κεφάλαιο περί «διάνοιας» δεν είναι το πιο δημοφιλές στην περί της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* βιβλιογραφία, στις περισσότερες συμβολές που αξιοποιούμε στη δική μας μελέτη φαίνεται η προσπάθεια ανάδειξης του σχετικού κεφαλαίου ως κεντρικού για την κατανόηση του κειμένου συνολικότερα. Κύριες αναφορές μας είναι: Heidegger, M., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, μτφ. Emad P. & Maly K., Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1988, Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2009, σσ. 196-221, Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., Gadamer, H.-G., «The Inverted World», ό.π., σσ. 401-422, Flay, J., «Hegel's "Inverted World"», *The Review of Metaphysics*, vol. 23, no. 4, Philosophy Education Society, 1970, σσ. 662-678, Harris, H.S., *Hegel's Ladder*, τομ. I & II, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997, Sier, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, μτφ. Smyth D., Cambridge University Press, New York, 2014, Hyppolite, J., *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, μτφ. Cherniak S. & Heckman J., Northwestern University Press, Evanston, 1974.

⁵⁹ Για τους Gadamer («The Inverted World», ό.π.) και Flay («Hegel's "Inverted World"», ό.π.) ο αντεστραμμένος κόσμος αποτελεί την κύρια στιγμή του κεφαλαίου της διάνοιας, όπου εξηγείται ο τρόπος με τον οποίο επιλύονται τα προβλήματα τα οποία είχαν προκύψει ήδη από τη μορφή της αντίληψης.

⁶⁰ Για την απόπειρα κατανόησης της «φύσης της στρεβλωτικής αντιστροφής» ως «διαστροφής του 'ορθού' και του 'αληθούς'» και τη σημαντικότητα της αντιστροφής στη «Διάνοια» ενόψει των αναπτύξεων στην ενότητα περί «Πνεύματος» της *Φαινομενολογίας*, βλ. Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π.

⁶¹ Άμεση είναι η συνομιλία του Gadamer («The Inverted World», ό.π.) με τη σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, κυρίως όσον αφορά το ζήτημα του φαινομένου και της κίνηση των νόμων. Ο Harris (*Hegel's Ladder*, ό.π., σσ. 300-308) συνδυάζει τη σκέψη του Πλάτωνα και του Schelling στη συζήτηση περί απείρου και κίνησης των νόμων. Ο ίδιος κάνει λόγο και για άλλους αρχαίους φιλοσόφους όπως ο Αριστοτέλης, ο Ηράκλειτος και ο Πλωτίνος, ενώ – όπως και ο Hyppolite (*Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 136-139) – καταφεύγει συχνά σε θεολογικές αναφορές. Αντίστοιχες αναφορές στην πλατωνική σκέψη βρίσκουμε επίσης στους Sier (*Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 82) και Horn («Hegels "Wahrheit des Sinnlichen" oder die "Zweite übersinnliche Welt"», *Kant-Studien Band*, τχ. 54, 1963, σσ. 252-258). Στην ελληνική βιβλιογραφία η πλατωνική επιρροή του

παρατηρείται και το εγχείρημα όπου η προβληματική της διάνοιας εξετάζεται μέσω της χριστιανικής θεολογίας.⁶² Επίσης, ιδιαίτερες είναι οι αναφορές και στην ακριβώς πριν τον Hegel ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση.⁶³ Τέλος, εντοπίζεται η προσπάθεια ανασυγκρότησης της προβληματικής υπό μια ιστορικοφιλοσοφική διάσταση, όπου η «αντιστροφή» αναφέρεται στη μεταβολή των «κοινωνικών σχέσεων».⁶⁴ Οι διαφορετικές ερμηνείες της προβληματικής που αναπτύσσεται στο κεφάλαιο της διάνοιας φαίνεται πως νομιμοποιούνται σε επίπεδο θεωρίας από την απροσδιόριστη – δηλαδή ανύπαρκτη – ιστορικότητα που χαρακτηρίζει τη διάνοια ως μορφή συνείδησης. Η ανασυγκρότηση που πραγματοποιείται στην παρούσα εργασία επιλέγει να ακολουθήσει την τελευταία ερμηνεία, διότι μπορεί να λεχθεί πως εντός του ίδιου του εγγεγραμμένου κειμένου η προβληματική της συνείδησης αναπτύσσεται με αφετηρία το νεωτερικό παρόν.⁶⁵ Έτσι, μπορεί κανείς να αναζητήσει στην ανάπτυξη της διάνοιας ορισμένα στοιχεία που αφορούν στην πραγμάτευση των ιστορικών μορφών του πνεύματος που ακολουθούν στη συνέχεια της *Φαινομενολογίας*. Μια τέτοια ανάγνωση του εγγεγραμμένου κειμένου μπορεί ενδεχομένως να αναζητήσει στη διάνοια (ως μορφή συνείδησης που προηγείται των μορφών του πνεύματος) τα εργαλεία πραγμάτευσης των νεωτερικών μορφών που ακολουθούν στα επόμενα κεφάλαια της παρούσας εργασίας. Η ανάγνωση αυτή αναγνωρίζει πως κατά την ανάπτυξη της συνείδησης στην *Φαινομενολογία* παρουσιάζεται μια διαδικασία της συνειδητοποίησης. Η

Hegel καταγράφεται στη συμβολή του Γ. Φαράκλα («Αναγνώριση και απειρία στον Έγελο. Μια πρόταση», *Αξιολογικά*, τχ. 26, 2011, σσ. 25-41). Τέλος, τη σκέψη του Αριστοτέλη αξιοποιεί ο Heidegger (*Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 97-101), ο οποίος στέκεται στις αριστοτελικές θεωρήσεις περί «λόγου» και «χρόνου» με σκοπό το ξεκαθάρισμα της έννοιας της «όντο-θεο-λογίας».

⁶² Στη συμβολή του Jean Hyppolite, η προσέγγιση στην προβληματική της διάνοιας γίνεται μέσω της χριστιανικής παράδοσης και την απολυτοποίηση της διαφοράς «ουσίας και φαινομένου» ως διαφοράς αυτού που φαίνεται με αυτό που πραγματικά είναι. Τέτοια παραδείγματα εντοπίζει στα *Ευαγγέλια* και στην *Επί του Όρους ομιλία*. (Hyppolite, J., *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 136)

⁶³ Ξεχωρίζει η συμβολή του Flay («Hegel's "Inverted World"», ό.π.), όπου ξεκαθαρίζει από την αρχή η διάθεση για συνομιλία της «Διάνοιας» με τη σκέψη των Leibniz και Kant. Στον Leibniz αναφέρεται επίσης και ο Horn («Hegels "Wahrheit des Sinnlichen" oder die "Zweite übersinnliche Welt"», ό.π., σσ. 257-258)

⁶⁴ Εδώ ξεχωρίζει η προσπάθεια του Κοσμά Ψυχοπαίδη. Πρόκειται για μια ανάγνωση του εγγεγραμμένου έργου κατά την οποία ο «αναδιπλασιασμός σε δύο κόσμους» δηλώνει μια μεταβολή των «κοινωνικών σχέσεων» και τη «μετάβαση από τις παραδοσιακές στις νεωτερικές κοινωνίες». (*Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 222).

⁶⁵ «Αυτή η διαλεκτική/διαλογική ανακατασκευή της ιστορίας του πνεύματος είναι μοντέρνα [ή νεωτερική], καθώς προϋποθέτει, θέτει και αίρει αυτό που είναι ο τωρινός ιστορικός χωρισμός, η σύγχρονη συνείδηση». Ψυχοπαίδη, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 213

διαδικασία αυτή φαίνεται πως πραγματοποιείται μέσω της αντιστροφής «όλων των βεβαιότητων», προκειμένου να αναζητηθεί στις ίδιες τις αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν τη μορφή πραγμάτωσης το – πέρα από δογματισμούς – στοιχείο της «συννοχής» των νεωτερικών σχέσεων.⁶⁶

Αξιοποιώντας τη σχετική βιβλιογραφία θα αποπειραθούμε να τον θεωρητικό χαρακτήρα της αντιστροφής, ως εργαλείου μιας εσωτερικής κριτικής. Ως εσωτερική κριτική θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε την κριτική της συνείδησης κατά την ίδια την έκθεση του εγγελιανού επιχειρήματος, όπου οι αντεστραμμένες – που σημαίνει και στρεβλές – μορφές της συνείδησης έχουν ως πρόβλημα και αντικείμενό τους τον ίδιο τους τον εαυτό. Προοικονομώντας την κατάληξη στην κίνηση της συνείδησης, έχουμε ως πρόθεση να σχολιάσουμε τα στοιχεία εκείνα που καταδεικνύουν την κριτική της διάνοιας ως μια εσωτερική κριτική.

Ο Hegel, προκειμένου να οδηγηθεί στη θεωρητική συγκρότηση της «διάνοιας» ως μορφής συνείδησης, εκκινεί από τις μορφές της «κατ' αίσθηση βεβαιότητας» και της «αντίληψης». Στη μορφή της «κατ' αίσθηση βεβαιότητας», η συνείδηση, σύμφωνα με τον Hegel, διαχωρίζει τον εαυτό της από το αντικείμενο (το αντικείμενο για την ώρα κατανοείται απλά ως πράγμα [Sache]). Η κίνηση αυτή οφείλεται στον αφηρημένο χαρακτήρα της μορφής της «κατ' αίσθηση βεβαιότητας» και παρά το γεγονός πως αρχικά εμφανίζεται ως «η πλουσιότερη γνώση» λόγω των απεριόριστων δυνατοτήτων του «περιεχομένου» των αισθήσεων, εν τέλει καθίσταται ως η πλέον «φτωχή αλήθεια».⁶⁷ Η διαδικασία της γνώσης που γίνεται με σκοπό το εμπειρικό και το συγκεκριμένο περιεχόμενο του αντικειμένου έχει ως αποτέλεσμα το υποκείμενο να λαμβάνει το ρόλο του «Εγώ» ως «καθαρού τάδε» και το αντικείμενο να παρίσταται ως «καθαρό τάδε συγκεκριμένο». Έτσι, η διαδικασία της γνώσης χαρακτηρίζεται ως «ένα παράδειγμα καθαρής αμεσότητας»,⁶⁸ διότι το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να κατανοήσει την ύπαρξη του ως «διαμεσολαβημένη» από το άλλο. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου έχει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα για τη συνείδηση: Κατά τη διαδικασία αναζήτησης και ερμηνείας ενός συγκεκριμένου «εδώ» ή ενός συγκεκριμένου «τώρα»,⁶⁹ το «εγώ» κάθε φορά μπορεί να

⁶⁶ Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 21

⁶⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 115

⁶⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 116

⁶⁹ *Φαινομενολογία*, σσ. 118-124

αποδώσει τη δική του «αλήθεια» στο αντικείμενο. Η συνείδηση, ως «κατ' αίσθηση βεβαιότητα», στρέφεται στον «εαυτό της» – ως «σύνολη κατ' αίσθηση βεβαιότητα» – με το σκεπτικό πως «η ουσία της [δηλαδή η αλήθειά της] δεν είναι ούτε στο αντικείμενο ούτε στο εγώ».⁷⁰ Αυτό οδηγεί τον Hegel να υποστηρίξει πως αυτή η μορφή συνείδησης αποτελεί μια «φυσική συνείδηση» που γνωρίζει το «τι είναι αληθές σ' αυτήν».⁷¹ Οι διαφορετικές ερμηνείες που προκύπτουν επί του αντικειμένου την έκαναν να συνειδητοποιήσει τον καθολικό χαρακτήρα του αντικειμένου και να αναζητήσει την αλήθεια («λαμβάνω αληθώς, αντιλαμβάνομαι») σε αυτό.

Έτσι, η συνείδηση περνάει στη μορφή της «αντίληψης». Εκεί ο Hegel θα μας δείξει πως η συνείδηση πλέον επιχειρεί μέσω ενός «καθολικού» αντικειμένου – και όχι μέσω συγκεκριμένων –, το οποίο προκύπτει ως εξής: η «καθολικότητα» είναι η «αρχή» η οποία διαπερνά συνολικά την αντίληψη και προέκυψε από την αναγκαιότητα της προηγούμενης μορφής που είδαμε παραπάνω. Έτσι προκύπτει ένα «καθολικό εγώ» και ένα «καθολικό αντικείμενο»,⁷² τα οποία όμως παραμένουν διαχωρισμένα. Το αντικείμενο παραμένει απέναντι από το υποκείμενο. Πλέον όμως το αντικείμενο «είναι ένα πράγμα πολλών ιδιοτήτων» και οι ιδιότητες αυτές συνυπάρχουν στο εσωτερικό του συγκροτώντας «μια απλή ενότητα, δίχως όμως να εφάπτονται».⁷³ Αυτό σημαίνει πως οι ιδιότητες αυτές υπάρχουν «αδιάφορα» η μια για την άλλη και ενδιαφέρονται μόνο για τον εαυτό τους (πχ. ένα αντικείμενο μπορεί να είναι συγχρόνως λευκό, αλμυρό και κυβικό), ενώ μεταξύ τους σχετίζονται μόνο μέσω ενός «αδιάφορου επίσης». Η καθολικότητα αυτή είναι ένα «αφηρημένο απλό μέσον που μπορεί να ονομασθεί ή πραγματικότητα γενικώς ή η καθαρή ουσία». Τούτο κατανοείται ως η συνθήκη κατά την οποία το αντικείμενο χαρακτηρίζεται από μια καθολικότητα που το συγκροτεί μορφικά ως ενιαίο πράγμα απέναντι στο υποκείμενο. Η αντίληψη βλέπει αυτό το πράγμα ως: i) το επίσης, των πολλών ιδιοτήτων, ii) το ένα, αποκλείοντας τις ιδιότητες που αντιτίθενται, και iii) τις ίδιες τις ιδιότητες που χαρακτηρίζουν τη σχέση των δύο πρώτων στιγμών,⁷⁴ χαρακτηριστικό το οποίο αποτελεί από μόνο του μια ιδιότητα. Η συνείδηση, που αντιμετωπίζει μια δυσκολία κατά την αναζήτηση της «αλήθειας» μεταξύ του «ενός» και του «επίσης», διδάσκεται την «ενότητα» εντός των

⁷⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 121

⁷¹ *Φαινομενολογία*, σ. 125

⁷² *Φαινομενολογία*, σ. 127

⁷³ *Φαινομενολογία*, σσ. 128-129

⁷⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 130

«πολλών ιδιοτήτων».⁷⁵ Αυτό το κατορθώνει θέτοντας τις προϋποθέσεις των προσδιορισμών μέσω ενός «εφ' όσον» (πχ. το πράγμα εφ' όσον είναι λευκό δεν είναι κυβικό). Παρόλα αυτά, και πάλι αδυνατεί να ερμηνεύσει τις αντιθέσεις του πράγματος, κατά συνέπεια εμπλέκεται σε έναν «κύκλο» λαθεμένης δικαιολόγησης των αντιφάσεων μεταξύ του «επίσης» και του «ενός». Η δυσκολία αυτή δεν θα την αποτρέψει από το να αξιοποιήσει τη σπουδαιότητα της ενότητας και μέσω της «άρνησης του εαυτού του» να επαναπροσδιορίσει τη σχέση της με το αντικείμενο: «το αντικείμενο είναι μάλλον από μια και την αυτή άποψη το ενάντιο του εαυτού του, δι' εαυτόν [für sich] εφ' όσον υπάρχει κατ' άλλο και κατ' άλλο εφ' όσον υπάρχει δι' εαυτόν».⁷⁶ Η μετάβαση προς τη διάνοια προκύπτει λοιπόν από την αξιοποίηση του «εφ' όσον», το οποίο η συνείδηση διδάσκεται στον προβληματισμό που αναπτύσσεται εντός του ίδιου της του εαυτού. Η εσωτερική κριτική που χαρακτηρίζει το εγγεγραμμένο δείχνει πως η συνείδηση επαναπροσδιορίζει τη σχέση της με το αντικείμενό της και συνειδητοποιεί πως βρίσκεται «σε μια ενότητα», η οποία την οδηγεί αναγκαία στην – εννοιακή – «επικράτεια της διάνοιας».⁷⁷

Η συνείδηση μεταβαίνει στην τρίτη της μορφή, αυτή της διάνοιας. Έχοντας δει τις έως τώρα μεταβολές της συνείδησης, μπορούμε να παρατηρήσουμε πως η ίδια φέρει στοιχεία μιας αναγκαιότητας η οποία την ωθεί στις μεταβάσεις αυτές από τη μια μορφή στην άλλη. Η αναγκαιότητα αυτή είναι η αναγκαιότητα της εξήγησης, η οποία όπως θα δούμε θεματοποιείται στη «διάνοια» συστηματικά και κατέχει σημαντικό ρόλο. Ως εξήγηση κατανοείται η από την πλευρά της συνείδησης διαδικασία ερμηνείας του αντικειμένου της και των ιδιοτήτων που το χαρακτηρίζουν. Ο χαρακτήρας της μεταβολής που προκύπτει, εξαιτίας της εξήγησης στην οποία οδηγείται η συνείδηση, κατανοείται ως ιδεολογικός. Ως ιδεολογικό χαρακτηρίζεται το περιεχόμενο το οποίο εντοπίζει η συνείδηση στο αντικείμενό της (δηλαδή στον εαυτό της χωρίς ακόμα να το γνωρίζει, αλλά το γνωρίζουμε εμείς εξαιτίας της εσωτερικής κριτικής επί της κίνησης της συνείδησης) κάθε φορά και μέσω του οποίου εγκλωβίζεται στη μορφή αυτή, μέχρι να προβεί στην εξήγησή του. Η εξήγηση όμως – όπως θα δούμε παρακάτω – δεν αποκαλύπτει απλώς την εκάστοτε ισχύουσα μορφή ως ιδεολογική, καθώς η συνείδηση εμπλέκεται εκ νέου σε μια επόμενη μορφή που, αφενός μεν, έχει έναν διαφορετικό – και εν μέρει προοδευτικότερο – χαρακτήρα,

⁷⁵ *Φαινομενολογία*, σσ. 135-136

⁷⁶ *Φαινομενολογία*, σσ. 138-139

⁷⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 139

αφετέρου δε, η νέα αυτή μορφή χαρακτηρίζεται από άλλα ιδεολογικά προβλήματα.⁷⁸ Η κατανόηση των προσπαθειών της διάνοιας ως ιδεολογικών προκύπτει μέσω δύο παρατηρήσεων. Πρώτον, από την αναγκαιότητα την οποία αναγνωρίζουμε στις προσπάθειες της διάνοιας να ερμηνεύσει το αντικείμενό της, δίνοντάς του ένα μη αληθές περιεχόμενο, το οποίο απομακρύνει την ίδια από την αλήθεια της. Δεύτερον, την διατήρηση ή τη μεταμόρφωση του «υπό άρσιν» στοιχείου εντός της αναγκαίας παραγόμενης στρεβλής μορφής, καθώς η συνείδηση μεταβαίνει από τη μια μορφή στην επόμενη. Σε κάποιον βαθμό, και αυτό μένει να κριθεί στη συνέχεια της εργασίας, ίσως να υπάρχει μια συνομιλία μεταξύ των δύο αυτών παρατηρήσεων στην προσπάθεια αναζήτησης του στοιχείου που έχει αντιστραφεί και αναζητείται με σκοπό την εξήγηση της συνοχής των νεωτερικών σχέσεων.

Έτσι, ο Hegel – για ακόμη μια μορφή συνείδησης – θα επιχειρήσει να καταδείξει το πρόβλημα της στρέβλωσης ως πρόβλημα το οποίο εμφανίζεται μόνο μέσω της προσέγγισης στο εσωτερικό της συνείδησης. Μέσω αυτής της εσωτερικής κριτικής της διάνοιας – κατά την οποία πραγματώνεται η μετάβασή της στην αυτοσυνειδησία – ο Hegel θα ισχυριστεί πως πίσω από το αντικείμενο βρίσκεται ο ίδιος της ο εαυτός. Τα κύρια ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν προς τη διερεύνηση των παραπάνω είναι τα εξής: α) ποιες είναι οι προϋποθέσεις επί των οποίων τίθεται η κριτική της διάνοιας και συνολικά η προβληματική του αντεστραμμένου κόσμου, β) πως κατά την κριτική της διάνοιας προκύπτει η δομική αναγκαιότητα της στρέβλωσης της συνείδησης, και γ) πως συγκροτείται και τι ρόλο διαδραματίζει ο αντεστραμμένος κόσμος;

Ξεκινώντας με το πρώτο ερώτημα, βλέπουμε πως η διάνοια επιχειρεί να προσεγγίσει ένα νέο αντικείμενο το οποίο δεν δύναται να ερευνηθεί με τα εργαλεία των δύο προηγούμενων μορφών, της «κατ' αίσθηση βεβαιότητας» και της «αντίληψης». Το αντικείμενο αυτό, το οποίο έχει απέναντί της η διάνοια, δεν αφορά κάποιον ιστορικά συγκροτημένο για την ώρα κόσμο. Πριν γίνει αναφορά στον χαρακτήρα του αντικειμένου της διάνοιας, αναφέρουμε πως θα μπορούσε κανείς να δει τις δυνατότητες (παρά την έλλειψη αναφοράς σε κάποιον πραγματικό, ιστορικό

⁷⁸ «Για κάθε καινούρια μορφή συνείδησης, που προκύπτει μέσω της ανάπτυξης, το εκάστοτε νέο περιεχόμενο αποτελεί απλά ένα νέο αντικείμενο». Νουτσόπουλος, Θ., *Διαλεκτική και αξίες. Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2005, σ. 42

κόσμο) ώστε η εγελιανή κριτική της διάνοιας να ανασυγκροτηθεί και ως κριτική του νεωτερικού υποκειμένου. Το επιχείρημα αυτό θα γίνει κατανοητό μόνο στην ολοκλήρωση του κεφαλαίου στο οποίο θα έχει παρουσιαστεί ολόκληρη η κίνηση της διάνοιας. Κάτι τέτοιο μπορεί να το επιχειρήσει κανείς αν θεωρήσει ότι στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* οι πρώτες μορφές συνείδησης μπορούν να ερμηνευθούν αναδρομικά και ως αφαιρέσεις από τις μορφές του πνεύματος, όπως αναπτύσσονται στα επόμενα κεφάλαια. Δηλαδή, οι μορφές συνείδησης μπορούν να ερμηνευθούν ως αφαιρέσεις από έναν κοινωνικά – που σημαίνει ταυτόχρονα διυποκειμενικά – συγκροτημένο κόσμο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσε κανείς να προεκτείνει το επιχείρημα αυτό και να εξετάσει το περιεχόμενο που θα λάβει η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου, αυτή τη φορά στη διάνοια, ως αφετηρία προς μια εγελιανή – εσωτερική – κριτική της ιδεολογίας.

Έτσι, η νέα αυτή μορφή συνείδησης εκκινεί μέσω των εννοιών προς μια νέα προσέγγιση του αντικειμένου. Σε αυτό το σημείο οδηγήθηκε μέσω των δύο προηγούμενων μορφών της συνείδησης, μέσω των οποίων σχηματίστηκε η διάνοια προκειμένου να ξεπεραστούν τα όρια της αδιαμεσολάβητης εμπειρίας. Απέναντι από τη συνείδηση εμφανίζεται πλέον ένα «άνευ όρων καθολικό» [unbedingt Allgemeine], το οποίο αποτελεί «εφεξής το αληθές αντικείμενο της συνείδησης» και «συνεχίζει να υπάρχει ως αντικείμενό της», παρά το γεγονός πως «η συνείδηση δεν έχει ακόμη συλλάβει την έννοιά του ως έννοια».⁷⁹ Το αντικείμενο τίθεται και πάλι απέναντι από τη συνείδηση, η οποία το παρατηρεί γνωρίζοντας πλέον την ενότητα του «δι' εαυτόν» και του «κατ' άλλον είναι». Αυτή η ενότητα προκύπτει ως πρόβλημα της σχέσης μεταξύ μορφής και περιεχομένου, μέσω μιας μεταξύ τους «διαφοράς».⁸⁰ Πιο συγκεκριμένα, η διάνοια αναλαμβάνει να αναζητήσει το περιεχόμενο του αντικειμένου της, καθώς αυτό το οποίο θεωρεί η αντίληψη ως περιεχόμενο δεν είναι παρά η μορφή.⁸¹ Η διαφορά μορφής και περιεχομένου εντοπίζεται στην έννοια του

⁷⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 143. Η «άνευ όρων καθολικότητα» με την οποία έρχεται η συνείδηση σε επαφή είναι η συνθήκη επί της οποίας η ίδια παιδεύεται κατά τη γνωσιακή διαδικασία. Θα συμφωνούσαμε με τον Flay («Hegel's "Inverted World"», *ό.π.*, σ. 665) πως πρόκειται για το πεδίο [Ground] ανάπτυξης των κατηγοριών στο οποίο η συνείδηση ακόμα δεν μπορεί να αποδώσει προσδιορισμούς. Εκεί θα φτάσει στη συνέχεια μέσω του «φαινομένου». Για την ώρα της προσφέρει μια «χωρο-χρονική ενότητα η οποία 'κρατά ενωμένη' την πολλαπλότητα». Για τον Harris (*Hegel's Ladder*, *ό.π.*, σσ. 254 και 262), το «άνευ όρων καθολικό» αποτελεί μια λογική και μόνο κατασκευή η οποία στερείται της «αισθητηριακή όψης του όρου [condition] της ύπαρξής της». Έτσι, για τον ίδιο, δεν μπορεί να κατανοηθεί ως «πράγμα» και κρίνεται σε απόσταση από το καντιανό «πράγμα καθαυτό».

⁸⁰ *Φαινομενολογία*, σσ. 144-145

⁸¹ *Φαινομενολογία*, σ. 144

«αληθούς», όπως την γνώρισε η διάνοια.⁸² Όσον αφορά τη μορφή, η τελευταία θα γνωρίσει την «καθ' εαυτό» ύπαρξη του αντικειμένου της, χωρίς να γνωρίζει – ακόμα – τη δική της επενέργεια πάνω του.⁸³ Πρόκειται επομένως, θα λέγαμε, για ένα εν μέρει αληθές – που σημαίνει ψευδές – αντικείμενο, το οποίο η διάνοια έχει απέναντί της, μη μπορώντας να κατανοήσει τον εαυτό της ως το «κατ' άλλον είναι» αυτού του αντικειμένου. Η αλήθεια λοιπόν της συνείδησης για το αντικείμενό της αφορά στη γνώση που έχει για το περιεχόμενο του «άνευ όρων καθολικού». Αυτή η γνώση προκύπτει από όσα έχει διδαχθεί έως τώρα: «να είναι δι' εαυτόν και να αναφέρεται προς άλλον».⁸⁴ Η διαφορά λοιπόν έγκειται στο ότι δεν μπορεί να επιβεβαιώσει τη γνώση αυτή στη μορφή, διότι δεν μπορεί να δει τον εαυτό της εντός αυτής της σχέσης, αλλά μπορεί να το κάνει στο περιεχόμενο. Στο κείμενο φαίνεται η σπουδαιότητα της κατηγορίας του αληθούς, καθώς αυτή τίθεται ως το στοιχείο που λείπει από τη διάνοια. Η εγελιανή εσωτερική κριτική βλέπει ως στόχο της διάνοιας την αναζήτηση αυτής της αλήθειας προκειμένου να καταλάβει τη σχέση που τη συνδέει με το αντικείμενο. Η γνώση που έχει η διάνοια για το περιεχόμενο είναι η αναγκαία προκειμένου να επιλύσει τη μεταξύ τους σχέση. Κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να γίνει στις προηγούμενες μορφές.

Μπορεί να ισχυριστεί κανείς πως η σχέση που αναπτύσσεται στο κείμενο ανάμεσα στη διάνοια και στο «άνευ όρων καθολικό» προωθεί την πέρα από δογματισμούς δυνατότητα γνώσης της αληθείας. Φαίνεται πως το αντικείμενο παρουσιάζεται στο υποκείμενο της γνώσης ανοιχτό προς τη διερεύνηση της μορφής του, χωρίς δοσμένες αλήθειες παρά μόνο ως πρόβλημα που ζητά επίλυση. Αυτή είναι η εικόνα που η διάνοια σχηματίζει για το αντικείμενο και όχι η ίδια η λογική διαδρομή του αντικειμένου. Το αντικείμενο – σε αντίθεση με τα όσα εκτιμά η διάνοια – φέρει κατά τη συγκρότησή του διάφορες διαμεσολαβήσεις, τις οποίες η διάνοια καλείται να γνωρίσει. Εντός αυτής της διαδικασίας μπορεί κανείς να δει πως ο Hegel υποδηλώνει την κατάρρευση της δογματικής αλήθειας και τη σταδιακή επικράτηση της επιστημονικής γνώσης, η οποία ιστορικά συνέπεσε με την ανάδυση της νεωτερικής κοινωνίας. Μέσα από μια συστηματική διαδικασία προσέγγισης του αντικειμένου, η

⁸² *Φαινομενολογία*, σ. 144

⁸³ *Φαινομενολογία*, σ. 144. «Αυτό [ενν. την ενότητα «δι' εαυτόν και κατ' άλλον είναι» ως «αυτή ουσία»] φαίνεται αρχικά ν' αφορά μόνο την μορφή που έχουν οι στιγμές η μια προς την άλλη· όμως το δι' εαυτόν είναι και το κατ' άλλον είναι αποτελούν εξίσου το ίδιο το περιεχόμενο».

⁸⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 145

διάνοια υπερβαίνει τις αφηρημένες γενικότητες των αισθήσεων και της αντίληψης. Παρόλα αυτά, θα δούμε πως η κίνηση στην οποία εμπλέκεται η διάνοια δεν είναι μια διαδικασία η οποία υπερβαίνει το πρόβλημα της γενίκευσης.

Ως εκ τούτου, βλέπουμε πως η συνείδηση δεν μπορεί επί του παρόντος να γνωρίσει, ελλείψει της κατανόησης του εαυτού της ως «έννοιας»,⁸⁵ ούτε το αντικείμενό της ως «ανακλασμένο αντικείμενο του εαυτού της».⁸⁶ Και πάλι επισημαίνεται το σχήμα της εσωτερικής κριτικής, καθώς ο Hegel αναφέρει πως η ίδια κινείται εντός της διαδικασίας επίγνωσης και αναγνώρισης του εαυτού της, δηλαδή προς την αυτοσυνειδησία. Για την ώρα όμως το αληθές υπάρχει μόνο ως καθ' αυτό, δεδομένου πως η διάνοια δεν «έχει επίγνωση του εαυτού της μέσα του».⁸⁷ Επομένως, η κίνηση της γνώσης του αντικειμένου πραγματοποιείται παράλληλα ως διαδικασία γνώσης και του εαυτού του ίδιου του υποκειμένου. Η συνείδηση έχει συγκροτηθεί ως τέτοια μέσα από τη συγκρότηση του αντικειμένου της,⁸⁸ γεγονός το οποίο δεν γνωρίζει ακόμα. Κάτι τέτοιο διαφαίνεται στο εγγελιανό κείμενο και δείχνει το σχήμα έκθεσης της γνωσιακής διαδικασίας. Με άλλα λόγια, η μετάβαση του σύγχρονου υποκειμένου στη μη δογματική διερεύνηση της αλήθειας οφείλει να νοηματοδοτηθεί μέσα από την ίδια του την ύπαρξη. Η ύπαρξη αυτή προσδιορίζεται – τόσο για τη διάνοια όσο και για την ίδια την κριτική της – από τη νεωτερική κοινωνία και την ανοιχτότητα στο πεδίο της γνώσης και των επιστημών. Παρά το γεγονός πως η νεωτερικότητα δεν τίθεται στο σημείο αυτό ως τέτοια, φαίνεται να μπορούμε – και θα επιχειρήσουμε να το δείξουμε παρακάτω – να εντοπίσουμε τα στοιχεία που αναφέρονται σε εκείνη εντός των εννοιών που επιστρατεύονται από τον Hegel. Η δομή της *Φαινομενολογίας* και η κίνηση της συνείδησης προς τις ενότητες του «Λόγου» και του «Πνεύματος» μας επιτρέπουν να παρατηρήσουμε την ύστερη εγγελιανή αρχή πως η «φιλοσοφία» αναζητά το «ορθολογικό» για να κατανοήσει το «παρόν», άρα στην περίπτωση αυτή τη

⁸⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 143. Βλ. την επισήμανση του Φαράκλα (*Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2000, σ. 32-33), πως η εγγελιανή έννοια κατανοείται ως η ενότητα του «εαυτού» και «του άλλου». Κατανοείται δηλαδή στην ενότητά της με την εμπειρία, κατά τον ίδιο, όπως μας αναφέρεται στο ίδιο σημείο, τρόπο που το «αληθινά άπειρο είναι η ενότητα του εαυτού του και του περατού».

⁸⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 143

⁸⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 144

⁸⁸ «Η συνείδηση θα γίνει εννοιολογική για τον εαυτό της μόνο μ' αυτό το ανεπτυγμένο αντικείμενο που της προσφέρεται ως ένα ον». *Φαινομενολογία*, σ. 144

νεωτερικότητα.⁸⁹ Σύμφωνα όμως με την έως τώρα έκθεση της συνείδησης από τον Hegel, η διάνοια τίθεται στη μοναδικότητά της, χωρίς την αλληλεπίδραση με άλλες συνειδήσεις. Φαίνεται λοιπόν ότι το «άνευ όρων καθολικό» προσεγγίζεται από μια μοναδική – λόγω της έλλειψης συναναστροφών – διάνοια. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε κανείς να το κατανοήσει και ως μια κριτική στην ερμηνεία που προκύπτει από το μεμονωμένο άτομο, η οποία περιορίζεται στη μερικότητά της και το οδηγεί στην παραγωγή ιδεολογικών μορφών κατανόησης της πραγματικότητας. Οι αξιώσεις επίγνωσης της αλήθειας – παρά το γεγονός πως δεν καταργούνται – περιορίζονται σε μεγάλο βαθμό λόγω της ερμηνείας από την πλευρά της μεμονωμένης συνείδησης. Έτσι, η στρεβλή κατανόηση της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου από τη μορφή της διάνοιας θα μπορούσε να κατανοηθεί με όρους κοινωνικής θεωρίας ως κριτική στην μη διωποκειμενική παραγωγή γνώσης.

Η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου ή αλλιώς η σχέση μεταξύ της διάνοιας και του «άνευ όρων καθολικού» γίνεται κατανοητή – σύμφωνα με τα όσα έχει διδαχθεί η διάνοια ως τώρα – ως η ενότητα του «δι' εαυτόν είναι» [für sich] και του «κατά άλλον είναι». Έτσι, το σχήμα εντός του οποίου πραγματώνεται η διάνοια ως μορφή συνείδησης λειτουργεί ως η ενότητα της «απόλυτης αντίθεσης» και «τίθεται άμεσα ως η αυτή [ιδία] ουσία».⁹⁰ Η «αυτή ουσία» αφορά την ενότητα της αναφοράς προς τον εαυτό, αλλά και προς τον άλλον. Η συνείδηση, όσον αφορά το περιεχόμενο, φαίνεται να κατέχει τη γνώση της «αυτής ουσίας». Εντός αυτού του πλαισίου η διάνοια μπορεί να κατανοήσει την ενότητα αυτή ως μια ενότητα από τις στιγμές προς την ολότητα και από την ολότητα προς τις στιγμές, οι οποίες συγκροτούν το περιεχόμενο.⁹¹ Έτσι, η συνείδηση φαίνεται να «συνειδητοποιεί την ενότητα του 'είναι δι' εαυτό' και του 'είναι δι' έτερον' του αντικειμένου», ενώ την «αντίθεση και την ενότητα των οπτικών

⁸⁹ «[...] φιλοσοφία είναι η εξερεύνηση του ορθολογικού, είναι γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο η κατανόηση του παρόντος και του πραγματικού, όχι το στήσιμο ενός επέκεινα κόσμου που υπάρχει ένας Θεός ξέρεi που [...]». Hegel, G., *Elements of the Philosophy of the Right*, ό.π. σ. 20

⁹⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 144. Στα εγγελιανά σχήματα της συνείδησης φαίνεται να κυριαρχεί το λογικό μοτίβο της ενότητας διαμέσου της αντίθεσης. Ένα τέτοιο σχήμα, όπως σημειώνει ο Φαράκλας (*Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2000, σ. 32,33), «δεν ορίζει το γενικό σε αντίθεση με το μερικό, δεν παραμερίζει τον προσδιορισμό», ενώ για τη σχέση της κατηγορίας και του αντικειμένου «θεωρείται όρος της αυτοσχυσίας: το άπειρο είναι άπειρο μόνον αν περιέχει το πεπερασμένο». Τέτοια σχήματα αλληλεξάρτησης και διαπάλης αντίθετων δυνάμεων φαίνεται να υπάρχουν σε μεγάλο βαθμό στα σημεία της εγγελιανής σκέψης που αφορούν τη διερεύνησή μας.

⁹¹ «Αυτό [ενν. την αυτή ουσία] φαίνεται αρχικά ν' αφορά μόνο την μορφή που έχουν οι στιγμές η μια προς την άλλη· όμως το δι' εαυτόν είναι και το κατ' άλλον είναι αποτελούν εξίσου το ίδιο το περιεχόμενο». *Φαινομενολογία*, σ. 144

αυτών θέτει ως ‘ιδία ουσία’ του αντικειμένου ως μορφή και περιεχόμενο». ⁹² Το περιεχόμενο λοιπόν εμφανίζεται μέσω της πραγμάτωσης αυτών των υλών και φαίνεται η συνείδηση να εντοπίζει την περίπτωση του «ενός» και του «επίσης». Με αυτόν τον τρόπο το είχε συναντήσει και στην «αντίληψη» ως καθολικό, ⁹³ σε μια διάκριση ανάμεσα στο ένα και στα πολλά. Βλέπουμε λοιπόν να εμφανίζονται οι «υλικές στιγμές» (που γνώρισε η συνείδηση στη μορφή της αντίληψης) στο ίδιο σχήμα της ενότητας και της αντίθεσης, όπου η μια στιγμή μεταβαίνει στην άλλη σε μια διαδικασία αυτοαναίρεσης εντός του καθολικού. Έτσι αναδεικνύεται η «αυτοδυναμία» τους απλώς ως ένα μέσο ⁹⁴ για τη συγκρότηση αυτού του ίδιου του περιεχομένου ως ολότητας, καθώς δεν παρουσιάζεται κάποια πραγμάτωσή τους για δικό τους όφελος. Πλέον η συνείδηση είναι έτοιμη να υπερβεί τα επιφανειακά και ελλιπή σε κατανόηση σχήματα της αντίληψης. Βλέποντας λοιπόν την κίνηση αυτών των υλικωτήτων στο περιεχόμενο της διάνοιας οδηγείται στην έννοια της δύναμης [Kraft], ⁹⁵ η οποία αποτελεί την ποιότητα που γεννιέται μέσα από την «εκδήλωση» ή την ανάπτυξη αυτών των στιγμών. Οι διάφορες υλικές στιγμές αντιπαρατίθενται με το καθολικό και οδηγούνται στην «αναγωγή» τους στη γενικότητα της δύναμης. ⁹⁶ Η «δύναμη» πραγματώνεται εντός του καθολικού, σε βαθμό που ταυτίζεται μαζί του:

«Δηλαδή τα τεθειμένα ως αυτοδύναμα μεταβαίνουν άμεσα στην ενότητά τους και η ενότητά τους μεταβαίνει άμεσα στην εκδίπλωση, κι αυτή πάλι επιστρέφει στην αναγωγή. Αυτή η κίνηση είναι όμως ό,τι λέγεται δύναμη· η μια στιγμή της, ακριβώς η δύναμη ως εξάπλωση των αυτοδύναμων υλών μέσα στο είναι τους, είναι η εξωτερική εκδήλωσή της· η ίδια όμως ως η εξαφάνιση των υλών είναι η απωθημένη μέσα της έξω από την εκδήλωσή της, ήτοι η κυρίως δύναμη». ⁹⁷

⁹² Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 220. Βλ. επίσης, *Φαινομενολογία*, σ. 144 και Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., σ. 201 και υποσημ. 18

⁹³ «Αυτό το *επίσης* είναι συνεπώς το ίδιο το καθαρό καθόλου ή το μέσον, η πραγμότητα που έτσι τις συνέχει», Βλ. *Φαινομενολογία*, σ. 129 και σ. 144

⁹⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 145

⁹⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 146

⁹⁶ *Φαινομενολογία*, σσ. 145-146

⁹⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 146

Στην έννοια της δύναμης ο Hegel βρίσκει τον πρώτο χαρακτηρισμό ο οποίος δίνεται στο έως αυτή τη στιγμή «άνευ όρων καθολικό».⁹⁸ Εντός της κίνησης της δύναμης στο πλαίσιο του καθολικού, αυτό το καθολικό έρχεται σε αντιπαράθεση με τις υλικές στιγμές. Επιχειρεί – ως μέσα που είναι – να τις αναγάγει σε κάτι γενικό. Στην παραπάνω αναφορά φαίνεται η δύναμη να γίνεται κατανοητή με δύο τρόπους: α) στην «εξωτερική εκδήλωσή της», με την «εξάπλωση των αυτοδύναμων υλών μέσα στο είναι τους», και β) ως η «κυρίως δύναμη», που λειτουργεί ως η «απωθημένη» δύναμη, δηλαδή ως «εξαφάνιση των υλών». Στο σημείο αυτό μπορούμε να δούμε πως πραγματοποιείται μια άρνηση των στιγμών και πως παρουσιάζεται η σχέση του μέρους με την ολότητα σε μια κυριαρχία της δεύτερης επί των επιμέρους στιγμών. Η έκθεση του επιχειρήματος από τον Hegel κατανοείται και σε αυτή την περίπτωση μέσω του σχήματος της εσωτερικής κριτικής. Δηλαδή, καθώς η διάνοια κινείται προς τη γνώση του εαυτού της βλέπει στο αντικείμενο στοιχεία τα οποία εν τέλει αφορούν τον ίδιο της τον εαυτό και μέσω αυτής της προσέγγισης θα συνειδητοποιήσει αργότερα πως η ίδια είναι πραγματικό αντικείμενο του εαυτού της. Η άρνηση των δικών της στιγμών είναι αυτή η οποία θα την οδηγήσει αργότερα – όπως θα δούμε – στην έννοια της αυτοσυνειδησίας. Κατά τη διαδικασία της κίνησης αυτής όμως δεν τίθεται ζήτημα αντίθεσης μεταξύ των επιμέρους στιγμών,⁹⁹ αλλά θα λέγαμε πως η σχέση τους είναι μια πραγμάτωση της διαφορετικότητάς τους εντός της ενιαίας ύπαρξής τους.

Ο τρόπος αυτός με τον οποίο εμφανίζεται η «δύναμη»¹⁰⁰ και η αναγνώρισή της ως το «άνευ όρων καθολικό» μπορούν να μας οδηγήσουν σε δύο συμπεράσματα, όπως τονίζονται και από τη βιβλιογραφία. Αφενός, στο ότι η δύναμη χαρακτηρίζεται «ως ένα είδος λόγου μέσα στην ύλη, ως το όλο των στιγμών των υλικοτήτων, οι οποίες έχουν έμμονη [ή εμμενή] και διακριτή ύπαρξη»,¹⁰¹ και αφετέρου, στο ότι «έχουμε να κάνουμε με μια διάκριση που συγκροτείται από τη διάνοια, που ανήκει, όχι στο

⁹⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 146

⁹⁹ Ο Φαράκλας (*Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, ό.π., σ. 32) αναφέρει πως κατά το εγγελιανό σχήμα «η νέα ‘λογική’ δεν ορίζει το γενικό σε αντίθεση με το μερικό, δηλαδή δεν παραμερίζει τον προσδιορισμό». Πρόκειται για ένα σχόλιο το οποίο σκοπεύει στην ανάδειξη της ενότητας των κατηγοριών, παρά τις επιμέρους μορφές που παίρνουν οι μεταξύ τους σχέσεις.

¹⁰⁰ Για το ρόλο της δύναμης στη διαρκή ενότητα και διαπάλη εντός του ίδιου πράγματος και τη σχέση ενεργητικού και παθητικού στο υπό ανασυγκρότηση εγγελιανό κείμενο, βλ. Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., σ. 202

¹⁰¹ Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 220.

αντικείμενο, αλλά ‘μόνο στη σκέψη’.¹⁰² Και τα δύο αυτά στοιχεία αφορούν στο ζήτημα πως η διάνοια βλέπει τον εαυτό της εντός του αντικειμένου, απλώς δεν είναι ακόμα σε θέση να συλλάβει αυτό το γεγονός. Η κατανόηση αυτής της κίνησης από τη σκοπιά της διάνοιας μπορεί να ερμηνευτεί ως μια ιδεολογική κατανόηση της σχέσης της με το αντικείμενο, ακριβώς διότι βλέπει τη σχέση αυτή στο διαχωρισμό και όχι στην ενότητα της.

Στο σημείο αυτό, η δύναμη, η οποία έως τώρα εκδηλώνεται μόνο εσωτερικά στον εαυτό της, οδηγείται μέσω μιας αναγκαιότητας στην εξωτερική της ή αλλιώς στο «παιχνίδι των δυνάμεων».¹⁰³ Η αναγκαιότητα αυτή προκύπτει από το ότι η δύναμη καταλαβαίνει πως υπάρχει με «αντιθετικό τρόπο», άρα με αναφορά προς μια άλλη δύναμη, συνάμα όμως είναι και οι δύο «αυθυπόστατες».¹⁰⁴ Μέσω αυτής της διαδικασίας καταλαβαίνει πως οι εσωτερικές διαφορές της αναφέρονται σε μια άλλη υπόσταση επί της οποίας αναπτύσσεται η σχέση μεταξύ των στιγμών, η οποία εντός της διαφορετικότητάς της παραμένει όμοια. Το παιχνίδι αυτό ανάμεσα στις διαφορετικές δυνάμεις φαίνεται να παρουσιάζει τα στοιχεία μιας πρώτης μορφής αναγνώρισης.¹⁰⁵ Η ομοιότητά τους οδηγεί τη δύναμη στον προσδιορισμό του άνευ όρων καθολικού, το οποίο «ως μη αντικειμενώδες» τίθεται ως «το εσωτερικό των πραγμάτων».¹⁰⁶ Σε αυτό το σημείο η εγγεληνή κριτική παρουσιάζει μια εσωτερική ουσία των πραγμάτων, η οποία είναι αντικειμενική και δυναμικά ικανή να γνωσθεί από το υποκείμενο.¹⁰⁷ Με αυτόν τον τρόπο το αντικείμενο της διάνοιας παίρνει νέα χαρακτηριστικά και αποκτά μια «εσωτερική» αλήθεια την οποία εκείνη αναγνωρίζει, καθώς την αντιλαμβάνεται για πρώτη φορά. Αυτό το στοιχείο προέκυψε από τη

¹⁰² *Φαινομενολογία*, σ. 151. Βλ. επίσης, Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., σ. 202

¹⁰³ *Φαινομενολογία*, σσ. 146-149

¹⁰⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 147

¹⁰⁵ Η προβληματική της αναγνώρισης αναπτύσσεται με συστηματικότερο τρόπο στο επόμενο από τη «Διάνοια» κεφάλαιο, αυτό περί «κυριαρχίας και υποτέλειας» (*Φαινομενολογία*, σσ. 187-199). Η διαδικασία της αναγνώρισης φαίνεται να αφορά ένα σχήμα αμοιβαίας συνειδητοποίησης του εαυτού στη συνύπαρξη ομοιότητας και διαφοράς με έναν άλλο εαυτό. Το «παιχνίδι των δυνάμεων» είναι μια πιο αφηρημένη μορφή του ίδιου σχήματος, στην οποία όμως διατηρείται η αναγκαία συνύπαρξη των δύο πόλων ακόμα και χωρίς διαδικασία αναγνώρισης. Η ύπαρξη του ενός πόλου προϋποθέτει, έστω και δια της αρνήσεώς του, τον άλλο πόλο.

¹⁰⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 147 και 152

¹⁰⁷ Το πρόβλημα για τη δυνατότητα επίγνωσης της αλήθειας έχει απασχολήσει σε μεγάλο βαθμό τον Heidegger (*Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., κυρίως σσ. 105-110). Συγκρίνοντας την προβληματική της διάνοιας με την αντίστοιχη του Kant, θα αναφερθεί στην αναγκαία συμβολή της «απόλυτης νόησης» και θα σχολιάσει (σ. 109) πως οι «Kant και Hegel μοιράζονται αυτή την πεποίθηση. Η μόνη διαφορά είναι πως ο Hegel ισχυρίζεται πως η απόλυτη γνώση είναι δυνατή για εμάς, ενώ ο Kant αρνείται στα ανθρώπινα όντα τη δυνατότητα μιας οντικής θεωρητικής γνώσης του απόλυτου».

διαδικασία εξωτερίκευσης της δύναμης, η οποία χρειαζόταν ένα εξωτερικό από την ίδια ερέθισμα. Έτσι, το ερέθισμα αυτό βρέθηκε στην πρόκληση της δύναμης από μια άλλη δύναμη. Το σχήμα αυτό μας δείχνει πως για τον Hegel κάθε στοιχείο που αφορά στη γνωσιοθεωρητική διαδικασία (όπως την έχουμε ανασυγκροτήσει έως αυτό το σημείο) υπάρχει ως αυτοτελές, καθώς πάντοτε προσδιορίζεται και εκδηλώνεται μέσω ενός άλλου στοιχείου. Εντός αυτής της διαδικασίας οι δύο πόλοι παραμένουν εξωτερικά αδιαμεσολάβητοι έως την πρώτη τους επαφή.

Το σχήμα, το οποίο μας παρουσιάζεται ως το «παιχνίδι των δυνάμεων», οδηγεί στον αναδιπλασιασμό της κάθε δύναμης «σε δύο δυνάμεις».¹⁰⁸ Έτσι, παρουσιάζεται ο τρόπος με τον οποίο η κάθε δύναμη εκδηλώνει την εξάρτησή της μέσω της αλληλεπίδρασής της με τις υπόλοιπες δυνάμεις. Η εξωτερίκευση της δύναμης, η οποία συνεπάγεται την πραγμάτωσή της, ισοδυναμεί με τον αφανισμό της,¹⁰⁹ καθώς ο αναδιπλασιασμός επιβεβαιώνει τη σχέση προς την άλλη δύναμη, αλλά ταυτόχρονα την άρση της βεβαιότητας του εαυτού της. Έτσι, η κάθε δύναμη συνειδητοποιεί τόσο τη μερικότητά της ως δύναμη, όσο και τη γενικότητα της δύναμης ως καθολικής έννοιας που υπερβαίνει την ίδια.¹¹⁰ Όλο αυτό το παιχνίδι ανάμεσα στις διαφορετικές δυνάμεις γίνεται κατανοητό ως η διαδικασία μέσω της οποίας η μεμονωμένη δύναμη συνειδητοποιεί τα όρια της μοναδικότητάς της σε σχέση με την εν γένει έννοια της δύναμης. Πρόκειται για μια μοναδικότητα η οποία δεν συγκροτείται αποκομμένη από τις υπόλοιπες δυνάμεις, δηλαδή τις υπόλοιπες μοναδικότητες. Κατά συνέπεια η άρση της βεβαιότητας του εαυτού γίνεται μέσω της κατανόησης του εαυτού εντός της καθολικότητας. Σε αυτό το πρόβλημα της αβεβαιότητας που προκύπτει εμφανίζεται και πάλι το σχήμα της εσωτερικής κριτικής, κατά το οποίο η διάνοια διδάσκεται – σταδιακά – ζητήματα που αφορούν και την ίδια μέσω του αντικειμένου της. Κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο η δύναμη παρατηρεί την εξάρτησή της από μια άλλη δύναμη εντός της έννοιας, έτσι και η διάνοια θα οδηγηθεί – στη συνέχεια – στη συνειδητοποίηση και στην άρση της μοναδικότητάς της εντός του καθολικού. Το παιχνίδι των δυνάμεων μπορεί να κατανοηθεί και ως παιχνίδι των προσδιορισμών,¹¹¹ καθώς η εξαφάνιση του εαυτού προκαλείται εξαιτίας της πρόκλησης της μιας δύναμης

¹⁰⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 151

¹⁰⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 151-152

¹¹⁰ Επιβεβαιώνοντας, ίσως, με αυτό τον τρόπο τον εγγεληνικό ισχυρισμό περί «γενικής έννοιας» η οποία «φέρει τις διακριτές στιγμές ως διακριτές» που ανέπτυξε στην προηγούμενη ακριβώς στιγμή του κειμένου. Βλ. *Φαινομενολογία*, σ. 146

¹¹¹ *Φαινομενολογία*, σ. 149

από την άλλη. Μέσω του ετεροπροσδιορισμού της και της αναγνώρισής της εμφανίζεται η εμμενής αντίφαση της διάνοιας. Αυτό το οποίο γίνεται κατανοητό σε αυτό το σημείο είναι η εξάρτηση η οποία μπορεί να εμφανιστεί σε μια δύναμη από μια άλλη, και ενώ η πρώτη ήταν έως τώρα κλεισμένη στον εαυτό της. Η προσέγγιση αυτή δεν κατανοείται ως μονομερής, καθώς η αλληλεπίδραση μεταξύ των δυνάμεων είναι η εναλλαγή του «ενεργητικού» και του «παθητικού», η οποία βρίσκεται σε μια διαρκή συνύπαρξη του «προκαλώ» και του «προκαλούμαι».¹¹²

Η έκθεση του επιχειρήματος, η οποία πραγματοποιείται εντός του «παιχνιδιού των δυνάμεων», ξεκαθαρίζεται σε ένα βαθμό από το ίδιο το κείμενο. Φαίνεται λοιπόν πως εντός του σχήματος, το οποίο θα δούμε ότι παρουσιάζει ο Hegel κατά την αναφορά του στην «έννοια της δύναμης», πραγματοποιείται μια «μετάβαση». Αυτή αφορά στη λογική μεταφορά του επιχειρήματος από την κατανόηση της δύναμης ως αυθύπαρκτης και αποκλειστικής στην κατανόησή της ως «ουσίας της δύναμης»¹¹³ και προκύπτει μέσα από τη σχέση των δύο δυνάμεων, καθώς παρουσιάζεται ένα σχήμα διαμεσολάβησης. Στα δύο άκρα τοποθετούνται οι δύο δυνάμεις, ενώ ως μέσος [Mitte] που τις ενώνει, που εξαρτά και που αναπαράγει την ύπαρξη της καθεμιάς δύναμης από την άλλη, τίθεται η «επαφή» τους.¹¹⁴ Ως επαφή χαρακτηρίζεται η σχέση που αναπτύσσουν, διότι η «μέση» του σχήματος δεν είναι απλά ένα σημείο εκδήλωσης των ιδιοτήτων τους, αλλά η ίδια η «έννοια της δύναμης». Η μετάβαση έγκειται στο ότι η συνάφειά τους αποτελεί την «αυτοαναίρεση» της κάθε μοναδικότητας, καταδεικνύοντας τη δύναμη ως «ενεργή» μόνο σε αυτή την «εξωτερική εκδήλωση». Έτσι, το «παιχνίδι των δυνάμεων» αναπτύσσεται περισσότερο με όρους συνομιλίας των δύο δυνάμεων, παρά με όρους αντίθεσης. Καθώς λοιπόν η έννοια πραγματώνεται μόνο εκτός του εαυτού της κάθε μεμονωμένης δύναμης, η μορφή απομόνωσης και «απώθησης στον εαυτό» είναι απλώς μιας «στιγμής της εξωτερικής εκδήλωσης» και όχι μια διαφορετική εκδοχή του διαμεσολαβητικού σχήματος. Φαίνεται λοιπόν ως η στιγμή της εξωτερίκευσης των δυνάμεων, η οποία αποτελεί την εν γένει έννοια, να προϋποθέτει τη στιγμή της ύπαρξης της κάθε δύναμης για τον εαυτό της.

¹¹² *Φαινομενολογία*, σσ. 150-151

¹¹³ *Φαινομενολογία*, σσ. 149-152

¹¹⁴ Το πρόβλημα του μέσου θεματοποιείται συστηματικά από τον Heidegger (*Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 112-124). Ο ίδιος ανασυγκροτεί το εγγεγραμμένο κείμενο, βλέποντας πως η «έννοια της δύναμης» είναι «η πραγματικότητα των δύο δυνάμεων» (σ. 115) και η «ενότητα» που δημιουργείται είναι «η ουσία των πραγμάτων».

Ανασυγκροτώντας την προβληματική της διάνοια επιχειρούμε να κατανοήσουμε την «έννοια της δύναμης» ως την καθολική ενότητα που προκύπτει από την ένωση διαφορετικών δυνάμεων. Έτσι, και με βάση όσα είδαμε έως τώρα, εάν «αλήθεια» της διάνοιας «παραμένει μόνο η σκέψη της» και η πραγμάτωση της δύναμης είναι «η έννοια της δύναμης, ως έννοια», τότε η πραγμάτωσή της ισοδυναμεί με «απώλεια της πραγματικότητάς» της για τους σκοπούς της καθολικότητας. Η διάνοια πλέον δεν μπορεί να θεωρήσει ως αντικείμενό της τις δυνάμεις οι οποίες «εξαφανίζονται», καθώς αυτό δημιουργεί προβλήματα στην κατανόηση της μορφής και του περιεχομένου τους ως πραγματικές. Φαίνεται λοιπόν πως η διάνοια έρχεται αντιμέτωπη με την άρση της έως τώρα αλήθειας της και τη μετατροπή της δύναμης σε «κάτι εντελώς άλλο».¹¹⁵ Η διαρκής αυτή εναλλαγή των δυνάμεων μέσω του συνεχούς παιχνιδιού τους, κάνει τη διάνοια να συνειδητοποιήσει το «εσωτερικό των πραγμάτων» ως ένα νέο στοιχείο στο οποίο φέρεται να βρίσκεται η αλήθεια του αντικείμενου. Ένα επιχείρημα με όρους κοινωνικής θεωρίας θα μπορούσε να ισχυριστεί πως σε αυτό το σημείο πραγματοποιείται η σκιαγράφηση ενός υπόρρητου διωποκειμενικού – που σημαίνει εν δυνάμει κοινωνικού – σχηματισμού στο εγγεγραμμένο επιχείρημα. Ένα τέτοιο επιχείρημα μπορεί να στηριχθεί σε μια ανάγνωση που θέτει την καθολικότητα της έννοιας της δύναμης. Έτσι, μπορεί κανείς να πει πως διαφαίνεται μια κοινωνική ολότητα επί της οποίας πραγματοποιείται η άρνηση της ατομικής και απομονωμένης ύπαρξης για χάρη της γενικής και συλλογικής. Για ακόμη μια φορά μπορούμε να δείξουμε τα στοιχεία ενός σχήματος εσωτερικής κριτικής που προωθείται εντός του εγγεγραμμένου επιχειρήματος, καθώς κάθε εμπόδιο ξεπερνιέται βρίσκοντας λύση στο εσωτερικό του αντικείμενου. Το ίδιο θα γίνει παρακάτω και με τη διάνοια, η οποία αποτελεί το αντικείμενο της κριτικής.

Το σημείο της επαφής των δύο δυνάμεων μπορεί να αναγνωσθεί ως το σημείο όπου βρίσκεται η αλήθεια των δύο άκρων. Εάν η προηγούμενη καθολικότητα αφορούσε την «άμεση» και «απωθημένη στον εαυτό της δύναμη», τότε η δεύτερη, αυτή του «εσωτερικού των πραγμάτων», αφορά «το αρνητικό της αισθητά αντικειμενώδους δύναμης». Έτσι η κάθε δύναμη αρνείται εαυτόν και η επαφή τους παρουσιάζει τις δυνατότητες να αναζητηθεί ο χαρακτήρας του εσωτερικού των πραγμάτων που ισοδυναμεί με την «έννοια ως έννοια».¹¹⁶ Ο νέος αυτός τρόπος

¹¹⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 152

¹¹⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 152

κατανόησης του μέσου οδηγεί το εγελιανό επιχείρημα προς την ανάπτυξη της σχέσης που έχει αναδείξει ως παιχνίδι των δυνάμεων, μέσω του οποίου υπάρχουν πλέον τα απαραίτητα εργαλεία για τη θεματοποίηση του «φαινομένου».

Έως τώρα επιχειρήσαμε να οριοθετήσουμε το πλαίσιο εντός του οποίου εκτίθεται η προσέγγιση του αντικειμένου από τη διάνοια, με σκοπό η διαδικασία αυτή να γίνει κατανοητή ως η προϋπόθεση για την έκθεση του συνολικού εγελιανού επιχειρήματος. Σχετικά με το δεύτερο ερώτημά μας, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε το ζήτημα της αναγκαιότητας που οδηγεί τη συνείδηση στη στρέβλωσή της. Εάν θέλει κανείς να εξετάσει το ζήτημα της αναγκαιότητας μπορεί να το κάνει μέσα από την αναζήτηση των στοιχείων που αφορούν στον χαρακτήρα της αντιστροφής που θεματοποιείται από τον Hegel. Στόχος μας σε αυτό το σημείο είναι η παρουσίαση της διαδικασίας μέσω της οποίας η συνείδηση δεσμεύεται στη στρεβλή ανάπτυξή της. Ο Hegel αποδίδει στο αντικείμενο της γνώσης μια δική του αλήθεια, η οποία στην υπάρχουσα συνθήκη δεν μπορεί να γνωσθεί άμεσα από τη διάνοια παρά μόνο διαμεσολαβημένα. Η αναγκαιότητα της μη άμεσης (αλλά διαμεσολαβημένης) αλήθειας εντοπίζεται στο γεγονός πως προκειμένου η διάνοια να γνωρίσει το «εσωτερικό των πραγμάτων» πρέπει να ερμηνεύσει αυτό το οποίο υπάρχει «άμεσα» για την ίδια. Το αντικείμενό της παραμένει το παιχνίδι των δυνάμεων το οποίο όμως πλέον λαμβάνει νέα χαρακτηριστικά, καθώς κρίνεται ως ικανό να παρουσιάσει στη διάνοια το «εσωτερικό των πραγμάτων». Προκύπτει λοιπόν μια διαλεκτική ανάμεσα στη διάνοια και στο εσωτερικό των πραγμάτων, η οποία διαμεσολαβείται από το παιχνίδι των δυνάμεων. Η ανάπτυξη αυτού του σχήματος παρουσιάζεται από τον Hegel ως ένας «συλλογισμός»,¹¹⁷ σχήμα το οποίο δείχνει την αναγκαία διαμεσολάβηση που αναφέρθηκε παραπάνω.

Στον συλλογισμό αυτό μπορεί κανείς να σημειώσει πως το παιχνίδι των δυνάμεων αποτελεί τον αναδιπλασιασμό του εσωτερικού των πραγμάτων, συγκροτώντας μια άλλη όψη του εαυτού του. Αυτό φαίνεται από το ότι η διάνοια προσεγγίζει την αλήθεια των πραγμάτων μέσω του συνεχούς παιχνιδιού των δυνάμεων. Το παιχνίδι των δυνάμεων μπορεί να γίνει κατανοητό ως το σημείο «εξαφάνισης των δυνάμεων», συνεπικουρώντας στην κατάδειξη της «επίφασης» που εντοπίζεται εντός του εγελιανού κειμένου. Η επίφαση είναι μια έννοια που

¹¹⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 152-154

χρησιμοποιείται από τον Hegel και την καταλαβαίνουμε ως τη μορφή που φέρει εν μέρει στοιχεία του «εσωτερικού των πραγμάτων», αλλά επ' ουδενί το «εσωτερικό» ως τέτοιο. Έτσι η κριτική οδηγείται στην κατηγορία του «φαινομένου». Το «φαινόμενο» προκύπτει από την παραπάνω διαμεσολάβηση, κατά την οποία η διάνοια αναζητά την αλήθεια.¹¹⁸ Το φαινόμενο αποτελεί τον νέο προσδιορισμό του μέσου και εμφανίζεται – από τον Hegel – ως απόρροια του διαρκούς παιχνιδιού των δυνάμεων και των συνεχών εξαφανίσεων της ίδιας της διαμεσολάβησης, ως «ένα σύνολο» και ένα γενικό άθροισμα επιφάσεων. Το φαινόμενο είναι μια νέα ποιότητα που προκύπτει από το σύνολο των επιφάσεων και έχει το χαρακτήρα ενός «είναι» που άμεσα και σε σχέση με τον εαυτό του είναι ένα «μη είναι». Από τα παραπάνω γίνεται κατανοητό πως το φαινόμενο είναι το αποτέλεσμα της κατάρρευσης του προαναφερθέντος συλλογισμού,¹¹⁹ λόγω της διαρκούς πραγματοποίησης του «παιχνιδιού των δυνάμεων».

Η κίνηση λοιπόν μέσω της οποίας το φαινόμενο γίνεται κατανοητό είναι η εξής: Η δύναμη, ως παιχνίδι των δυνάμεων, είναι αυτή που διαμεσολαβεί ανάμεσα στα δύο άκρα, δηλαδή τη διάνοια και το εσωτερικό του πράγματος. Η συνεχής «εναλλαγή των φαινομένων» είναι η συνθήκη που προκύπτει από το παιχνίδι των δυνάμεων¹²⁰ και οδηγεί στην εσωτερίκευση του αληθούς από τη συνείδηση. Δηλαδή η συνείδηση γνωρίζει σε ένα βαθμό το εσωτερικό, αλλά το γνωρίζει μόνο μέσα από τη διαμεσολάβηση που έχει υποστεί από το φαινόμενο. Το εσωτερικό είναι μεν ένα «άκρο», αλλά σε αυτό η συνείδηση θεωρεί πως έχει αυτό που η ίδια κατανοεί ως «αληθές». Εδώ εντοπίζεται – υπόρρητα για την ώρα – μια πρώτη στιγμή αναγκαιότητας της εξήγησης. Μπορεί δηλαδή κανείς να σχολιάσει πως η ανάγκη της συνείδησης να γνωρίσει το αντικείμενο – και χωρίς η διάνοια να το αναγνωρίζει ως τον εαυτό της – βρίσκεται σε αυτό το εσωτερικευμένο άκρο, καθώς μόνο εκεί μπορεί η διάνοια να έχει τη «βεβαιότητα του εαυτού της».¹²¹ Πρόκειται δηλαδή για την ανάγκη να αποκτήσει μια στέρεη γνώση, έστω και για αυτό που εσφαλμένα θεωρεί αληθές. Το ζήτημα του απεγκλωβισμού της συνείδησης παραμένει πρόβλημα όχι μόνο για τη διάνοια, αλλά συνολικά στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Ο συλλογισμός που μας

¹¹⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 152

¹¹⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 152. Βλ. επίσης, Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 222

¹²⁰ Βλ. Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., σ. 204

¹²¹ *Φαινομενολογία*, σ. 153

εκθέτει ο Hegel παρουσιάζεται ως πρόβλημα για τη συνείδηση στην προσπάθειά της να γνωρίσει την αλήθεια. Το πρόβλημα εντοπίζεται στο γεγονός ότι το «αληθές» της συνείδησης έχει εσωτερικευθεί στην εκδίπλωση του φαινομένου, ενώ η διάνοια δεν «έχει ακόμα συνείδηση» αυτού του γεγονότος. Η διάνοια επιχειρεί όμως – ορμώμενη από την αναγκαιότητα που αναφέρθηκε – σε κάθε περίπτωση να προσεγγίσει το εσωτερικό και να γνωρίσει την αλήθεια.¹²² Καθώς όμως η έκθεση δεν προϋποθέτει άλλες διάνοιες και μην κατέχοντας τα αναγκαία εφόδια εξήγησης, η διάνοια θα συγκροτηθεί αναγκαία ως μια μεμονωμένη στρεβλή μορφή συνείδησης.

Η εσωτερίκευση τους αληθούς οδηγεί στον αναδιπλασιασμό των φαινομένων. Αυτό σημαίνει πως γνωρίζοντας ένα μέρος του «εσωτερικού των πραγμάτων» μέσω του φαινομένου, η συνείδηση οδηγείται σε έναν αναδιπλασιασμό του φαινομένου στον εαυτό του και σε ένα «υπεραισθητό». Έτσι, φαίνεται πως κατά τον Hegel παράγεται «υπεράνω του αισθητού κόσμου ως του φαινομένου κόσμου ένας υπεραισθητός κόσμος ως ο αληθινός, υπεράνω του εξαφανιζόμενου ενθάδε το μόνιμο επέκεινα· ένα καθ' εαυτό, που είναι η πρώτη και άρα ατελής εμφάνιση του Λόγου».¹²³ Το επέκεινα αυτό αποτελεί δημιούργημα της διάνοιας και του συνεχούς παιχνιδιού των δυνάμεων και μπορεί κανείς να το κατανοήσει ως μια προσπάθεια της συνείδησης να διασώσει το αληθές περιεχόμενο του «εσωτερικού». Η πρώτη όμως ερμηνεία του «εσωτερικού ως καθαρού επέκεινα» – από τη διάνοια – είναι ο χαρακτηρισμός του ως «κενού».¹²⁴ Αυτή η κενότητα που χαρακτηρίζει τη γνώση της διάνοιας για το «υπεραισθητό επέκεινα» οφείλεται στο ότι η ίδια «δεν βρίσκει ακόμη τον εαυτό της μέσα του». Παρόλα αυτά, η λαθεμένη αυτή ερμηνεία από την πλευρά της διάνοιας δεν φαίνεται να ισοδυναμεί με το τέλος των αξιώσεων της συνείδησης να γνωρίσει το αληθές, καθώς το τελευταίο προέρχεται από το «εσωτερικό» και υπάρχει, ακόμα και σε στρεβλή ή μη αναγνωρίσιμη κατάσταση, στο «υπεραισθητό».

Με βάση το κείμενο, μπορεί να ειπωθεί πως ο «υπεραισθητός κόσμος» αποτελεί μια στρεβλή διέξοδο της διάνοιας στην προσπάθειά της να ερμηνεύσει το

¹²² «Το εσωτερικό είναι συνεπώς γι' αυτήν όντως έννοια, αλλά αγνοεί ακόμη την φύση της έννοιας», *Φαινομενολογία*, σ. 153

¹²³ *Φαινομενολογία*, σ. 153. Θεωρούμε πως στην προβληματική αυτή εντάσσεται και το επιχείρημα κατά το οποίο η συνείδηση εξισώνει τις διακριτές μεταξύ τους αλήθεια και γνώση. Jaeschke, W., «Η εμπειρία της συνείδησης», στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), μτφ. Καλατζής Α., *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2009, σ. 157-158. Δηλαδή, με βάση και το επιχείρημα αυτό, φαίνεται να πραγματοποιείται κατ' αυτόν τον τρόπο η αφετηρία της στρέβλωσης, μέσω του οποίου μας παρουσιάζονται, μάλλον, τα στοιχεία τόσο για την ιστορική, όσο και για τη γνωσιακού τύπου αναγκαιότητα.

¹²⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 154

αληθές. Το σχήμα αυτό, κατά το οποίο η «διάνοια» είναι το ένα άκρο και το «εσωτερικό των πραγμάτων» το άλλο και διαμεσολαβούνται από το «φαινόμενο», αποτελεί τη διαδικασία όπου το «εσωτερικό» κατανοείται «ως το επέκεινα της συνείδησης».¹²⁵ Με άλλα λόγια, το σχήμα αυτό είναι η διαδικασία της έκθεσης της κίνησης προς τη στρέβλωση. Αυτό σημαίνει πως η πραγματικότητα της διάνοιας στοιχειοθετείται ως τέτοια μέσα από την ερμηνεία της διάνοιας επί του εσωτερικών πραγμάτων ύστερα από τη διαμεσολάβηση του φαινομένου, το οποίο εμφανίζεται πλέον και με τον χαρακτηρισμό του ως του «αισθητού κόσμου». Επομένως η διαμεσολάβηση της διάνοιας προς το εσωτερικό των πραγμάτων φαίνεται να είναι αισθητηριακού χαρακτήρα. Από αυτό προκύπτει πως η ερμηνεία του αληθούς, η οποία το καθιστά «επέκεινα», είναι στρεβλή, δηλαδή δεν γίνεται αντιληπτή σύμφωνα με το πως είναι πραγματικά. Αυτή η μετάβαση της διάνοιας παρουσιάζει τη λογική αναγκαιότητα η οποία διαπερνά τη συνείδηση, καθώς όπως επισημαίνει ο Hegel:

«Αν δεν έβγαινε τίποτε παραπάνω από το εσωτερικό και την διά του φαινομένου συλλογιστική σύνδεση μ' αυτό, δεν θα απέμενε παρά να εμμένουμε στο φαινόμενο, που θα πει να εκλαμβάνουμε ως αληθές κάτι που ξέρουμε ότι δεν είναι αληθές»,¹²⁶

για να συνεχίσει, σημειώνοντας:

«προκειμένου λοιπόν να υπάρχει εν τούτοις κάτι μέσα σ' αυτό το εντελώς κενό, που ονομάζεται και το ιερό, δεν θ' απέμενε παρά να το γεμίσουμε με όνειρα, με φαντάσματα που η συνείδηση δημιουργεί για λόγου της· το κενό θα 'πρεπε να καταδεχθεί μια τόσο κακή μεταχείριση, γιατί δεν θα ήταν άξιο άλλης καλύτερης, εφ' όσον ακόμη και τα όνειρα δεν παύουν να 'ναι καλύτερα από την κενότητά του».¹²⁷

¹²⁵ Φαινομενολογία, σ. 154

¹²⁶ Φαινομενολογία, σ. 154-155

¹²⁷ Φαινομενολογία, σ. 155

Στα παραπάνω αποσπάσματα μπορούμε να παρατηρήσουμε δύο στοιχεία μέσω των οποίων το εγγελιανό επιχείρημα επικεντρώνεται στο νεωτερικό παρόν.¹²⁸ Το πρώτο είναι το πρόβλημα της στρέβλωσης υπό την ιστορική αναγκαιότητα της ερμηνείας, όπου η διάνοια οφείλει να ερμηνεύσει εκ νέου το αληθές όταν γνωρίζει πως έχει υπερβεί μια προηγούμενη ερμηνεία. Η ανάδειξη της επιστημονικής αντί της δογματικής εξήγησης φαίνεται πως συνυπάρχει στο επιχείρημα αυτό από κοινού με το πρόβλημα της υποκειμενικής ερμηνείας από τη σκοπιά του – νεωτερικού – ατόμου, ως άλλης διάνοιας. Μπορεί σε αυτό το σημείο να δει κανείς, για ακόμη μια φορά, μια αναλογία ανάμεσα στην απομονωμένη διάνοια του εγγελιανού επιχειρήματος και στο απομονωμένο νεωτερικό υποκείμενο. Το δεύτερο είναι το ζήτημα του κινδύνου του ανορθολογισμού,¹²⁹ το οποίο θεματοποιείται με έμμεσο τρόπο μέσω των εγγελιανών αναφορών στο «ιερό» και στα «φαντάσματα». Εκεί η πραγματικότητα φαίνεται να οφείλει «να καταδειχθεί», παρά τον κίνδυνο για οποιαδήποτε ανορθολογική εξήγηση. Τον χαρακτήρα μιας κριτικής της νεωτερικότητας μπορούμε να τον εξάγουμε μόνο εάν ως πραγματικότητα κατανοήσουμε τη συλλογική ολότητα της νεωτερικής κοινωνίας. Η θεωρητική νομιμοποίηση ενός τέτοιου επιχειρήματος, ενώ είναι ικανή, φαίνεται να είναι αρκετά περιορισμένη, λόγω του υψηλού βαθμού αφαίρεσης που χαρακτηρίζει το εγγελιανό κείμενο.

Το «εσωτερικό», το οποίο πλέον συγκροτείται ως «υπεραισθητό επέκεινα»,¹³⁰ μας δείχνει πως ο υπεραισθητός κόσμος παρουσιάζεται μέσω μιας υπέρβασης, η οποία θέλει «το αισθητό και αντιληπτό τεθειμένο όπως είναι αληθινά».¹³¹ Το υπεραισθητό συγκροτεί έναν κόσμο ο οποίος τίθεται ως άρνηση του κόσμου «της αισθητής επίγνωσης και της αντίληψης ως υπάρχων», δεν παύει όμως ποτέ να είναι φαινόμενο. Η προσέγγιση του αντικειμένου πλέον πραγματοποιείται ύστερα από το ξεπέραςμα των δυσκολιών που αντιμετώπισαν οι μορφές συνείδησης της «κατ' αίσθησης βεβαιότητας» και της «αντίληψης». Σε αυτό το ξεπέραςμα οφείλεται η λογική

¹²⁸ «Στο κεφάλαιο 'Συνείδηση' δεν έχουν ακόμη αναπτυχθεί οι πολιτισμικοί και κοινωνικοί όροι των διασπάσεων που οριοθετούν τις στάσεις που λαμβάνει ο νεωτερικός άνθρωπος απέναντι στη φύση και στην κοινωνία. Εδώ θεματοποιούνται ωστόσο οι μορφικές συνέπειες της νεωτερικής πολιτιστικής διάσπασης, όπως εκδηλώνονται στην γνωσιακή διαδικασία». Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σσ. 222-223

¹²⁹ Για αντίστοιχη επισήμανση στο κεφάλαιο για τη διάνοια, βλ. Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», βλ. στο ίδιο, σ. 204 υποσημ. 24

¹³⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 155

¹³¹ *Φαινομενολογία*, σ. 155

αναγκαιότητα του υπεραισθητού κόσμου. Όμως η «αλήθεια» των δύο προηγούμενων μορφών εμπεριέχεται στην ίδια τους την υπέρβαση ως μη αλήθεια. Αυτή ακριβώς η αντικατάσταση της αλήθειας από την επίφασή της θα οδηγήσει τον Hegel να αναφέρει πως «το υπεραισθητό είναι άρα το φαινόμενο, ως φαινόμενο».¹³² Το υπεραισθητό επέκεινα, το οποίο αποτελεί το αποτέλεσμα της αδυναμίας εξήγησης του φαινομένου, φέρει την αλήθεια του φαινομένου με αναγκαίο τρόπο στο εσωτερικό του, καθώς ο αναδιπλασιασμός μέσω του οποίου συγκροτήθηκε προέρχεται από το φαινόμενο.

Το υπεραισθητό μπορεί να γίνει κατανοητό ως ένα υπάρχον επέκεινα ή αυτό το οποίο είναι εμφανές αλλά δεν χαρακτηρίζεται από καμία αλήθεια και πραγματικότητα. Σε αυτό το σημείο εντοπίζουμε την «πρώτη ατελή εμφάνιση του Λόγου» η οποία – σύμφωνα με όσα είδαμε παραπάνω – φαίνεται να υπάρχει στον εγελιανό συλλογισμό ως μια κριτική σε έναν θεολογικό τρόπο σκέψης. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί πως η σχετική αναφορά στο «αερό» καταδεικνύει την θρησκευτική πίστη¹³³ ως φαινόμενο το οποίο προκύπτει μέσω μιας αδυναμίας εξήγησης των περιεχομένων της πραγματικότητας.

Εντός του υπεραισθητού κόσμου το παιχνίδι των δυνάμεων εξακολουθεί να πραγματοποιείται και μάλιστα υπό νέα μορφή κατανόησης. Αυτό που φαίνεται να συμβαίνει είναι η «ανταλλαγή του καθορισμού» στην πρόκληση της μιας δύναμης από την άλλη. Δηλαδή, γίνεται κατανοητή μια άρση των επιμέρους «διαφορών» και «αντιθέσεων» και κατόπιν η αναγωγή τους σε μια «διαφορά ως καθολική».¹³⁴ Έτσι προκύπτει μια μοναδική διαφορά η οποία κατανοείται ως «ο νόμος της δύναμης», ο οποίος είναι η αρχή που διέπει «τη διαφορά ως καθολική» συνθήκη. Πιο συγκεκριμένα, ο «υπεραισθητός κόσμος» πραγματώνει εντός του αυτή τη διαφορά, καθώς ο ίδιος αποτελεί «ένα ήσυχο βασίλειο των νόμων».¹³⁵ Το βασίλειο αυτό επιβεβαιώνεται και πάλι ως «επέκεινα του αντιληπτού κόσμου», όπου μέσω της «μόνιμης εναλλαγής» του νόμου καθίσταται η «ήρεμη απεικόνισή του».

Το εγελιανό επιχείρημα παρουσιάζει την προαναφερθείσα διαφορά ως μια κυρίαρχη γενική αρχή η οποία ενσωματώνει στο εσωτερικό της τις επιμέρους

¹³² *Φαινομενολογία*, σ. 155

¹³³ Την ανάπτυξη του ζητήματος της θρησκευτικής πίστης μπορεί κανείς να την αναζητήσει στην επόμενη ενότητα περί «Αυτοσυνειδησίας» και πιο συγκεκριμένα στο σημείο που το εγελιανό κείμενο θεματοποιεί τη «δυστυχισμένη συνείδηση» στο κεφάλαιο με τίτλο «Ελευθερία της αυτοσυνειδησίας. Στωικισμός, σκεπτικισμός και η δυστυχισμένη συνείδηση». *Φαινομενολογία*, σσ. 200-225.

¹³⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 156-157

¹³⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 157

μερικότητες. Η διάνοια βρίσκει στο νόμο την «πρώτη αλήθεια της»,¹³⁶ καθώς ο νόμος είναι αυτός ο οποίος δεν αίρει αλλά υποτάσσει τη διαφορά, η οποία φέρεται εντός του κειμένου να είναι και ο φορέας του αληθούς που γνώρισε η διάνοια στο «εσωτερικό των πραγμάτων». Έτσι παρουσιάζεται αυτή η νέα μορφή πραγμάτωσης του παιχνιδιού των δυνάμεων που αναφέραμε παραπάνω, αλλά εντός ενός πλαισίου που προωθεί την «ήρεμη» αναπαραγωγή της ως στρεβλής συνείδησης. Η διάνοια εξακολουθεί να γνωρίζει την εν μέρει αλήθεια του «εσωτερικού των πραγμάτων» και αυτή η μερικότητα είναι που καθιστά το βασίλειο των νόμων ως το νέο στρεβλό περιεχόμενο με το οποίο επιχειρεί η διάνοια να ερμηνεύσει το αντικείμενό της.

Σε αυτή την πρώτη μορφή της έννοιας του νόμου, το εγελιανό κείμενο φαίνεται να προχωράει σε μια έκθεση του νόμου ως ικανού να φέρει την ηρεμία ανάμεσα στις διαφορετικές δυνάμεις. Εδώ αναδεικνύεται ένα περιεχόμενο το οποίο φαίνεται να προκαλεί την ηρεμία μέσω της άμεσης υποταγής. Σε αυτό το πλαίσιο ο Hegel αναφέρει τρεις πλευρές της εννοιακής διάστασης του νόμου σε σχέση: α) με το φαινόμενο, β) με τη θεμελίωσή του ως νόμου, και γ) με τη δύναμη.

Αρχικά, ο νόμος και το φαινόμενο δεν ταυτίζονται, καθώς εκείνος, παρά το γεγονός πως κυριαρχεί, «δεν γεμίζει πλήρως το φαινόμενο».¹³⁷ Το γεγονός πως το φαινόμενο εκφράζεται με άλλο τρόπο υπό «διαφορετικές περιστάσεις» καθιστά το νόμο ανίκανο να το συλλάβει συνολικά. Επομένως, ο νόμος θα έρθει κάποια στιγμή αντιμέτωπος και με μια πλευρά η οποία «δεν υπάρχει στο εσωτερικό» του φαινομένου όπως αυτός το έχει αντιληφθεί. Με άλλα λόγια, για τον νόμο το φαινόμενο «δεν έχει ακόμη τεθεί αληθινά ως φαινόμενο».¹³⁸ Ως εκ τούτου, το φαινόμενο παρουσιάζεται ως να μην έχει υποταχθεί συνολικά στο νόμο και ως να δύναται να διατηρεί μια πλευρά την οποία ο νόμος δεν μπορεί ούτε εκ των υστέρων να υποτάξει. Η «ηρεμία» λοιπόν του «βασιλείου των νόμων» ισχύει μόνο για την πλευρά του φαινομένου την οποία η διάνοια έχει αναδιπλασιάσει παραπάνω μέσω της διαλεκτικής της με το «εσωτερικό» των πραγμάτων. Η άλλη πλευρά ισχύει για το φαινόμενο, χωρίς όμως η διάνοια να έχει ακόμα γνώση γι' αυτή. Εάν το φαινόμενο έχει μια όψη μη αναγνωρίσιμη από το νόμο, τότε ο Hegel με αυτόν τον τρόπο μας δείχνει τα όρια της κατασκευής του

¹³⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 157

¹³⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 157

¹³⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 157

υπεραισθητού κόσμου και της μορφής εξήγησης της διάνοιας.¹³⁹ Έτσι, φαίνεται να δραστηριοποιείται εντός του φαινομένου μια δύναμη η οποία φέρει τη δυνατότητα να υπερβεί τον κόσμο αυτό.

Στη συνέχεια βλέπουμε τη δεύτερη πτυχή του νόμου, η οποία σε αυτό το σημείο της ανάλυσης φαίνεται να αφορά στη φορμαλιστική του θεμελίωση.¹⁴⁰ Ο νόμος στο σημείο αυτό για τον Hegel δεν είναι «ο νόμος εν γένει, αλλά ένας νόμος». Αυτός ο συγκεκριμένος νόμος «έχει τον καθορισμό στον εαυτό του· οπότε παρίστανται αόριστα πολλοί νόμοι»¹⁴¹ και δημιουργείται μια σύγχυση για τη διάνοια ανάμεσα στην «καθολική ενότητα» που επιζητά και στην «πολλότητα» των νόμων. Ο Hegel δείχνει πως η σύγχυση αυτή επιλύεται από τη διάνοια μέσω μιας δικής της αναγκαιότητας, κατά την οποία «πρέπει να συμπύξει τους πολλούς νόμους σε έναν». Η αναγκαιότητα αυτή αναφέρεται στο κείμενο ως «νομοτέλεια»¹⁴² η οποία χαρακτηρίζει τη διάνοια και κύριο χαρακτηριστικό της είναι να ικανοποιεί το δικό της αίτημα για γενίκευση. Έτσι το επιχείρημα οδηγείται στην αναγωγή των διαφορετικών εκφάνσεων του νόμου σε έναν γενικό,¹⁴³ με την κίνηση αυτή να εκφράζεται ως αντίθεση στη σχέση μορφής και περιεχομένου: όσο πιο πολύ γενικεύει η διάνοια, τόσο πιο ισχύο γίνεται το περιεχόμενο του αντικειμένου της. Διαφορετικά λοιπόν περιεχόμενα, τα οποία εμφανίζονται υπό την ίδια μορφή, αποκαλύπτουν το πρόβλημα του φορμαλισμού στη συγκρότηση των νόμων, υπό μια γενικότητα, η οποία αποκρύπτει από τη διάνοια τα πραγματικά περιεχόμενα. Έτσι, η διάνοια πλέον γνώρισε την «έννοια του νόμου» και όχι τον «καθολικό νόμο» όπως η ίδια νομίζει. Σε αυτή τη στρεβλή κατανόηση του νόμου βασίζεται ο λαθεμένος ισχυρισμός της διάνοιας πως «κάθε πραγματικότητα είναι νομοτελειακή». Η ευθύνη λοιπόν της εξήγησης βαραίνει και πάλι την ίδια τη διάνοια. Μέσα από το κείμενο διαφαίνεται πως η γενικότητα της μορφής δεν μπορεί

¹³⁹ Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 224

¹⁴⁰ Μέσω της κριτικής της φορμαλιστικής θεμελίωσης του νόμου, ο Hegel στρέφει την κριτική του απέναντι στην καντιανή θεώρηση, την οποία έχει βάλει στο στόχαστρο του ήδη από το κείμενο για το *Φυσικό Δίκαιο* (ό.π., σσ. 85-116). Για την ανασυγκρότηση της κριτικής του φορμαλισμού, βλ. επίσης, Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., σ. 206

¹⁴¹ *Φαινομενολογία*, σ. 158

¹⁴² «Η διάνοια νομίζει ότι μ' αυτό ήρε έναν καθολικό νόμο, ο οποίος εκφράζει τάχα την καθολική ενεργό πραγματικότητα ως τέτοια· όμως στην πραγματικότητα ήρε μόνο την έννοια του ίδιου του νόμου· απλά έτσι ώστε μ' αυτό συνάμα λέει ότι *κάθε* ενεργός πραγματικότητα είναι στον εαυτό της νομοτελειακή». *Φαινομενολογία*, σ. 158.

¹⁴³ «Όπως, π.χ., ο νόμος σύμφωνα με τον οποίο πέφτει η πέτρα και ο νόμος σύμφωνα με τον οποίο κινούνται οι ουράνιες σφαίρες συνελήφθησαν ως *ένας* νόμος». Βλ. *Φαινομενολογία*, σ. 158

να μας δώσει τα πραγματικά περιεχόμενα, καθώς η ίδια «η καθαρή έννοια του νόμου [...] υπερβαίνει τον νόμο ως τέτοιο»,¹⁴⁴ αναδεικνύοντας την αντίθεση ή ακόμα και τη σύγκρουση της έννοιας του νόμου – ως μορφής – με τον ίδιο τον νόμο – ως περιεχόμενο .

Έτσι, η κριτική του Hegel στη φορμαλιστική θεμελίωση του νόμου μάς παρουσιάζει και τον τρόπο συγκρότησης του υπεραισθητού κόσμου. Αυτό υποδηλώνεται μέσα από τη φορμαλιστική – που σημαίνει για τον Hegel στρεβλή – θεμελίωση του νόμου, η οποία εμφανίζεται στο πλαίσιο του ότι «η έννοια του νόμου είναι στραμμένη κατά του ίδιου του νόμου» και λειτουργεί μην μπορώντας να συλλάβει τη διαφορά των «στιγμών» του καθώς ανάγονται στην «καθολικότητα».¹⁴⁵ Έτσι, το εγγελιανό επιχείρημα καταδεικνύει την «εσωτερική αναγκαιότητα του νόμου», η οποία φαίνεται να αφορά την αναίρεση των επιμέρους «διαφορών» εντός του νόμου με σκοπό να επιτευχθεί η «ενότητα». Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται από το νόμο και οι διαφορές νοούνται πλέον μόνο ως υποταγμένες στην κυριαρχία της γενικής του έννοιας. Μέσω της παραπάνω κίνησης κατανοούμε την αναγκαία ενότητα που διαπερνά το ήσυχο βασίλειο των νόμων.

Τέλος, αναφορικά με τη σχέση της δύναμης και του νόμου, βλέπουμε το κείμενο να την εξετάζει μεταξύ της διάκρισης και της ταύτισής τους.¹⁴⁶ Ο Hegel – αξιοποιώντας παραδείγματα της φυσικής επιστήμης – θα μας πει πως «ο απλός ηλεκτρισμός είναι η δύναμη· αλλά η έκφραση της διαφοράς εμπίπτει στο νόμο» και σε αυτή την περίπτωση «η διαφορά είναι θετικός και αρνητικός ηλεκτρισμός». Επίσης, στην κίνηση της πτώσης ενός σώματος «η δύναμη είναι το απλό, [δηλαδή] η βαρύτητα, πούχει το νόμο ότι τα μεγέθη [...] του παρελθόντος χρόνου και του δανεισθέντος χώρου, αναφέρονται το ένα στο άλλο».¹⁴⁷ Αυτά τα παραδείγματα θεματοποιούν τις «διαφορές» που χαρακτηρίζουν το νόμο, ο οποίος όμως

¹⁴⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 159

¹⁴⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 159

¹⁴⁶ Ο J. Flay («Hegel's "Inverted World"», ό.π., σ. 667) θεματοποιεί τη διάκριση μεταξύ δύναμης και νόμου ως διάκριση μεταξύ «πραγματικότητας και φαινομένου», η οποία συγκροτεί τον υπεραισθητό κόσμο μέσω ενός «αναδιπλασιασμού του φαινομένου». Ο ίδιος επιχειρεί να δείξει πως ο «αντεστραμμένος κόσμος» αποτελεί μια «άτοπη [ή παράλογη, absurd] θέση» (σσ. 662-663). Αυτή η προσπάθεια δεν φαίνεται να αρνείται τα πραγματικά στοιχεία εντός της στρεβλής μορφής εμφάνισης, αλλά προσεγγίζει το υπεραισθητό ως «παράλογο» λόγω της υποταγής του στη «γενικότητα και την αναγκαιότητα» του νόμου (σ. 668). Ο Flay, επιχειρώντας να υπερβεί τα παράλογα, κατά τον ίδιο, στοιχεία, θεωρεί πως υπάρχει η αναγκαιότητα για μια ανάγνωση η οποία θα βάζει τέλος στις διακρίσεις «εσωτερικού και εξωτερικού, φαινομένου και υπεραισθητού» (σ. 675).

¹⁴⁷ Βλ. *Φαινομενολογία*, σ. 159-161

χαρακτηρίζεται και από μια «δύναμη εν γένει».¹⁴⁸ Η δύναμη αυτή στα παραπάνω παραδείγματα είναι αυτή η οποία προκαλεί τα φαινόμενα (πχ. του ηλεκτρισμού), αλλά συγχρόνως «αποσύρει μέσα της» τις διαφορές αυτές με αποτέλεσμα να τις αναιρεί. Η γενική αυτή έννοια της δύναμης λειτουργεί ακριβώς με τον ίδιο τυπικό χαρακτήρα που λειτουργεί και ο νόμος. Εδώ ο νόμος παρίσταται ως η δύναμη («δύναμη εν γένει») στο εσωτερικό της οποίας αποσύρονται οι υφιστάμενες διαφορές, ακριβώς όπως τα δύο παραδείγματα παραπάνω.¹⁴⁹ Ο νόμος είναι δηλαδή η γενική μορφή με την οποία η δύναμη πραγματώνεται επί των επιμέρους διαφορών. Η ενέχουσα τις διαφορές δύναμη είναι την ίδια στιγμή και κυριαρχούσα στις διαφορές, διότι έχει επέλθει η ταύτιση νόμου και δύναμης.¹⁵⁰

Η παραπάνω κίνηση μπορεί να παρουσιαστεί πιο αναλυτικά και σε συνδυασμό με το ζήτημα της κριτικής των ιδεολογικών μορφών. Εάν θέλει κανείς να δείξει τα στοιχεία προς την ανάδειξη μιας κριτικής της ιδεολογίας, τότε αυτό δύναται να το κάνει μέσα από τη σχέση του «νόμου» και της «δύναμης» στο σχήμα του υπεραισθητού κόσμου. Σε αυτό το εγχείρημα, κύριας σημασίας είναι η έννοια της «εξήγησης», δηλαδή η διαδικασία με την οποία η διάνοια διαχειρίζεται τη διαφορά με όρους εμμενούς αναγκαιότητας:

«[...] το ότι αυτή η διαφορά είναι έτσι εσωτερική φαίνεται από το ότι ο νόμος είναι απλή δύναμη, ήτοι υπάρχει ως έννοια της διαφοράς, άρα είναι μια διαφορά της έννοιας. Όμως, αυτή η εσωτερική διαφορά αρχικά ανήκει ακόμα μόνο στην διάνοια· και δεν είναι εισέτι τεθειμένη στο ίδιο το πράγμα [αλλαγή στη μτφ. του Sache: θέμα ή πράγμα]. Αυτό που η διάνοια εκφέρει είναι λοιπόν μόνο η δική της αναγκαιότητα· εκφέρει μια διάκριση, την οποία κάμνει συνεπώς η ίδια μόνον έτσι ώστε συνάμα εκφράζει πως η διάκριση δεν είναι διαφορά του ίδιου του πράγματος [Sache]. Αυτή η αναγκαιότητα [...] είναι άρα η αφήγηση των στιγμών που αποτελούν τον κύκλο της· ναι μεν οι στιγμές διακρίνονται, αλλά η διαφορά τους εκφράζεται συνάμα ως διαφορά που

¹⁴⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 159

¹⁴⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 159

¹⁵⁰ «Ο νόμος, και η καθαρή δύναμη· οι δύο έχουν όμως το ίδιο περιεχόμενο, το ίδιο ούτως έχουν· η διαφορά ως διαφορά του περιεχομένου, που σημαίνει του θέματος, ανακαλείται συνεπώς πάλι και αυτή» . *Φαινομενολογία*, σ. 162-163

δεν είναι του ίδιου του πράγματος [Sache], οπότε αμέσως η ίδια αναιρείται πάλι· αυτή η κίνηση λέγεται εξήγηση».¹⁵¹

Η παραπάνω κίνηση αποτελεί την πρώτη στιγμή της διαδικασίας ταύτισης της δύναμης και του νόμου. Η διάνοια αποδίδει τη διαφορά στον εαυτό της και όχι στο πράγμα [Sache] (δηλ. στο αντικείμενό της), το οποίο εδώ μπορεί να κατανοηθεί ως το νοητικό πλαίσιο εντός του οποίου πραγματοποιείται η συνολική διαδικασία. Η αναγκαιότητα της διάνοιας να προχωρά σε αυτές τις διαφορές έγκειται στο γεγονός πως μόνο έτσι μπορεί αργότερα η ίδια να τις αναιρέσει εκ νέου. Το πρόβλημα λοιπόν της εξήγησης τίθεται ως πρόβλημα ιδεολογικό, καθώς η διάνοια – χωρίς να το γνωρίζει – ερμηνεύει το αντικείμενό της μέσα από τις αναγκαιότητες του εαυτού της και όχι του αντικειμένου ή της μεταξύ τους σχέσης. Τα τελευταία άλλωστε είναι ζητήματα τα οποία η διάνοια ακόμα δεν γνωρίζει. Η διάνοια λοιπόν επιχειρεί να προσεγγίσει την αλήθεια μέσω του εαυτού της και όχι εξωτερικά της ίδιας. Με αυτόν τον τρόπο η διάνοια προχωράει στην ταύτιση της δύναμης και του νόμου, μέσω της διάκρισης του γενικού στοιχείου του εκφερόμενου νόμου ως δύναμης, αυτή τη φορά, όμως, όχι ως διαφορά, αλλά ως «θεμέλιο» [Grund, άλλη μετάφραση: αίτιο].¹⁵² Αυτό σημαίνει πως το ίδιο το θεμέλιο – δηλαδή μια συγκεκριμένη μορφή πραγμάτωσης – ταυτίζεται με τον νόμο (πχ. «κεραυνός» ως κάτι καθολικό αντί του «νόμου του ηλεκτρισμού») αντί να αποτελεί μέσο προς την κατανόησή του. Η αντιστροφή «διαφοράς» και «θεμελίου» είναι αυτή η οποία πραγματώνει την ταύτιση δύναμης και νόμου, καθώς η ερμηνεία που προκύπτει θέλει τη δύναμη να εξηγείται όχι διαμέσου της «διαφοράς», αλλά διαμέσου του «θεμελίου». Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση εξήγησης του νόμου, ο οποίος – όπως είδαμε – ερμηνεύεται μέσω των συγκεκριμένων περιπτώσεων.

Περνάμε στο τρίτο ερώτημά μας σχετικά με τον τρόπο που συγκροτείται, αλλά και το ρόλο που κατέχει ο δεύτερος υπεραισθητός ή αντεστραμμένος κόσμος. Και πάλι το ερώτημά μας ακολουθεί τη σειρά της έκθεσης του εγελιανού επιχειρήματος εντός του κειμένου. Η κατανόηση αυτής της κίνησης θα μας βοηθήσει στο να αναδείξουμε το ρόλο που διαδραματίζει στην κριτική της συνείδησης ο αντεστραμμένος κόσμος.

¹⁵¹ Φαινομενολογία, σ. 162

¹⁵² Φαινομενολογία, σ. 162

Στο σημείο αυτό διαφαίνεται – όπως θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε – πως μέσω των παραπάνω προβλημάτων η διάνοια συνειδητοποιεί, ή καλύτερα διδάσκεται, την άλλη όψη των φαινομένων.¹⁵³ Τι είναι αυτό το οποίο διδάσκεται η διάνοια; Η αναφορά του Hegel πως «η έννοια ως έννοια της διάνοιας είναι ό,τι και το εσωτερικό των πραγμάτων», αλλά η διάνοια την κατανοεί ως «νόμο του εσωτερικού»¹⁵⁴ δείχνει πως η εσωτερική κριτική του ίδιου στην διάνοια συνεχίζεται, χωρίς ακόμα η διάνοια να έχει αναγνωρίσει τον εαυτό της ως το πραγματικό αντικείμενό της. Η διάνοια όμως αυτή τη στιγμή «διδάσκεται» την άλλη όψη του φαινομένου, αυτή που αγνοούσε. Η όψη αυτή χαρακτηρίζεται από «διαφορές που δεν είναι διαφορές» (τα ομώνυμα απωθούνται και τα ετερόνυμα έλκονται). Η μη θεώρηση των εμφανών διαφορών ως πραγματικών για τη σχέση μεταξύ των στιγμών εντός του φαινομένου, δείχνουν στη διάνοια τις δυνατότητες μιας διαφορετικής κατασκευής του υπάρχοντος κόσμου. Από τον χαρακτήρα που είχε ο πρώτος νόμος να επιδιώκει μια «σταθερή διαφορά», πλέον το επιχείρημα περνάει στον δεύτερο νόμο που «εκφράζει μάλλον την ανομοίωση του ομοίου και την ομοίωση του ανομοίου».

Η άλλη όψη του φαινομένου, η οποία γίνεται γνωστή από τη διάνοια, παρουσιάζεται από τον Hegel ως ο «δεύτερος νόμος».¹⁵⁵ Το περιεχόμενο του νέου αυτού νόμου αίρει το περιεχόμενο του «πρώτου νόμου», με τρόπο όχι απλώς αντιθετικό, αλλά αντεστραμμένο. Αυτό συμβαίνει καθώς ο πρώτος νόμος, δηλαδή ο πρώτος υπεραισθητός κόσμος, δεν μπορεί να διαχειριστεί στο εσωτερικό του τα νέα δεδομένα. Συνεπώς, με κάποιον τρόπο, αναζητά ένα διέξοδο προκειμένου να πραγματώσει ή να εξηγήσει – όπως έχουμε επισημάνει ως τώρα – τα περιεχόμενα αυτά. Η αδυναμία ή καλύτερα ο ιδεολογικός χαρακτήρας της εξήγησης αποτελεί λοιπόν την προβληματική επί της οποίας θεματοποιείται η αντιστροφή και την οποία θα επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε στο πλαίσιο της κριτικής της διάνοιας ως κριτικής του υποκειμένου και της ιδεολογίας.

¹⁵³ Για τον Harris ο αντεστραμμένος κόσμος είναι τόσο «η διανοητική αντικατάσταση του κόσμου της αντίληψης» (*Hegel's Ladder*, ό.π., σ. 293), όσο και «η άρνηση της άρνησης» σε μια προοδευτική κίνηση προς την ελευθερία (*στο ίδιο*, σ. 294). Φαίνεται πως υπάρχει και εντός αυτού το επιχείρημα της διάστασης της μορφοποίησης της συνείδησης, σε μια κίνηση προς την υπέρβαση της αλλοτρίωσης. Παρόλα αυτά ο ίδιος (ό.π., σ. 296) επιλέγει να εξετάσει όχι την ιστορική μετάβαση μέσω της πολιτικής διάστασης της ποινής (όπως γίνεται εντός του εγγεγραμμένου κειμένου), αλλά την θεολογική μετάβαση μέσω «της συγχώρεσης των αμαρτιών».

¹⁵⁴ *Φαινομενολογία*, σσ. 163-164

¹⁵⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 164

Ο υπεραισθητός κόσμος βρίσκει διέξοδο στο ίδιο του το εσωτερικό, στο οποίο και καταφεύγει προκειμένου να μπορέσει να υπερβεί τον νόμο. Η συνείδηση οδηγείται σε αυτή την κίνηση, καθώς μαθαίνει πως οι διαφαινόμενες διαφορές είναι στην πραγματικότητα στοιχεία του ίδιου φαινομένου. Η διέξοδος θα πραγματοποιηθεί μέσα από τη διαδικασία της αντιστροφής, ως συνεχής διαδικασίας των άρσεων της συγκρότησης – που έχει υποστεί έως τώρα η ίδια – του πρώτου κόσμου.¹⁵⁶ Η κίνηση προς τον αντεστραμμένο κόσμο [Verkehrte Welt] πραγματοποιείται ως εξής:

«Αυτός ο δεύτερος υπεραισθητός κόσμος είναι μ' αυτό τον τρόπο ο ανεστραμμένος κόσμος· και μάλιστα, εφ' όσον μια πλευρά υπάρχει ήδη στον πρώτο υπεραισθητό κόσμο, ανεστραμμένος του πρώτου. Το εσωτερικό έχει έτσι ολοκληρωθεί ως φαινόμενο. Γιατί ο πρώτος υπεραισθητός κόσμος ήταν μόνον η άμεση ανύψωση του αντιληπτού κόσμου στο καθολικό στοιχείο· τον αναγκαίο αντίτυπό του σ' αυτόν, ο οποίος κρατούσε ακόμη για τον εαυτό του την αρχή της εναλλαγής και της αλλαγής· το πρώτο βασίλειο των νόμων στερούνταν αυτής της αρχής, την αποκτά όμως ως ανεστραμμένος κόσμος».¹⁵⁷

Ο δεύτερος υπεραισθητός κόσμος, ως αντεστραμμένος του πρώτου, εμφανίζεται σε εμάς – όπως μας δείχνει και η ονομασία του – το αντεστραμμένο περιεχόμενο του πρώτου κόσμου. Έτσι ουσιαστικά φαίνεται πως η αντιστροφή πραγματοποιείται με όρους αντίθεσης,¹⁵⁸ δηλαδή άρσης του πρώτου κόσμου και του νόμου του. Όπως βλέπουμε στο σχετικό απόσπασμα, ο πρώτος κόσμος στερούνταν της «αρχής της εναλλαγής και της αλλαγής», η οποία είναι αυτή που τον αντιστρέφει.¹⁵⁹ Το «ήρεμο βασίλειο των νόμων» αντιστρέφεται έτσι σύμφωνα με τον δεύτερο νόμο και οδηγεί

¹⁵⁶ Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 225

¹⁵⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 165

¹⁵⁸ Για τον Gadamer («The Inverted World», ό.π., σσ. 413-414) η συνάφεια μεταξύ των δύο κόσμων κατανοείται ως «αντανάκλαση» και όχι ως αντίθεση, ενώ ο Harris θα αναφερθεί σε «μορφική αντιστροφή της ταυτολογίας» (*Hegel's Ladder*, ό.π., σ. 294). Στην παρούσα εργασία, όταν αναφερόμαστε στο αντεστραμμένο περιεχόμενο του δεύτερου κόσμου σε σχέση με τον πρώτο, με όρους αντίθεσης, εννοούμε πως η αντιστροφή γίνεται επί του «τεθειμένου», δηλαδή ως ένα περιεχόμενο αντιτιθέμενο προς αυτόν.

¹⁵⁹ Βλ. σχετικά, *Φαινομενολογία*, σ. 164-165

στο τέλος της ηρεμίας μέσω των συνεχών εναλλαγών.¹⁶⁰ Η σχέση «όμοιου και ανόμοιου» παρουσιάζει μια άλλη, συγκριτικά με τον πρώτο κόσμο, κατανόηση της σχέσης και του περιεχομένου τους.¹⁶¹ Δηλαδή, φαίνεται η ανάδειξη του αντίθετου περιεχομένου να είναι ενυπάρχουσα στην εξάρτηση ενός στοιχείου από αυτό που φαινομενικά είναι αντίθετό του. Με άλλα λόγια – μιλώντας με τα εγελιανά παραδείγματα – ¹⁶² το γλυκό γίνεται πικρό, καθώς η κατανόηση του ως γλυκό προϋποθέτει στο εσωτερικό του την ύπαρξη του πικρού. Πρόκειται για κάτι το οποίο ισχύει και στη σχέση του «μαύρου» με το «λευκό», αλλά και στην περίπτωση της σχέσης του «βόρειου» και του «νότιου πόλου». Η έκθεση του εγελιανού επιχειρήματος φαίνεται πως μέσω αυτών των παραδειγμάτων παρουσιάζει το βασικό της μοτίβο πριν περάσει στην κριτική του νόμου, ο οποίος πλέον πραγματώνεται με αντεστραμμένο περιεχόμενο.

Η κριτική της ποιής και του εγκλήματος, όπως προσεγγίζονται από τον Hegel στον αντεστραμμένο κόσμο σε σχέση με τον πρώτο υπεραισθητό, είναι το μέσο που μπορεί να μας οδηγήσει στην επιχειρούμενη ανασυγκρότηση. Φαίνεται πως το παράδειγμα αυτό μπορεί να αναδείξει τον ενιαίο χαρακτήρα που έχουν οι δύο ξεχωριστοί φαινομενικά κόσμοι, δηλαδή την απόδειξη πως οι δύο κόσμοι αποτελούν στην πραγματικότητά τους τον έναν και αυτόν κόσμο στην κίνηση της συνείδησης. Η εγελιανή έκθεση σχετικά με την ποιή μπορεί να κατανοηθεί με καλύτερο τρόπο μέσα από κατοπινές αναλύσεις του ίδιου, τόσο σε σημεία εντός της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*, όσο και από τις αναλύσεις της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*.¹⁶³ Για την ώρα η διερεύνησή μας θα επικεντρωθεί στην κίνηση της συνείδησης.

¹⁶⁰ Στη συμβολή του M. Heidegger (*Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 120-121) το εγελιανό κείμενο φαίνεται να αντιμετωπίζεται ως να έχει προκαταβάλει από την έως τώρα ανάλυση την έλευση του δεύτερου κόσμου, καθώς ολόκληρο το επιχειρήμα έχει οικοδομηθεί επί της «αρχής της αλλαγής». Η ανάδειξη της ενότητας μεταξύ των δύο κόσμων παρουσιάζεται στην εξάρτηση του «νόμου» από τα «φαινόμενα», και συνεπώς στη διαρκή ανάπτυξη του παιχνιδιού των δυνάμεων.

¹⁶¹ Το ζήτημα του ενιαίου χαρακτήρα μεταξύ των δύο κόσμων θίγεται σε ένα βαθμό από τον Gadamer («The Inverted World», ό.π., σσ. 403, 414,417), όπου, στην ανάδειξη της σχέσης όμοιου και ανόμοιου, η αλήθεια σε ένα βαθμό εμπεριέχει και την «αλήθεια προβαλλόμενη ως ιδέα, αλλά και την ίδια της την αντιστροφή».

¹⁶² Βλ. *Φαινομενολογία*, σ. 165,166. Για το επιχειρήμα πως ο Hegel επιστρατεύει όρους των θετικών επιστημών λόγω της επικαιρότητάς τους την εποχή εκείνη (ίσως και σε αντίθεση με την φιλοσοφία ή την πολιτική θεωρία), ώστε να μεταπηδήσει με έναν τρόπο και να γενικεύσει τα επιχειρήματα περί των νόμων, βλ. Sier, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 83-85

¹⁶³ Η προβληματική της ποιής ως τιμωρίας ενός εγκλήματος αναπτύσσεται καλύτερα στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Πολύ πριν τον ιστορικό ορίζοντα της νεωτερικότητας και της αστικής κοινωνίας, ο Hegel (*Elements of the Philosophy of the Right*, ό.π., § 97 και 99-102) κατανοεί την «ποιή» ως την «άρνηση της άρνησης» μιας εγκληματικής πράξης». Πραγματοποιεί μια κριτική στην αντίθεση «καλού» και

Ο Hegel θα προσεγγίσει το ζήτημα της ποινής αφού προηγουμένως – όπως αναφέραμε – έχει σχολιάσει παραδείγματα από τον χώρο των θετικών επιστημών (όπως με τη γεύση, τον ηλεκτρισμό, αλλά και τη σχέση βόρειου και νότιου πόλου). Η ανάλυσή του στο ζήτημα της ποινής είναι, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, η μόνη που διαφέρει αισθητά (λόγω της εμπλοκής των πολιτικών θεσμών) από τις υπόλοιπες και η μόνη που προσεγγίζει την ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού. Η αντιστροφή του νόμου στην περίπτωση της ποινής συγκροτείται σε δύο φάσεις. Πριν τις σχολιάσουμε αναλυτικά, τις αναφέρουμε επιγραμματικά: κατά την πρώτη φάση βλέπουμε τον αντεστραμμένο τρόπο με τον οποίο κατανοείται στον δεύτερο υπεραισθητό κόσμο τόσο ο άνθρωπος – ως πολίτης – όσο και η έννοια της ποινής, η οποία πλέον διαμεσολαβείται από μια διαφορετική έννοια ελευθερίας.¹⁶⁴ Όσον αφορά τη δεύτερη φάση, εμφανίζεται η προβληματική της πράξης,¹⁶⁵ η οποία αξιολογείται και κρίνεται σε σχέση με την έννοια της πρόθεσης.

Αρχικά λοιπόν ο Hegel μεταφέρει την ανάλυσή του σε «μια άλλη σφαίρα», αυτή του νόμου με τη δικαϊκή του σημασία. Η αντιστροφή που πραγματοποιείται έχει ως κεντρικό της άξονα την έννοια της ατομικότητας. Η έννοια της ατομικότητας προϋποθέτει σε κάθε περίπτωση την κοινωνική αναγνώριση του μεμονωμένου προσώπου ως ατόμου, επομένως πρόκειται για μια εμφανώς νεωτερική κατηγορία. Εμφανίζεται λοιπόν το εξής σχήμα: στον πρώτο υπεραισθητό κόσμο, η «ατομικότητα», η οποία έχει υποτιμηθεί από μια άλλη διαφορετική εντός της ομοιότητάς της ατομικότητα, ικανοποιείται μέσω της «εκδίκησης» αυτού του «εχθρού». Η ατομικότητα, η οποία σε αυτόν τον πρώτο κόσμο κατανοείται ως αυθύπαρκτη, ως «αυτοουσία», αυτοδικεί στην περίπτωση όπου δεν αναγνωρίζεται ως τέτοια από τις υπόλοιπες. Στον αντεστραμμένο κόσμο, η «εκδίκηση» αυτή θα συνιστούσε μια άλλου αξιακού τύπου πράξη και θα οδηγούσε σε «αυτοκαταστροφή», δεδομένου του ότι αυτό το οποίο έχει αντιστραφεί είναι συνολικά οι όροι συγκρότησης και οι αξίες πραγμάτωσης της έννοιας του ατόμου ως πολιτικής και ελεύθερης ύπαρξης.

«κακού», δηλώνοντας πως η τιμωρία δεν αφορά τον περιορισμό και την πρόληψη του κακού, αλλά την επιβολή του «δικαίου» ως τέτοιου. Τέλος, συνομιλώντας με τις κυρίαρχες νομικές θεωρήσεις της εποχής περί της ποινής, θεματοποιεί την αντίφαση μεταξύ του έλλογου στοιχείου των θεσμών και των πολιτών/εγκληματιών και του εμμενούς στοιχείου της «εκδίκησης» σε οργανωμένες θεσμικά κοινωνίες.

¹⁶⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 166

¹⁶⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 167-168

Η διαφορετική αντιμετώπιση του εγκληματία είναι αυτή η οποία αφενός απαγορεύει την αυτοδικία, αφετέρου φέρνει τον επικείμενο τιμωρό επίσης σε ρόλο εγκληματία. Έτσι, αυτό το οποίο εν πρώτοις τουλάχιστον φαίνεται είναι η φορμαλιστική αντιστροφή του πρώτου υπεραισθητού κόσμου¹⁶⁶ με την «ποινή του εγκλήματος» να «καθίσταται νόμος», δηλαδή κυρίαρχη δύναμη επί των διαφορετικών – που σημαίνει και μερικών – υπό την εξουσία της στιγμών. Η αντεστραμμένη εκδοχή του νόμου που έως τώρα φαινόταν να «ατιμάζει και να εξοντώνει» το άτομο, πλέον «διατηρεί την ουσία του και τον τιμά». Σε αυτή την αντιστροφή των νόμων φαίνεται πως εκτίθεται και μπορεί να ανασυγκροτηθεί ένα σχήμα αντιστροφής των αξιών. Μέσα από την αντιστροφή αυτή, ενδεχομένως, μπορεί να δικαιολογηθεί και η ενότητα των δύο κόσμων. Η ενότητα αυτή δεν γίνεται κατανοητή ως αλληλεξάρτηση μεταξύ των δύο κόσμων, αλλά ως στοιχείο ανάδειξης ενός μοναδικού και ενιαίου κόσμου.¹⁶⁷ Αυτό σημαίνει πως η ενότητα των δύο κόσμων μπορεί να διαβαστεί και ως το στοιχείο που νομιμοποιεί θεωρητικά μια διαδικασία υπέρβασης της ισχύουσας συνθήκης, η οποία για την ώρα κρίνεται από την αναγκαιότητά της να πραγματοποιηθεί από μια άλλη ενυπάρχουσα σε αυτή κατάσταση. Η ενυπάρχουσα κατάσταση μπορεί να σχηματιστεί από μια διαφορετική ερμηνεία των στιγμών που βρίσκονται στο φαινόμενο, όταν η αναγκαιότητα φτάσει στα όριά της απέναντι στο νόμο.

¹⁶⁶ Η απειρία, μέσω της οποίας υποστηρίζεται ο ενιαίος χαρακτήρας των δύο κόσμων, οδηγεί την εγγεγραμμένη ανάλυση στα εξής: α) ο νόμος ως στοιχείο της απειρίας πραγματώνεται ως όμοια στον εαυτό της, αλλά καθ' εαυτή διαφορά, β) τα παριστώμενα στο νόμο μέρη χωρίς της έννοιας της «εσωτερικής διαφοράς» δεν μας εμφανίζουν τη μεταξύ τους αναγκαιότητα και γ) εξαιτίας της εσωτερικής διαφοράς, η «διαφορά δεν είναι διαφορά, δηλαδή είναι μόνο διαφορά του ομωνύμου». *Φαινομενολογία*, σσ. 169-170

¹⁶⁷ Το ζήτημα της «ενότητας» θεματοποιείται σε μεγάλο βαθμό και από τη βιβλιογραφία. Και πάλι αναφερόμενοι στον Gadamer («The Inverted World», ό.π., σ. 420-421), θα παρατηρήσουμε πως ο «αληθινός κόσμος» φαίνεται να αφορά την «ενότητά του ως εαυτού», καθώς στόχος του Hegel είναι να δείξει πως «ο πραγματικός κόσμος, ο οποίος βρίσκεται πίσω από το φαινόμενο, μπορεί να ονομαστεί 'αντεστραμμένος κόσμος'» (σ. 403). Αυτό προκύπτει μέσα από το επιχείρημα μεταξύ «όμοιου» και «ανόμοιου» και τη σχέση «γένους» και «είδους» (σ. 412-413). Οι διανοητικές μεταβολές αποτελούν στοιχείο «ανάπτυξης» και όχι «αντίθεσης» και έτσι οι μορφές εμφάνισης του πρώτου και τους δεύτερου υπεραισθητού κόσμου κρύβουν από πίσω τους έναν και μοναδικό πραγματικό κόσμο.

Ο Harris (*Hegel's Ladder*, ό.π., σ. 293), όπως παρατηρούμε, κατανοεί αυτή την ενότητα σε μια κίνηση τριών σταδίων. Εκκινεί από το «φαινόμενο», συνεχίζει με «τον κόσμο των ήσυχων νόμων» και ολοκληρώνει με τον «αντεστραμμένο κόσμο». Αυτή η κίνηση αποδεικνύει κατά τον ίδιο την εμφάνιση των στοιχείων αυτών εντός μιας ολότητας («ως ένα»). Προκειμένου να οδηγηθεί εκεί αναδεικνύει τον πρόβλημα του «φαινομένου» ως πρόβλημα της «αντίληψης». Η «διάνοια» συγκροτεί τον «αντεστραμμένο κόσμο» με σκοπό τη «νοητική αντικατάσταση του κόσμου της αντίληψης» (σ. 293). Ο κόσμος αυτός της «διάνοιας» παρέχει, θα λέγαμε, τις απαραίτητες έννοιες προκειμένου να συγκροτηθεί ένας κόσμος εξήγησης πέραν από αυτόν της αδιαμεσολάβητης εμπειρίας. Έτσι, η αντικατάσταση, η οποία θεματοποιείται υπό το σχήμα της «άρνησης της άρνησης» (σ. 294-297), δηλώνει την αντικατάσταση της αντίληψης και της εμπειρίας από την επιστημονικά θεμελιωμένη γνώση.

Περνώντας στη δεύτερη φάση θα επιμείνουμε στην ενότητα η οποία δικαιολογεί την ύπαρξη ενός και όχι δύο κόσμων. Η «αντιθετικότητα» ή «αντίφαση» ανάμεσα στους δύο κόσμους εκδηλώνεται ως τέτοια «εντός εαυτού»,¹⁶⁸ παρά το γεγονός πως ο αντεστραμμένος κόσμος «επιφανειακά ιδωμένος» φαίνεται ως εξωτερικός του πρώτου.¹⁶⁹ Η διαδικασία όμως με την οποία πραγματώνεται η πράξη μάς δείχνει πως η αντιστροφή παράγεται εσωτερικά και όχι αντιθετικά ως εξωτερικότητα.¹⁷⁰ Η εσωτερική κριτική στη διάνοια, την οποία ο Hegel υπενθυμίζει μέσω των αναφορών που έχουμε δει ως τώρα, εμφανίζεται σε αυτό το σημείο στη σχέση των δύο κόσμων. Δηλαδή η αντιστροφή της ποιηής πραγματώνεται προϋποθέτοντας – και σε έναν βαθμό πραγματώνοντας με αντεστραμμένο τρόπο – το περιεχόμενο του πρώτου υπεραισθητού κόσμου. Κάτι τέτοιο μπορεί να αναγνωσθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να γίνει κατανοητό πως ο αντεστραμμένος κόσμος δεν συγκροτείται υπό την έννοια της αντίθεσης ανάμεσα στον κόσμο που συνιστά «το φαινόμενο» και σε αυτόν που συνιστά το «καθ' αυτό», δηλαδή το αληθές. Αντίθετα, προκύπτει από τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η «πράξη», το «έγκλημα» και η «ποιινή» του.¹⁷¹ Αν η αντιστροφή πραγματωνόταν με όρους αντίθεσης τότε η πράξη που κατανοείται στον έναν κόσμο ως έγκλημα θα συνιστούσε στην άλλη περίπτωση μια «καλή» πράξη, ενώ αντίστοιχα η ποιινή θα αποτελούσε «ευεργεσία για τον εγκληματία». Εδώ όμως ο Hegel μας παρουσιάζει τη διαμεσολάβηση της πράξης από την πρόθεση, επισημαίνοντας πως «μια κακή πράξη [μπορεί] να έχει καλή πρόθεση», για να ενισχύσει το επιχείρημα πως η διαφορετική αντιμετώπιση του νόμου και της ποιηής δεν πραγματώνεται με όρους αντίθεσης.

Από τη στιγμή όμως που οι δύο κόσμοι αφορούν έναν μοναδικό και ενιαίο, τί σηματοδοτεί η πραγμάτωση της αντιστροφής; Η διαδικασία αυτή γίνεται κατανοητή μέσω της ανάπτυξης του «πραγματικού εγκλήματος» και της «πραγματικής ποιηής» στην ίδια την πραγμάτωση του νόμου.¹⁷² Η προσέγγιση του αληθούς γίνεται από τον Hegel – και όχι από τη διάνοια – μέσω της έννοιας της πράξης, καθώς «η αλήθεια της πρόθεσης είναι μόνον η ίδια η πράξη». Έτσι, το «έγκλημα» αντιστρέφεται στην

¹⁶⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 168

¹⁶⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 166

¹⁷⁰ Ο αντεστραμμένος κόσμος συλλαμβάνεται επί της διαφοράς του με τον πρώτο κόσμο, και η διαφορά αυτή κατανοείται ως «απειρία». Έτσι, «ο αντεστραμμένος του εαυτού του» είναι ο εαυτός του και ο αντίθετός του σε μίαν ενότητα». *Φαινομενολογία*, σ. 169

¹⁷¹ *Φαινομενολογία*, σσ. 166-167

¹⁷² *Φαινομενολογία*, σ. 168

«πραγματική ποινή» ακριβώς διότι με αυτόν τον τρόπο «συμφιλιώνεται» ο νόμος «με την αντίθετή του εγκληματική πραγματικότητα». Εδώ λοιπόν υπάρχει το στοιχείο της πραγμάτωσης της αντιστροφής και της αντίθεσης μεταξύ των δύο κόσμων, ακριβώς διότι ο νόμος καλείται να πραγματοποιηθεί σε σχέση με τη συνθήκη του προηγούμενου κόσμου και όχι απλά να ισχύει ως αντίθετος. Την ίδια στιγμή η «πραγματική ποινή» αποτελεί την «ενεργοποίηση του νόμου» ως τέτοιου στην πράξη. Για να ανασυγκροτήσουμε με άλλα λόγια το παραπάνω σχήμα, η πράξη είναι αυτή η οποία θέτει σε λειτουργία τις παραπάνω κατηγορίες και κυριαρχείται από την πραγματικότητα της ποινής. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την μη πραγμάτωσή της, καθώς το έγκλημα το οποίο αποτελεί την πραγμάτωση της κακής πρόθεσης ως αντεστραμμένο «ανακλάται εντός εαυτού» και υποτάσσεται από τη νομική πραγματικότητα. Έτσι, η ατομικότητα υποτάσσεται από τη γενικότητα του νόμου, «ο νόμος γίνεται από δραστήριος ξανά ήσυχος και ισχύων, και η κίνηση της ατομικότητας εναντίον του και αυτού εναντίον της έχει σβήσει».

Επομένως, όταν η αντιστροφή τίθεται σε εφαρμογή, η κυριαρχία της γενικότητας του νόμου εμφανίζεται και πάλι. Η μόνη διαφορά σε αυτή την περίπτωση είναι πως πραγματοποιείται με διαφορετικούς όρους λόγω της διαφορετικής συγκρότησής του, εξαιτίας των υφιστάμενων αξιών. Η προβληματική της πράξης και τα ζητήματα τόσο της πρόθεσης όσο και της πραγμάτωσης ή της μη πραγμάτωσης της μπορούν να μας δείξουν τον τρόπο με τον οποίο υποτάσσεται η νέα αυτή μορφή της ατομικότητας. Αυτό προκύπτει καθώς πλέον αυτοαναιρείται και η ίδια η πράξη λόγω της διαφορετικής αξιολόγησης του ίδιου του ποινικού συστήματος, αλλά και της διαφορετικής αντιμετώπισης την οποία η ίδια η ατομικότητα δύναται να υποστεί.

Σε επίπεδο κριτικής, η διάνοια δεν έχει κατανοήσει πως το αντικείμενό της είναι ο ίδιος της ο εαυτός και ικανοποιείται στον «μονόλογο» που αναπτύσσει – εν αγνοία της – με τον εαυτό της:

«Η εξήγηση μας κάμνει να είμαστε τόσο πολύ ικανοποιημένοι με τον εαυτό μας ακριβώς επειδή εδώ η συνείδηση, για να το πούμε έτσι, μονολογεί άμεσα με τον εαυτό της, απολαμβάνει μόνο τον

εαυτό της, φαίνεται μεν έτσι να επιδιώκει κάτι άλλο, αλλά στην πράξη άγει και φέρει τον εαυτό της μόνο με τον εαυτό της». ¹⁷³

Το υποκείμενο τίθεται στην εσωτερική κριτική του εγελιανού κειμένου. Εάν θα ήθελε κανείς στο σημείο αυτό να δει κάτι περισσότερο, θα μπορούσε να παρατηρήσει στην – νεωτερική – κατηγορία της «ατομικότητας», η οποία στο κείμενο θεματοποιείται ρητά, τον τρόπο που γίνεται η εσωτερική κριτική με όρους κοινωνικής θεωρίας. Η ιδεολογική – όπως υποδηλώνεται – έννοια της εξήγησης επανέρχεται για να συνεπικουρήσει σε έναν εσωτερικό διάλογο της διάνοιας με τον εαυτό της. Αυτός ο διάλογος γίνεται κατανοητός ως μια εσωστρεφής συζήτηση του νεωτερικού υποκειμένου μόνο με τον εαυτό του. Η αναγκαιότητα που εξακολουθεί να χαρακτηρίζει την εξήγηση είναι αυτή η οποία οδηγεί τη συνείδηση σε αυτό τον εσωτερικό «μονόλογο». Το ρόλο του αντικειμένου για το υποκείμενο της γνώσης σε αυτό το σημείο τον έχει μόνο ο «εαυτός του», καθώς «η διάνοια αίρει τις διαφορές που υπάρχουν στον νόμο [...] και τις θέτει σε μίαν ενότητα, αυτή της δύναμης». ¹⁷⁴ Από τη στιγμή όμως που κάθε στοιχείο, σύμφωνα με την εγελιανή ανάπτυξη του επιχειρήματος, έλκεται από το αντίθετό του σε αυτόν τον κόσμο, κάθε ενότητα είναι την ίδια στιγμή τόσο ενότητα όσο και διαφορά. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο η διάνοια αρχίζει να βλέπει τον εαυτό της ως το έως αυτή τη στιγμή αντικείμενό της.

Η συνειδητοποίηση του εαυτού είναι η επόμενη στιγμή στη διαδικασία κίνησης της διάνοιας. Όταν λοιπόν η διάνοια προσεγγίσει το αντικείμενό της πρέπει, ακόμα και όταν η εξήγηση που δίνει απέχει από την πραγματική αλήθεια – όπως είδαμε στα παραπάνω παραδείγματα –, να ικανοποιηθεί, αλλά μόνο ως προς τον εαυτό της. Η ικανοποίηση η οποία επέρχεται μέσα από την υποκειμενική εξήγηση, που συγκροτεί μια αδιαμεσολάβητη και συνεπώς μη αληθινή πραγματικότητα, είναι το σχήμα το οποίο φαίνεται πως αποτελεί στο εγελιανό κείμενο το στοιχείο προς την ανάδειξη της κριτικής του σύγχρονου υποκειμένου, τόσο στο επίπεδο της υπόστασής του ως τέτοιου – λόγω της αυτοϊκανοποίησης της ερμηνείας – όσο και στο επίπεδο της θεωρητικής πράξης. Η εξήγηση αυτή πραγματώνεται ως μια διαδικασία η οποία στρέφεται εσωτερικά και αποκλειστικά προς το υποκείμενο, αγνοώντας πως είναι η ίδια η

¹⁷³ Φαινομενολογία, σ. 173

¹⁷⁴ Φαινομενολογία, σ. 172

διάνοια το αντικείμενο του εαυτού της. Η ενότητα αυτή δεν άπτεται της εξήγησης του πραγματικού αντικειμένου που αποτελεί την εξωτερική του υποκειμένου ολότητα, αλλά άπτεται πρώτα απ' όλα της κατανόησης του εαυτού του ως μονάδας. Από τη στιγμή που η εξήγηση γίνεται με όρους αυτοϊκανοποίησης και εσωτερικού μονολόγου μπορεί να αναγνωριστεί το ιδεολογικό της περιεχόμενο.

Η κριτική της αντεστραμμένης συνείδησης και η προβληματική του αντεστραμμένου κόσμου πραγματοποιούνται, όπως επιχειρήσαμε να δείξουμε, σε ένα πλαίσιο ταυτολογίας των εσωτερικών τους διαφορών.¹⁷⁵ Καθώς το εγγεγραμμένο επιχείρημα στη μορφή συνείδησης της διάνοιας ολοκληρώνεται, η διάνοια πραγματοποιεί μια τελευταία μετάβαση. Πρόκειται για τη μετάβαση που την κάνει να συνειδητοποιήσει αυτό το οποίο το εγγεγραμμένο κείμενο ανέδειξε πολλές φορές και είδαμε πως καθόλη την έκθεση του επιχειρήματος ήταν παρόν. Η ολοκλήρωση της μορφής της διάνοιας επιβεβαιώνει τον ιδεολογικό της χαρακτήρα, διότι η ίδια θα λάβει γνώση πως κατά τη διαδικασία αυτή ήταν η ίδια το αντικείμενο του εαυτού της. Στο σημείο αυτό πραγματοποιείται από τον Hegel μια εκ νέου αναφορά του σχήματος με τα δύο άκρα. Σε αυτή θα δούμε τον τρόπο που επέρχεται η συνειδητοποίηση του εαυτού. Από τη μία πλευρά τοποθετείται το «καθαρό εσωτερικό» και από την άλλη «το εσωτερικό που βλέπει μέσα στο καθαρό εσωτερικό», ενώ το «φαινόμενο» αποτελεί τον «μέσο» τους.¹⁷⁶ Καθόλη τη διάρκεια του επιχειρήματος, ο Hegel φρόντιζε – όπως είδαμε – να δείξει πως ο μέσος είναι πάντοτε η διάνοια, παρά το γεγονός πως δεν έχει γνώση του στοιχείου αυτού. Γι' αυτό το λόγο το «φαινόμενο» χαρακτηρίστηκε «ως το επέκεινα της συνείδησης», ενώ ο «υπεραισθητός κόσμος» αποτέλεσε «το φαινόμενο ως φαινόμενο». Η διάνοια λοιπόν, που αποτελεί η ίδια τον μέσο, θα καταστεί αχρειαστη διότι ταυτίζεται με τα άκρα. Έτσι, η ίδια, νομίζοντας πως γνωρίζει τα δύο άκρα μέσω του υπεραισθητού φαινομένου κόσμου, θα δει μια άλλη αλήθεια όταν το υπεραισθητό «παραπέτασμα» καταρρεύσει. Τα δύο άκρα τώρα «συνέπεσαν» και «εξαφανίστηκαν» ως άκρα, καθιστώντας τον μέσο πλέον αχρειαστο με αποτέλεσμα να εξαφανίζεται και ο ίδιος. Το ένα εσωτερικό κοιτά το άλλο «με το βλέμμα ενός μη διακριτού ομώνυμου που απωθεί τον εαυτό του»¹⁷⁷ και η διάνοια αληθεύει στην τελευταία αυτή κίνηση. Βλέποντας τον εαυτό της ως αντικείμενό της συνειδητοποιεί ότι ο κόσμος αυτός δεν είναι ο δικός της αποκλειστικός κόσμος και ο πραγματικός χωρισμός δεν είναι

¹⁷⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 170

¹⁷⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 174

¹⁷⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 174

ανάμεσα σε αυτή ως υποκειμενικό εγώ και στο αντικείμενο της γνώσης. Ο νέος της διαχωρισμός, καθώς μεταβαίνει στην «αυτοσυνειδησία», είναι μεταξύ της ίδιας και μιας άλλης συνείδησης.

Πως θα μπορούσε κανείς – βασιζόμενος στα όσα αναδείξαμε ως τώρα – να ερμηνεύσει την τελευταία αυτή μετάβαση εάν ήθελε να εξετάσει το ζήτημα με όρους κοινωνικής θεωρίας; Μια ιδέα προς αυτή την κατεύθυνση είναι η εξέταση της τελευταίας στιγμής της διαδικασίας της συνείδησης, όπου η διάνοια αληθεύει, σε συνδυασμό με το συνολικό σχήμα και στις τρεις μορφές συνείδησης που προηγήθηκαν. Η συνείδηση είναι εξ αρχής δεσμευμένη εντός ενός σχήματος μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου της γνώσης. Σκοπός της φαίνεται να είναι να υπερβεί αυτό το σχήμα γνωρίζοντας την αλήθεια για το αντικείμενό της. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο αληθεύει, ακόμα κι αν το κάνει με άλλο τρόπο. Η συνείδηση αληθεύει όταν δει στο τέλος πως αντικείμενο ολόκληρης της διαδικασίας, του παιχνιδιού των δυνάμεων, του φαινομένου και του νόμου ήταν η ίδια. Με αυτόν τον τρόπο υπερβαίνει την εξάρτηση από το σχήμα υποκειμένου και αντικειμένου.

Η διαδικασία μέσω της οποίας υπερβαίνεται το αρχικό σχήμα της γνώσης είναι συνολικά η κίνηση της διάνοιας. Η ίδια, ακόμα και χωρίς να το ξέρει, στη διαδικασία να γνωρίσει το αντικείμενό της δημιουργεί έναν κόσμο πραγμάτων με σκοπό να υπερβεί το δικό της κόσμο. Η δημιουργία αυτού που ο Hegel αναφέρει ως «παραπέτασμα» είναι ένας κόσμος γεμάτος από πράγματα, φαινόμενα και νόμους, μέσω των οποίων η διάνοια επιχειρεί να υπερβεί τη μοναξιά της. Οι «διάφορες υλικότητες» που συνάντησε η συνείδηση ήδη από τη μορφή της «αντίληψης» είναι στοιχεία του δικού της εαυτού, τα οποία συγκρότησε με πιο συστηματικό τρόπο στη μορφή της «διάνοιας». Έτσι, οδηγήθηκε στη συζήτηση με τον ίδιο της τον εαυτό, κάτι που συνειδητοποίησε μόλις οι έννοιες φτάσανε – με όρους θεωρίας – στα όριά τους. Μόλις δηλαδή ταυτίστηκε τόσο πολύ με το αντικείμενο που η ταυτότητα αυτή οδηγήθηκε σε άρση και άρα στην αποκάλυψη του εαυτού της πίσω από αυτή τη νοητική κατασκευή. Το σχήμα αυτό καλλιεργείται από την εγελιανή έκθεση του επιχειρήματος καθόλη τη διάρκεια του υποκεφαλαίου, δείχνοντάς μας ενδεχομένως με υπόρρητο τρόπο πως το μόνο αντικείμενο που ταιριάζει στη διάνοια είναι ο εαυτός της.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, μπορούμε να διακρίνουμε πως με την τελευταία μετάβαση της διάνοιας ολοκληρώνεται και η δυνατότητα ανεύρεσης του τελευταίου

στοιχείου που θα συνιστούσε μια κριτική της ιδεολογίας ως κριτική του υποκειμένου και της συνείδησης. Η κίνηση της συνείδησης ολοκληρώνεται όταν η διάνοια ανακαλύπτει τον εαυτό της και έστω για μια στιγμή βρίσκει την αλήθεια. Αυτό δεν σημαίνει πως η συνείδηση ξεπέρασε κάθε πρόβλημα εγκλωβισμού, παρά μόνο πως ξεπερνά μια ορισμένη δέσμευση για να οδηγηθεί σε μια άλλη. Η κριτική της ιδεολογίας δεν ολοκληρώνεται συνολικά, παρά μόνο σε μια πρώτη φάση, μέχρι να γνωρίσει τον εαυτό της. Αυτός είναι άλλωστε και ο ρόλος του «αντεστραμμένου κόσμου» σε σχέση με τον πρώτο υπεραισθητό, παρά το γεγονός πως και αυτός δεν επιφέρει τον απεγκλωβισμό της συνείδησης. Κάθε βήμα γίνεται με όρους χειραφέτησης και είναι ένα βήμα πιο κοντά στην αλήθεια, με δεδομένο πως στη συνέχεια επέρχεται μια νέα μορφή απεγκλωβισμού.

Το σχήμα της «διαλεκτικής αντιστροφής» συναντάται και σε επόμενα κεφάλαια της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*¹⁷⁸ και φαίνεται πως αποτελεί ένα από τα σχήματα που διαπερνούν το κριτικό εγχείρημα του Hegel. Στα σημεία αυτά πραγματοποιείται και πάλι μια εσωτερική κριτική, η οποία θεματοποιείται μέσω ενός μοτίβου αντιθετικής ενότητας και αλλοτρίωσης εντός του εσωτερικού της. Οι διαμεσολαβήσεις στα κεφάλαια εκείνα είναι περισσότερες και η έκθεση του επιχειρήματος γίνεται σε διαφορετικό πλαίσιο. Στη συνέχεια, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε δύο κεντρικές στιγμές στην ενότητα περί του «Πνεύματος», οι οποίες μπορούν να αναγνωσθούν και ως απόπειρα συγκρότησης των βασικών αρχών της νεωτερικότητας.

¹⁷⁸ Για την αξιοποίηση του σχήματος της αντεστραμμένης συνείδησης εντός της εγγεγραμμένης *Φαινομενολογίας*, και πιο συγκεκριμένα στα κεφάλαια για την «Αυτοσυνειδησία», το «Λόγο» και το «Πνεύμα», βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 222

1.2 Η Γαλλική Επανάσταση και η πολιτική αντιστροφή της ελευθερίας

Έως αυτό το σημείο έχουμε εξετάσει την κίνηση της «Συνείδησης» κατά την ολοκλήρωσή της από τη μορφή της «Διάνοιας» στην μορφή της «Αυτοσυνειδησίας», όπως αυτή εκτίθεται από τον Hegel στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Για το παρόν και το επόμενο κεφάλαιο θα μας απασχολήσουν οι εγγεγραμμένες αναπτύξεις στην ενότητα στην οποία εκτίθεται το «Πνεύμα». Πιο συγκεκριμένα, στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε να ανασυγκροτήσουμε την τελευταία μορφή της «Παιδείας», η οποία φέρει τον τίτλο «η απόλυτη ελευθερία και ο τρόμος»¹⁷⁹ και αφορά θεωρητικές επεξεργασίες γύρω από την Γαλλική Επανάσταση. Το ζήτημα της ιστορίας στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* δεν αναπτύσσεται ρητά ως τέτοιο, καθώς οι μορφές που παρουσιάζονται «δεν καθίστανται αναγκαίες ούτε από ιστορικούς όρους ούτε από έναν ιστορικό Λόγο, αλλά από τη γνώση ή τη συνείδηση ως τέτοια».¹⁸⁰ Παρόλα αυτά, φαίνεται πως το εγγεγραμμένο επιχείρημα λαμβάνει υπόψιν του τις ιστορικές μορφές και – όπως είδαμε και στη «Διάνοια» – οι μορφές της συνείδησης, έως και την ανάπτυξή τους ως μορφές του «Πνεύματος», αποτελούν μορφές από τις οποίες έχει αφαιρεθεί το ιστορικό στοιχείο.¹⁸¹

Αυτό το οποίο θα επιχειρηθεί είναι μέσα από τη – νεωτερική όπως θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε – μορφή που λαμβάνει το Πνεύμα να αναζητηθούν τα στοιχεία που μπορούν να καταδείξουν εντός του εγγεγραμμένου επιχειρήματος μια νεωτερική εκδοχή της συνείδησης. Με άλλα λόγια, θα διερευνηθεί η διαδικασία μέσω της οποίας προκύπτει και συγκροτείται το νεωτερικό υποκείμενο εντός της μορφής που χαρακτηρίζει πλέον την ιστορικότητα του Πνεύματος.¹⁸² Φαίνεται πως ο τρόπος με τον οποίο εκτίθεται η συνείδηση εντός του επιχειρήματος στο κεφάλαιο περί «Διάνοιας» μπορεί να αναζητηθεί και σε αυτό το κεφάλαιο. Έτσι, θα δούμε τον τρόπο με τον οποίο η συνείδηση συγκροτείται ως υποκείμενο και καταλαμβάνει τον εαυτό

¹⁷⁹ Βλ. *Φαινομενολογία*, σσ. 530-543

¹⁸⁰ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», *ό.π.*, σ. 310

¹⁸¹ Για το ρόλο της ιστορικότητας στην «ανόρθωση» της φιλοσοφίας στην θέση της επιστήμης, βλ. την εξής αναφορά: «Η σχέση αυτή [ενν. φιλοσοφίας και επιστήμης] δεν σημαίνει, από την άλλη μεριά, ότι η θεωρητική μέθοδος ακολουθεί κατά γράμμα την ιστορική κίνηση του αντικειμένου, λόγω του ότι η ιστορία αποτελεί το πεδίο όπου η έννοια βρίσκεται στην εξωτερικότητά της, αλλά ότι η μέθοδος, ως συνείδηση της κίνησης αυτής, οφείλει να συμπεριλάβει το ιστορικά ουσιαστικό ως συγκροτησιακό της στοιχείο». Νουτσόπουλος, Θ., *Διαλεκτική και αξίες. Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*, *ό.π.*, 2005, σ. 36

¹⁸² Προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται να κινείται και η συμβολή του Terry Pinkard (*Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, *ό.π.*, σ. 187)

της, πλέον εντός ενός διαφορετικού πλαισίου. Αυτό το υποκείμενο της συνείδησης είναι που προετοιμάζει τις αναπτύξεις του επόμενου κεφαλαίου περί «ηθικότητας».

Με βάση τα παραπάνω θα αποπειραθούμε να προσεγγίσουμε το κεφάλαιο για την Γαλλική Επανάσταση. Στο κεφάλαιο αυτό φαίνεται να υπάρχει μια μετάβαση από την κατηγορία της «ελευθερίας» σε αυτή του «τρόμου», ο οποίος ταυτίζεται με την «απόλυτη» μορφή πραγμάτωσης της ελευθερίας. Η κίνηση αυτή αποτελεί μια μετάβαση και αναπτύσσεται με όρους εσωτερικής κριτικής. Υποδηλώνεται, δηλαδή, μια αντιστροφή με όρους πολιτικής ελευθερίας, η οποία – όπως θα δούμε – προκύπτει από τον ίδιο της τον εαυτό. Η αντιστροφή θα προκύψει, διότι το πρόβλημα της ελευθερίας τίθεται διαρκώς προς κατάκτηση και αντί για την ίδια επέρχεται ο τρόμος ως το αντίθετό της. Η κριτική της αντεστραμμένης συνείδησης αξιοποιείται και σε αυτό το σημείο με τους όρους που το έχουμε συναντήσει ως τώρα. Δηλαδή, η αντιστροφή κατανοείται με όρους στρεβλής συνείδησης και αξιοποιείται με σκοπό να αναδείξει τον εγκλωβισμό του πνεύματος στην προσπάθεια να πραγματώσει την ελευθερία ως την αλήθεια του.

Η ιστορική εμφάνιση της πολιτικής ελευθερίας προβάλλει την ανάγκη για την πολιτική εκπροσώπηση και εν τέλει την πολιτική διακυβέρνηση. Φαίνεται πως η ανάγκη αυτή οδηγεί στη δημιουργία ενός φορέα μέσω του οποίου πραγματώνονται οι επιδιωκόμενες ηθικοπρακτικές αξίες που γέννησαν την ίδια την Επανάσταση. Σε αυτό το πλαίσιο θα επιχειρήσουμε να δούμε τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται, αλλά και διαφυλάσσεται, η ελευθερία στη νεωτερική της εκδοχή. Η μορφή με την οποία πραγματώνεται αυτή η ελευθερία μπορεί να μας δείξει τον τρόπο με τον οποίο η ίδια θα αντιστραφεί στο αντίθετό της περιεχόμενο. Εδώ εντοπίζονται οι δυνατότητες ώστε να ανασυγκροτηθεί το επιχείρημα και να αναδειχθεί η αντιστροφή με αντικειμενικούς και πολιτικούς όρους.

Ο Hegel προέρχεται από μια φιλοσοφική παράδοση, η οποία, όπως έχει σχολιαστεί, σχετίζεται άμεσα με τα γεγονότα της Γαλλικής Επανάστασης.¹⁸³ Εντός

¹⁸³ Η παράδοση που αναφερόμαστε είναι αυτή του Γερμανικού Ιδεαλισμού, η σχέση του οποίου με τη Γαλλική Επανάσταση γίνεται κατανοητή μέσα από τη διαδικασία ανάπτυξης του πρώτου ως φιλοσοφική παράδοση. Για μια σύντομη ανασκόπηση του κοινωνικοπολιτικού ορίζοντα της παράδοσης του Γερμανικού Ιδεαλισμού, βλ. Marcuse, Herbert, *Λόγος και Επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μτφ. Λυκιαρδόπουλος Γ., Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα, 1999, σσ. 23-35. Για τον Harold Mah («The French Revolution and the Problem of German Modernity: Hegel, Heine, and Marx», *New German Critique*, No. 50, 1990 σ. 4), η παράδοση του Γερμανικού ιδεαλισμού αξιολογούσε την επανάσταση «ως μια ευπρόσδεκτη και μη αναστρέψιμη ιστορική πρόοδο». Τέλος, βλ. την αναφορά του J. Hyppolite, *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 454.

αυτού του πλαισίου σχολιάζεται άλλωστε στη βιβλιογραφία η πολιτική συμβολή και επιρροή της Γερμανίας από την επαναστατημένη Γαλλία.¹⁸⁴ Φυσικά στη συζήτηση δεν μπορεί παρά να συμπεριλαμβάνεται και η περίπτωση του Hegel.¹⁸⁵ Τη σχέση αυτή θα την εξετάσουμε όχι με σκοπό να δούμε τα σημεία στα οποία ο ίδιος φαίνεται να επηρεάστηκε,¹⁸⁶ αλλά προκειμένου να ανασυγκροτήσουμε την προβληματική αυτή γύρω από το ζήτημα της κριτικής της αντεστραμμένης συνείδησης. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως ο Hegel, παρά την κριτική του, «δεν έπαψε ποτέ να επιδοκιμάζει τη Γαλλική Επανάσταση», καθώς η αναγκαιότητά της «την δικαιώνει ιστορικά».¹⁸⁷ Η ιστορική συνύπαρξη του ξεσπάσματος της Γαλλικής Επανάστασης και της ανάδυσης της αστικής κοινωνίας μας παρέχει τις δυνατότητες για μια συζήτηση μεταξύ της κριτικής φιλοσοφίας και των πολιτικών αξιών.¹⁸⁸ Σε αυτό το πλαίσιο θα λάβουμε υπόψιν και την ιστορικότητα του εννοιακού πλαισίου, δηλαδή τη διαφαινόμενη επιρροή των εγελιανών κατηγοριών, οι οποίες φαίνεται να τίθενται με όρους σύγκρουσης απέναντι στην πολιτική πραγματικότητα.¹⁸⁹ Στο κεφάλαιο αυτό θα

¹⁸⁴ Η συνάφεια της γερμανικής πραγματικότητας σε φιλοσοφικό-πολιτικό επίπεδο με τη Γαλλική Επανάσταση αποτελεί αντικείμενο σχολιασμού στη σχετική βιβλιογραφία. Έτσι, η ίδια η επιρροή του Hegel αξιολογείται στην «ευθυγράμμιση» της γαλλικής και της γερμανικής περίπτωσης εντός της ιστορικής συγκυρίας της αυγής της νεωτερικότητας (Mah, H., «The French Revolution and the Problem of German Modernity: Hegel, Heine, and Marx», *ό.π.*, σσ. 7-8). Ξεχωρίζουμε τη μελέτη της Rebecca Comay (*Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford, California, 2011) η οποία ανασυγκροτεί τη Γαλλική Επανάσταση με ευθεία και συνεχή αναφορά προς την γερμανική φιλοσοφική παράδοση. Η προσέγγιση της θεωρησιακής σκέψης εντός αυτής της ιστορικής συγκυρίας γίνεται υπό το πρίσμα της μαρξικής αναφοράς περί «γερμανικής μιζέριας». Τέλος, βλ. την αναφορά του J. Hyppolite (*Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, *ό.π.*, σσ. 454-454) περί «της πολιτικής εμπειρίας στην επαναστατημένη Γαλλία» και της «ηθικής εμπειρίας του Γερμανικού Ιδεαλισμού».

¹⁸⁵ Για τη σχέση του Hegel με τη Γαλλική Επανάσταση, ξεχωρίζει η μελέτη του Joachim Ritter με τίτλο *O Hegel και η Γαλλική Επανάσταση* (Ρίττερ, Γ., *O Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 1999).

¹⁸⁶ Ο ρόλος της Γαλλικής Επανάστασης στη διαμόρφωση της θεωρητικής και πολιτικής προσωπικότητας του Hegel είναι εμφανής. Ο ίδιος δεν παρέλειπε κάθε χρόνο να μνημονεύει την επέτειο της επανάστασης (Arthur, C., «Hegel and the French Revolution», *Radical Philosophy*, τχ. 52, 1989, σ. 18). Χαρακτηριστική είναι η αναφορά της Comay (*Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, *ό.π.*, σ. 5) περί προστασίας της Γαλλικής Επανάστασης από τον Hegel ακόμα και από τους «ίδιους τους επαναστάτες».

¹⁸⁷ Ρίττερ, Γ., *O Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, *ό.π.*, σσ. 31-32

¹⁸⁸ «Η αναστροφή της δια-μόρφωσης του κόσμου, στην οποία αναφέρεται ο Χέγκελ, συμπίπτει με το ιστορικό γεγονός της Γαλλικής Επανάστασης. Το ενδιαφέρον του Χέγκελ δεν στρέφεται εδώ προς την ίδια την επαναστατική διαδικασία αλλά προς τις πολιτικές αξίες που διακηρύσσονται στη σύγχρονη επαναστατική εποχή: Στη γενικότητα του δικαίου, του οποίου η αρχή συμπίπτει με τη γενικότητα της σκέψης, δηλαδή με τη φιλοσοφία». Ψυχοπαίδης, Κ., *Ιστορία και Μέθοδος*, μτφ. Α. Σακαλή, Σμίλη, Αθήνα, 1994, σ. 73

¹⁸⁹ Συμφωνούμε με τη θεώρηση πως η εγελιανή κριτική στη Γαλλική Επανάσταση διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στην κατανόηση του επαναστατικού φαινομένου και στην επαναστατική βία του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα (Βάκη, Φ., «Απόλυτη ελευθερία και τρόμος: η κριτική του Χέγκελ στη Γαλλική

μπορούσε κανείς να δει τις θεωρητικές δυνατότητες για την επεξεργασία των στοιχείων εκείνων που δύνανται να συνεπικουρήσουν στην ανεύρεση των στοιχείων μιας εγγελιανής κριτικής της νεωτερικότητας στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Πρόκειται για τις δυνατότητες, οι οποίες βασίζονται στην υπόθεση πως η κριτική της πολιτικής ελευθερίας και η κριτική της υποκειμενικής ηθικότητας – την οποία θα δούμε στη συνέχεια – μπορούν να αποτελέσουν τις δύο βασικές όψεις της νεωτερικής πραγματικότητας.

Τα ερωτήματά μας προς αυτή την κατεύθυνση είναι τα εξής: α) ποιες είναι οι γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις της «απόλυτης ελευθερίας» που τίθενται στη σχέση πίστης και διαφωτισμού, β) πως πραγματοποιείται η διαλεκτική αντιστροφή της «απόλυτης ελευθερίας» με πολιτικούς όρους, και γ) ποια είναι τα στοιχεία προς την ανάδειξη της διαδικασίας γένεσης του – νεωτερικού – υποκειμένου μέσα από την εμπειρία της Γαλλικής Επανάστασης;

Καθώς το κεφάλαιο το οποίο θα μας απασχολήσει αποτελεί την ολοκλήρωση της «Παιδείας» ως μιας εκ των μορφών του «Πνεύματος», κρίνεται σημαντική η αναφορά στις θεωρητικές και στις εννοιακές προϋποθέσεις με τις οποίες εκτίθεται το επιχείρημα από τον Hegel. Έτσι, θα αναφερθούμε στην κίνηση από τον «διαφωτισμό» στην «απόλυτη ελευθερία», όπου φαίνεται μέσα από την κατηγορία της ωφελιμότητας η συνείδηση να οδηγείται στην πραγμάτωσή της ως τρόμου. Το ίδιο το εγγελιανό κείμενο, πριν από την προβληματική της απόλυτης ελευθερίας, καταπιάνεται με τη σχέση του διαφωτισμού και της πίστης,¹⁹⁰ στην οποία θα αναφερθούμε ως ένα βαθμό. Έτσι, η προσέγγιση της προβληματικής της «απόλυτης ελευθερίας» θα ξεκινήσει από την αμέσως προηγούμενη στιγμή της έκθεσης του επιχειρήματος. Ο λόγος είναι το γεγονός πως στις αναπτύξεις αυτές μπορούμε να δούμε τον τρόπο με τον οποίο η ίδια η εγγελιανή έκθεση οδηγείται στην έννοια της «ωφελιμότητας».¹⁹¹ Η «ωφελιμότητα», όπως θα δούμε, φέρει τα στοιχεία εκείνα τα οποία την καθιστούν θεωρητική

Επανάσταση», Μνήμων, τχ. 31, 2010, σ. 267). Οι φιλοσοφικές κατηγορίες του Hegel χαρακτηρίζονται οι ίδιες από μια επαναστατική επικαιρότητα κατά την περίοδο της συγγραφής της *Φαινομενολογίας*, κάτι που δεν θα μπορούσε παρά να καθορίσει και την ίδια τη φιλοσοφική τους πορεία – εκτός από την πολιτική. Φαίνεται πως τα δύο στοιχεία, αυτό της φιλοσοφικής εξήγησης και εκείνο της πολιτικής επίλυσης, χαρακτηρίζονται από μια δεδομένη συνύπαρξη από τη Γαλλική Επανάσταση και ύστερα.

¹⁹⁰ Βλ. *Φαινομενολογία*, σσ. 491-530

¹⁹¹ Βλ. *Φαινομενολογία*, σσ. 527-530

προϋπόθεση για την προβληματική της «απόλυτης ελευθερίας» και συνδεδετικό κρίκο στην κίνηση του πνεύματος από τη μια μορφή στην άλλη.

Η θεματοποίηση του ζητήματος της πίστης – ως θρησκευτικής πίστης – εμφανίζεται με τρόπο παρόμοιο με αυτόν που τη συναντήσαμε στη διάνοια. Εκεί, η πίστη υπονοήθηκε μέσω του «ιερού» στοιχείου ως κινδύνου του ανορθολογισμού στην ερμηνεία του πρώτου υπεραισθητού κόσμου. Εδώ, η ίδια φαίνεται να εκφράζει μια στιγμή της «θρησκείας» στη διαδικασία της συνείδησης, ενώ παράλληλα κατανοείται ως η αλλοτριωμένη και σε «αντίθεση» με την πραγματικότητα μορφή συνείδησης.¹⁹² Η πίστη όμως, επειδή είναι μορφή της συνείδησης η οποία γεννάται από την πραγματικότητα, απευθύνεται αναγκαία σε εκείνη. Αυτό σημαίνει πως η πίστη αποτελεί την μια «όψη» του κόσμου της συνείδησης. Ο τελευταίος αφορά στη μορφή την οποία λαμβάνει το πνεύμα και χαρακτηρίζεται από τον Hegel ως ο κόσμος της «διπλής συνείδησης». Η μορφή που προκύπτει στο σημείο αυτό, μπορεί κανείς να πει πως είναι ο αναδιπλασιασμένος κόσμος της διάνοιας ο οποίος έχει πλέον συγκροτηθεί ως Πνεύμα. Ο κόσμος αυτός χαρακτηρίζεται στο εσωτερικό του τόσο από την «πίστη» όσο και από την «καθαρή διάνοηση» [ή: καθαρή διάγνωση, *Reine Einsicht*]. Η πρώτη τίθεται εντός της νόησης, αλλά «χωρίς έννοιες» και η δεύτερη ενάντια στην «παράσταση»¹⁹³ που γεννά η πίστη. Η πίστη «έχει το περιεχόμενό της [...] στην καθαρή συνείδηση», δηλαδή σε μια μορφή αδιαμεσολάβητη από την άμεση πραγματικότητα, δείχνοντάς μας τον τρόπο με τον οποίο αποκλειστικό πεδίο αναφοράς της είναι η νόηση. Η καθαρή διάνοηση έχει το περιεχόμενό της εντός της «καθαρής αυτοσυνειδησίας», δηλαδή – αρνούμενη την «παράσταση» της πίστης – δημιουργεί μια καθαρή μορφή γνώσης με επίκεντρο τη δική της συνείδηση ή τον δικό της εαυτό. Πίστη και καθαρή συνείδηση αποτελούν από κοινού τις αντίθετες όψεις του ίδιου αλλοτριωμένου κόσμου. Η αλλοτρίωση του κόσμου αυτού έγκειται στο γεγονός πως συγκροτείται μέσω δύο αντίθετων προσδιορισμών, η πραγμάτωση των οποίων επιφέρει την «αποξένωση» ως στοιχείο με το οποίο συγκροτείται ο κόσμος αυτός. Βλέποντας πως το καθένα έχει τόσο την αυτοτέλειά του όσο και την ύπαρξή του εντός

¹⁹² *Φαινομενολογία*, σσ. 482-483. Η πίστη, θα λέγαμε, φαίνεται να αποτελεί μια συστηματική – και με φιλοσοφική διαμεσολάβηση μέσω της θεολογίας – άρνηση της πραγματικότητας. Παρά το γεγονός πως όλες οι μορφές συνείδησης που πραγματεύεται το εγγεγραμμένο κείμενο παρουσιάζουν ένα ιδεολογικό στοιχείο, καθώς κινούνται προς την πρόοδο τους, η θρησκευτική πίστη φαίνεται πως αποτελεί μια μορφή συνείδησης που συστηματικά κατασκευάζει έναν επέκεινα κόσμο. Αυτό, ενδεχομένως, την απομακρύνει ακόμα περισσότερο από την κατάκτηση της γνώσης της αλήθειας.

¹⁹³ *Φαινομενολογία*, σσ. 484-485

του άλλου,¹⁹⁴ μπορούμε να δούμε – με αναφορά στις διδασκαλίες της συνείδησης ήδη από τη μορφή της «αντίληψης» – πως το ένα φέρει στοιχεία του άλλου και αναγνωρίζει στον εαυτό του το αντίθετό του.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, πραγματοποιείται μια διαλεκτική μεταξύ της «καθαρής συνείδησης» και της «καθαρής αυτοσυνειδησίας», η οποία προκαλεί την εισβολή, θα μπορούσαμε να πούμε, του στοιχείου της «αμεσότητας» εντός της καθεμιάς. Η εισβολή αυτή σημαίνει πως η «καθαρή συνείδηση» γνωρίζει ένα «αντικειμενώδες είναι» ως «επέκεινα» του εαυτού της, δηλαδή μια πραγματικότητα που δεν είναι εντός της συνείδησης που έχει η ίδια για τον εαυτό της. Για την «καθαρή διάνοηση» η αμεσότητα αυτή σημαίνει το αντίθετο, καθώς η ίδια επιβεβαιώνει την ύπαρξη του εαυτού της σε αυτή την «αντικειμενικότητα» και συμμετέχει στη διαδικασία για τη γνώση «της αλήθειας» δίνοντας στο αντικείμενο τη μορφή του εαυτού της. Κατά συνέπεια συγκροτεί το αντικείμενο και την «αλήθεια» του μόνο μέσα από τη «μορφή του εαυτού» της. Η παραπάνω διαδικασία οδηγεί την πίστη σε μια μορφική υποτίμηση «από τη νόηση στην παράσταση». Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η ίδια να κατανοείται ως «ένας υπεραισθητός κόσμος, που υποτίθεται στην ουσία ότι είναι ένα έτερο της αυτοσυνειδησίας».¹⁹⁵ Δηλαδή, η πίστη, ως «καθαρή συνείδηση», εκτίθεται απέναντι στην αμεσότητα και λαμβάνει την ισχύ του μη πραγματικού, εάν κατανοήσουμε την «παράσταση» προς αυτή την κατεύθυνση. Αποτέλεσμα αυτής της κίνησης είναι η πίστη να έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με την αυτοσυνειδησία, κάτι το οποίο αλλοτριώνει, θα λέγαμε, το έως τότε «καθαρό» και αδιαμεσολάβητα δεδομένο περιεχόμενό της. Η καθαρή διάνοηση, πριν ακόμα τεθεί ως διαφωτισμός, φαίνεται πως μέσω της αυτοσυνειδησίας και της ανύψωσης της κατηγορίας του «εαυτού» εμφανίζει τα στοιχεία του νεωτερικού υποκειμένου. Παρά τον στρεβλό τρόπο με τον οποίο ταυτίζει το αντικείμενο με τον εαυτό του, αναζητά την αλήθεια όχι με δογματικό τρόπο αλλά μέσω των εννοιών και εντός του εαυτού του.

Το αντικείμενο της πίστης είναι στρεβλό όσον αφορά τη σκοπιά της καθαρής διάνοησης, ενώ για τη σκοπιά της κριτικής στρεβλό είναι το περιεχόμενο και των δύο όψεων του κόσμου αυτού. Για την ίδια την πίστη το αντικείμενό της είναι «ο πραγματικός κόσμος που έχει αναχθεί στην καθολικότητα της καθαρής

¹⁹⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 486

¹⁹⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 485

συνείδησης». ¹⁹⁶ Οι δύο διαφορετικές όψεις για την ώρα συνυπάρχουν αδιαφορώντας για την ύπαρξη του αντίθετου προσδιορισμού στο εσωτερικό τους, καθώς – τουλάχιστον για την πίστη – η κίνηση αυτή δεν παρουσιάζει κάποια απειλή. Το σχήμα το οποίο συναντήσαμε παραπάνω στη διάνοια, όπου η ίδια είχε ως πραγματικό αντικείμενο τον εαυτό της χωρίς να το γνωρίζει, το βλέπουμε και εδώ. Αυτό γίνεται κατανοητό μέσω του ότι ο διαφωτισμός έχει θέσει ως σκοπό του να δείξει πως τα λεγόμενα της διάνοιας αφορούν έναν επέκεινα κόσμο, χωρίς να μπορεί να αντιληφθεί την πίστη ως μέρος του δικού του κόσμου. Παρά την κατοπινή επικράτηση του διαφωτισμού, η πραγματικότητα, τόσο σε σχέση με την αυτοτέλεια των δύο όψεων όσο και στην καθαρή συνείδηση ως συνύπαρξή τους, πόρρω απέχει από την αλήθεια αποτελώντας για ακόμα μια φορά μια ιδεολογική κατασκευή. ¹⁹⁷ Ούτε η πίστη, ως μη αναγνωρίζουσα τη διαμεσολάβηση της αμεσότητας, ούτε η θέτουσα στο επίκεντρο τον εαυτό εκδοχή του διαφωτισμού είναι σε θέση να ερμηνεύσουν τον αλλοτριωμένο «κόσμο της παιδείας» αυτή τη στιγμή. Αυτό ισχύει, παρά το γεγονός πως ο διαφωτισμός θεμελιώνεται με όρους που τον φέρνουν εγγύτερα στον απεγκλωβισμό της συνείδησης.

Παρά το γεγονός πως η πίστη θα ηττηθεί στη συνέχεια από το διαφωτισμό, η αντιπαράθεσή της με τον πραγματικό κόσμο μας δείχνει πως έστω και με διάθεση άρνησης και «αντιπαράθεσης» με αυτόν τον «μάταιο» για την ίδια κόσμο ¹⁹⁸ εμπεριέχει και εμπεριέχεται και η ίδια εντός του «κόσμου της παιδείας» [Bildung]. Ο κόσμος της παιδείας, παρά την αλλοτρίωσή του, σηματοδοτεί την κίνηση προς τον απεγκλωβισμό της συνείδησης από τις στρεβλές μορφές. ¹⁹⁹ Έτσι, μπορεί κανείς να δει πως τα

¹⁹⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 486

¹⁹⁷ Για την αντίθεση μεταξύ διαφωτισμού και πίστης, η οποία τίθεται ως επιστροφή του πνεύματος στη συνείδηση αφού το ίδιο «έχει αρνηθεί να σχετικοποιήσει όλη την πραγματικότητα» με όρους αλλοτρίωσης, βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 267

¹⁹⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 487

¹⁹⁹ Η έννοια της παιδείας (ή εκπαίδευσης ή μόρφωσης/μορφοποίησης: Bildung) κατέχει κεντρικής σημασίας ρόλο καθ' όλη την κίνηση του εγγελιανού επιχειρήματος στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Πέρα από την ξεχωριστή αναφορά της στην ενότητα του «Πνεύματος» πραγματοποιούνται επίσης σχετικές αναφορές τόσο στην «Εισαγωγή» όσο και στον «Πρόλογο». Η δυναμική της υπέρβασης της αλλοτριωμένης μορφής και η μετάβαση σε μια άλλη είναι συνυφασμένη και με την κατηγορία της «προσδιορισμένης άρνησης» [Bestimmte Negation]. Για μια ανάλυση η οποία θέτει το ζήτημα επίσης σε συνομιλία με την έννοια της παιδείας, βλ. Ηλιόπουλος, Γ., «Η έννοια της προσδιορισμένης άρνησης στην «Εισαγωγή» της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*», *Αξιολογικά*, τχ. 26, 2011, σσ. 9-23. Το ζήτημα της υπέρβασης είναι διαμεσολαβημένο από μια διαδικασία δια-μόρφωσης, η οποία απαιτεί και την πρακτική της εφαρμογή. Έτσι, η πρακτική υπέρβαση της κάθε μορφής πραγματοποιείται μόνο διαμέσου της παιδείας. Αξίζει να σημειωθεί – αν και δεν αφορά τη στοχοθεσία της παρούσας διατριβής – πως

αντιμαχόμενα στρατόπεδα, τα οποία συγκροτούν τον κόσμο της διπλής συνείδησης – ως εν δυνάμει κόσμο της νεωτερικότητας –, ενέχουν ως μορφές πραγμάτωσης του πνεύματος και τα ίδια τα στοιχεία για την υπέρβαση των αντιθέσεων αυτών. Προς αυτή την κατεύθυνση θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε την άμεση επιρροή του ενός στην ύπαρξη του άλλου. Έτσι, η αντίθεση μεταξύ του διαφωτισμού και της πίστης χαρακτηρίζει μια αντίθεση που αναφέρεται στη μορφή, καθώς στην ενότητά τους κατανοούνται ως η ενιαία «καθαρή συνείδηση».²⁰⁰ Η επικείμενη επικράτηση του διαφωτισμού, όπως θα δούμε, γίνεται με όρους που αναδεικνύουν τη μεταξύ τους ενότητα και τον χαρακτηρισμό τους ως μια ενιαία «καθαρή συνείδηση». Δηλαδή θα δούμε πως η επικράτηση αυτή γίνεται μόνο διαμέσου της άμεσης αναφοράς του προσδιορισμού της μίας όψης από την άλλη και αντιστρόφως.

Η διαδικασία που θα καταδείξει την υπεροχή του διαφωτισμού έναντι της πίστης είναι η διαπάλη ανάμεσα σε δύο φαινομενικά διαφορετικούς κόσμους. Η ενότητα όμως των κόσμων αυτών είναι η δύναμη που συγκροτεί τον αλλοτριωμένο κόσμο ως πραγματικότητα. Έτσι, ο διαφωτισμός, ο οποίος θέτει εαυτόν ενάντια στην πίστη, αναγνωρίζει στον εαυτό του τον «ορθό λόγο και την αλήθεια» και στην πίστη την αντίθετη προς αυτόν τον εαυτό πεποιθήση, ως «πλέγμα δεισιδαιμονιών, προκαταλήψεων και πλανών».²⁰¹ Η κριτική του Hegel στον διαφωτισμό φαίνεται να χαρακτηρίζεται από ένα στοιχείο ιστορικότητας. Δηλαδή, το ορθολογικό στοιχείο μέσω του οποίου αυτοπροσδιορίζεται ο διαφωτισμός μπορεί να αντιμετωπιστεί σε επίπεδο θεωρίας ως ζήτημα ιστορικότητας.²⁰² Για τον διαφωτισμό ο κόσμος της πίστης ή «η επικράτεια της πλάνης» αποτελεί μια ολότητα όπου το «ιερατείο» και ο «δεσποτισμός» συνεργάζονται προς την πολιτική υποταγή της «καθολικής μάζας».²⁰³ Η επίθεσή του όμως δεν στοχεύει ευθέως στους κυρίαρχους της εξουσιαστικής αυτής μορφής, αλλά αντίθετα στη μη πραγματωμένη – και εν δυνάμει – «έννοια της έλλογης αυτοσυνειδησίας», δηλαδή του ίδιου ως καθαρής διάνοησης. Έτσι, συγκροτεί το αντικείμενό του «στην χωρίς έννοια συνείδηση της γενικής μάζας», ως πληττόμενης της κυριαρχίας της πίστης. Ο αγώνας που δίνεται από τον διαφωτισμό ενάντια στην

αντίστοιχου τύπου χειραφετική κίνηση, με όρους *Bildung*, φαίνεται να πραγματοποιείται και στην μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας, και ειδικότερα στην προβληματική της συνεργασίας (βλ. σχετικά: Ψυχοπαίδης, Κ., *Όροι, Αξίες, Πράξεις*, ό.π., σσ. 108-109).

²⁰⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 493

²⁰¹ *Φαινομενολογία*, σ. 493

²⁰² Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, ό.π., σ. 167

²⁰³ *Φαινομενολογία*, σ. 494-495

πίστη πλέον μετατρέπεται σε αγώνα ενάντια στον ίδιο του τον εαυτό,²⁰⁴ καθώς ο ίδιος κατά την προσπάθεια να υπερισχύσει πραγματώνεται μέσω της «έννοιας της πίστης». Αυτό φαίνεται από το γεγονός πως ο ίδιος θεωρεί – χωρίς να αναγνωρίζει όμως – τον εαυτό του ως την καθαρή διάνοηση, δηλαδή την απόλυτη, αδιαμεσολάβητη και εν τέλει δογματικά τεθειμένη αλήθεια. Κατά συνέπεια, θα αναφερθεί αναγκαία στην πίστη, αίροντας την απολυτότητα που δήθεν τον χαρακτήριζε και θα τεθεί ως αρνητικό του ίδιου του του εαυτού, ως «αναλήθεια και παραλογισμός».²⁰⁵ Το αντικείμενό του φαίνεται πως δεν είναι η πίστη απλώς ως κάτι εξωτερικό του ίδιου. Ο τρόπος με τον οποίο αναφέρεται στην πίστη την καθιστά αντικείμενό του και συγχρόνως ως άλλη πλευρά του εαυτού του. Αυτό προκύπτει από το γεγονός πως εν τέλει η βεβαιότητα που έχει για τον εαυτό του – ως «καθαρή διάνοηση» – αποτελεί μια μορφή η οποία εκδηλώνεται με όρους πίστης.²⁰⁶ Η στρεβλή πραγμάτωση του διαφωτισμού με αυτούς τους όρους δεν αφορά στο ότι σφάλει στην κριτική του απέναντι στην πίστη ως «καθαρή διάνοηση». Αντίθετα, το πρόβλημα που δημιουργείται για τον ίδιο οφείλεται στο γεγονός πως πράττει «μην αναγνωρίζοντας τον εαυτό του» εντός του κόσμου της «καθαρής συνείδησης» και χαρακτηρίζει το αντικείμενο αυτό ως «πλάνη».²⁰⁷ Το πρόβλημα λοιπόν της στρέβλωσης αφορά στο ότι αυτός ο κόσμος της πλάνης περιλαμβάνει και τον διαφωτισμό εν αγνοία του. Ο μόνος κόσμος στον οποίο μπορεί να πραγματωθεί η πίστη είναι ο πραγματικός κόσμος επί του οποίου πραγματώνεται και ο ίδιος. Παρά την ορθολογική ισχύ του επιχειρήματός του, ο διαφωτισμός ασκώντας κριτική στην πίστη ασκεί κριτική και στον εαυτό του, διότι και οι δύο ως όψεις του ίδιου κόσμου αξιώνουν την απόλυτη αλήθεια για τον εαυτό τους. Ο ίδιος δεν μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως μια τέτοια μορφή συνείδησης εξαιτίας της ισχύος που αναγνωρίζει ο ίδιος στις διαφορετικές πεποιθήσεις μέσω των οποίων επιχειρεί να εδραιωθεί εντός του πραγματικού κόσμου.

²⁰⁴ Για την πραγμάτωση του διαφωτισμού ως άλλη μορφή πίστης, βλ. *Φαινομενολογία*, σ. 495-501

²⁰⁵ Το στοιχείο της «καθαρότητας» οφείλουμε να το αναγνωρίσουμε ως αλλοτριωμένο λόγω του αδιαμεσολάβητου τρόπου με τον οποίο τίθεται. Στη βιβλιογραφία υπάρχει η συζήτηση περί της θεωρητικής συγγένειας της «αλλοτριώσης» με την έννοια της «θετικότητας» [Positivität] των νεανικών εγγελιανών κειμένων (βλ. Lukács, G., *The young Hegel. Studies in the relations between dialectics and economics*, trans. Livingstone R., The Merlin Press, London, 1975, σ. 74 και Marcuse, H., *Λόγος και Επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, ό.π., σ. 51). Ο Lukács αναγνωρίζει στη «θετικότητα» το πρόπλασμα της έννοιας της «εξωτερίκευσης» [Entäußerung], το αλλοτριωτικό περιεχόμενο της οποίας εντάσσεται στη συνολική προβληματική της κριτικής της «αντικειμενικότητας» [Gegenständlichkeit]. Έτσι, η καθαρότητα του διαφωτισμού τίθεται υπεράνω του ίδιου του του εαυτού ως μια δύναμη η οποία τον δεσμεύει στις ίδιες του τις αξίες αντί να τον απελευθερώνει.

²⁰⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 504

²⁰⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 499

Σε αυτό το σημείο θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο διαφωτισμός εν τέλει επικρατεί στη διαμάχη του με την πίστη, αλλά και τη διαδικασία μετάβασης του πνεύματος στο στάδιο της «απόλυτης ελευθερίας». Η συνολική κίνηση αφορά στην ανάδειξη της έννοιας της ωφελιμότητας από τον Hegel. Η «ωφελιμότητα» προκύπτει ως αναγκαία μέσω της κριτικής του διαφωτισμού στην πίστη και στην επικράτησή του κατά τη μετάβαση στην «απόλυτη ελευθερία». Η ωφελιμότητα φαίνεται να είναι η μορφή που λαμβάνει ο διαφωτισμός προκειμένου να κερδίσει τον Θεό, δηλαδή την πίστη. Όπως έχουμε αναφέρει παραπάνω, η ορθολογικότητα που χαρακτηρίζει τον διαφωτισμό είναι ζήτημα ιστορικότητας. Έτσι, η ωφελιμότητα φαίνεται να είναι η κατηγορία με την οποία ο διαφωτισμός – αλλά και η εγγεληνική κριτική – αντικαθιστά με εκκοσμικευμένο τρόπο την πίστη. Κάτι τέτοιο γίνεται κατανοητό από το ότι η κριτική του διαφωτισμού θα στηριχθεί στο γεγονός πως ο ίδιος θα καταδείξει στην πίστη τους δύο κόσμους που την χαρακτηρίζουν, τον επουράνιο και τον επίγειο.

Η κριτική του διαφωτισμού στην πίστη γίνεται από την ιστορική σκοπιά της αστικής κοινωνίας, κάτι που διαφαίνεται στην αξιοποίηση των κατηγοριών της «απόλαυσης» και της «ιδιοκτησίας».²⁰⁸ Η κριτική αυτή στοχεύει στο μεμονωμένο πιστό άτομο, το οποίο, εν είδη «αρνησικοσμίας»,²⁰⁹ θεωρεί τον εαυτό του υπεράνω των επίγειων και νομικά κατοχυρωμένων απολαύσεων. Κατά συνέπεια, «αρνείται» την «εξατομίκευσή του» θεωρώντας τον εαυτό του υπεράνω των υπόλοιπων όμοιων ατόμων. Το εγγεληνικό επιχείρημα σε αυτό το σημείο εισάγει τη σχέση ανάμεσα στην «καθαρή πρόθεση», ως την «σκοπιμότητα» που έχει κανείς και στην «σκόπιμη ενέργεια [ή πράξη]», ως την τελική του πράξη. Αυτό θα οδηγήσει στην παραδοχή του διαφωτισμού πως δεν διαφωνεί καταρχήν με την πίστη ως προς το ζήτημα της στέρησης ορισμένων «απολαύσεων» και προνομίων όπως η – ατομική – «ιδιοκτησία». Η εναντίωσή του έρχεται όταν βλέπει πως η «υλοποίηση» αυτού του σκοπού πραγματώνεται διά της συνολικής άρνησης του εαυτού ως «καθέκαστου ατόμου» και της «παραίτησής» του από την εξασφάλιση της μοναδικότητάς του. Δεν θεωρεί αυτή την πράξη απλώς υπερβολική, αλλά την χαρακτηρίζει ως μια πράξη «περιττή». Επομένως, ο διαφωτισμός καταλήγει δια μέσου των ιδίων του των αντιφάσεων να

²⁰⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 507-508

²⁰⁹ Η αναφορά στην έννοια της «αρνησικοσμίας» αφορμάται από το έργο του Max Weber (*Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας (Ενδιάμεση θεώρηση)*, μτφ.-επιμ., Γκιούρας, Θ, Σαββάλας, Αθήνα, 2002). Παρόμοια σχήματα πρακτικής υπέρβασης – μέσω της άρνησης – του εγκόσμιου βίου υπάρχουν και στο έργο του Feuerbach, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

ταυτιστεί με την πίστη. Αφενός, παρά τη φαινομενική του συμφωνία ο ίδιος αρνείται να πράξει «σκόπιμα», ενώ την ίδια στιγμή κατηγορεί την πίστη για απραξία. Αφετέρου, αδυνατεί να θέσει την πρόθεσή του ως «ελεύθερη από τους σκοπούς της καθεκαστότητας» – δηλαδή από το συμφέρον του μεμονωμένου ατόμου – μετατρέποντας την αρχή της αναγνώρισης της ατομικότητας σε απόλυτη αλήθεια. Έτσι, η κριτική γίνεται αυτοσκοπός της διαφωτισμένης συνείδησης και οι αξίες της γεννιούνται ως αντίθετες της πίστης, συνεπώς ως κενές περιεχομένου. Η κενότητα αυτή οφείλεται στο ότι οι αξίες του διαφωτισμού προκύπτουν ως αντίθετοι προσδιορισμοί της πίστης και όχι μέσω κάποιας δικής τους αφετηρίας. Επομένως, λαμβάνουν τον χαρακτήρα περισσότερο των πεποιθήσεων παρά των αξιών. Το «κενό» το οποίο υπάρχει άνευ «προσδιορισμών» αποτελεί μια ρητή αναφορά στο σχήμα που συναντήσαμε στη διάνοια. Το κενό αυτό χαρακτηρίζεται από μια αναγκαιότητα η οποία θα οδηγήσει σε κάποια εξήγηση, μέσα από την οποία θα γεννηθούν «τα τέρατα της δεισιδαιμονίας».²¹⁰

Εν τέλει όμως η επικράτηση του διαφωτισμού θα έρθει μέσω μίας κίνησης αντίστροφης από την έως τώρα. Ενώ μέχρι τώρα ο ίδιος επεδίωκε να αναδείξει την ανωτερότητά του έναντι της θρησκευτικής συνείδησης, πλέον δείχνει στην πίστη πως εκείνη φέρει κατά την πραγμάτωσή της στοιχεία για τα οποία κατηγορεί τον διαφωτισμό. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η πίστη να ηττηθεί, καθώς χάνει το περιεχόμενο το οποίο διακήρυττε για τον εαυτό της.²¹¹ Ο διαφωτισμός δείχνει στην «κοιμισμένη» των «μη εννοιακών σκέψεων» όψη της πίστης, την άλλη της όψη, την «ξύπνια που ζει αμιγώς στην ενεργό πραγματικότητα». Με άλλα λόγια προβάλλει στην επουράνια πλευρά την πραγματική και επίγεια δραστηριότητα της πίστης, ως «νοικοκυριό» το οποίο αναπαράγεται μέσα από την «κατοχύρωση και απόλαυση της ιδιοκτησίας», ως «ανικανοποίητος διαφωτισμός». Στην κοινή αυτή αξία της ιδιοκτησίας, δηλαδή στην ανάδειξη του κόσμου των αισθήσεων ως κόσμου της «κατοχής» και της «απόλαυσης», στηρίζεται η κατηγορία της «ωφελιμότητας». Αυτό το οποίο παρατηρείται στη συζήτηση περί των ζητημάτων της κριτικής της συνείδησης, μέσα από την εμφάνιση της ωφελιμότητας, είναι η μετάβαση που πραγματοποιείται. Έτσι, η εν δυνάμει πραγμάτωση του διαφωτισμού, η οποία θα

²¹⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 509

²¹¹ *Φαινομενολογία*, σ. 519-522

παραμείνει κι αυτή ανικανοποίητη, θα δούμε πως παρουσιάζει την κυριαρχία της αρχής της ωφελιμότητας ως την μοναδική του αλήθειας.

Η θεμελίωση του διαφωτισμού οδηγεί στην ωφελιμότητα μέσω του διαχωρισμού του σε «δύο κόμματα» κατά τα πρότυπα της «αντιδικίας» του με την πίστη.²¹² Η διαφορά τους έγκειται στο ότι το ένα κόμμα «επιβεβαιώνεται ως ο νικητής», ακριβώς διότι «έχει άρει τη μονομέρεια» με την οποία παρουσιάστηκε ενάντια στην πίστη. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα το έτερο ή ηττημένο κόμμα να απορροφάται στην εσωτερική αντίφαση του επικρατούντος κόμματος, καθώς η ισχύουσα πλέον διαφορά στο εσωτερικό του έχει τον ίδιο χαρακτήρα. Η διαφορά αυτή εμφανίζεται στον προσδιορισμό της «απόλυτης ουσίας», η οποία για την μια όψη του διαφωτισμού χαρακτηρίζεται ως το «απόλυτο χωρίς κατηγορούμενα» και για τη δεύτερη ως «ύλη». Η εσωτερική διαφορά του διαφωτισμού παρουσιάζει τις αντιφάσεις της «καθαρής νόησης» και του «αισθητού είναι» μονάχα ως «διαφορετικά σημεία εκκίνησης», καθώς στην πραγματικότητα πρόκειται για την «ίδια έννοια». Αυτό το οποίο επισημαίνει εδώ ο Hegel δεν είναι άλλο από τις δύο διαφορετικές δογματικές όψεις του διαφωτισμού, οι οποίες χωρίζονται στα στρατόπεδα του «ντεϊσμού» και του «υλισμού».²¹³ Το πρώτο «κόμμα» αναπαράγει ένα επιχείρημα αγνωστικιστικού τύπου περί «άγνωστου υπαρκτού Θεού»²¹⁴ και το δεύτερο «κόμμα» αναπαράγει ένα υλιστικό επιχείρημα για μια «φύση χωρίς προσδιορισμούς».²¹⁵ Κάθε ένα από αυτά εκκινεί τη γνωσιακή του πορεία αδιαμεσολάβητα – άρα ιδεολογικά – σε σχέση με το άλλο. Από τη μία, η «καθαρή νόηση» αρνούμενη την υλική πραγματικότητα δεν βλέπει πως εντός του διαχωρισμού το «επέκεινα» αναφερόμενο «εξωτερικά» προς τη συνείδηση αποτελεί και αυτό μια «καθαρή ύλη». Από την άλλη, ούτε η «ύλη» με τη σειρά της είναι σε θέση να αντιληφθεί πως με τη δογματοποίηση του υλικού στοιχείου καθιστά την ίδια τη βασική της κατηγορία ως «καθαρή νόηση». Η δογματική διαφορετικότητα δεν συγκροτεί μια διαχωρισμένη αλήθεια. Αντιθέτως, φαίνεται πως ο διαχωρισμός αυτός αφορά στον ίδιο κόσμο και προκειμένου το πνεύμα να υπερβεί αυτόν τον διαχωρισμό, ο Hegel παρουσιάζει (προς αυτή την κατεύθυνση) την κατηγορία της ωφελιμότητας. Θεωρητικό στήριγμα προς την υπέρβαση του παραπάνω διαχωρισμού

²¹² *Φαινομενολογία*, σσ. 522-526

²¹³ Βλ. σχετικά, *Φαινομενολογία*, σ. 525, υποσημ. 164 του μεταφραστή. Βλ. επίσης, Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 270

²¹⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 525, υποσημ. 164 του μεταφραστή.

²¹⁵ Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 270

αποτελεί η εγγεγραμμένη αναφορά ότι «η νόηση είναι πραγματικότητα και η πραγματικότητα νόηση».

Η εμφάνιση της ωφελιμότητας τίθεται ως «πραγματικότητα» και άρα «αντικείμενο» της διαφωτισμένης συνείδησης, καθώς η τελευταία τίθεται με όρους «καθαρής προσωπικότητας» και «καθαρής αυτοσυνειδησίας».²¹⁶ Από αυτό το γεγονός συνεπάγεται πως η ίδια υπάρχει τόσο «καθ' εαυτή» όσο και «δι' εαυτή». Τοποθετείται δηλαδή εντός μιας μη σταθερής κατάστασης όπου αναφέρεται συγχρόνως τόσο στον εαυτό της όσο και ως «προς άλλο», δηλαδή προς το αντικείμενό της. Το αντικείμενό της κατανοείται ως «ωφέλιμο» και κατά συνέπεια η αναφορά στο αντικείμενο είναι αναφορά στον εαυτό, υπό την έννοια ότι η αναφορά στον εαυτό της κατανοείται συνολικά – και καθόλη τη διάρκεια του επιχειρήματος – μέσω του προσδιορισμού του αντικειμένου. Η υπέρβαση κατανοείται στην αναγκαία εμφάνιση του κόσμου της ωφελιμότητας ως « τρίτου κόσμου» στην ιστορική κίνηση του πνεύματος ανάμεσα στον «πρώτο κόσμο της εξατομικευμένης βεβαιότητας» και στον «δεύτερο κόσμο της αλήθειας του γένους». Η ωφελιμότητα είναι ο κόσμος ο οποίος συγκροτείται «με την αλήθεια στον εαυτό του», πραγματοποιώντας με αυτόν τον τρόπο την «ενοποίηση των δύο κόσμων» οι οποίοι χαρακτηρίζονταν από μια μονομερή αλήθεια ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο. Η νέα αυτή αλήθεια της διαφωτισμένης συνείδησης κατανοείται ως μια νέα μορφή ιδεολογίας, λόγω του ότι η ενότητα που εκφράζει η ωφελιμότητα δεν επιλύει τους ισχύοντες διαχωρισμούς. Την ίδια στιγμή – όπως θα δούμε – η ενότητα αυτή οδεύει προς την πολιτική έκρηξή της. Η αξία της ωφελιμότητας κυριάρχησε ως αναγκαιότητα της ίδιας της κριτικής του διαφωτισμού στην πίστη και κατόρθωσε να συμπεριλάβει τις δύο αυτές όψεις της συνείδησης μέσω της υπέρβασής τους. Αυτή η υπέρβαση χαρακτηρίζεται από την ενότητα των δύο μέσω του ωφέλιμου αντικειμένου και είναι η αρχή η οποία συγκροτεί την «απόλυτη ελευθερία» που πραγματώνεται συγχρόνως ως νεωτερική και επαναστατική αρχή.²¹⁷

Έχοντας τις έως τώρα αναφορές μας ως θεωρητικές προϋποθέσεις, θα εξετάσουμε τη διαδικασία της πολιτικής αντιστροφής της ελευθερίας. Προκειμένου να

²¹⁶ *Φαινομενολογία*, σσ. 526-530

²¹⁷ Ο Hegel ως «φοιτητής» κατά την περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης γνωρίζει, όπως αναφέρεται στη βιβλιογραφία, πως «τα εγκαίνια της νεωτερικής πολιτικής έγιναν στις 17 Ιουνίου του 1789» με τη σύσταση της Εθνοσυνέλευσης, βλ. Wokler, R., «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror», *Political Theory*, Vol. 26, σ. 38

μεταβούμε στη συζήτηση για την Γαλλική Επανάσταση, είναι σημαντικό να επισημάνουμε πως αυτή δεν αποτελεί απλώς σημείο ιστορικής αναφοράς για τη νεότερη φιλοσοφία, αλλά και πεδίο συνομιλίας της φιλοσοφικής κριτικής με τα κυρίαρχα γεγονότα εντός του ιστορικού ορίζοντα. Η σύμπλευση της φιλοσοφίας και της επανάστασης εντοπίζεται κυρίως στην αμφισβήτηση κάθε δεδομένης κυριαρχίας και κάθε εξουσιαστικής επιβολής. Η ελευθεριακές αρχές της επανάστασης επηρεάζουν και τη θεωρητική προσέγγιση η οποία σε κάποια σημεία χαρακτηρίζεται από μια επαναστατικότητα, κυρίως μέσω της αρχής της αμφισβήτησης.²¹⁸ Η φιλοσοφική παράδοση που ακολουθεί τα γεγονότα της επανάστασης φαίνεται να χαρακτηρίζεται από τις ίδιες αρχές και αξίες και να αφορμάται από τις ίδιες ανάγκες. Ο Marcuse, αναφερόμενος στον Hegel, δείχνει στη φράση που ακολουθεί τη σχέση φιλοσοφίας και αλήθειας, υπό τη δύναμη της αμφισβήτησης:

«Διότι η φιλοσοφία αρχίζει εκεί που αμφισβητείται η αλήθεια της δεδομένης κατάστασης πραγμάτων και εκεί που αναγνωρίζεται ότι αυτή η κατάσταση δεν έχει καθ' εαυτήν οριστική αλήθεια. Η φράση ότι “το πεπερασμένο δεν έχει αυθεντικό είναι” δεν σημαίνει ότι πρέπει να βλέπουμε το αυθεντικό είναι σ' ένα υπερκόσμιο Επέκεινα, ή στην εσώτατη ψυχή του ανθρώπου. Ο Χέγκελ απορρίπτει τη φυγή από την πραγματικότητα ως “κακό ιδεαλισμό”».²¹⁹

Ο Marcuse φαίνεται να υποστηρίζει πως, για τον Hegel, οι όροι προσέγγισης του αντικειμένου τίθενται ως αναγκαιότητα από τον ιστορικό ορίζοντα. Σε ένα βαθμό η ιστορική συγκυρία μπορεί να γίνει κατανοητή στο παραπάνω απόσπασμα. Η εγελιανή προσπάθεια ανάδειξης της στρεβλής διάστασης του πεπερασμένου παρουσιάζει τα στοιχεία μιας απόπειρας αμφισβήτησης του υπάρχοντος. Το υπάρχον – και το σχήμα αυτό αποτελεί τη συνολική δομή της *Φαινομενολογία του Πνεύματος* – παρά την κριτική που υφίσταται κατανοείται ως αναγκαίος όρος προς την επόμενη ιστορικά συνθήκη η οποία θα προσεγγίσει περισσότερο την ελευθερία. Ο Hegel, ήδη

²¹⁸ Για τη σημασία της δυσπιστίας και της ανυπακοής του λαού στην επίτευξη της ελευθερίας, βλ. Robespierre M., *Αρετή και τρομοκρατία*, μτφ. Σαμαρτζής Θ., εισ. – επιμ. Zizek S., Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, Αθήνα, 2008, κυρίως σσ. 100-101.

²¹⁹ Marcuse, H., *Λόγος και Επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, ό.π., σ. 143

από το κείμενό του για το *Φυσικό Δίκαιο*, προσεγγίζει την έννοια της ελευθερίας με όρους αμφισβήτησης. Σε εκείνο το κείμενο μπορεί κανείς να δει την έννοια της ελευθερίας να αναπτύσσεται εντός της κριτικής του φορμαλισμού και να τίθεται ως ενάντια της έννοιας του εξαναγκασμού.²²⁰ Η ελευθερία μπορούμε να θεωρήσουμε πως στο κείμενο αυτό λαμβάνει ένα περιεχόμενο αυτονομίας και ανεξαρτησίας, καθώς όπως αναφέρει ο Hegel «στην ίδια την έννοια του εξαναγκασμού τίθεται άμεσα κάτι εξωτερικό για την ελευθερία· μια ελευθερία όμως για την οποία θα υπήρχε κάτι αληθινά εξωτερικό, ξένο, δεν είναι ελευθερία· η ουσία της και ο τυπικός καθορισμός της είναι ακριβώς ότι δεν υπάρχει τίποτε απολύτως εξωτερικό».²²¹ Στην προσπάθεια ανάδειξης της διαπλοκής της εμπειριστικής προσέγγισης στη φορμαλιστική θεμελίωση του δικαίου²²² ο Hegel θα αντιπαρατεθεί με ένα σχήμα «εμπειρικής ελευθερίας» στο οποίο αναφέρεται ως σχήμα «είτε-είτε». Με τα λόγια του ίδιου του Hegel: «αν είχαμε το +A και το -A, η ελευθερία θα συνίστατο στο να προσδιοριστεί είτε ως +A είτε ως -A, θα ήταν δε ολοσχερώς προσδεδεμένη σε αυτό το είτε-είτε».²²³ Η ελευθερία απαιτεί, σύμφωνα με το παραπάνω εγγελιανό απόσπασμα, την αμφισβήτηση κάθε δεδομένης εξωτερικότητας και κάθε εξαναγκασμού. Από τα παραπάνω υποδηλώνεται πως σε επίπεδο θεωρίας η ελεύθερη βούληση, από τη στιγμή που αναφέρεται σε περιορισμένες επιλογές που αποτυπώνονται στο σχήμα «είτε-είτε», δεν μπορεί να κατανοηθεί από την εγγελιανή κριτική ως ελευθερία.

Η πραγματική ελευθερία είναι η αμφισβήτηση ή αλλιώς η «συνένωση» των δύο παραπάνω προσδιορισμών, καθώς τότε θα είναι και οι δύο «εκμηδενισμένοι».²²⁴ Οι κατ' επίφαση λοιπόν επιλογές της ελευθερίας – που καταδεικνύονται για τον Hegel ως εξαναγκασμοί – τίθενται υπό αμφισβήτηση με σκοπό η άρνησή τους να μας δώσει την ταύτιση της ελευθερίας με την έννοιά της. Η αμφισβήτηση που εμφανίζεται σε επίπεδο θεωρίας μπορεί να αξιοποιηθεί προς μια κατεύθυνση που θα έχει ως σκοπό να κατανοήσουμε κατ' αντίστοιχο τρόπο – δηλαδή με όρους αμφισβήτησης – και

²²⁰ Βλ. κυρίως: Hegel, G., *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου*, μτφ. Ο. Σταθάτου, εισ.-επιμ. Καρύδας Δ., Σαγκριώτης, Γ., Νήσος, Αθήνα, 2017, σσ. 111-116

²²¹ Hegel, G., *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου*, ό.π., σ. 112

²²² Λαβράνου, Α., *Γνώση, Πίστη και Πολιτική. Κριτική της υποκειμενικότητας και θεμελίωση της πολιτικής στον Χέγκελ της περιόδου της Ίνας*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2017, σσ. 123-126

²²³ Hegel, G., *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου*, ό.π., σ. 112

²²⁴ Hegel, G., *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου*, ό.π., σ. 113

ορισμένους καταναγκασμούς που αναφέρονται στο επίπεδο των κοινωνικών και πολιτικών αντιλήψεων περί ελευθερίας και εξωτερικού εξαναγκασμού. Η περιορισμένη ελευθερία είναι μια κατάσταση αλλοτριωμένη και συνεπώς μια κατάσταση μη ελευθερίας. Η επιλογή της αμφισβήτησης από τον Hegel είναι η σκοπιά που αναζητά την ελευθερία με όρους χειραφέτησης, στο διαρκές σχήμα της αλλοτρίωσης που έχουμε δει πως εμπλέκεται.²²⁵

Ο Hegel, προκειμένου να θεματοποιήσει συστηματικά τη Γαλλική Επανάσταση, αξιοποιεί την έννοια της «απόλυτης ελευθερίας». Η τελευταία, με βάση το κείμενο, μπορεί να κατανοηθεί και ως απόρροια της γενικής πραγμάτωσης της ωφελιμότητας. Αυτό σημαίνει πως για τον Hegel η νέα μορφή του Πνεύματος επέρχεται διαμέσου της ωφελιμότητας. Το ωφέλιμο, το οποίο μπορεί να κατανοηθεί και ως το συμφέρον, είναι η νεωτερική αρχή η οποία εμφανίζεται ήδη από την πρώτη στιγμή της έκθεσης του επιχειρήματος. Θα μπορούσε κανείς να πει πως το ωφέλιμο στοιχείο εμφανίζεται ως να κατέχει την ισχύ του θεμελίου της νέας αυτής – κοινωνικής – μορφής. Σκοπός μας είναι να δείξουμε πως στο όνομα της ελευθερίας πραγματοποιείται μια πολιτική αντιστροφή η οποία, διαμεσολαβημένη από την αξία της ωφελιμότητας, οδηγεί στον αντίθετο σκοπό, δηλαδή στη μη ελευθερία. Στο πλαίσιο της αντιστροφής αυτής, θα δούμε πως εκτίθεται από τον ίδιο τον Hegel ένα σχήμα διαλεκτικής αντιστροφής μεταξύ γενικού και ατομικού. Αυτό το τελευταίο θα φανεί να προκύπτει ως πρόβλημα της ίδιας της αξιακής πραγμάτωσης της ελευθερίας στην απολυτότητά της. Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πως το πρόβλημα της πραγμάτωσης αυτής εντοπίζεται με τη σειρά του στην στρεβλή συνύπαρξη γενικού και ατομικού στο εσωτερικό της.

Η πραγματικότητα που προκύπτει στη μορφή της «απόλυτης ελευθερίας» κατανοείται ως ένα «νέο σχήμα της συνείδησης». Το εγγελιανό επιχείρημα

²²⁵ Στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, και πιο συγκεκριμένα στην «Εισαγωγή», ο Hegel θα αναφερθεί στην έννοια της «αμφιβολίας» [Zweifel] ως αναγκαίου στοιχείου στην κίνηση της συνείδησης προς της αλήθεια (σσ. 105-106). Πρόκειται για ένα γνωσιοθεωρητικό σχήμα το οποίο χαρακτηρίζει συνολικά το κείμενο και γίνεται σαφές μέσω της παιδευτικής διαμεσολάβησης που κυριαρχεί. Θα μπορούσε να λεχθεί πως τα κριτικά εργαλεία του κειμένου διαμορφώνουν έναν – ως μας επιτραπεί – δρόμο της αμφιβολίας. Για τον Hegel, η προβληματική της στρεβλής συνείδησης εμπεριέχει εμμενώς την αμφιβολία, όχι επειδή χαρακτηρίζεται από κάποιον ζήλο «για την αλήθεια και την επιστήμη», ούτε επειδή υπάρχει κάποια τάση «να μην ακολουθεί κανείς την αυθεντία παραδιδόμενος στις σκέψεις άλλων» (σ. 106). Η αμφιβολία είναι το αναγκαίο στοιχείο της παιδευτικής διαδικασίας το οποίο λειτουργεί ως «σκεπτικισμός» περί του «τι είναι αλήθεια», καθώς οδηγεί τη συνείδηση «σε απόγνωση για τις λεγόμενες φυσικές παραστάσεις, σκέψεις και δοξασίες» (σ. 106). Έτσι, η αμφισβήτηση φαίνεται να κατέχει σημαντικό ρόλο για την εγγελιανή κριτική φιλοσοφία.

παρουσιάζει, ήδη από την αρχή της ανάπτυξής του, αυτό το οποίο θα επιχειρήσουμε να δείξουμε παρακάτω. Ότι, δηλαδή, η μορφή της απόλυτης ελευθερίας, παρά το γεγονός πως στην αρχή παρουσιάζεται ως ένα καθολικό αγαθό που αφορά ολόκληρη την κοινωνία, εν τέλει αποτελεί μια στρεβλή μορφή. Για την ώρα, ο τρόπος με τον οποίο η συνείδηση κατανοεί τη μορφή της απόλυτης ελευθερίας μπορεί να αναζητηθεί στην κατανόηση της ατομικότητας ως κοινού αγαθού και όχι ως ατομικής βούλησης. Έτσι, η «ωφελιμότητα» ως «κατηγορούμενο του αντικειμένου» ταυτίζεται με τον «εαυτό της συνείδησης» και βρίσκει τον εαυτό της στην έννοια της «κατοχής».²²⁶ Το αποτέλεσμα είναι η νέα αυτή μορφή να καθίσταται μια «επίφαση», λόγω της στρέβλωσης που υφίσταται ο «εαυτός» από τον «προσδιορισμό» της κατοχής.²²⁷ Ο «εαυτός» πλέον παρουσιάζεται μέσω της κατοχής όπου, αφενός, η κατοχή διαπερνά «κάθε υφίστασθαι και ισχύειν ορισμένων σκελών της οργάνωσης του ενεργού και του πιστευόμενου κόσμου», και αφετέρου, ο «προσδιορισμός [ενν. την κατοχή] δεν έχει πλέον κάτι» δικό του, χάνει την «επίγνωση της αυτοσυνειδησίας», διότι ο ίδιος δεν αναφέρεται στην πραγματικότητα προς τον εαυτό του, αλλά «προς άλλο». Από το εγγελιανό κείμενο γίνεται κατανοητό πως η κατοχή, δηλαδή ο θεσμός της ιδιοκτησίας, διαπερνά, όπως βλέπουμε, τόσο τον πολιτικό (ενεργό) όσο και τον θρησκευτικό (πιστευόμενο) βίο. Η αναφορά του Hegel για τον προσανατολισμό του εαυτού «προς άλλο» δείχνει πως μέσω της ωφελιμότητας παρουσιάζεται μια νέα μορφή κατανόησης του εαυτού. Το «ωφέλιμο» γίνεται ο «καθολικός εαυτός», η «βεβαιότητα» του οποίου δεν αφορά το μεμονωμένο άτομο,²²⁸ αλλά το σύνολο «όλων των καθέκαστων ατόμων ως τέτοιων». Έτσι, το «πνεύμα» της «απόλυτης ελευθερίας» δημιουργεί, μέσω της ταύτισης του εαυτού με τον ωφέλιμο χαρακτήρα του αντικειμένου, έναν γενικό εαυτό. Ο εαυτός αυτός έχει κατανοήσει ως «ωφέλιμη» και δική του την πραγματικότητα, καθώς θέτει τον εαυτό του ως τον «εαυτό [...] του αντικειμένου». Η πραγματικότητα της απόλυτης ελευθερίας συγκροτείται, θα λέγαμε, στη βεβαιότητα υποκειμένου για τον εαυτό του, που σημαίνει τη βεβαιότητα τόσο για την «καθαρή προσωπικότητα» όσο και για την «πνευματική» όψη του πραγματικού. Μέσω της τελευταίας επιβεβαιώνεται η κοινωνική συνύπαρξη των διαφορετικών ατόμων. Στοιχείο συνοχής της πραγματικότητας αυτής είναι πως η απόλυτη ελευθερία τίθεται ως «γενική βούληση»

²²⁶ *Φαινομενολογία*, σσ. 530-531

²²⁷ *Φαινομενολογία*, σσ. 531-532

²²⁸ «Και δεν είναι βέβαια [ο καθολικός εαυτός ως απόλυτη ελευθερία] η κενή σκέψη του βούλησης που τίθεται με την σιωπηρή ή δι' αντιπροσώπου συναίνεση». *Φαινομενολογία*, σ. 532

στην καθαρή εκδοχή της.²²⁹ Τούτο σημαίνει πως η απόλυτη ελευθερία, ως γενική βούληση, δεν πρέπει να πραγματοποιηθεί διαμεσολαβημένα «δι' αντιπροσώπου», αλλά «πραγματικά» ως «βούληση όλων των καθέκαστων ατόμων ως τέτοιων». Η «γενική βούληση» επιχειρεί μέσω της συνένωσης των μεμονωμένων ατόμων να προβάλλει τις αξίες της Γαλλικής Επανάστασης, δηλαδή την ελευθερία και την ισότητα. Η γενική βούληση φαίνεται να λαμβάνει τον ρόλο του πολιτικού υποκειμένου που θα αναλάβει να πραγματώσει με εμπρόθετο τρόπο το κοινωνικό αγαθό της απόλυτης ελευθερίας. Η μορφή η οποία παρουσιάζεται από τον Hegel μπορεί να κατανοηθεί και ως η θεμελίωση της ωφελιμότητας υπό τη μορφή της γενικής βούλησης. Οι επαναστατικές αξίες της ελευθερίας και της ισότητας διαμορφώνονται μέσω μιας προσέγγισης που αντιμετωπίζει το αντικείμενο αποκλειστικά ως ωφέλιμο, με αποτέλεσμα το συμφέρον που θα επιδιώξει η βούληση αυτή να οδηγήσει στη συνέχεια στον τρόπο.

Το θεωρητικό σχήμα μέσω του οποίου πραγματώνεται η απόλυτη ελευθερία φαίνεται να εκτίθεται στην ίδια της τη συγκρότηση: Η απόλυτη ελευθερία είναι αποτέλεσμα της απορρόφησης της υποκειμενικότητας και της γενικότητας εξίσου. Η απορρόφηση αυτή μπορεί να κατανοηθεί τόσο ως υποτίμηση του ατομικού όσο και του γενικού στοιχείου, καθώς στη συνέχεια ανάγονται στην νέα αυτή μορφή του πνεύματος. Η πραγμάτωσή της γίνεται «χωρίς να μπορεί οποιαδήποτε δύναμη να της αντισταθεί». Η γενική βούληση, σε αυτό το σημείο, φαίνεται να πραγματώνεται με στρεβλό τρόπο εξαιτίας της αντιστροφής της ιδεαλιστικής αρχής κατά την οποία ενώ η «έννοια» γινόταν «οντικό αντικείμενο», πλέον το «αντικείμενο γίνεται έννοια».²³⁰ Δηλαδή, η πραγματικότητα πρέπει να γίνει ωφέλιμη σύμφωνα με τους σκοπούς της γενικής βούλησης. Έτσι, η υποκειμενική συνείδηση τα κάνει «όλα πάντα αμέριστα»,²³¹ αφού πράττει για τον ατομικό της εαυτό στη γενικότητα με την οποία τίθεται πλέον η «έννοια της βούλησης», ταυτίζοντας το «αντικείμενο» με την ίδια. Η κριτική στοχεύει σε ένα υποκείμενο το οποίο δρα ατομικιστικά και το οποίο έχει άρει το πραγματικό περιεχόμενο της ίδιας της «ωφελιμότητας», ως μιας ατομικής πράξης που διαχώριζε

²²⁹ Η ρουσσωϊκής προέλευσης έννοια της «γενικής βούλησης» αξιοποιείται σε μεγάλο βαθμό από τη σχετική βιβλιογραφία. Συνήθως η αναφορά αυτή αφορά: πρώτον, την κριτική του Hegel στην πολιτική φιλοσοφία του Rousseau, και δεύτερον, την φιλελεύθερη σκοπιά υπό την οποία τίθεται η εγγεληνή κριτική. Βλ. σχετικά, Stern, R., *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, London, New York, 2002, Wokler, R., «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror», *ό.π.*, σσ. 33-55, Siep, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, *ό.π.*, σσ. 187.

²³⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 533

²³¹ *Φαινομενολογία*, σ. 532

τον εαυτό της από το αντικείμενο. Η ωφελιμότητα ως απόλυτη ελευθερία έχει καταστεί μια στρεβλή πραγματικότητα, όπου η μόνη διαφορά είναι αυτή της «υποκειμενικής» και της «γενικής» συνείδησης. Αυτό σημαίνει πως στο στόχαστρο της γενικής βούλησης μπαίνει οποιοδήποτε υποκειμενικό πράττειν δρα με όρους που δεν αναγνωρίζει η ίδια ως δικούς της. Στο εσωτερικό της δεν μπορεί να αναγνωριστεί καμία μερικότητα ή οποιαδήποτε διαμεσολάβηση. Το υποκείμενο – η βούληση – αντιστρέφεται σε κατηγορημα – γενική – με αποτέλεσμα το γενικό στοιχείο να κυριαρχήσει και να επέλθει ο διαχωρισμός των ατομικότητων και η πλήρης εξάλειψη κάθε διαφορετικής δραστηριοποίησης στο εσωτερικό του πνεύματος. Η γενική βούληση αίρει λοιπόν τις μερικότητες που βρίσκονται υπό την κυριαρχία της²³² και στη συνέχεια αντιστρέφεται από γενική σε «καθέκαστη βούληση».²³³ Το εγγεγραμμένο επιχείρημα μας δείχνει στο ίδιο σημείο πως αυτή η καθέκαστη βούληση θεωρεί τον εαυτό της ως «καθολική», διότι η δράση της πραγματώνεται μέσω των κρατικών θεσμών. Πρόκειται – όπως θα δούμε και στη συνέχεια – για την κυβέρνηση, η οποία «όταν μεταβαίνει σε δραστηριότητα και δημιουργεί αντικειμενικότητα, δεν κάμνει λοιπόν τίποτε το καθέκαστον, μόνο συντάσσει νόμους και μεγαλουργεί σε κρατικές υποθέσεις». Η λειτουργία μέσα από τους θεσμούς συγκαλύπτει την καθεκαστότητα της βούλησης και την παρουσιάζει ως γενική. Η επιβολή της γενικής βούλησης από τα μεμονωμένα πρόσωπα αντιστρέφει το περιεχόμενο της με όρους αντικειμενικούς, που γίνονται δηλαδή συνειδητοί εντός του κοινωνικού βίου, και την μετατρέπει στο αντίθετό της.

Η «αλληλεπίδραση» του πνεύματος στη μορφή που εξετάζουμε στο σημείο αυτό φαίνεται να πραγματοποιείται με τον ίδιο του τον αλλοτριωμένο εαυτό²³⁴ και όχι με κάποια εξωτερική δύναμη. Σε αυτό το σημείο του κειμένου διαφαίνονται οι δυνατότητες χαρακτηρισμού της αντιστροφής ως πολιτικής, αφού η αντιστροφή αφορά κατ' εξοχήν πολιτικούς όρους. Δηλαδή, η γενική βούληση μετατρέπεται σε ατομική

²³² Η άρση των μαζών, γίνεται εξαιτίας της μετατροπής του αντικειμένου σε έννοια αξιακά φορτισμένη, δηλαδή εξαιτίας της ωφελιμότητας με την οποία αντιμετωπίζεται ο πραγματικός κόσμος. Βλ. *Φαινομενολογία*, σ. 533. Για την υποταγή της κάθε ατομικής συνείδησης στο ολοκληρωτικό έργο της «αδιαίρετης απόλυτης ελευθερίας», βλ. Arthur, C., «Hegel and the French Revolution», *ό.π.*, σ. 19

²³³ Η αυτοσυνειδησία δρα ως γενικότητα και «η καθολική [γενική] βούληση μπαίνει στον εαυτό της και είναι καθέκαστη [μεμονωμένη] βούληση, στην οποία αντίκειται ο καθολικός [γενικός] νόμος και έργο». *Φαινομενολογία*, σ. 534

²³⁴ «Αυτή η κίνηση είναι συνεπώς η αλληλεπίδραση της συνείδησης με τον εαυτό της τον ίδιο, όπου δεν απολύει τίποτα υπό το σχήμα ελεύθερου, αντιπαρατιθέμενου σε αυτήν αντικειμένου». *Φαινομενολογία*, σ. 534

και η ελευθερία σε τρόπο.²³⁵ Η διαμεσολάβηση των κρατικών θεσμών είναι το πεδίο μέσα από το οποίο νομιμοποιείται η πράξη της ως γενική στα μάτια των υπολοίπων. Η «συνεπής εφαρμογή του φιλελευθερισμού» είναι λοιπόν, σύμφωνα με τη βιβλιογραφία, η διαδικασία από την οποία προκύπτει ο τρόμος.²³⁶

Ποια είναι όμως η αναγκαιότητα, η οποία συνδέει τις αξίες της Γαλλικής Επανάστασης με το πρόβλημα του τρόμου, ως τη μορφή με την οποία πραγματώνονται; Απαντώντας αυτό το ερώτημα θα επιχειρήσουμε να θέσουμε θεωρητικά την πολιτική αντιστροφή που εντοπίζουμε στην απόλυτη ελευθερία. Το επιχείρημα αρθρώνεται στην αντίθεση μεταξύ της πολιτικής χειραφέτησης και της πολιτικής συμμετοχής, δηλαδή στη θεσμική μορφή με την οποία η απόλυτη ελευθερία κατορθώνει να εκφράσει τα επαναστατικά της αιτήματα. Οι προϋποθέσεις οι οποίες γέννησαν τις αξίες αυτές οδηγούν με αναγκαστικό, θα έλεγε κανείς, τρόπο στον τρόπο. Η αναγκαιότητα αυτή μπορεί να αποδοθεί στη μορφή με την οποία επιβάλλονται.

Η μορφή με την οποία η απόλυτη ελευθερία γίνεται πράξη μέσω της γενικής βούλησης προϋποθέτει πως αυτή έχει άρει καθετί διαφορετικό και συγκροτείται ως ενιαίο υποκείμενο όπου οι διαφορές κατανοούνται ως εμπόδια από τη σκοπιά της πραγμάτωσης του στόχου.²³⁷ Για τον Hegel η άρση των διαφορών ισοδυναμεί με περιορισμό της δυνατότητας πραγμάτωσης της «συνειδητής ελευθερίας». Ο προσδιορισμός της ελευθερίας ως «συνειδητής» φαίνεται να αφορά μια μορφή συνειδητοποίησης στον τρόπο πραγμάτωσης της, η οποία κατανοείται ως αντίθετη της απόλυτης γενικότητας. Το μόνο αντικείμενο επί του οποίου δύναται να επενεργήσει η απόλυτη ελευθερία, στην προσπάθειά της να ακυρώσει τον ετεροπροσδιορισμό της από τις διάφορες μερικότητες, είναι ο εαυτός της. Αυτού του τύπου η «απόλυτη ελευθερία» δεν θα μπορούσε να λάβει τον χαρακτηρισμό μιας πραγματικά – που όπως είδαμε σημαίνει «συνειδητά» – ελεύθερης συνθήκης, καθώς η ίδια η συγκροτητική της διαδικασία δεν της επιτρέπει το χωρισμό ανάμεσα στις «διάφορες εξουσίες» ως «το

²³⁵ Για την αντίληψη πως η μετάβαση από το «τέλειο συνταγματικό πολίτευμα» στην «καθαρή βία» αποτελεί μια «μεταμόρφωση» που εξηγεί τον «ιδεολογικό χαρακτήρα» της Γαλλικής Επανάστασης, βλ. Wokler, R., «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror», ό.π., σ. 37

²³⁶ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεληνική ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», ό.π., σ. 317

²³⁷ «Αυτή η κίνηση είναι συνεπώς η αλληλεπίδραση της συνείδησης με τον εαυτό της τον ίδιο, όπου δεν απολύει τίποτα υπό το σχήμα ελεύθερου, αντιπαρατιθέμενου σε αυτήν αντικειμένου». *Φαινομενολογία*, σ. 534

περιεχόμενο της καθολικής ενέργειας».²³⁸ Κάτι τέτοιο θα σήμαινε πως η ελευθερία θα έπαυε να είναι απόλυτη και θα πραγματοποιούνταν σε αναφορά προς μια άλλη δύναμη.²³⁹ Η απόλυτη ελευθερία έχει δημιουργήσει έναν εαυτό ο οποίος δεν υποτάσσεται στην «παράσταση» ότι η γενικότητα αυτή εξυπηρετεί τις επιμέρους ατομικότητες δια της αντιπροσώπησης. Το πρόβλημα της αντιπροσώπησης όμως, για τον Hegel, αποτελεί – στο ίδιο σημείο – περιορισμό του εαυτού, ακόμα και αν η ελευθερία είναι συνειδητή, αντί για απόλυτη. Η κριτική του, λοιπόν, φαίνεται να στηρίζεται στο ότι η «γενική βούληση» γνωρίζει αυτούς τους περιορισμούς του εαυτού και οδηγείται στον τρόπο, ακριβώς επειδή επιχειρεί να πραγματωθεί με βάση τις αρχές της απόλυτης γενικότητας. Ο Hegel, όμως, ισχυρίζεται πως «για να οδηγηθεί το καθόλου σε ένα ενέργημα», αυτό μπορεί να γίνει μόνο διαμέσου της «ατομικότητας», δηλαδή του αντιπροσώπου. Έτσι, λοιπόν, η γενική βούληση οδηγείται στην ανάδειξη αντιπροσώπου και εντός αυτής της μορφής «τα καθέκαστα άτομα» περιορίζονται και κατ' επέκταση «αποκλείονται» από το «όλο».²⁴⁰ Από τη στιγμή που η ελευθερία πραγματώνεται μέσω της στρεβλά κατανοούμενης ατομικής βούλησης ως γενικής,²⁴¹ δεν μπορεί να πραγματωθεί διαμέσου μιας έτερης μορφής ελευθερίας. Κάτι τέτοιο μπορεί να λεχθεί από τη στιγμή που η αξία της ελευθερίας συγκροτείται πλέον γύρω από τα όρια του εκάστοτε ατομικού εαυτού. Αυτό το ατομικό στοιχείο αφορά στον θεσμό της αντιπροσώπησης. Στην προσπάθεια λοιπόν της πραγμάτωσης αυτής της ελευθερίας, η συνείδηση οδηγείται στην μη ελευθερία. Η άρση των υφιστάμενων διαφορών, η οποία μπορεί να κατανοηθεί ως η επιβολή των αρχών του διαφωτισμού επί των μερικών συμφερόντων, είναι εν τέλει η επιβολή του τρόμου και «η μανία αφανισμού» αντί κάποιου «θετικού έργου».

Η απροσδιοριστία της ελευθερίας είναι το στοιχείο διαμέσου του οποίου αυτή κατανοείται ως απόλυτη, χωρίς να επιδέχεται κανέναν άλλον προσδιορισμό πέραν του εαυτού της. Από τη στιγμή που δεν αναγνωρίζει καμία άλλη ελευθερία, πέραν της ίδιας, καθίσταται τρόμος απέναντι σε καθετί διαφορετικό. Η παραπάνω απροσδιοριστία κατανοείται από τον Hegel ως «αφαίρεση», η οποία ως «κίνηση» – από τη στιγμή που δεν πραγματώνεται με αναφορά σε κάποια άλλη ελευθερία – τείνει

²³⁸ *Φαινομενολογία*, σσ. 534-535

²³⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 535

²⁴⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 535-536

²⁴¹ «Αλλ' αυτή η καθέκαστη βούληση έχει συνείδηση του εαυτού της εξίσου άμεσα ως καθολικής βούλησης [...] του ότι το αντικείμενο της είναι τεθειμένος από την ίδια νόμος και επιτελεσμένο από την ίδια έργο». *Φαινομενολογία*, σ. 534

να «διαφοροποιείται μέσα της».²⁴² Η απροσδιοριστία αυτή επιβεβαιώνεται και στο φάσμα των αμέτρητων επιλογών που υπονοείται στον χαρακτηρισμό της ελευθερίας ως απόλυτης. Δηλαδή, μια συνείδηση η οποία δεν προσδιορίζεται παρά μόνο από τον εαυτό της, δεν μένει παρά να ορίσει η ίδια τον τρόπο που θα πράξει. Συγχρόνως, όμως, κάθε πρακτική δραστηριότητα ισοδυναμεί με αυτοπεριορισμό του απόλυτου αυτού χαρακτήρα, καθώς κάθε πράξη αποδίδει έναν προσδιορισμό στην ελευθερία. Έτσι, προκύπτει ένας εσωτερικά εκδηλωμένος – ή στρεβλός λόγω του ότι πραγματοποιείται στο εσωτερικό της απόλυτης ελευθερίας – αναδιπλασιασμός, ο οποίος οδηγεί τη «γενική ελευθερία» στα εξίσου «αφηρημένα άκρα» της «ψυχρής καθολικότητας» και της «ατομικής σκληρής ακαμψίας». Αυτά τα άκρα παραμένουν «αδιαμεσολάβητα» μεταξύ τους, θέτοντας την «άρνηση του καθεκάστου όντος μες στο καθόλου».²⁴³ Η άρνηση του μεμονωμένου εαυτού φαίνεται να είναι εν τέλει η πράξη στην οποία οδηγείται η απόλυτη ελευθερία, αίροντας το απροσδιόριστο περιεχόμενό της.

Η πράξη της απόλυτης ελευθερίας είναι που θα οδηγήσει στην αντιστροφή της και στην πραγμάτωσή της ως τρόμου. Η απόλυτη ελευθερία οδηγεί στον θάνατο και μάλιστα στον «πιο ασήμαντο θάνατο», αυτόν που δεν έχει «παραπάνω σημασία από το να κόβεις ένα κεφάλι λάχανο ή να πίνεις μια γουλιά νερό».²⁴⁴ Η ευθύνη αυτή καταλογίζεται στην κυβέρνηση,²⁴⁵ η οποία ως «η ατομικότητα της γενικής βούλησης» αποκλείει από το «ενέργημά της» όλους τους άλλους και λειτουργεί ως «φατρία».²⁴⁶ Η κυβέρνηση αίρει στην πράξη τη γενικότητα που κατέχει και λειτουργεί ως μονοπρόσωπη και ατομική. Ο προαναφερθείς αναδιπλασιασμός προκύπτει ως εσωτερική αναγκαιότητα, με σκοπό να καταφέρει η απόλυτη ελευθερία να δει κάτι πέρα από τον εαυτό της. Ο στρεβλός της χαρακτήρας έγκειται στο ότι βλέπει μόνο τον

²⁴² *Φαινομενολογία*, σ. 536

²⁴³ *Φαινομενολογία*, σ. 536-537. Για τη διαδικασία θεμελίωσης αυτού του αναδιπλασιασμού μέσα από την ανάδειξη της «ατομικής συνείδησης» σε «γενικό σκοπό» και της «γλώσσας της σε καθολικό νόμο», βλ. Wokler, R., «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror», ό.π., σ. 37

²⁴⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 537. Παραβάλουμε σε αυτό το σημείο την κατανόηση του θανάτου ως της απόλυτης αφαίρεσης, η οποία εκκινεί ήδη από την εκτίμηση του ίδιου του Hegel στο κείμενο για το *Φυσικό Δίκαιο*. Εκεί, ο θάνατος ισοδυναμεί με την «καθαρή ελευθερία», φανερώνοντας δηλαδή την ικανότητα του θανάτου να αναδεικνύει το υποκείμενο «ως ελεύθερο και κατ' εξοχήν καθυπέρτερο κάθε εξαναγκασμού». Βλ. Hegel, G., *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου*, ό.π., σ. 115

²⁴⁵ Για την ιδεολογική διάσταση της απόλυτης ελευθερίας, η οποία οδηγεί στο να τεθεί επικεφαλής «μια μόνο αυτοσυνειδησία/ατομικότητα», δηλαδή ο Ροβεσπιέρος, βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 273

²⁴⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 537

εαυτό της και όχι κάτι διαφορετικό, απλώς πραγματώνοντας έναν διαχωρισμό «ατομικού» και «καθολικού», όπου το πρώτο θυσιάζεται εντός του δεύτερου και οδηγεί σε συνεχόμενους, άνευ λόγου, θανάτους. Η αδιαμεσολάβητη γενικότητα αντιστρέφεται εξ ολοκλήρου σε ατομικότητα, εξοντώνοντας κάθε διαφορετική δύναμη. Η κυβέρνηση αποδεικνύεται μια κατ' επίφαση γενικότητα η οποία στην πραγματικότητα λειτουργεί ως ατομικότητα.²⁴⁷ Έτσι από ελευθερία μετατρέπεται σε τρόμο. Επομένως, η απόλυτη ελευθερία κατά τη διαδικασία αυτή αναφέρεται αναπόφευκτα στις διαφορετικές από εκείνη μερικότητες, όμως με τρόπο μονάχα αρνητικό καθώς εκείνες έχουν εσωτερικευθεί στον εαυτό της. Κατά συνέπεια, εκείνες τίθενται στη δική της οπτική ως αδιαμεσολάβητα αντικείμενα του εαυτού της. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ακόμη και όταν στέκονται απέναντι στην «κυβέρνηση» να στέκονται απλώς ως «πρόθεση», ως «ανενεργός καθαρή βούληση».²⁴⁸

Το σχήμα μετατροπής της απόλυτης ελευθερίας σε τρόμο αποτελεί ένα ακόμα παράδειγμα εγγελιανής εσωτερικής κριτικής. Μια τέτοιου τύπου κριτική μπορεί να διακρίνει κανείς κατά τον εσωτερικό αναδιπλασιασμό της απόλυτης ελευθερίας, ο οποίος είναι εν τέλει αυτός που θα την οδηγήσει στην πραγμάτωσή της ως τρόμου. Ακόμα λοιπόν και ελλείπει αναφοράς σε κάτι διαφορετικό του ίδιου, το πνεύμα μπόρεσε να φέρει στην επιφάνεια την αλήθεια του εαυτού του, εξ ου και ο αναδιπλασιασμός αυτός κρίθηκε ως αναγκαίος. Εν τέλει φαίνεται πως και στις μορφές του πνεύματος, το σχήμα κριτικής που συναντήσαμε στη συνείδηση παρουσιάζεται κατ' ανάλογο τρόπο. Η αλήθεια, που πρέπει κάθε μορφή να συναντήσει προκειμένου να απεγκλωβιστεί από τα δεσμά της στρέβλωσης και να οδηγηθεί στην επόμενη, βρίσκεται εντός του εαυτού της.

Για τον Hegel, όμως, η αντιστροφή αυτή δεν είναι απλώς μια αντιστροφή του πολιτικού γίγνεσθαι. Το εννοιακό πλαίσιο, και μάλιστα το ιστορικά συγκροτημένο εννοιακό πλαίσιο, φαίνεται πως φτάνει σε ένα τέλμα καθώς δεν μπορεί να πραγματώσει αντικειμενικά το περιεχόμενό του. Η επανάσταση, ως άρνηση του έως τότε τεθειμένου, εμφανίζεται με τη μορφή της τρομοκρατίας και λειτουργεί ως «καθαρή ελευθερία». Αυτού του τύπου η ελευθερία «στρέφεται ενάντια σε ό,τι είναι

²⁴⁷ «Η κυβέρνηση η ίδια δεν είναι παρά το σταθεροποιούμενο σημείο ή η ατομικότητα της γενικής βούλησης». *Φαινομενολογία*, σ. 538

²⁴⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 537

θέσει, όπου τίθεται ως αρνητική».²⁴⁹ Άλλωστε, για τον νεαρό Hegel κάθε διαδικασία η οποία επιδιώκει την ελευθερία έχει τον κίνδυνο της θετικότητας, αφού μπορεί να επιβληθεί διά της βίας.²⁵⁰ Ακόμα λοιπόν κι αν για τον Hegel της *Φαινομενολογίας* το επιχείρημα αρθρώνεται διαφορετικά – λόγω εμπλουτισμού των διαμεσολαβήσεων –, μπορούμε και σε αυτό το σημείο να δούμε στην έλευση της τρομοκρατίας την πραγμάτωση αυτής της δυνατότητας. Δηλαδή, η άρνηση της θέσης η οποία πραγματοποιείται με απόλυτο τρόπο είναι αυτή η οποία οδηγεί στην καθαρή και άνευ προσδιορισμών και διαμεσολαβήσεων έννοια της τρομοκρατίας.²⁵¹ Αυτό βέβαια δεν μπορεί παρά να εμφανίζει μια αδυναμία πολιτικού τύπου κατανόησης και πραγμάτωσης της ελευθερίας, μια διαδικασία η οποία – τουλάχιστον – την περίοδο του Hegel είναι ακόμα εν εξελίξει.²⁵² Επομένως, η άρνηση της προϋπάρχουσας θέσης αποτελεί μια διαδικασία η οποία, στην προσπάθεια της να επιβληθεί του ήδη τεθειμένου, αξιοποιεί μια απόλυτη και αδιαμεσολάβητη μορφή πραγμάτωσης.

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να δούμε ξανά το ζήτημα της εσωτερικής κριτικής, δείχνοντας πως η άρνηση της θέσης αποτελεί στοιχείο του ίδιου της του εαυτού. Ο Adorno είναι αυτός που σημειώνει πως «η αποκλείουσα σκέψη αποτελεί ‘θέση’ του θετικού»,²⁵³ δείχνοντας την εσωτερική κίνηση της συνείδησης προς τα επόμενα στάδια της. Έτσι, η επενέργεια επί του υπάρχοντος γίνεται από τον ίδιο του τον εαυτό, από ένα ή περισσότερα στοιχεία τα οποία διαρρηγνύουν το εννοιακό πλαίσιο όταν αυτό με όρους ιστορικούς φτάσει στα όριά του. Συνεπώς, «η διαμεσολάβηση είναι άμεση, γιατί αυτό που ‘τίθεται’, το διαμεσολαβημένο, δεν είναι κάτι διαφορετικό από το πρωταρχικό, γιατί και το ίδιο έχει ‘τεθεί’».²⁵⁴ Εάν λοιπόν με τη «Γαλλική Επανάσταση» είχε φανεί «ότι η σύγχρονη κοινωνία είναι ένα σύστημα ασυμφιλίωτων αντιθέσεων»,²⁵⁵ η φιλοσοφία, τουλάχιστον η εγελιανή, επιχείρησε να το

²⁴⁹ Φαράκλας, Γ., «Σκέψη, επανάσταση, πραγματικότητα. Προβλήματα της εγελιανής θεμελίωσης των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας», *Αξιολογικά*, τχ. 10, 1997, σ. 11

²⁵⁰ Hegel, G., *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/1796), στο *Werke I. Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1986, σ. 221. Βλέπε τη σχετική ανασυγκρότηση και στο Φαράκλας, Γ., «Σκέψη, επανάσταση, πραγματικότητα. Προβλήματα της εγελιανής θεμελίωσης των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας», ό.π., σ. 21

²⁵¹ «Είναι μια καθαρά αρνητική ελευθερία η οποία θεμελιώνεται στην αφαίρεση κάθε προσδιοριστικότητας, από τη στιγμή που η προσδιοριστικότητα κατανοείται ως περιορισμός», Arthur, C., «Hegel and the French Revolution», ό.π., σ. 19

²⁵² Φαράκλας, Γ., «Σκέψη, επανάσταση, πραγματικότητα. Προβλήματα της εγελιανής θεμελίωσης των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας», ό.π., σ. 13

²⁵³ Adorno, T., *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, Κριτική, Αθήνα, 1992, σ. 145

²⁵⁴ Adorno, T., *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 146

²⁵⁵ Marcuse, H., *Λόγος και Επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, ό.π., σ. 166

δείξει αυτό ως εμμενές πρόβλημα του ίδιου του Λόγου εντός της ιστορικής κίνησης της κοινωνίας.

Η παρούσα ανασυγκρότηση οδηγείται στο τελευταίο της ερώτημα, αναφορικά με την γέννηση ενός νέου υποκειμένου, τα χαρακτηριστικά του οποίου μπορούν να καταδείξουν το νεωτερικό του περιεχόμενο. Η συνείδηση, όμως, μέσα από τη διαδικασία της απόλυτης ελευθερίας και του τρόμου, οδηγείται προς τη γέννηση του «ηθικού πνεύματος» και της «ηθικότητας», του τελευταίου δηλαδή κεφαλαίου της ενότητας για το «Πνεύμα». Στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, η «Ηθικότητα» βρίσκεται αμέσως μετά από την «Παιδεία». Η συνείδηση οδεύει προς την ολοκλήρωση των στοιχείων για την ανάδειξη της ιδέας του νεωτερικού κόσμου, εντός του εγγελιανού κειμένου. Προϋπόθεση για να μεταβεί το πνεύμα στην επόμενη του μορφή είναι η συνειδητοποίηση από την πλευρά της αυτοσυνειδησίας της σχέσης που αναπτύσσει η ίδια με την έως τώρα πραγμάτωση της «γενικής βούλησης».²⁵⁶ Σε αυτό το σημείο εντοπίζεται η δυνατότητα ανασυγκρότησης του κειμένου προς μια κατεύθυνση, όπου η προαναφερθείσα αυτοσυνειδησία μπορεί να αναδειχθεί ως το νεωτερικό υποκείμενο. Η κατηγορία της κριτικής, η οποία επιστρατεύεται από τον Hegel και διαμεσολαβεί το σχήμα της απόλυτης ελευθερίας, είναι αυτή της «εμπειρίας».²⁵⁷ Αυτή την εμπειρία αξιοποιεί η αυτοσυνειδησία – όπως θα δούμε – ώστε να ερμηνεύσει την πραγματικότητα που βιώνει, ως μια αντίθετη «γενική βούληση» από αυτή την οποία επεδίωκε.

Προκειμένου να πραγματοποιηθεί η μετάβαση στην επόμενη μορφή, καθίσταται αναγκαία η συνειδητοποίηση της στρεβλής μορφής από το πνεύμα. Η συνειδητοποίηση αυτή είναι με άλλα λόγια η διαδικασία κατά την οποία ο κόσμος της απόλυτης ελευθερίας καταλαβαίνει την αντίθετη από τις αξίες του μορφή με την οποία πραγματώνεται. Με αυτόν τον τρόπο έρχεται σε επαφή με την άλλη όψη του ίδιου του εαυτού. Ο εαυτός συγκροτείται – ως ενιαίος κόσμος – εξίσου από την όψη που έχουμε συναντήσει ως τώρα και από αυτήν την οποία θα πραγματωθεί από δω και πέρα και που καθόλη αυτή τη διάρκεια βρισκόταν σε λανθάνουσα – μη

²⁵⁶ Σύμφωνα με τον Houlgate, η συνειδητοποίηση για το πραγματικό περιεχόμενο της γενικής βούλησης πραγματοποιείται με όρους διαπαιδαγώγησης της συνείδησης. Βλ. Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγελιανή ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», ό.π., σ. 328

²⁵⁷ Για τη διαδικασία συνειδητοποίησης από τη σκοπιά της αυτοσυνειδησίας μέσω της «εμπειρίας», βλ. *Φαινομενολογία*, σσ. 538-543

πραγματοποιούμενη – μορφή. Αυτό συμβαίνει καθώς η αυτοσυνειδησία καταλαβαίνει πως οι διαφορές στο εσωτερικό της αίρονται μέσω του «τρόμου του θανάτου», ο οποίος λειτουργεί ως «η εποπτεία αυτής της αρνητικής ουσίας της».²⁵⁸ Δηλαδή, η αυτοσυνειδησία βλέπει τις δυνατότητες του ίδιου της του ατομικού αφανισμού. Αυτό με τη σειρά του έρχεται σε αντίθεση με την «έννοια που είχε αυτή η πραγματικότητα για τον ίδιο τον εαυτό της».²⁵⁹ Έτσι, η κίνηση η οποία πραγματοποιείται είναι η συνειδητοποίηση από την πλευρά αυτοσυνειδησίας των πεπραγμένων της «απόλυτης ελευθερίας» σε σχέση με όσα εκείνη διακήρυττε.²⁶⁰ Η συνειδητοποίηση αυτή επέρχεται διότι η «καθαρή νόηση» και η «καθαρή ύλη» ως οι δύο όψεις του ίδιου κόσμου – αυτού της απόλυτης ελευθερίας – έρχονται αντιμέτωπες και με αντιτιθέμενο μεταξύ τους χαρακτήρα. Μάλιστα η κίνηση αυτή χαρακτηρίζεται ως πορεία «μετάβασης» επί του πραγματικού πεδίου. Μέσω της μετάβασης αυτής η συνείδηση διδάσκεται την «θετική» δυνατότητα πραγμάτωσής της, χωρίς ακόμα αυτή η συνειδητοποίηση να έχει πραγματωθεί στην ιστορική πράξη.

Προκειμένου το σχήμα της συνείδησης να βρει πρακτική εφαρμογή, περνάει από μια ακόμα διαπαιδαγωγική διαδικασία. Αυτή τη φορά η συνείδηση «αναπτύσσει» την «ενεργά πραγματική διαφορά»,²⁶¹ που προέκυψε ύστερα από την «καθαρή ομοιότητα προς τον εαυτό της». Η διαφορά αυτή επήλθε ως άρνηση του ίδιου της του εαυτού – από την ίδια – κατά τη μετατροπή της σε τρόπο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την «οργάνωση των πνευματικών μαζών, στις οποίες κατανέμεται το πλήθος των ατομικών συνειδήσεων».²⁶² Η πραγματικότητα πλέον συγκροτείται με συνυπάρχουσες «την άρνηση και τις διαφορές» μπροστά στο φόβο του συνολικού αφανισμού και του

²⁵⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 538

²⁵⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 539

²⁶⁰ «Κατά την αυτοσυνειδησία, που ως καθαρή διάγνωση [διανόηση] χωρίζει δίχως άλλο την θετική και την αρνητική της ουσία –το χωρίς κατηγορούμενα απόλυτο ως καθαρή νόηση και ως καθαρή ύλη-, υπάρχει εδώ, όμως, η απόλυτη μετάβαση της μίας στην άλλη υπό την ενεργό πραγματικότητά της». *Φαινομενολογία*, σ. 539

²⁶¹ *Φαινομενολογία*, σ. 539. Η ανάπτυξη της συνείδησης προς την ανοχή της διαφοράς είναι μια διαδικασία η οποία προκαλείται από την εμπειρία του φόβου και αναδεικνύει την εμμενή στη συνείδηση του ατόμου κίνηση μεταξύ γενικού και ιδιαίτερου: «Ταυτοχρόνως, το άτομο υποτίθεται ότι ενεργεί εκτός των εσώτερων προσωπικών του πεποιθήσεων, χωρίς ωστόσο να έρχεται σε σύγκρουση με τις καθολικές εντολές του Λόγου». Sier, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 196. Βλ. επίσης, Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγελιανή ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», ό.π., σ. 327.

²⁶² Βλ. επίσης, για τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να πραγματοποιηθεί εμμενώς η διαφορετική δυνατότητα: «η όμοια με τον εαυτό της καθολική βούληση προσφέρει στην καθαρή αρνητικότητα το στοιχείο της υπόστασης [...] όπου πραγματοποιούνται οι στιγμές της, την ύλη που μπορεί να φέρει στον καθορισμό της». *Φαινομενολογία*, σ. 539

τρόμου. Η «λογική αναγκαιότητα» δεν συνοδεύεται από μια άμεση «ιστορική μετάβαση»,²⁶³ καθώς φαίνεται οι δύο όψεις του κόσμου της απόλυτης ελευθερίας να συνυπάρχουν ως πρόβλημα διαλεκτικής του ατομικού και του γενικού συμφέροντος στο γνωσιακό επίπεδο. Συνεπώς, η υπέρβαση αυτού του προβλήματος ενέχει όλες τις δυνατότητες στην επίλυση αυτής της σχέσης και στην αποκατάσταση του «αυτοσυνειδητού πνεύματος», δηλαδή τη θεμελίωση της νεωτερικότητας.

Ας δούμε την κίνηση της επίλυσης της σχέσης ατομικού και γενικού πιο αναλυτικά. Η συνείδηση μορφώνεται και διαπλάθεται σε σχέση με τα λάθη της, κάτι το οποίο φαίνεται από το ίδιο το σχήμα της αντιστροφής και της μετατροπής της ελευθερίας στο αντίθετό της. Μέσω του τρόμου, και κυρίως μέσω της εμπειρίας του θανάτου του μεμονωμένου υποκειμένου,²⁶⁴ «η αυτοσυνειδησία» του να «βλέπεις την απλή ενεργό πραγματικότητα σου να εξαφανίζεται άμεσα και να περνά στο κενό μηδέν»²⁶⁵ διδάσκεται το ρόλο τον οποίο διαδραματίζει η ατομική βούληση εντός της γενικής. Η διαπαιδαγώγηση που βιώνει στο ίδιο σημείο η αυτοσυνειδησία χαρακτηρίζεται ως η «υψηλότερη κι έσχατη», επιτρέποντάς μας να παρατηρήσουμε τη σπουδαιότητα που αποδίδεται από το εγγεγραμμένο κείμενο στη νέα μορφή που παρουσιάζεται να δημιουργείται μέσα από την εμπειρία του τρόμου. Έτσι, η αυτοσυνειδησία διδάσκεται πως μια γενική βούληση, η οποία εξολοθρεύει καθετί διαφορετικό από την ίδια, δεν αποτελεί γενική βούληση, αλλά μια αντεστραμμένη εκδοχή της, όπου η κυρίαρχη ατομική βούληση τίθεται εναντίον των υπόλοιπων ατομικών βουλήσεων. Ο φόβος του θανάτου, παρά το γεγονός πως δεν έχει ακόμα υπερβεί την υποταγή,²⁶⁶ φαίνεται – στην παραπάνω αναφορά – πως είναι σε θέση να παρουσιάσει στη συνείδηση την αναγκαιότητα της αναγνώρισης της ατομικής βούλησης στο εσωτερικό της γενικής. Η αναγνώριση αυτή γίνεται κατανοητή ως μια

²⁶³ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», ό.π., σ. 327

²⁶⁴ «Όλοι αυτοί οι προσδιορισμοί [ενν. πίστη και διαφωτισμός] χάνονται με τον χαμό που δοκιμάζει ο εαυτός στην απόλυτη ελευθερία: άρνηση του είναι ο άνευ σημασίας θάνατος, ο αμιγής τρόμος του αρνητικού που δεν έχει μέσα του τίποτα το θετικό, τίποτα που να το γεμίζει». *Φαινομενολογία*, σ. 541

²⁶⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 540. Για την εμπειρία της απώλειας της άμεσης πραγματικότητας της συνείδησης μέσω του θανάτου, βλ. Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», ό.π., σ. 327-328 και *Φαινομενολογία*, σσ. 540-541

²⁶⁶ Ο φόβος του θανάτου είναι μια προβληματική που θεματοποιείται στη διαλεκτική μεταξύ κυρίου και δούλου (*Φαινομενολογία*, σ. 191). Εκεί, λόγω της κίνησης της αναγνώρισης, ο καθένας από τους συμμετέχοντες «προσβλέπει στο θάνατο του άλλου», με αποτέλεσμα να οδηγούνται σε έναν «αγώνα ζωής και θανάτου». Οι δύο περιπτώσεις – παρά το διαφορετικό βαθμό αφαίρεσης κατά την έκθεση του επιχειρήματος – μοιράζονται τη συνομιλία της κατηγορίας της εξουσίας (κατά τη διαδικασία της επιβολής της) με αυτή του θανάτου.

συνθήκη η οποία θα εξασφαλίζει και την υπέρβαση της εμπειρίας του τρόμου ως μιας εμπειρίας που ανήκει στο παρελθόν. Πριν το εγγεγραμμένο επιχείρημα οδηγηθεί στο να μας δείξει τη γέννηση του νεωτερικού υποκειμένου, θα μας δείξει τα στοιχεία που γέννησαν τον υποκείμενο αυτό. Τα στοιχεία αυτά προηγούνται της παρουσίασης του νεωτερικού υποκειμένου, δηλαδή του αστού, ο οποίος – όπως θα τον συναντήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο – γίνεται κατανοητός ως το κοινωνικό υποκείμενο που άπτεται του ιστορικού ορίζοντα της νεωτερικότητας και είναι ένα υποκείμενο ικανό να εκφέρει κρίσεις. Το νεωτερικό υποκείμενο μπορεί να γίνει κατανοητό ως η ατομική βούληση που γεννάται εντός της γενικής και στην εκφορά των κρίσεων της μπορεί να τοποθετηθεί η αφετηριακή στιγμή του νεωτερικού εγωισμού. Ο τελευταίος θα θεματοποιηθεί ξεχωριστά στο επόμενο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας. Η ύψιστη παιδαγωγική διαδικασία γέννησε αυτό το υποκείμενο, το οποίο φαίνεται να είναι το θεμέλιο της νέα μορφής κοινωνικοποίησης και, όπως δηλώνει το επιχείρημα στη συνέχεια, φαίνεται να ήρθε για να μείνει στην ιστορική κίνηση. Επί της προϋπόθεσης αυτού του νεωτερικού στοιχείου θα δούμε παρακάτω πως εκτίθεται το εγγεγραμμένο επιχείρημα της σύγχρονης μορφής εγωισμού.

Επομένως, η πρώτη στιγμή της διαδικασίας της συνειδητοποίησης εντοπίζεται στο ότι «η γενική βούληση [...] δεν επιτρέπεται πλέον διόλου να εξισώνεται με την επαναστατική βούληση».²⁶⁷ Αυτό το διδάσκεται η συνείδηση της απόλυτης ελευθερίας από την εμπειρία της μορφής της ως τρόμου, καθώς μαθαίνει πώς να προσεγγίσει την έως τώρα κρυφή της όψη, αυτή της «γενικής βούλησης». Ο περιορισμός της ατομικής βούλησης εντός του καθολικού οδηγεί στο να λάβει η γενική βούληση τον χαρακτήρα της «αφηρημένης αμεσότητας». Αυτό σημαίνει πως αυτό που «εξαφανίζεται» ύστερα από τη διαμεσολάβηση της εμπειρίας του τρόμου είναι το «αφηρημένο είναι» της γενικής βούλησης. Η γενική βούληση εξαφανίζεται και η μεμονωμένη συνείδηση, η οποία είχε βιώσει ήδη τον αφανισμό του εαυτού της, μπορεί να αναγνωρίσει στον εαυτό της την «άμεση ενότητα της ατομικότητάς της και της γενικής βούλησης».²⁶⁸ Αυτό δεν σημαίνει πως ξέρει απλώς πώς να περιορίζει το ατομικό στοιχείο εντός του γενικού, αλλά καλύτερα πώς αναγνωρίζει στον εαυτό της την ισχύ της συνύπαρξης των δύο αυτών στοιχείων. Ο κόσμος της πολιτικής ελευθερίας τίθεται υπό μια νέα

²⁶⁷ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», ό.π., σ. 328. Βλ. επίσης, *Φαινομενολογία*, σ. 542

²⁶⁸ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», ό.π., σ. 328.

αντιστροφή, αυτή του χαρακτηρισμού της νεωτερικής ελευθερίας υπό την αρχή της ατομικής ελευθερίας. Η αστική κοινωνία δύναται να φέρει την ιστορική δικαίωση της ατομικής ελευθερίας εντός του γενικού συμφέροντος και εν τέλει έναν νέο προσδιορισμό (ή προσδιορισμούς) της ελευθερίας.

Αυτή η κίνηση ολοκληρώνεται μέσω της θεμελίωσης της νέας μορφής της σχέσης γενικού και ατομικού, η οποία προκύπτει από την διαπαιδαγωγική διαμεσολάβηση του τρόμου. Η νέα αυτή μορφή δεν πρέπει να θεωρηθεί η ίδια μόνο ως το αποτέλεσμα του τρόμου, αλλά ως η δυνατότητα για να σκεφτεί κανείς τα νέα δεδομένα και τις δυνατότητες μετά από αυτή την εμπειρία. Έτσι, η «απόλυτη ελευθερία μεταβαίνει από την αυτοκαταστρεφόμενη ενεργό πραγματικότητά της σε μίαν άλλη χώρα του αυτοσυνείδητου πνεύματος».²⁶⁹ Αυτή η νέα μορφή που λαμβάνει η πραγματικότητα προκύπτει από το γεγονός ότι το ίδιο το πνεύμα έχει μάθει να ανέχεται τις διαφορές και να οριοθετεί το ατομικό συμφέρον σε σχέση με το γενικό ή τουλάχιστον έχει επιφέρει τη συνύπαρξή τους χωρίς να επιβάλλει τον τρόπο και τον θάνατο. Ο κόσμος του «ηθικού πνεύματος» είναι μια άλλου τύπου ιδεολογική πλάνη (θα αναφερθούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο), διότι βασίζεται σε μια νέα μορφή βεβαιότητας για τον εαυτό²⁷⁰ και ως «εξωπραγματική που είναι, ισχύει ως το αληθές».

Η κριτική του Hegel στη βία του θανάτου, η οποία προκαλείται αναγκαία από τη μορφή της «γενικής βούλησης», αποτελεί κριτική στη μορφή επιβολής της εξουσίας μέσω της βίας και όχι στις αξίες που τη γεννούν. Η αντιστροφή στην οποία υποπίπτει η συνείδηση υπό τη μορφή της απόλυτης ελευθερίας είναι μια αντιστροφή σε επίπεδο αξιών, η οποία συμπυκνώνεται στον διαλεκτικό κίνδυνο της μεταστροφής στο αντίθετο αξιακό περιεχόμενο. Ο Hegel σημειώνει:

«Η απόλυτη ελευθερία έχει λοιπόν διευθετήσει την αντίθεση καθολικής [γενικής] και καθέκαστης [μεμονωμένης] βούλησης εξομοιώνοντας την μία με την άλλη: ο αποξενωμένος από τον εαυτό του νους [πνεύμα] ωθούμενος στο άκρον άωτον της αντίθεσής του, στην οποία η καθαρή θέση και το καθαρά θέλον

²⁶⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 543

²⁷⁰ Στην πλάνη αυτή το πνεύμα ικανοποιείται καθώς «είναι και παραμένει σκέψη». *Φαινομενολογία*, σ. 543

διαφέρουν ακόμη, την υποβιβάζει στη διάφανη μορφή και βρίσκει εκεί μέσα τον εαυτό του». ²⁷¹

Ο κίνδυνος του διαλεκτικού αντιθέτου, ο οποίος σε αυτή την περίπτωση εκφράζεται με όρους πολιτικής, κατανοείται ως πρόβλημα της παιδείας και συνεπώς της αλλοτρίωσης που χαρακτηρίζει τη συγκεκριμένη μορφή συνείδησης. Από την ανασυγκρότησή μας δεν προκύπτει – τουλάχιστον όσον αφορά τη θεωρία – κάποιο στοιχείο ώστε η αντιστροφή αυτή να κατανοηθεί ως σχέδιο μιας αφ' υψηλού δρώσας εξουσίας, η οποία σχεδίαζε να οδηγήσει τα πράγματα εκεί. Οι ιστορικές αναγκαιότητες, στις οποίες υποπίπτει η παιδεία και οι οποίες γίνονται κατανοητές ως αλλοτριώσεις του βαθμού της συνείδησης, είναι αυτές οι οποίες δύνανται να μας αποκαλύψουν και το αίτημα της κοινωνικής χειραφέτησης. Με άλλα λόγια: «η ελευθερία απαιτεί την κατάφαση αυτής της αλλοτριώσης». ²⁷²

Η διαπάλη του παλαιού με το νέο, με τον τρόπο που κατανοείται στην περίπτωση της Γαλλικής Επανάστασης, είναι όπως είδαμε μια μάχη που γίνεται σε δύο επίπεδα. Αφενός, είναι μια μάχη που πραγματοποιείται στο επίπεδο της φιλοσοφίας, και αφετέρου, μια μάχη που πραγματοποιείται στο επίπεδο της πολιτικής. Φαίνεται λοιπόν η μορφή του πνεύματος της απόλυτης ελευθερίας και των μεταβάσεων που αυτή υφίσταται, να αποτελεί μια μορφή από την οποία έχει αφαιρεθεί ως ένα βαθμό μόνο το ιστορικό στοιχείο. Η απόπειρα της «συγκρότησης μοντέρνας κοινωνίας και πολιτείας» ²⁷³ είναι η διαδικασία κατά την οποία το νέο βγαίνει στην επιφάνεια, αλλά επιβάλλεται επί του πραγματικού ως αντεστραμμένο. Εν τέλει, η στρέβλωση αυτή είναι η διαδικασία η οποία οδηγεί την παιδευτική συνείδηση μέσα από τα σφάλματά της στην αλήθεια. Αυτό λοιπόν το οποίο διαφαίνεται στο εγελιανό κείμενο και στο κεφάλαιο που εξετάσαμε είναι πως η αλλοτριώση – η οποία επιβάλλεται ως αναγκαία – φέρει τις δυνατότητες της υπέρβασής της στην ίδια την παιδευτική και μορφοποιητική διαδικασία, η οποία εντοπίζεται στην επενέργεια του υποκειμένου και του αντικειμένου. Η μορφή με την οποία επιβάλλεται ο Λόγος, ως απόλυτη ελευθερία, είναι αυτή οι οποία αντιστρέφει το αξιακό περιεχόμενο το οποίο κινεί και τον ίδιο,

²⁷¹ Φαινομενολογία, σσ. 542-543

²⁷² Φαράκλας, Γ., «Σκέψη, επανάσταση, πραγματικότητα. Προβλήματα της εγελιανής θεμελίωσης των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας», ό.π., σ. 21

²⁷³ Βάκη, Φ., «Απόλυτη ελευθερία και τρόμος: η κριτική του Χέγκελ στη Γαλλική Επανάσταση», ό.π., σ. 274

χωρίς όμως εκείνος να μπορέσει να το άρει. Η επεξεργασία – από την πλευρά της κριτικής – των εμμενών ηθικοπρακτικών αξιών – έστω και σε στρεβλή και φαινομενικά ξένη προς τον άνθρωπο μορφή – και η διάσωσή τους είναι τα στοιχεία μέσω των οποίων δύναται να επέλθει η συνειδητοποίηση της ελευθερίας.²⁷⁴ Το εγγελιανό κείμενο μας δείχνει πως ο τρόμος είναι η αναγκαία ιστορική συνθήκη ώστε να οδηγηθεί η ανθρωπότητα στην ελευθερία. Έτσι, θα λέγαμε πως η μορφική αναγκαιότητα της μη ελευθερίας υπάρχει με ιστορικούς όρους ήδη κατά τη συγκρότηση της εγγελιανής κατηγορίας της ελευθερίας.

Κλείνοντας, θα σταθούμε στο τι είναι αυτό το οποίο συνειδητοποιείται. Όπως μας λέει ο ίδιος ο Hegel, μέσα από τη διαδικασία αυτή «γεννήθηκε το νέο σχήμα του ηθικού πνεύματος».²⁷⁵ Η γέννηση του ηθικού κόσμου – τουλάχιστον σε λογικό αν όχι και σε ιστορικό επίπεδο – ²⁷⁶ είναι απόρροια της συνειδητοποίησης του «άνευ σημασίας θανάτου» ως μιας συνολικής αρνητικής κίνησης «χωρίς τίποτα το θετικό, τίποτα που να το γεμίζει». Συνεπώς, κατά την κίνηση του πνεύματος προς την ηθικότητα, η συνειδητοποίηση η οποία επέρχεται αποτελεί την υπέρβαση του ατομικού εαυτού μέσω της συνειδητοποίησης της κατηγορίας της ηθικής.²⁷⁷ Με άλλα λόγια αποτελεί τη διαδικασία της κρίσης της νεωτερικής υποκειμενικότητας προς τη συγκρότηση της σύγχρονης – και διαφορετικής στην ενότητά της – νεωτερικής υποκειμενικής ηθικής (ή τουλάχιστον με αυτό το σκοπό φαίνεται να επιθυμεί να πραγματοποιηθεί, καθώς – όπως θα δούμε – ο ατομικός εαυτός δεν υπερβαίνεται με μια κίνηση). Κατά την πραγμάτωση της κίνησης αυτής «το άτομο γνωρίζει το εαυτό του μέσω της υποταγής στη γενική βούληση».²⁷⁸ Επομένως, το σύγχρονο υποκείμενο βαδίζει προς τη συγκρότησή του μέσω της ιδεολογικής διαμεσολάβησης της γενικής βούλησης. Αυτή είναι η συνθήκη στην οποία εμφανίζεται η δυνατότητα σύναψης των νεωτερικών κοινωνικών σχέσεων. Η ατομική συνείδηση αντιλαμβάνεται την ισχύ της στην αντίθεσή της με τον τρόπο που γέννησε η γενική βούληση. Κατ' αυτόν τον τρόπο

²⁷⁴ Για την επεξεργασία της συνειδητοποίησης της ελευθερίας πριν την αντικειμενική πραγμάτωσή της, βλ. Φαράκλας, Γ., «Σκέψη, επανάσταση, πραγματικότητα. Προβλήματα της εγγελιανής θεμελίωσης των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας», ό.π., σ. 14-15

²⁷⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 543

²⁷⁶ Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγελιανή ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», ό.π., σ. 327-328

²⁷⁷ Πλέον ο φόβος του θανάτου δεν κατανοείται ως ατομικός φόβος, αλλά ως «συλλογικός». Βλ. Sier, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 189. Έτσι, παρά τη σπουδαιότητα του ατομικού εαυτού, η νεωτερικότητα συγκροτείται ιστορικά ως συλλογική μορφή κοινωνικοποίησης.

²⁷⁸ Sier, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 191

φαίνεται να τίθεται η ατομική συνείδηση μέσω της ιεράρχησης του ατομικού εαυτού και της προσπάθειας απόδοσης γνωσιοθεωρητικού κύρους στο μεμονωμένο άτομο. Η κοινωνική μορφή, η οποία προκύπτει σε επίπεδο θεωρίας ως απότοκο της Γαλλικής Επανάστασης, είναι αυτή η οποία εκδηλώνεται στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων και διαμέσου της ηθικότητας [Moralität].

Η συγκρότηση του νεωτερικού ατόμου δεν προϋποθέτει την ιστορική έλευση του νεωτερικού κόσμου, αλλά οι δύο πόλοι θα λέγαμε πως βρίσκονται σε μια αλληλοσχεσία και μια εναλλαγή στη σχέση προϋπόθεσης και αποτελέσματος. Έτσι, αξιοποιώντας της συμβολή του T. Rockmore, αναφέρουμε πως η επαναστατική περίοδος είναι η ιστορική συγκυρία όπου «τα άτομα μοιράζονται συνειδητά το ίδιο κοινωνικό όραμα».²⁷⁹ Με αυτόν τον τρόπο προκύπτει η «συνέχεια ανάμεσα στην ατομική βούληση και στην πραγματική γενική βούληση». Η κριτική του Hegel στο σημείο αυτό αποτελεί μια κριτική της πολιτικής ελευθερίας, εντός της οποίας μπορούμε να παρατηρήσουμε στοιχεία προς μια κριτική της ιδεολογίας. Αυτά τα στοιχεία αναδεικνύονται στη σπουδαιότητα που κατέχει ο «εαυτός», καθώς αποτελεί φορέα της βεβαιότητας του ατόμου για τον εαυτό του. Πιο συγκεκριμένα, ο Rockmore υποστηρίζει πως για τον Hegel η ελευθερία αυτή μπορεί να εξασφαλιστεί μόνο μέσα από τους πολιτικούς θεσμούς,²⁸⁰ ιδιαίτερα από το «κράτος».²⁸¹ Η απόλυτη ελευθερία, η οποία οδηγεί στον τρόμο, χαρακτηρίζεται από τη έλλειψη τέτοιου χαρακτήρα στους θεσμούς, μέσω των οποίων θα διασφαλίζεται η αντίθεση ανάμεσα στο γενικό και στο ιδιαίτερο ή μεμονωμένο. Ο ατομικός εαυτός έρχεται στο επίκεντρο ακριβώς λόγω του ότι ο περιορισμός του δεν είναι αποτέλεσμα των σχέσεων του «εξωτερικού αντικειμενικού κόσμου, αλλά μόνο του εαυτού τους».²⁸² Κατά συνέπεια, το «επαναστατημένο υποκείμενο» αναπτύσσει τη δραστηριότητά του «σε αντίθεση με το κράτος που καταστρέφει, και υπάρχει μόνο για τον εαυτό του».²⁸³ Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε πως το σχήμα το οποίο έχουμε αναπτύξει ως τώρα δείχνει σε κάποιο βαθμό πως ο κόσμος που γεννιέται ως νεωτερική κοινωνία φέρει στο εσωτερικό του μια στρεβλή συγκρότηση του απομονωμένου εντός της γενικότητας υποκειμένου.

²⁷⁹ Rockmore, T., *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1997, σ. 140

²⁸⁰ «Το δίκαιο είναι η ύπαρξη γενικά, που είναι η ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης. Γι' αυτό το δίκαιο είναι γενικά η ελευθερία, ως Ιδέα». Hegel, G., *Elements of the Philosophy of the Right*, ό.π., § 29, σ. 58

²⁸¹ Rockmore, T., *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 141

²⁸² Rockmore, T., *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 140

²⁸³ Rockmore, T., *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 141

Αποπειραθήκαμε να ενισχύσουμε το επιχείρημα πως η αντιστροφή, που επιστρατεύτηκε στην κριτική του Hegel, αφορά στη στρέβλωση της σχέσης γενικού και ιδιαίτερου. Η αντίθεση των δύο στοιχείων αποτελεί ένα ζήτημα το οποίο θα απασχολήσει την ανασυγκρότησή μας και στη συνέχεια. Η αντίθεση αυτή κατανοείται ως πρόβλημα, το οποίο χαρακτηρίζει την πολιτική έλευση της νεωτερικότητας και εξακολουθεί να είναι υπαρκτό κατά την αναπαραγωγή της. Μια ανάγνωση αυτού του σημείου ως κριτική της ιδεολογίας μπορεί να στηριχθεί στη σπουδαιότητα που διαδραματίζει η αξία της εμπιστοσύνης και της βεβαιότητας του εαυτού, η οποία αναπτύσσεται περισσότερο στη συνέχεια. Το απομονωμένο από τους ιστορικά συγκροτημένους θεσμούς υποκειμένο δημιουργεί για τον εαυτό του μια βεβαιότητα επί της πραγματικότητας, ως αναγκαιότητα της εξήγησης της κατάστασής του εντός της ολότητας. Πρόκειται για ένα σχήμα το οποίο ακολουθεί το εγγελιανό επιχείρημα ήδη από το κεφάλαιο περί της «Διάνοιας» και στο σημείο αυτό αναπτύσσεται στην αντίθεση του υποκειμένου με τη νεωτερική ολότητα.

Η προβληματική αυτή, η οποία θα μας απασχολήσει στη συνέχεια, δείχνει με τους όρους μιας αντεστραμμένης συνείδησης τη μετάβαση σε μια νέα στρεβλή μορφή συνείδησης. Ο ιδεολογικός της χαρακτήρας θα διαπαιδαγωγήσει τη συνείδηση, αφού πρώτα συγκροτήσει – όπως θα επιχειρήσουμε να δούμε – μια νέα ιστορικά μορφή κοινωνικοποίησης. Η λογική διέξοδος της συνείδησης αποτυπώνεται εν μέρει και ιστορικά, στο βαθμό που η εμπειρία τη δίδαξε τις διαφορετικές δυνατότητες πραγμάτωσης της ελευθερίας.

1.3 Η συγκρότηση της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης στη νεωτερικότητα

Μια συστηματική προσέγγιση της αστικής κοινωνίας στην εγελιανή φιλοσοφία μπορεί να βρει κανείς στις παραγράφους της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*.²⁸⁴ Ωστόσο, όπως έχουμε επιχειρήσει να δείξουμε, σύγχρονες μορφές κοινωνικοποίησης μπορεί κανείς να εντοπίσει και στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Στη *Φαινομενολογία*, η νεωτερικότητα δεν παρουσιάζεται με συστηματικό τρόπο, αλλά αποτελεί περισσότερο μια διαδικασία υπό διαμόρφωση. Πιο συγκεκριμένα, κάτι τέτοιο μπορεί να διερευνηθεί στο συνδυασμό του κεφαλαίου που αφορά στην «εμπειρία του τρόμου», που είδαμε παραπάνω, και της ενότητας που ακολουθεί στις γραμμές του ίδιου του έργου, το οποίο σε ένα βαθμό θα θεματοποιήσει και η παρούσα εργασία. Στην ενότητα αυτή ο Hegel πραγματεύεται την «ηθικότητα» [Moralität], ως κίνηση η οποία εκθέτει τη διαδικασία συγκρότησης της «υποκειμενικής ηθικής συνείδησης» [Gewissen].²⁸⁵ Μέσω της εμπειρίας που προηγήθηκε θα μπορούσε κανείς να πει πως δημιουργείται το πλαίσιο ώστε το πνεύμα να οδηγηθεί σε αυτό που ο Hegel αναφέρει ως την «τέλεια αποξένωση».²⁸⁶ Η τελευταία κατανοείται ως η διαδικασία κατά την οποία η πραγματικότητα (ή η «υφιστάμενη ουσία»), αφού πρώτα έγινε «γενική βούληση», εντέλει γίνεται «κτίμα του εαυτού του πνεύματος». Η τελειότητα της αποξένωσης έγκειται λοιπόν στο ότι η συνείδηση μεταβαίνει από την απόλυτη γενικότητα στο αδιαίρετο στοιχείο της ατομικότητας. Το «πρόσωπο» επανέρχεται εδώ ως κατηγορία της κριτικής, καθώς είχε αρθεί στον «κόσμο της παιδείας και της πίστης». Έτσι, το κείμενο μάς παρουσιάζει την έως τώρα διαδικασία ως την προϋπόθεση για τον εντοπισμό της «αλήθειας του πνεύματος» στον ατομικό εαυτό. Η διαδικασία αυτή είναι η κίνηση που ακολουθεί την πλήρη αλλοτρίωση από μια υποτιθέμενη γενική

²⁸⁴ Hegel, G., *Elements of the Philosophy of the Right*, ό.π., § 181-188, σσ. 219-226

²⁸⁵ Η έννοια της «Moralität» [ηθικότητα] διαφέρει από την έννοια της Sittlichkeit, η οποία σε ελεύθερη μετάφραση μπορεί να αποδοθεί εξίσου ως ηθικότητα, χωρίς ωστόσο να ενδείκνυται αυτή η επιλογή. Η πρώτη αναφέρεται στην υποκειμενική ηθική, ενώ η δεύτερη σε μια «νεωτερική οργανική κοινωνικότητα [Sittlichkeit]». Βλ. σχετικά, Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της πράξης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., σσ. 105-106. Ο ίδιος διαχωρισμός εντοπίζεται και στις αγγλικές μεταφράσεις όπου οι έννοιες μεταφράζονται αντίστοιχα ως «morality» και «ethical life». Βλ. σχετικά, Wood, A., «Hegel's ethics», στο F. Beiser (επιμ.) *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993, σ. 215-216. Ο Alan Wood παρατηρεί, επίσης, κάποιου τύπου κριτική απόσταση του Hegel από την Moralität του Γερμανικού Ιδεαλισμού. Σύμφωνα με τον ίδιο, αυτή οφείλεται στην μελέτη της Σκωτικής πολιτικής οικονομίας. Ύστερα από τη μελέτη στοχαστών όπως ο James Stewart, Adam Ferguson και Adam Smith, η εγελιανή φιλοσοφία, υποστηρίζει ο Wood στο ίδιο σημείο, έθεσε τις θεωρητικές βάσεις για την συστηματική μελέτη των ιστορικών και λογικών διαδικασιών που οδήγησαν στην ανάδειξη της «αστικής κοινωνίας».

²⁸⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 544

βούληση έως την επίγνωση των πραγματικών του ορίων μέσω της εμπειρίας του θανάτου.

Η «υποκειμενική ηθική συνείδηση» αποτελεί την τρίτη στιγμή που λαμβάνει η «ηθικότητα» κατά τη διαδικασία της κίνησής της. Έχουν προηγηθεί η «ηθική κοσμοαντίληψη» και «η προσποίηση» [Verstellung], τις οποίες θα δούμε συνοπτικά, καθώς αποτελούν την προϋπόθεση ώστε να διερευνήσουμε τις δυνατότητες συγκρότησης του πνεύματος ως νεωτερικού εαυτού κατά την τρίτη μορφή. Αποτελεί κοινό τόπο στη σχετική βιβλιογραφία πως το εγελιανό επιχείρημα θέτει εαυτόν απέναντι τόσο στην καντιανή κριτική,²⁸⁷ όσο και στην παράδοση των ρομαντικών.²⁸⁸ Στη βιβλιογραφία, μπορεί κανείς να δει την έως ένα βαθμό θεωρητική σύμπλευση στην κατανόηση της εγελιανής κριτικής και να ξεχωρίσει δύο στοιχεία. Πρώτον, την κριτική στην ηθικότητα, ως κριτική στη θρησκευτική συνείδηση,²⁸⁹ και δεύτερον, τη θεματοποίηση της προβληματικής των δύο – αντεστραμμένων – κόσμων.²⁹⁰

Το επιχείρημα του Hegel τοποθετείται εξ αρχής εντός ενός συγκεκριμένου πλαισίου. Το πλαίσιο αυτό έχει τον χαρακτήρα των «πολλών νόμων»,²⁹¹ οι οποίοι

²⁸⁷ Η κριτική του Hegel στη γερμανική φιλοσοφική παράδοση, που προηγείται της δικής του θεωρητικής εργασίας, είναι μια προβληματική η οποία θεματοποιείται σε μεγάλο βαθμό από τη βιβλιογραφία. Η εγελιανή έκθεση της νεωτερικής ηθικότητας επικεντρώνεται κυρίως στη φιλοσοφία του Kant, αλλά και του Fichte. Ενδεικτικά βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σσ. 276-278, Stern, R., *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 168-178 και Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της πράξης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., κυρίως σσ. 103-106,

²⁸⁸ Η κριτική του Hegel στην καντιανή φιλοσοφία και στον φιλοσοφικό ρομαντισμό εκτιμάται, από τη βιβλιογραφία, ως αναγκαία πριν την ανάπτυξη του δικού του επιχειρήματος. Για την ξεχωριστή κριτική σε κάθε μια περίπτωση, βλ. την ανασυγκρότηση τόσο του Pinkard (*Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, ό.π., σσ. 208-213), όσο και του Sier (*Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 191-196).

²⁸⁹ Η κριτική της θρησκευτικής πίστης αποτελεί σταθερή όψη της κριτικής του Hegel στη νεωτερικότητα, η οποία διαπερνά του τρεις κόσμους του Πνεύματος. Η συζήτηση περί «Ηθικότητας» είναι άμεσα συνδεδεμένη με την – χριστιανική κυρίως – θρησκεία, κάτι που το επεξεργάζεται με διαφορετικό τρόπο η βιβλιογραφία. Ξεχωρίζουμε την περίπτωση του Hyppolite (*Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π.), όπου ο σχολιασμός του σχετικού κεφαλαίου (σσ. 491-528) ενισχύεται καθόλη τη διάρκεια από τις αναλύσεις των *Νεανικών Θεολογικών Κειμένων* του Hegel.

²⁹⁰ Ο εντοπισμός της προβληματικής της αντεστραμμένης συνείδησης (ως μια κριτική της νεωτερικότητας) στο κεφάλαιο περί «Ηθικότητας» εντάσσεται, όπως έχουμε δείξει ως τώρα, στον ερευνητικό προγραμματισμό της παρούσας εργασίας. Φαίνεται πως η βιβλιογραφία δεν στέκεται σε μεγάλο βαθμό στο επιχείρημα αυτό, χωρίς αυτό να σημαίνει πως το σχήμα της αντεστραμμένης συνείδησης δεν αποτελεί αντικείμενο επεξεργασίας σε μικρότερο βαθμό. Βλ. χαρακτηριστικά, Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 289, Hyppolite, J., *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 521 και Brownlee, T., «Hegel's Moral Concept of Evil», *Dialogue*, τχ. 52, σσ. 84, 86, 88-90 και 93-94

²⁹¹ *Φαινομενολογία*, σ. 552. Στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* μπορεί κανείς να παρατηρήσει ένα θεωρητικό πρόβλημα που αφορά το πλαίσιο επί του οποίου εκτίθεται το επιχείρημα από τον ίδιο τον Hegel (για το πρόβλημα της θεμελίωσης βλ. Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της

προσδιορίζουν τη μορφή της συνολικότερης κοινωνικοποίησης. Οι σχέσεις αυτές μπορούν να χαρακτηριστούν ως κοινωνικές, εξαιτίας της συνοχής που παρέχουν σε αυτές οι νόμοι. Η εξάρτηση που παρουσιάζουν οι νόμοι αυτοί από την έννοια του «καθαρού καθήκοντος», που αξιολογείται σε αυτό το σημείο του κειμένου ως η «απόλυτη ουσία της αυτοσυνειδησίας»,²⁹² μας επιτρέπει να θεωρήσουμε αυτές τις σχέσεις και ως σχέσεις ηθικής. Δηλαδή, οι «πολλοί νόμοι» θεματοποιούνται στο κείμενο ως τα «πολλά καθήκοντα» και έρχονται σε ευθεία αντίθεση με το συγκεκριμένο «καθαρό καθήκον» που χαρακτηρίζει την υποκειμενική ηθική συνείδηση. Στο ίδιο σημείο, το επιχείρημα αναδεικνύει τα πολλά καθήκοντα ως «αναγκαία λόγω της έννοιας της πράξης, η οποία περικλείει μια πολλαπλή ενεργό πραγματικότητα και άρα μια πολλαπλή ηθική σχέση». Ύστερα απ' αυτή την αναφορά μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως η ηθική συνείδηση κατανοεί τους νόμους όχι ως μεμονωμένους, αλλά στην πολλαπλότητά τους, ενώ έχει την ανάγκη και για «μια άλλη» ηθική συνείδηση που θα αναγνωρίζει και εκείνη τα καθήκοντα αυτά με τον ίδιο τρόπο. Έτσι, επέρχεται η συνειδητοποίηση της «αναγκαιότητας του ορισμένου περιεχομένου», δηλαδή του πραγματικού κόσμου των «πολλών νόμων»,²⁹³ ως πλαίσιο το οποίο η ηθική συνείδηση αναγκαία θα αναγνωρίσει, προκειμένου να αναγνωριστεί και αυτή στο εσωτερικό του.

Μέχρι να εξετάσουμε το ζήτημα της «υποκειμενικής ηθικής συνείδησης» και τα επιμέρους ερωτήματα, μέσω των οποίων θα το προσεγγίσουμε, ας δούμε έως έναν βαθμό τα δύο κεφάλαια που αποτελούν τη θεωρητική του προϋπόθεση. Ο Hegel, μετά το κεφάλαιο για την «απόλυτη ελευθερία», εκθέτει τη μετάβαση του πνεύματος στην «ηθική κοσμοαντίληψη».²⁹⁴ Το άτομο τίθεται για την ώρα μόνο ως «αυτοσυνειδησία» ή «εαυτός», καθώς «έχει επίγνωση του καθήκοντος ως της απόλυτης ουσίας», κάτι το οποίο συνιστά τη μοναδική του «δέσμευση». Παρόλα αυτά όμως, η αυτοσυνειδησία αυτή τίθεται με αρνητικό τρόπο ως «συνείδηση» μέσω του ότι ο υπόλοιπος κόσμος

πράξης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., σσ. 105-106). Θα έλεγε κανείς πως η έλλειψη συγκεκριμένων θεσμικών μορφών θα μπορούσε να δημιουργήσει πρόβλημα στην ανάπτυξη του κριτικού επιχειρήματος. Φαίνεται, παρόλα αυτά, πως οι τρεις μορφές του Πνεύματος θέτουν το ιστορικό/πολιτικό πλαίσιο εντός του οποίου τίθενται οι ηθικές αξίες που ακολουθούν της εμπειρία του τρόμου. Με δεδομένο το σχήμα της αναγνώρισης και τη θεμελίωση των ηθικοπρακτικών αξιών ως πρόβλημα ιστορικό, η ηθική πράξη βρίσκει το πεδίο των – μη κατοχυρωμένων θεσμικά – «νόμων» για την ανάπτυξή της.

²⁹² *Φαινομενολογία*, σ. 545

²⁹³ *Φαινομενολογία*, σ. 552

²⁹⁴ *Φαινομενολογία*, σσ. 545-558.

συγκροτείται για το ίδιο ως μια «ασήμαντη ενεργός πραγματικότητα».²⁹⁵ Αυτή η αντινομική – σε σχέση με το ευρύτερο πλαίσιο – αυτοαναφορικότητα της αυτοσυνειδησίας συγκροτείται ως μια «ηθική κοσμοαντίληψη», για την οποία ο κόσμος αποτελεί αντικείμενο της θεωρίας μόνο στον βαθμό που αναφέρεται στην ίδια. Με βάση αυτή την ηθική κοσμοαντίληψη προκύπτουν δύο αιτήματα: α) η αρμονία μεταξύ ηθικής και φύσης και β) η αρμονία μεταξύ ηθικής και αισθητηριακής βούλησης.²⁹⁶ Τα επιμέρους καθήκοντα ανάγονται στο «καθαρό καθήκον» που λαμβάνει τον χαρακτηρισμό του «ιερού», το οποίο παρουσιάζεται ως το μη «ενεργά πραγματικό».²⁹⁷ Τα δύο αυτά αιτήματα συγκροτούν την «ηθική κοσμοαντίληψη», η οποία ολοκληρώνεται στην ενότητα μεταξύ του «καθαρού καθήκοντος» και της «ενεργού πραγματικότητας», χωρίς όμως να το γνωρίζει. Αυτό σημαίνει πως αντικείμενο πλέον της συνείδησης γίνεται η ενότητα του «καθήκοντος και [της] ενεργού πραγματικότητας».²⁹⁸ Η ενότητα αυτή έχει τον χαρακτήρα της «παράστασης», διότι μεταξύ τους εκφράζεται μια αλληλεξάρτηση. Καθένα από τα δύο μέρη της ενότητας διεκδικεί για τον εαυτό του την «ελευθερία από το άλλο», που σημαίνει πως η ύπαρξη του καθενός προσδιορίζεται ως αντίθεση της ύπαρξης του άλλου. Η «ηθική κοσμοαντίληψη» αποτελεί μια παράσταση στο βαθμό που η παραπάνω αντίθεση δημιουργεί μια «ηθική αυτοσυνειδησία», ως αποτέλεσμα της εξάρτησης των δύο πλευρών. Το πρόβλημα της αρμονίας που εκφράζεται στα παραπάνω αιτήματα δείχνει «πως δεν υπάρχει καμμία ηθικά τέλεια αρμονία» και πως η παράσταση είναι αυτή η διαδικασία που καθιστά την «μη ηθικότητα της πραγματικότητας» [το «ενεργά μη ηθικό»] ως το «ηθικό» και «έγκυρο», που για τη συνείδηση σημαίνει και υπαρκτό. Έτσι, ολοκληρώνεται η πραγμάτωση της ηθικής κοσμοαντίληψης ως παράστασης.

Στη συνέχεια πραγματοποιείται η μετάβαση στη στιγμή της «προσποίησης».²⁹⁹ Σε αυτό το σημείο, και αφού εξεταστεί διαμέσου της πράξης προκειμένου να επέλθει η «ενότητα ενεργού πραγματικότητας και σκοπού»,³⁰⁰ η ηθικότητα εμφανίζει τις αντιφάσεις της σε σχέση με τα δύο παραπάνω αιτήματα της «ηθικής κοσμοαντίληψης». Οι αντιφάσεις αυτές εκφράζονται μέσω μιας σειράς «προσποιήσεων» (μεταφράζεται επίσης και ως παραλλαγές ή μετατοπίσεις), όπου η

²⁹⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 546

²⁹⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 551

²⁹⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 554

²⁹⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 557

²⁹⁹ *Φαινομενολογία*, σσ. 558-570.

³⁰⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 559

«αυθυπαρξία» και οριστικοποίηση των στιγμών που πραγματεύεται γίνεται μέσω των αντίθετων προσδιορισμών. Σχετικά με το πρώτο αίτημα, την αρμονία της ηθικής και της φύσης, πραγματοποιεί μια «προσποίηση», η οποία μέσω της πράξης της συνείδησης φέρνει στην πραγματικότητα ορισμένα – «θεολογικά»³⁰¹ – αιτήματα που αφορούν το «επέκεινα».³⁰² Εδώ, δια της μετατόπισης, υλοποιείται ένα αίτημα το οποίο δεν αφορά την πραγματικότητα, αλλά μόνο τη συνείδηση, καθιστώντας το ίδιο το ζήτημα της αρμονίας ένα «επέκεινα». Όσον αφορά το δεύτερο αίτημα, για την αρμονία ηθικής και αισθητηριακότητας, η «ηθική αυτοσυνειδησία» αναφέρεται στις «ανθρώπινες ορμές».³⁰³ Η προσποίηση σε αυτή την περίπτωση πραγματοποιείται όχι από την «άρση», αλλά από την «εναρμόνιση» μεταξύ «Λόγου» και «ορμών». Η μετατόπιση εντοπίζεται στο γεγονός πως η αρμονία λαμβάνει έναν «νεφελώδη» χαρακτήρα, καθώς η «νόμοι» ηθικής και αισθητηριακότητας είναι άλλου τύπου. Έτσι, η αρμονία αυτή κατανοείται περισσότερο ως υποταγή. Και στις δύο περιπτώσεις η ηθική κοσμοαντίληψη μετατοπίζει το πεδίο της αναφοράς της, καθώς για την ίδια το «καθαρό καθήκον» είναι αυτό το οποίο τίθεται μέσω του «άγιου νομοθέτη».³⁰⁴ Η «ηθική αυτοσυνειδησία» δεν έχει κάποια εξάρτηση από κάποιον μη υπαρκτό νομοθέτη, συνεπώς εδώ εντοπίζεται η αντίφαση μεταξύ ηθικής κοσμοαντίληψης και ηθικής αυτοσυνειδησίας. Το αποτέλεσμα αυτών των αντιφατικών κινήσεων είναι η «υποκρισία», καθώς η συνείδηση «εκφέρει ως αληθές ό,τι για την ίδια ισχύει ως αναληθές».³⁰⁵ Η ίδια δεν μπορεί να αναγνωρίσει αυτή την υποκρισία στον εαυτό της και τίθεται ως «καθαρή ηθική συνείδηση». Ο υποκειμενικός χαρακτήρας της ηθικής αυτής συνείδησης έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί ένα πνεύμα «βέβαιο για τον εαυτό του», που σημαίνει ένα πνεύμα κλεισμένο στον εαυτό του.

Το εγγελιανό κείμενο παρουσιάζει την εμφάνιση της «υποκειμενικής ηθικής συνείδησης» ως πρόβλημα το οποίο γίνεται κατανοητό, αφενός, μέσω της «παράστασης», και αφετέρου, μέσω της «υποκρισίας».³⁰⁶ Στο πλαίσιο αυτό φαίνεται να εκτίθεται ο αλλοτριωμένος χαρακτήρας επί του οποίου θα κάνει την εμφάνισή της η «υποκειμενική ηθική συνείδηση». Φαίνεται λοιπόν πως η βάση της υποκειμενικής

³⁰¹ Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 277

³⁰² *Φαινομενολογία*, σσ. 559-560

³⁰³ *Φαινομενολογία*, σσ. 562-564

³⁰⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 566

³⁰⁵ *Φαινομενολογία*, σσ. 569-570

³⁰⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 570

ηθικής συνείδησης είναι η συνθήκη των «πολλών νόμων» που κατανοείται ως μια αλλοτριωμένη πραγματικότητα, στο εσωτερικό της οποίας πραγματώνονται οι ίδιες οι – νεωτερικές – ηθικές σχέσεις.

Στη συνέχεια, το εγγελιανό επιχείρημα φτάνει στο σημείο που θα απασχολήσει την ανάλυσή μας για την ηθικότητα, δηλαδή στο κεφάλαιο με τίτλο «Η ηθική συνείδηση. Η ωραία ψυχή, το κακό και η συγχώρεσή του».³⁰⁷ Θα επιχειρήσουμε την προσέγγιση του κεφαλαίου αυτού μέσω δύο ερωτημάτων: α) ποια είναι η διαδικασία συγκρότησης της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, και β) πως οδηγείται το επιχείρημα στη θεμελίωση του νεωτερικού εγωισμού εντός της διαπάλης των δύο ηθικών συνειδήσεων ως μορφικών προσδιορισμών μέσω των οποίων εμφανίζεται η υποκειμενική ηθική συνείδηση;

Το κεφάλαιο αυτό της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* αφορά – όπως θα δούμε παρακάτω– τη σχέση της «κρίνουσας» και της «πράττουσας» συνείδησης. Οι δύο αυτές όψεις τίθενται σε σύγχρονη μεταξύ τους ιστορικότητα και εν πρώτοις κατανοούνται ως δύο φαινομενικά ξεχωριστές συνειδήσεις. Μέχρι το επιχείρημα να οδηγηθεί στις δύο συνειδήσεις, που εν τέλει, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, θα συγκροτήσουν την ενιαία συνείδηση βασιζόμενες στην αρχή της υποκειμενικότητας, το εγγελιανό κείμενο εκκινεί από τη διαδικασία που γίνεται κατανοητή ως η συγκρότηση της «υποκειμενικής ηθικής συνείδησης» εντός του εαυτού της. Από αυτή τη συγκροτητική διαδικασία θα ξεκινήσουμε την ανασυγκρότηση και στο επιχείρημά μας. Η δήλωση της βεβαιότητας του πνεύματος για τον εαυτό του και για το τι κατανοεί ως «ενεργά πραγματικό» θεμελιώνεται στην ενότητα μεταξύ της «καθαρής επίγνωσης και του καθάρου καθήκοντος».³⁰⁸ Εκεί, ο «εαυτός της ηθικής συνείδησης» βρίσκει τον εαυτό του σε μια συνθήκη η οποία κατανοείται ως ο «τρίτος κόσμος του

³⁰⁷ *Φαινομενολογία*, σσ. 570-608. Μια συστηματική ανάλυση της ηθικότητας πραγματοποιείται και στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* (Hegel, G., *Elements of the Philosophy of the Right*, ό.π., § 40, σσ. 170-184). Σε εκείνη την περίπτωση, η σχέση καλού και κακού και η απόσταση της πρόθεσης από την πράξη διαμεσολαβούνται από τις κατηγορίες που προσεγγίζει αναλυτικότερα ο Hegel προς τη συγκρότηση της «υποκειμενικότητας». Τέτοιες κατηγορίες είναι η «υποκρισία», η «δυνατότητα», η «πεποίθηση» και η «ειρωνεία». Σύμφωνα με τον Wood («Hegel's ethics», ό.π., σσ. 217-218), η ηθικότητα στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* – ήδη από τις §§ 115-124 – ορίζει την «αυτό-πραγμάτωση» [self-actualization], θέτοντας τους όρους για «την αξία της υποκειμενικής ελευθερίας» και «το δικαίωμα των ατόμων να καθορίσουν την πορεία της ζωής τους και να πάρουν ικανοποίηση από τις επιλογές τους». Το ζήτημα των ατομικών δικαιωμάτων ως κυρίαρχων νεωτερικών αξιών είναι το κυρίαρχο κατά τον Wood (ό.π., σσ. 222-224) στη σχετική ανάλυση της «ηθικότητας».

³⁰⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 571

πνεύματος».³⁰⁹ Αυτή η ενότητα του τρίτου κόσμου προκύπτει εντός μιας διαδικασίας που περνά από τον πρώτο κόσμο του προσώπου «που ισχύει άμεσα», στον δεύτερο κόσμο «της παιδείας», όπου ο εαυτός αρνείται εντός του κόσμου αυτού τον εαυτό του. Έτσι, η ανάλυση θα φτάσει στον τρίτο κόσμο όπου τα στοιχεία αυτά συνυπάρχουν. Σε αυτόν τον κόσμο πλέον το γενικό και το ιδιαίτερο διαμεσολαβούνται. Η διαμεσολάβηση εξηγείται μέσα από την κατανόηση της πραγματικότητας ως τον «εαυτό του προσώπου» και ο τρόπος με τον οποίο υπάρχει είναι «το γεγονός ότι αναγνωρίζεται».³¹⁰ Τούτο σημαίνει πως η «ηθική αυτοσυνειδησία είναι ένα συγκεκριμένο ηθικό πνεύμα» από τη στιγμή που «αίρει» κάθε χωρισμό που συνάντησε στην προηγούμενη στιγμή μέσω των προσποιήσεων. Η άρση αυτή έχει ως αποτέλεσμα η αυτοσυνειδησία να «επιστρέψει στον εαυτό της»³¹¹ και να καταστεί ηθικό πνεύμα, το οποίο χαρακτηρίζεται από τη «συνείδηση του καθαρού καθήκοντος» λόγω της άρσης των αντιθέσεων. Μέσα από τη διαδικασία αυτή προκύπτουν οι «ανηρημένες στιγμές», οι οποίες οδηγούν σε μια «αυτοπραγματονόμενη ηθική ουσία», δηλαδή σε μια μορφή του πνεύματος η οποία έχει αναγάγει κάθε καθήκον στην έννοια του καθαρού καθήκοντος και πραγματώνει το σκοπό της μέσω της ικανοποίησης αυτού του καθήκοντος ως ικανοποίησης του εαυτού της.

Η βεβαιότητα με την οποία συγκροτείται το πνεύμα της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης [Gewissen] είναι αποτέλεσμα της κίνησης στην οποία δεσμεύεται. Δηλαδή, η ίδια δεν αντιμετωπίζει πλέον την πραγματικότητα ως κάτι διαφορετικό για το οποίο αδιαφορεί, αλλά ως κάτι το οποίο αποτελεί αντικείμενο επί του οποίου πραγματώνεται το δικό της «καθαρό καθήκον». Αυτό το τελευταίο ορίζει το «σωστό» και το κάνει «πράξη», μια στάση η οποία οδηγεί στην κατάργηση των «διάφορων ηθικών υφιστάμενων ουσιών»,³¹² δηλαδή κάθε άλλου στοιχείου ηθικότητας εκτός της ίδιας. Αυτές οι «ηθικές υφιστάμενες ουσίες» καταργούνται ακριβώς διότι διασπών την καθαρότητα με την οποία παρουσιάζεται το καθήκον σε επιμέρους καθήκοντα. Το στοιχείο αυτό θα μπορούσε κανείς να το αναγνωρίσει ως τη διαδικασία με την οποία η

³⁰⁹ Σε αυτόν τον «τρίτο κόσμο του πνεύματος» κυριαρχεί «η ολότητα ή ενεργός πραγματικότητα, που εκτίθεται ως αλήθεια του κόσμου του ήθους, είναι ο εαυτός του προσώπου· η ύπαρξή της είναι το γεγονός ότι αναγνωρίζεται». Φαινομενολογία, σσ. 571-572. Για την τρίτη αυτή μορφή του πνεύματος, βλ. επίσης Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σσ. 283-284, Rockmore, T., *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 149 και Hyppolite, J., *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 491

³¹⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 572

³¹¹ *Φαινομενολογία*, σ. 573

³¹² *Φαινομενολογία*, σ. 574

ηθική συνείδηση αναγνωρίζει την ηθικότητα μόνο στον εαυτό της. Κάθε διαφορετική συνείδηση που δεν χαρακτηρίζεται από την καθαρότητα με την οποία προσδιορίζεται το δικό της καθήκον θεωρείται από την ίδια ως μη ηθική, άρα ως μη ηθικότητα εν γένει. Το «καθαρό καθήκον» αποτελεί την «ουσία της πράξης» της ηθικής συνείδησης προκειμένου εκείνη να παρέμβει στην πραγματικότητα.³¹³ Ωστόσο, μια πράξη η οποία εκκινεί από το μεμονωμένο υποκείμενο καταλήγει στο να χαρακτηρίζει και πάλι το ίδιο, αφού – με τα λόγια του Hegel – αυτό είναι «το περιεχόμενο του καθαρού ενεργείν· μορφή του δε πάλι ο εαυτός τούτος ως καθαρή κίνηση». Μέσα από το κείμενο μπορεί να προκύψει πως το άτομο διαμεσολαβεί την δεδομένη πραγματικότητα με σκοπό να επιστρέψει η πράξη του και πάλι στο ίδιο, με βάση τη βεβαιότητα με την οποία αντιμετωπίζει τον κόσμο κατά την πράξη του. Η «πεποίθηση» με την οποία προσεγγίζει την πραγματικότητα είναι η διαδικασία μέσα από την οποία συγκροτείται η ταυτότητα του ατομικού εαυτού.³¹⁴ Ο εαυτός συγκροτείται στην ενότητα της επίγνωσης της ατομικότητάς του και της πραγμάτωσης της επίγνωσης του αυτής ως πεποίθησης επί της πραγματικότητας. Η μετάβαση από τη στιγμή της «ηθικής κοσμοαντίληψης» έχει οδηγήσει το πνεύμα στη θεώρηση του εαυτού ως του μόνου πραγματικού φορέα της ηθικής, παρουσιάζοντας μας ήδη εξ αρχής την αντίθεση επί της οποίας τίθεται ο εαυτός της ηθικής συνείδησης.

Το εγγελιανό επιχείρημα σε αυτό το σημείο φαίνεται να αξιοποιεί τον «νόμο» ως θεσμό μέσω του οποίου θα επέλθει η απαραίτητη συνοχή και η παρουσίαση της νεωτερικής συνθήκης. Ο νόμος είναι η «επίγνωση» μέσω της οποίας ο εαυτός δεν βλέπει το καθήκον ως χωριστό από τον ίδιο. Πιο συγκεκριμένα, όπως έχουμε ήδη δει κατά τη μετάβαση της «Διάνοιας» στην «Αυτοσυνειδησία», κάθε μορφή συνείδησης, που σημαίνει και η ηθική συνείδηση, χαρακτηρίζεται από δύο στοιχεία. Πρόκειται για ένα «καθ' εαυτό» και ένα «δι' εαυτό» στοιχείο, κάτι που επιβεβαιώνει εκτός από τον εαυτό της και την ύπαρξη μια άλλης συνείδησης στην οποία αναφέρεται. Η «προς έτερον» αναφορά του εαυτού, αυτή τη φορά στο πλαίσιο της ηθικότητας,³¹⁵ οδηγεί στον υποβιβασμό του «καθήκοντος» σε «Είναι»,³¹⁶ καθώς μέσω αυτής της ετεροαναφοράς (δηλαδή της τοποθέτησής του στο πεδίο που δραστηριοποιούνται και άλλες συνειδήσεις) αίρεται η καθαρότητά του. Ο υποβιβασμός αυτός μπορεί να

³¹³ *Φαινομενολογία*, σ. 575

³¹⁴ *Φαινομενολογία*, σσ. 575-576

³¹⁵ «Η επίγνωση του καθήκοντος ως εγκαταλελειμένου από τον εαυτό», *Φαινομενολογία*, σ. 576

³¹⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 577

αναγνωσθεί και μέσω μιας αρνητικής διαμεσολάβησης. Όταν το «καθαρό καθήκον» αναφέρεται σε μια άλλη ηθική συνείδηση, αυτό σημαίνει πως η συνείδηση αυτή είναι διαφορετική, επομένως δεν ασπάζεται το καθήκον αυτό ως δικό της. Από αυτό φαίνεται πως η αναφορά «προς έτερον» μπορεί, ενδεχομένως, να σημαίνει και την άρνηση της καθαρότητας του καθήκοντος. Η αρνητική διαμεσολάβηση του καθήκοντος, εντός του χωρισμού της συνείδησης, μπορεί να σχηματίσει μια ιδέα για το πως συγκροτείται η πραγματικότητα στο εγελιανό επιχείρημα. Έτσι, ο εαυτός ως συνείδηση³¹⁷ συγκροτείται μέσω της εσωτερικής αντίθεσης του «δι' εαυτόν Είναι» και του «Είναι για άλλο». Με τον ίδιο τρόπο που συγκροτείται το καθήκον συγκροτείται και ο νόμος.³¹⁸ Αυτό γίνεται σε δύο επίπεδα: αφενός με αναφορά προς τον εαυτό, και αφετέρου με αναφορά προς έναν άλλο εαυτό, με τρόπο που μας δείχνει την ύπαρξη της διαφοράς εντός της συνείδησης. Έτσι, το καθήκον, το οποίο εμφανίζεται με τη μορφή του νόμου και αναγνωρίζεται από διαφορετικές αυτοσυνειδησίες, καθίσταται «πραγματικό» και όχι «αφηρημένο». Η δέσμευση στο καθήκον, πρώτα από τη συνείδηση και ύστερα από την πράξη, μέσω τη τήρησης ή της απαξίωσής του, είναι η διαδικασία μέσω της οποίας συγκροτείται πλέον για το εγελιανό επιχείρημα η πραγματικότητα. Αυτός είναι ο νεωτερικός τρόπος κοινωνικοποίησης, όπου οι νόμοι φέρουν το φορτίο της διαφύλαξης των ηθικών σχέσεων.

Η εμφάνιση της νεωτερικότητας στο εγελιανό επιχείρημα σχολιάζεται από τη βιβλιογραφία. Ένα παράδειγμα είναι μέσω της ανάδειξης μιας επικοινωνίας μεταξύ του πρώτου και του τρίτου κόσμου του πνεύματος,³¹⁹ όπου το πνεύμα διδάσκεται από τον δεύτερο κόσμο της παιδείας ώστε να οδηγηθεί στη νεωτερική συνθήκη. Ένα άλλο παράδειγμα προς αυτή την κατεύθυνση αποτελεί η κατανόηση της παραπάνω μετάβασης του καθήκοντος, από αφηρημένο σε πραγματικό, ως τον προσδιορισμό του «αφηρημένου καθολικού» και μέσω αυτή της μετάβασης στην κατανόηση της «αυτοσυνειδησίας ως της ανθρώπινης κοινότητας».³²⁰ Βέβαια, η συγκρότηση της νεωτερικότητας προϋποθέτει τη διαδικασία της αναγνώρισης, όπως την έχει αναλύσει

³¹⁷ *Φαινομενολογία*, σσ. 576-577

³¹⁸ «Ο νόμος και το καθήκον γι' αυτόν τον λόγο (ενν. ότι ο νόμος φτιάχτηκε για χάρη του εαυτού) δεν έχουν όμως μονάχα το νόημα του δι' εαυτόν είναι αλλά και του καθ' εαυτόν είναι, γιατί αυτή η επίγνωση (ενν. ότι το καθήκον δεν ισχύει χωριστά από τον εαυτό), λόγω της ομοιότητάς της με τον εαυτό της, είναι ακριβώς το καθ' εαυτό». *Φαινομενολογία*, σ. 576

³¹⁹ «Η στρατηγική της Φαινομενολογίας φαίνεται να συνίσταται στην αλληλοθεμελίωση πρώτου και τρίτου κόσμου (μέσω της διαμεσολάβησης του δεύτερου κόσμου της σχετικοποίησης/αλλοτρίωσης)». Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 284

³²⁰ Hyppolite, J, *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 507

ο Hegel ήδη από την ενότητα για την «Αυτοσυνειδησία», καθώς το νομικό πλαίσιο εντός του οποίου πραγματώνονται οι ηθικές σχέσεις απαιτεί ήδη μια διαδικασία αναγνώρισης εντός των εν κινήσει κοινωνικών σχέσεων. Η ιστορικότητα των κοινωνικών σχέσεων μέσω των οποίων τίθεται η νεωτερική ηθική συνείδηση γίνεται εμφανής μέσω του παραπάνω υποβιβασμού του καθήκοντος σε Είναι. Εντός αυτής της «πραγματικότητας» προκύπτει και το βίωμα της αναγνώρισης για τη συνείδηση, το οποίο σε αυτή την περίπτωση αφορά την ηθική της διάσταση.

Η διαδικασία της αναγνώρισης της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης είναι δυνατή μόνο διαμέσου της πράξης, όπως και η πράξη αντίστοιχα αποκτά νόημα μόνο χάρη στην αναγνώριση.³²¹ Το «για άλλο Είναι» αποτελεί τη διακριτή από τον εαυτό «υφιστάμενη ουσία» διαμέσου της οποίας πραγματοποιείται η αναγνώριση.³²² Η ηθική συνείδηση είναι το «κοινό στοιχείο των αυτοσυνειδησιών» που επιδιώκουν την αναγνώριση, καθώς η ίδια δεν έχει παραιτηθεί της αξίωσής της για ένα «αφηρημένο» και «καθαρό καθήκον». Η αναφορά της στους άλλους, κατά τη διαδικασία μέσω της οποίας ζητά την αναγνώριση της, γίνεται μέσα από την πραγμάτωση του «καθαρού καθήκοντος». Βέβαια, η πραγμάτωση αυτή λόγω του αφηρημένου περιεχομένου οδηγείται στο να είναι μια μη πραγμάτωση. Έτσι, η «ηθική αυτοσυνειδησία» στερείται της δυνατότητας αναγνώρισης εξαιτίας του ότι δεν πράττει επί της πραγματικότητας. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η ίδια να μην μπορεί να χαρακτηριστεί στη μοναδικότητά της ως «καθαρή συνείδηση». Η αναγνώρισή της προϋποθέτει μια διαφορετική κατανόηση της πράξης κατά την οποία η «πραγματικότητα συνδέεται άμεσα με την πεποίθηση» και η «επίγνωσή μου του σκοπού μου είναι άμεσα το στοιχείο της ύπαρξής, ή της καθολικής αναγνώρισης».³²³ Εδώ υποδηλώνεται ένα αίτημα για αναγνώριση της μη πραγμάτωσης του καθήκοντος ως πράξης προς αναγνώριση. Φαίνεται, λοιπόν, πως η ηθική συνείδηση αναγνωρίζεται μέσω της οριοθέτησης και της προβολής του καθήκοντός της ως δέοντος επί της πραγματικότητας. Η διαμεσολάβηση της αναγνώρισης είναι αυτή η οποία μετατρέπει το καθήκον σε πραγματικότητα,³²⁴ επιτρέποντας στη μερικότητα της ηθικής συνείδησης να προβάλει τον εαυτό της ως στρεβλή καθολικότητα εντός του γενικού. Η ιδεολογική διάσταση

³²¹ Για τη συγκρότηση του «καθολικού ως στιγμή της ανθρώπινης πράξης» και στη διαδικασία «αναγνώρισης της πράξης από άλλες ατομικότητες», βλ. Hyppolite, J, *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 494-495

³²² *Φαινομενολογία*, σ. 577

³²³ *Φαινομενολογία*, σ. 577

³²⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 578

που διαφαίνεται στο επιχείρημα τίθεται εξαιτίας της στρεβλής κατανόησης της πράξης, καθώς το καθήκον – το οποίο καθίσταται πράξη – αποδεικνύεται ως άμεσα σχετιζόμενο στην ύπαρξη του εαυτού. Το καθήκον, που αναγνωρίζεται ως καθολικό, είναι ένα καθήκον δίχως τον εαυτό ως σημείο αναφοράς και αποτελεί με αυτόν τον τρόπο ένα καθήκον που «Είναι για άλλο». ³²⁵ Η αναγνώριση παρουσιάζεται καθόλη τη διάρκεια ως μια διαδικασία υποτίμησης του καθήκοντος και της αυθεντίας του εαυτού. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια, το μεγαλύτερο πρόβλημα της ηθικής συνείδησης είναι να παραδεχθεί πως η καθαρότητα του καθήκοντός της έχει αρθεί.

Η ηθική συνείδηση καθιστά την απραξία του καθήκοντος ως πράξη με σκοπό να αναγνωρισθεί. Αυτό το πετυχαίνει βασιζόμενη στη «βεβαιότητα του εαυτού» ως την κύρια αρχή η οποία την χαρακτηρίζει. ³²⁶ Η θεμελίωση του καθήκοντος και η αναγνώρισή του ως πραγματική/ενεργό πράξη στηρίζεται στην αξία της ατομικής βεβαιότητας ως της βασικής στιγμής που χαρακτηρίζει αυτόν τον τρίτο κόσμο του πνεύματος. Η στρεβλή διαμεσολάβηση της μη πράξης ως πράξης καθιστά την πεποίθηση ως την αρχή που αναγνωρίζεται και φαίνεται να χαρακτηρίζει την υποκειμενική ηθική συνείδηση. Αυτή η διαδικασία μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε πως το καθήκον πλέον φέρει σταθερά τα στοιχεία μιας άλλης ποιοτικά μορφής πράξης, της μη πράξης. Η άλλη ποιότητα της πράξης αναφέρεται στην ιδεολογική της ισχύ να αναγνωρίζεται ως τέτοια. Εντός αυτής της στρεβλής συνθήκης συγκροτείται ο ατομικός εαυτός, για τον οποίο η ηθική πλήρωση λαμβάνει ανώτερη αξία από την πρακτική. Εάν συμφωνήσει κανείς με την ερμηνεία πως η «μερική συνείδηση», που χαρακτηρίζει ένα ορισμένο καθήκον, τίθεται ως καθολικότητα (συγκροτώντας το καθολικό ως τέτοιο), ³²⁷ τότε μπορεί να ισχυρισθεί πως δημιουργείται ένα πλαίσιο εντός του οποίου συνυπάρχουν οι ξεχωριστές ατομικότητες που συγκροτούν την πραγματικότητα ως κόσμο των ατομικών πεποιθήσεων.

Το πλαίσιο επί του οποίου τίθεται η υποκειμενική ηθική συνείδηση αποτελεί σημαντικό πρόβλημα για την θεωρητική προσέγγιση της πράξης, διότι η σχέση καθήκοντος και πραγματικότητας τίθεται ως αντεστραμμένη. Ας δούμε αναλυτικότερα την προβληματική αυτή. ³²⁸ Η σχέση της ηθικής συνείδησης και του πράγματος [Sache]

³²⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 578

³²⁶ «Το καθήκον συνιστά το καθόλου των αυτοσυνειδησιών, το αναγνωρισμένο και άρα ον». *Φαινομενολογία*, σ. 577

³²⁷ Hyppolite, J, *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 507

³²⁸ *Φαινομενολογία*, σσ. 578-581

αφορά τον τρόπο με τον οποίο η πρώτη επενεργεί γνωσιοθεωρητικά επί του δεύτερου, σε μια σχέση υποκειμένου και αντικειμένου. Η θεωρητική προσέγγιση του πράγματος από την συνείδηση αίρει τον αφηρημένο χαρακτήρα που είχε σε προηγούμενα γνωσιακά στάδια και το αντιστρέφει από «κατηγορημα» σε «υποκείμενο».³²⁹ Αυτή η αντιστροφή συνεπάγεται μια ιδεολογική κατανόηση της πραγματικότητας, διότι η πραγματικότητα αντιμετωπίζεται ως να είναι κατασκευασμένη από το ηθικό καθήκον.³³⁰ Δημιουργείται δηλαδή μια πραγματικότητα που κατανοείται ως υποκείμενο-φορέας του ηθικού καθήκοντος. Αυτού του τύπου η κατανόηση συνεπάγεται δύο προβλήματα για τη συνείδηση: α) κατανοεί την πραγματικότητα μέσω του αναδιπλασιασμού του εαυτού της ως ένα υποκείμενο το οποίο έχει υπερβεί και «κυριαρχεί» τις έως τώρα «στιγμές» ή μορφές της συνείδησης, και β) θεωρεί την ίδια την πραγματικότητα ως μια «στιγμή» του εαυτού της, όπου οι ξεχωριστοί από την ίδια προσδιορισμοί είναι υπαρκτοί, αλλά υποδεέστεροι της δικής της ύπαρξης. Η στρεβλή αυτή κατανόηση αποτελεί το ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου εκτίθεται η ηθική συνείδηση και προτάσσει το καθήκον της ως την πραγματικότητα.

Η ηθική συνείδηση, παρά την περιορισμένη γνώση επί της πραγματικότητας, κατανοεί αυτή την «ατελή επίγνωση» ως «επαρκή τέλεια επίγνωση», ακριβώς διότι είναι «δική της» και η πραγματικότητα έχει τεθεί ως «το άλλο» της «καθαρής συνείδησης».³³¹ Η αδιαφορία αυτή, η οποία μπορεί με όρους θεωρίας να κατανοηθεί ως γνωσιακή αντιστροφή της πραγματικότητας (λόγω της ερμηνείας της προς ικανοποίηση του εαυτού), είναι το πεδίο εντός του οποίου η ηθική συνείδηση οφείλει να πράξει. Ως πράξη κατανοείται η πραγμάτωση του καθήκοντός της ως της αλήθειάς της. Ο ατομικός προσδιορισμός της πράξης αυτής τίθεται διαμέσου της «αισθητηριακότητας» [Sinnlichkeit], δηλαδή μέσω των «ορμών και των κλίσεων» που χαρακτηρίζουν τη «φυσική συνείδηση» του ατόμου. Η βεβαιότητα η οποία πηγάζει από τον ατομικό εαυτό έρχεται σε αντίθεση, στο επίπεδο της μορφής, με τις «πολλές όψεις της περίπτωσης». Αυτή η «πολλαπλότητα της περίπτωσης» αναφέρεται στο νομικό πλαίσιο εντός του οποίου συγκροτείται η νεωτερική ηθική συνείδηση.

³²⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 578

³³⁰ «Αλλά για την ηθική συνείδηση η βεβαιότητα δι' εαυτόν [του εαυτού] είναι η καθαρή άμεση αλήθεια· οπότε αυτή η αλήθεια είναι η παραστημένη ως περιεχόμενο άμεση βεβαιότητά της δι' εαυτήν, που σημαίνει γενικά η αυθαιρεσία του καθέκαστου ατόμου και η τυχαιότητα του ασύνειδου φυσικού είναι του». *Φαινομενολογία*, σ. 581

³³¹ *Φαινομενολογία*, σ. 580

Προκειμένου να αποφύγει τον κίνδυνο του φορμαλισμού³³² και την υποταγή στην γενικότητα, η ηθική συνείδηση πράττει με απόλυτη ελευθερία ορίζοντας μέσω των δικών της αισθητηριακών αρχών την πραγματικότητα. Η κατανόηση της πραγματικότητας ως «αντικείμενο» – το οποίο «διαχωρίζει» τη συνείδηση «από τον εαυτό της» – οδηγεί στην κυριαρχία του καθήκοντος ως της ατομικιστικά δομημένης πραγματικότητας.

Το σχήμα της αντιστροφής μπορεί να το εντοπίσει κανείς στην στρεβλή κατανόηση της γενικότητας ως στιγμή της ιδιαιτερότητας. Αυτή η αντιστροφή όμως προϋποθέτει την λαθεμένη κατανόηση του πράγματος ως υποκειμένου, μια διαδικασία, η οποία, όπως είδαμε παραπάνω, αποτελεί μια προσπάθεια της ιδιαιτερότητας να θέσει εαυτόν ως γενικότητα. Ο φόβος της υποταγής και του θανάτου, ύστερα από την εμπειρία του τρόμου, οδηγεί στην αυτό-αναγνώριση του εαυτού ως της κυρίαρχης ηθικής συνείδησης.³³³ Έτσι νομιμοποιείται για τη συνείδηση μια γενικότητα στο επίκεντρο της οποίας βρίσκεται η ίδια. Η αδιαφορία της για την πολλαπλότητα των περιπτώσεων φαίνεται πως εντοπίζεται στον φόβο που προέκυψε από την εμπειρία του τρόμου. Η υποκειμενικά θεμελιωμένη ηθική συνείδηση είναι μια αυτοϊκανοποιούμενη μορφή συνείδησης, κλεισμένη στον εαυτό της, με τη βεβαιότητα του εαυτού και την πραγμάτωση του καθήκοντός της να είναι η μοναδική ένσκηνη δραστηριότητά της.

Επομένως, αυτό το οποίο παρουσιάζεται ως καθήκον είναι το «περιεχόμενο» το οποίο εκπορεύεται από την εκάστοτε ατομική «βεβαιότητα». Το «καθαρό καθήκον» φαίνεται να κατανοείται από την κριτική και ως «κενό», ακριβώς διότι παρά το γεγονός πως αξιώνει για τον εαυτό του μια γενικότητα, στην πραγματικότητα αποτελεί και το ίδιο απλώς μια «στιγμή» του καθολικού. Έτσι η κενότητα η οποία χαρακτηρίζει τη μορφή της ηθικής συνείδησης, είναι αυτή που τίθεται από την διαφορετική σε κάθε περίπτωση «ατομική πεποίθηση». Τα καθήκοντα αυτά συνυπάρχουν ως διαφορετικοί κόσμοι ή ως αντιμαχόμενες ατομικές πεποιθήσεις. Αυτό είναι ένα σχήμα το οποίο δύναται να επαναφέρει στη συζήτηση το περιεχόμενο των αντεστραμμένων κόσμων. Ο

³³² Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 285

³³³ Σε αυτή την περίπτωση ο «φόβος του θανάτου» λειτουργεί με διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι στη διαλεκτική κυρίου και δούλου ή στην απόλυτη ελευθερία. Εδώ, η αποφυγή του θανάτου δεν οδηγεί στην υποταγή έναντι μιας άλλης πιο ισχυρή συνείδησης. Σε αυτό το σημείο, η αλλοτρίωση της συνείδησης φαίνεται επέρχεται μέσω της αναγνώρισης της απόλυτης αλήθειας – ως απόλυτης εξουσίας – στον ίδιο της τον ατομικό εαυτό, δημιουργώντας διαφορετικά σχήματα στρέβλωσης.

Hegel θα φέρει το παράδειγμα της «συντήρησης του εαυτού και της οικογένειας».³³⁴ Το ατομικό καθήκον της ηθικής συνείδησης που επιχειρεί να πράξει – που σημαίνει πως μπορεί να κατανοηθεί ως πράττουσα – προς αυτή την κατεύθυνση είναι η οικονομική κατοχύρωση μέσω της «εξασφάλισης της περιουσίας». Αυτό το οποίο ορίζεται από την αισθητηριακή κίνηση της συνείδησης ως ατομική συνείδηση – και συνεπώς ως καθήκον – είναι σε αυτή την περίπτωση ο ατομικός και συνάμα οικογενειακός βίος. Ως εκ τούτου, φαίνεται πως η πράξη επικεντρώνεται στην αναπαραγωγή του οικογενειακού βίου και στην εξασφάλιση της ιδιοκτησίας. Για μια άλλη ηθική συνείδηση – η οποία τίθεται απέναντι στην πρώτη κατά το εγγεγραμμένο επιχείρημα – η πράξη αυτή αποτελεί «βία και αδικία» και χαρακτηρίζει αυτόν τον ατομικιστικό τρόπο ζωής ως «δειλία», καθώς θεωρεί πως εναντιώνεται στο συμφέρον της καθολικότητας. Η εναντίωση της δεύτερης συνείδησης στην πράξη της πρώτης γίνεται κατανοητή στην αντίληψή της ότι η φροντίδα της οικογένειας αποτελεί ένα «καθήκον επιβολής της αυτοδυναμίας σου». Έτσι, η αξία της πρώτης καθίσταται για την δεύτερη ως απαξία. η οποία προσβάλλει το δικό της περιεχόμενο. Το πράγμα [Sache], ως αντικείμενο της συνείδησης, μπορεί να αναγνωσθεί ως μια ολότητα εντός της οποίας συνυπάρχουν αντεστραμμένα μεταξύ τους καθήκοντα ή αντεστραμμένοι κόσμοι. Όπως θα δούμε παρακάτω, παρουσιάζονται οι δυνατότητες ώστε το εγγεγραμμένο επιχείρημα να γίνει κατανοητό όπως και στην περίπτωση της διάνοιας. Ότι δηλαδή η ανάλυση δεν αφορά διαφορετικούς κόσμους, αλλά όψεις του ίδιου νεωτερικού κόσμου.

Κοινό στοιχείο της «ελευθερίας», με την οποία φαίνεται να θέτουν οι αυτοσυνειδησίες το περιεχόμενο της ατομικής τους πεποίθησης, είναι η σχέση τους με τη «γνώση». Η «αποδοχή» και η «απόρριψη» των καθορισμών του καθήκοντος – οι οποίες φαίνεται να πραγματώνονται με «όποιο περιεχόμενο τύχει» κάθε φορά στην πραγματικότητα – δεν αφορούν αποκλειστικά την ατομικότητα μέσω της οποίας τίθενται.³³⁵ Το εγγεγραμμένο επιχείρημα φαίνεται να δείχνει πως ο προσδιορισμός κάθε πεποίθησης γίνεται με τυχαίο τρόπο, ακριβώς επειδή σε κάθε περίπτωση αυτή δεν μπορεί να λάβει περιεχόμενο που δεν θα χαρακτηρίζει την καθολικότητα του πνεύματος. Προς αυτή την κατεύθυνση αναφέρεται πως κάθε περιεχόμενο «είναι στην

³³⁴ *Φαινομενολογία*, σσ. 581-582

³³⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 582

ίδια μοίρα με το άλλο»,³³⁶ καθώς προϋποθέτει το αντίθετό του, έστω και με αρνητικό τρόπο. Το επιχείρημα του Hegel φέρει τα στοιχεία ενός ολιστικού επιχειρήματος, καθώς σε αυτό το σημείο κατανοείται με όρους φιλελεύθερης συνύπαρξης και προϋποθέτει την πολιτική και θεσμική οργάνωση μιας νεωτερικής κοινωνίας. Σε αυτό το πλαίσιο μπορεί κανείς να κατανοήσει τον ισχυρισμό πως «ό,τι πράττει για τον εαυτό του [ενν. το άτομο] βγαίνει σε καλό και στο καθόλου».³³⁷ Εδώ ο Hegel δείχνει πως ακόμα και η πεποίθηση η οποία εμφανίζεται ως απόρροια της ατομικής συνείδησης, στην πραγματικότητα προσδιορίζεται πρωτίστως από την ιστορική γενικότητα εντός της οποίας υπάγεται. Έτσι, η ηθική συνείδηση η οποία πράττει ιεραρχώντας τη «βεβαιότητα του εαυτού της» – και κατά συνέπεια το ατομικό της καθήκον – είναι μια ηθική συνείδηση της νεωτερικότητας, ως κυρίαρχη αξία της οποίας τίθεται σε αυτό το σημείο το ίδιο το άτομο σε συνέχεια της ωφελιμότητας.

Η κατανόηση της πεποίθησης ως της μορφής με την οποία πραγματώνεται το καθήκον της ηθικής συνείδησης μας οδηγεί σε ένα αντιθετικό σχήμα. Ενώ λοιπόν η βεβαιότητα του εαυτού πραγματοποιείται μέσω του προσδιορισμού της πεποίθησης, οι σχέσεις δια των οποίων αυτή εξωτερικεύεται και θέτει εαυτόν προς αναγνώριση θεωρούνται απροσδιόριστες.³³⁸ Η διαδικασία της αναγνώρισης επιτελείται μέσω του «εαυτού της ηθικής συνείδησης», δηλαδή μέσω του κατά πόσο η καθορισμένη πράξη βρίσκεται εντός του αξιακού ορίζοντα του πνεύματος της ηθικότητας. Η ατομική υποκειμενική συνείδηση δεν πράττει με γνώμονα το συμφέρον της καθολικότητας, αλλά μόνο για τον εαυτό της, καθώς από τη στιγμή που θα τεθεί «μες στον καθολικό μέσον του είναι, παύει να είναι επίγνωση» και αξιολογείται ως «διάκριση [...] ανόμοια με το στοιχείο της αυτοσυνειδησίας όλων, άρα όχι κατ' ανάγκην αναγνωρισμένη». Εδώ εντοπίζεται το στοιχείο της απροσδιοριστίας και έτσι φαίνεται πως η καθολική και η «πράττουσα ηθική συνείδηση», του παραπάνω παραδείγματος, είναι μεταξύ τους «αδέσμευτες», καθώς η εκάστοτε ηθική συνείδηση αποτελεί απλώς μια μερικότητα η οποία πράττει με γνώμονα τον εαυτό της και όχι το συνολικό πνεύμα.

Η βεβαιότητα του εαυτού για το «καθήκον» το οποίο τίθεται εντός και όχι εκτός του ίδιου αποτελεί την πραγματικότητα κάθε συνείδησης. Αυτό συνεπάγεται πως οι διάφορες μεταξύ τους συνειδήσεις δεν μπορούν να αξιολογήσουν ως «καλή ή κακή» μια άλλη συνείδηση και την πράξη της. Μια ηθική συνείδηση κρίνει λοιπόν τη

³³⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 583

³³⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 583

³³⁸ Για την απροσδιοριστία της πεποίθησης, βλ. *Φαινομενολογία*, σσ. 585-587

διαφορά από μια άλλη, και αναγκαία την κρίνει ως κακή, αφού εντός της βεβαιότητάς της καλή μπορεί να είναι μόνο η ίδια. Η «διατήρηση» του εαυτού τίθεται ως αυτοσκοπός ο οποίος οδηγεί στην άρνηση των υπόλοιπων ηθικών συνειδήσεων δια της μετατόπισής τους. Σε αυτό το σημείο πραγματώνεται με αναγκαίο τρόπο η «αυτοεκφραζόμενη ατομικότητα» η οποία εν τέλει θα αναγνωριστεί από τις διαφορετικές συνειδήσεις εντός του αγώνα για την προσωπική τους αναγνώριση. Η διαδικασία αυτή λειτουργεί με κριτήρια ωφελμιστικά, με σκοπό τη εξασφάλιση της ατομικής αναγνώρισης. Εκεί μπορεί κανείς να πει πως επαφίεται και το ζήτημα της αναγκαιότητάς της. Έτσι, ό,τι τίθεται ως καθήκον μιας ηθικής συνείδησης, αναγκαία αναγνωρίζεται, καθώς αποτελεί την κυρίαρχη αξία του νεωτερικού ατόμου. Εάν δεν αναγνωρίσει η μια ηθική συνείδηση την άλλη, τότε κι εκείνη με τη σειρά της δεν θα αναγνωρίσει την πρώτη.

Εδώ η νεωτερική πραγματικότητα έχει συγκροτηθεί ως αντεστραμμένη. Αυτό σημαίνει πως ο τρόπος με τον οποίο συγκροτούνται οι σχέσεις αναγνώρισης είναι στρεβλός εξαιτίας της ωφελμιστικής διαμεσολάβησης που τον χαρακτηρίζει. Η αποδοχή των διαφορετικών συνειδήσεων – εξαιτίας της αναγκαιότητας της αναγνώρισης από εκείνες – δείχνει πως η βεβαιότητα του εαυτού είναι η δύναμη που συγκροτεί την πραγματικότητα του πνεύματος σε αυτή την ιστορική του μορφή. Ως «πραγματικό» τίθεται το «αναγνωρισμένο», το οποίο δεν προτάσσεται μέσω της «άμεσης πράξης» αλλά μέσω της «αυτεπίγνωσης» του εαυτού.³³⁹ Φαίνεται λοιπόν πως είναι η γνώση της αυτοσυνειδησίας για τον εαυτό της, και όχι η πράξη, που την καθιστά ηθική συνείδηση. Μέσω του σχήματος αυτού η ηθική συνείδηση που προκύπτει εμφανίζεται ως κυρίαρχη επί του πραγματικού.³⁴⁰ Επομένως, η πράξη της αναγνώρισης καταλήγει να αξιολογεί μια μη πράξη, διότι αυτό που την ενδιαφέρει είναι ένα σχήμα αυτό-παρουσίασης της εκάστοτε συνείδησης ως ηθικής.

Πως νομιμοποιείται όμως θεωρητικά η αναγνώρισης της απραξίας ως πράξης; Εδώ εμφανίζεται η προβληματική της γλώσσας, η οποία δεν εμφανίζεται για πρώτη φορά στο κεφάλαιο αυτό, καθώς φαίνεται πως κατέχει σημαντικό ρόλο για ολόκληρο

³³⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 587

³⁴⁰ «Το στοιχείο της υπόστασης είναι η γενική αυτοσυνειδησία· εκείνο που μπαίνει σ' αυτό το στοιχείο δεν μπορεί να είναι το αποτέλεσμα της πράξης, αυτό δεν βαστά και δεν αποκτά μονιμότητα, μόνον η αυτοσυνειδησία είναι το αναγνωρισμένο και κερδίζει την ενεργό πραγματικότητα». *Φαινομενολογία*, σ. 587

το κείμενο της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*.³⁴¹ Στο σημείο αυτό, η γλώσσα φαίνεται να αποτελεί το μέσο με το οποίο τίθεται η νεωτερική ηθική συνείδηση ως εαυτός.³⁴² Η γλώσσα [Sprache] και η πραγμάτωσή της δια της ομιλίας είναι ο «χωρισμός» του πνεύματος «από τον εαυτό του» με όρους εξαντικειμενίκευσης. Η

³⁴¹ Ήδη από το πρώτο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* και την ανάλυση για την «κατ' αίσθηση βεβαιότητα», όπου η συνείδηση αποκτά την πρώτη και άνευ εννοιών συγκρότησή της, βλέπουμε πως η κατηγορία της γλώσσας διαδραματίζει ρόλο καθοριστικό στη διαδικασία αυτή. Στη διαδικασία αυτή «η ομιλία [Sprache ή: γλώσσα] είναι το αληθέστερο· μέσα της ανασκευάζουμε οι ίδιοι άμεσα τη δοξασία μας» (σ. 118). Η αλήθεια στην περίπτωση αυτή δεν ταυτίζεται με την έννοιά της, συνεπώς ως αληθές κατανοείται η ψευδής πραγματικότητα των αισθήσεων. Η τελευταία συγκροτείται σε πρώτη φάση με αναγκαίο τρόπο ως αλήθεια μέσω της γλώσσας. Έτσι, «η ομιλία εκφράζει μόνο το αληθές αυτό», το οποίο αποτελεί τη νοητική ανασυγκρότηση του παρατηρήσιμου εμπειρικού. Η γλώσσα σε αυτό το συγκροτητικό στάδιο της συνείδησης είναι δεσμευμένη από την «κατ' αίσθηση βεβαιότητα», δηλαδή από μια μη εννοιακά συγκροτημένη και μια μη πραγματική βεβαιότητα. Επομένως, η αισθητηριακή γλώσσα, η γλώσσα η οποία παραμένει αδιαμεσολάβητη από τη διάνοια, είναι αυτή η οποία συμβάλει τα μέγιστα στη γέννηση της κοινωνικής συνείδησης ως τέτοιας. Παρά την ολοκληρωτικά ιδεολογική της όψη αποτελεί λογική αναγκαιότητα στη συγκρότηση ακόμα και των μη υπαρκτών για την ώρα εννοιών.

Στην ενότητα για τον «Λόγο» ο Hegel πραγματεύεται πλέον τη σχέση της αυτοσυνειδησίας με την ενεργό πραγματικότητα και δείχνει τη διαδικασία εξωτερίκευσης της συνείδησης μέσω της πράξης. Η «δραστηριότητα» – όπως την αναδεικνύει εκείνος και όπως επιτελείται μέσω της γλώσσας και της εργασίας – δείχνει πως πρόκειται για «εξωτερικεύσεις όπου το άτομο δεν συγκρατεί και δεν κατέχει πια τον εαυτό του στον εαυτό του, αλλ' αφήνει το εσωτερικό να εξέλθει πλήρως του εαυτού του και το εγκαταλείπει σε κάτι άλλο» (σ. 293) Η συλλογική ενσώματη δραστηριότητα – εάν χαρακτηρίσουμε ως τέτοιες τη γλώσσα και την εργασία – αποτελεί την εξωτερίκευση της συνείδησης, η οποία όμως «μετατρέπεται σε κάτι άλλο», καθώς ως μετασχηματιστική πράξη που είναι – πράξη δηλαδή της *Bildung* – τη μεταβάλλει «σε κάτι άλλο απ' ότι είναι αυτά καθ' αυτά ως πράξεις του τάδε ορισμένου ατόμου». Στη συνέχεια (σ. 297) ο Hegel θα αναδείξει την εσωτερική και την εξωτερική έκφραση της πράξης, όπου μπορούμε να δούμε την ατομική και τη συλλογική πραγμάτωση της συνείδησης. Η μια όψη προϋποθέτει και εμπεριέχει την άλλη κατά την εκδήλωσή της.

Στο κεφάλαιο της «Παιδείας» στην ενότητα του «Πνεύματος» μπορεί να δει κανείς την πολιτική διάσταση της γλώσσας. Στο σημείο αυτό ο Hegel δείχνει τη σχέση της ομιλίας με την πολιτική εξουσία (σ. 460 κ.ε.) σε μια προσπάθεια συνομιλίας της παιδείας και της πολιτικής. Η κατά το εγγεγραμμένο επιχείρημα αλλοτρίωση της πολιτικής εξουσίας και η διαπάλη του «ιδιαιτέρου» και του «γενικού οφέλους» διαμεσολαβείται και πραγματώνεται ως τέτοια μέσω της γλώσσας, καθώς «η δύναμη του ομιλείν ως τέτοιου είναι αυτό που επιτελεί ό,τι είναι να επιτελεσθεί». Είναι η δύναμη η οποία σπάει τις αντιφάσεις και κάνει πράξη την επιβολή της «καθ' εαυτήν υπάρχουσας καθεκαστότητας της αυτοσυνειδησίας» «προς άλλους». Συνεπώς, μέσω της διαδικασίας της εξωτερίκευσης που συναντήσαμε παραπάνω, η γλώσσα επιβάλλει τις οδηγίες, του νόμους και τα συμφέροντα προς το σύνολο της κοινωνίας. Η γλώσσα είναι αυτή η οποία συνειδητοποιεί πρώτα ως ατομική και ύστερα πραγματώνει κατά την εξωτερίκευσή της τα επιμέρους συμφέροντα προς τους κατεξουσιαζόμενους, υποκαθιστώντας σε κάποιο βαθμό την πράξη. Σε κύρια σημασία ζήτημα αναδεικνύεται το γεγονός πως η εξαπάτηση από την πλευρά της εξουσίας με σκοπό την επιβολή του ιδιαίτερου συμφέροντος ως γενικού κατανοείται ως η διαδικασία κατά την οποία μετατρέπεται «η φλυαρία περί γενικού οφέλους σε υποκατάστατο της πράξης». Αυτό προκύπτει καθώς η γλώσσα δεν φαίνεται να πραγματώνεται κατά τις δυνατότητές της και η στρεβλή μορφή με την οποία εκφράζεται οδηγεί στο αντίθετό απ' αυτές, δηλαδή στην αδράνεια. Η πολιτική πράξη λοιπόν, μέσω της στρεβλής μορφής πραγμάτωσης της γλώσσας, αντικαθίσταται από την αναπαραγωγή των μεμονωμένων συμφερόντων της αλλοτριωμένης από την εαυτό της πολιτικής εξουσίας. Χαρακτηριστικό σε αυτό το σημείο είναι πως οι δυνατότητες ελευθερίας οι οποίες αρμόζουν στην πολιτική εξουσία είναι αυτές στις οποίες οφείλει να προσαρμοστεί και το γενικό συμφέρον, ώστε να οδηγηθεί στη δική του πραγμάτωση. Η γλώσσα παίρνει τόσο τη μορφή της «κολακείας», όσο τη μορφή του «σπαραγμού», καθώς αναπτύσσει μια διαλεκτική με τη πλούτο, η οποία θα λέγαμε πως αποτελεί τη σχέση της με την πολιτική εξουσία στο δρόμο της διαπαιδαγώγησής της.

³⁴² Για την εκφορά της γλώσσας ως γλώσσας της πεποιθήσης, βλ. *Φαινομενολογία*, σσ. 587-590

κατανόηση της γλώσσας ως μιας άλλης μορφής πραγμάτωσης του εαυτού³⁴³ συγκροτεί ένα επιχείρημα κατά το οποίο η γλώσσα αποτελεί το μέσο για την «αναγνώριση» και για την «ύπαρξη που έχει γίνει εαυτός». Το «αντικειμενικό ηθικό πνεύμα», όπως αναφέρει ο Hegel αυτή τη μορφή της ηθικής συνείδησης, φαίνεται πως συγκροτείται μέσω της εκφερόμενης από το ίδιο γλώσσας. Η πράξη αυτή αποτελεί την υλική θα λέγαμε πραγμάτωση της «βεβαιότητας του εαυτού» και συνάμα «οδηγεί τις ατομικές συνειδήσεις στην αυτοανάληψη δεσμεύσεων».³⁴⁴ Έτσι, η πράξη δεν κατανοείται ως «πραγμάτωση του σκοπού», ακριβώς διότι ο εαυτός του ηθικού πνεύματος ιεραρχεί την προβολή της βεβαιότητας του εαυτού του περισσότερο απ' ότι την πραγματική πράξη. Η αναγνώριση θα επέλθει μόνο με μια εξίσου βέβαιη εκφορά της «πεποίθησης» μέσω της γλώσσας. Το ιστορικό ζητούμενο της συγκρότησης του ατομικής νεωτερικής συνείδησης κινείται από την αναγκαιότητα μιας ισχυρής θεμελίωσης του μεμονωμένου και ιδιαίτερου έναντι του γενικού. Θα λέγαμε πως η γλώσσα είναι το όπλο της ατομικής συνείδησης στη μάχη της ενάντια στη γενική βούληση.

Η «ηθική συνείδηση», μας λέει ο Hegel, είναι «η διαφορά γενικής συνείδησης και καθέκαστου εαυτού [...] που αυτοαναιρέθηκε».³⁴⁵ Αυτό σημαίνει πως το γενικό συγκροτείται από τη βεβαιότητα του ιδιαίτερου για τον εαυτό του, ως «νόμος και καθήκον», με αποτέλεσμα το καθήκον αυτό να αναγνωρίζεται από τους άλλους και – ως ολότητα – να αναγνωρίζει τους άλλους εξίσου. Η εκφορά του λόγου μέσω της γλώσσας είναι – εκτός από την εξωτερίκευση και γνωστοποίηση του μεμονωμένου καθήκοντος – η θέση της ατομικής συνείδησης ως «καθολικού εαυτού».³⁴⁶ Η ιεράρχηση της «μορφής» έναντι του «περιεχομένου» της δράσης, ώστε να αναγνωριστεί ο εαυτός ως καθολικός, εντοπίζεται στην προσπάθεια να αναγνωριστεί το «καθήκον» ως «αληθές» για να αναγνωρίσει με τη σειρά του τα διαφορετικά καθήκοντα εξίσου ως αληθή. Από το παραπάνω σχήμα φαίνεται πως η γλώσσα αποτελεί τη δύναμη που διαμεσολαβεί το γενικό και το ιδιαίτερο στην αξίωση του ιδιαίτερου για καθολική αναγνώριση. Η ηθική συνείδηση καθίσταται μορφή συνείδησης μέσω της ιστορικής αναγνώρισής της ως άξιας για τη διεκδίκηση της

³⁴³ «Είναι ο [...] εαυτός που γίνεται αντικειμενώδης ως καθαρό εγώ = εγώ για τον εαυτό του». *Φαινομενολογία*, σ. 587

³⁴⁴ Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της πράξης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», *ό.π.*, σ. 109

³⁴⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 590

³⁴⁶ *Φαινομενολογία*, σσ. 580-590

γενικότητας. Η καθολικότητα λοιπόν – την οποία μπορεί κανείς να κατανοήσει ως τη νεωτερική κοινωνία – συγκροτείται μέσω ηθικών σχέσεων οι οποίες δεσμεύονται μέσα από τη γλωσσική αλληλοαναγνώριση. Η τελευταία προβάλλεται ως η εκφερόμενη ατομική αλήθεια της κάθε συνείδησης. Ιδιαίτερο ιστορικό γνώρισμα της καθολικότητας αυτής αποτελεί η αποδοχή – και ανοχή – της διαφορετικής αλήθειας. Το παράδοξο αυτό εξηγεί την ιστορική αναγκαιότητα του «αναγνωρίζω για να αναγνωριστώ», σχήμα μέσω του οποίου φαίνεται πως τίθεται – και, σύμφωνα με τα όσα θα δούμε στη συνέχεια, αναπαράγεται – η ηθική συνείδηση ως τέτοια.

Έχοντας δει τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η «υποκειμενική ηθική συνείδηση», θα δούμε τώρα, περνώντας στο δεύτερο ερώτημα που θα μας απασχολήσει, τον ενιαίο χαρακτήρα που λαμβάνει η ίδια στη νεωτερικότητα. Η ενότητα αυτή παρουσιάζεται μέσα από μια διαμάχη ανάμεσα στις δύο όψεις της ηθικής συνείδησης. Οι δύο αυτές όψεις, σύμφωνα με όσα εκείνες μπορούν να κατανοήσουν, συνδιαλέγονται ως αντίθετες. Εδώ θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε την ολοκλήρωση της κίνησης προς τη συνειδητοποίηση αυτής της ενότητας. Η ηθική συνείδηση, όπως θα δούμε, συγκροτείται με ενιαίο τρόπο ύστερα από μια διαλογικού τύπου διαλεκτική της κρίνουσας και της πράττουσας συνείδησης. Η λογική αντιπαράθεση των δύο αυτών όψεων είναι η διαδικασία μέσω της οποίας μας παρουσιάζονται ορισμένα στοιχεία που φαίνεται να αφορούν τον ιστορικό κόσμο της νεωτερικής κοινωνίας.

Το εγγελιανό επιχείρημα οδηγείται στην κρίνουσα και την πράττουσα συνείδηση μέσα από τη σχέση που αναπτύσσουν οι διαφορετικές συνειδήσεις με το ηθικό τους καθήκον ως πράξη. Θα δούμε ξεχωριστά τα στοιχεία για την καθεμία όψη της ηθικής συνείδησης, ώστε να επιχειρήσουμε στη συνέχεια να δείξουμε την προβληματική της αντεστραμμένης συνείδησης, όπως μπορεί να γίνει κατανοητή μέσα από τη μεταξύ τους σχέση. Η ανάλυση ανάμεσα στις δύο αυτές όψεις του πνεύματος πραγματοποιείται σε τρία επίπεδα: α) στη μεταξύ του σχέση, β) στην ομολογία της «κακής» συνείδησης, και γ) στη συγχώρεση. Αυτό το οποίο φαίνεται να επιθυμεί να δείξει το εγγελιανό επιχείρημα, και στο οποίο θα σταθούμε προκειμένου να διερευνήσουμε το σχήμα κριτικής του αντεστραμμένου κόσμου, είναι πως η ενότητα των δύο συνειδήσεων τίθεται διαμέσου της αντίθεσής τους. Έτσι, αυτό το οποίο θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε είναι ο τρόπος που η κρίνουσα συνείδηση συγκροτείται

αντιθετικά προς την πράττουσα. Αυτή η κίνηση φαίνεται να είναι η ίδια που θα μας παρουσιάσει με αντεστραμμένο τρόπο τα ίδια περιεχόμενα για τα οποία η κρίνουσα συνείδηση κατηγορεί την πράττουσα. Δηλαδή, η ανάπτυξη της μορφικής πραγμάτωσης και του περιεχομένου του καθήκοντος της κρίνουσας συνείδησης φαίνεται πως προετοιμάζει τη συνολική έκθεση του επιχειρήματος με όρους αντεστραμμένης συνείδησης.

Πρώτη εμφανίζεται η κρίνουσα συνείδηση ως «ωραία ψυχή»,³⁴⁷ η οποία φέρει τα χαρακτηριστικά μιας «ηθικής μεγαλοφυίας».³⁴⁸ Λόγω του χαρακτηρισμού της αυτού, η «ωραία ψυχή» κατανοείται ως μια συνείδηση η οποία φέρει την ιδιότητα για την «ηθική αποτίμηση της πράξης».³⁴⁹ Η ωραία ψυχή αξιώνει μέσα από την ομιλία της την αναγνώρισή της ως «γενική αυτοσυνειδησία» ή «καθολική συνείδηση».³⁵⁰ Αξιώνει δηλαδή το κύρος μίας ατομικής συνείδησης, το καθήκον της οποίας στοχεύει στο καθολικό καλό.³⁵¹ Η συνείδηση αυτή είναι άμεσα συνδεδεμένη με το θρησκευτικό στοιχείο, το οποίο εμφανίζεται με δύο τρόπους. Αφενός, ως «θεία λειτουργία μιας κοινότητας» υπό τη μορφή του πνεύματος που αναγνωρίζεται ως «ευσυνείδητο» και αξιώνει την καθολικότητα,³⁵² και αφετέρου, στην «κρυφή» ύπαρξη του Θεού εντός της αντίθεσης «αφηρημένης συνείδησης» και «αυτοσυνειδησίας».³⁵³ Στην πρώτη περίπτωση, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως η κοινοτική αλληλοαναγνώριση ανάμεσα στους πιστούς αποτελεί συλλογικό οικοδόμημα μέσω του οποίου αναπαράγεται το σχήμα της βεβαιότητας του εαυτού. Η κοινοτική ικανοποίηση ενισχύει το αίσθημα της «ηθικής μεγαλοφυίας» δια της ενώσεως της κοινότητας των

³⁴⁷ Αναμφίβολα η «ωραία ψυχή» κατέχει κεντρικό ρόλο στο κεφάλαιο περί «ηθικότητας» στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Η βιβλιογραφία έχει συνεισφέρει στη συζήτηση αυτή είτε μέσω της χαρτογράφησης της και της συσχέτισής της με τη λογοτεχνία (Milne, D., «The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett», *Diacritics*, Vol. 32, No. 1, *Rethinking Beauty*, 2002, σσ. 63-82) είτε μέσω της ανάδειξης της νεωτερικής αρχής στο περιεχόμενό της. Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση ξεχωρίζουμε τα κείμενα των Pinkard (*Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, ό.π., σσ. 207-220), Ψυχοπαίδη (*Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 288) και Brownlee («Hegel's Moral Concept of Evil», ό.π., σ. 86)

³⁴⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 590

³⁴⁹ Ψυχοπαίδη, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 288

³⁵⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 590

³⁵¹ Η ομορφιά της ωραίας ψυχής δεν τίθεται με όρους αισθητικών, αλλά με τις «αξιώσεις της ηθικής αυτοσυνειδησίας να έχει μια εσωτερική χάρη ή αγνότητα». Βλ. Milne, D., «The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett», ό.π., σ. 67

³⁵² Στην ανασυγκρότηση του Pinkard (*Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, ό.π., σ. 213-214) η κοινότητα αποτελεί μια ρομαντική αναφορά του Hegel. Σε αυτό το πλαίσιο η «ηθική διάνοηση» που χαρακτηρίζει τα μέλη της κοινότητας οδηγεί στην «ανακάλυψη της υποκειμενικότητας», αλλά εντός μιας συνθήκης «εσώτερης αλήθειας» μεταξύ τους.

³⁵³ *Φαινομενολογία*, σ. 590

πιστών για την «αλήθεια» την οποία μοιράζονται μεταξύ τους.³⁵⁴ Στη δεύτερη περίπτωση, η διαφορά της ατομικής από την αφηρημένη συνείδηση του καθολικού καθήκοντος (δηλαδή η ενυπάρχουσα για την ώρα απόσταση ανάμεσα στο άτομο και την κοινότητα αυτή του καθήκοντος) είναι υποταγμένη και παραδομένη στο Θεό.³⁵⁵ Αυτό σημαίνει πως η ατομικότητα περιορίζεται, υποτάσσεται και κατά συνέπεια «κρύβεται» στη βεβαιότητα του εαυτού, η οποία σε αυτή τη συνθήκη δεν είναι παρά η πίστη στον Θεό. Το στοιχείο της θρησκευτικής πίστης φαίνεται πως διαπερνά σε μεγάλο βαθμό τη συζήτηση για την ανάπτυξη της ηθικότητας, ίσως λαμβάνοντας και την ισχύ μιας απάντησης στην εμπειρία του τρόμου.

Η «ωραία ψυχή» αναλαμβάνει τον ρόλο της κρίνουσας συνείδησης, η οποία έχει τη θρησκεία «ως εποπτευόμενη ή υπάρχουσα επίγνωση». Η ίδια είναι, με τα λόγια του Hegel, «το ομιλείν της κοινότητας περί του πνεύματός της».³⁵⁶ Η βεβαιότητα του εαυτού που χαρακτηρίζει την κρίνουσα συνείδηση είναι ο τρόπος μέσω του οποίου το πνεύμα ψάχνει στον εαυτό του την αλήθεια, έχοντας την εμπειρία του τρόμου της γενικής βούλησης. Η εσωστρέφεια όμως που την χαρακτηρίζει, σε συνδυασμό με την αυτοϊκανοποιούμενη κοινοτική της διάσταση, μας παρουσιάζουν μια ιδιαίτερη σχέση ανάμεσα στον εαυτό και στο εξωτερικό αντικείμενο. Πρόκειται για μια σχέση η οποία φαίνεται να έχει τον χαρακτήρα της «αλάνθαστης αυθεντικότητας του υποκειμένου το οποίο δεν γνωρίζει κάτι άλλο ως αντικείμενο της δράσης του».³⁵⁷ Μέσα από την επεξεργασία αυτής της σχέσης θα μπορούσε να διερευνηθεί κανείς τη στρέβλωση υπό την οποία πραγματώνεται η κρίνουσα ηθική συνείδηση. Έτσι, η συνείδηση αυτή, η

³⁵⁴ Το επιχείρημα του Rockmore (*Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, σ. 153) περί της απομόνωσης της «ωραίας ψυχής» από την ομάδα [group], ενδεχομένως, δεν αφορά συνολικά την κοινωνία, αλλά την περιορισμένη αυτή κοινότητα. Το εγωιστικό περιεχόμενο που, όπως θα δούμε αργότερα, την χαρακτηρίζει εμφανίζεται ακριβώς στη διαφορά της και από τη δική της κοινότητα, η οποία αποτελείται από «όμοιες» συνειδήσεις.

³⁵⁵ Η υποτίμηση της πράξης από την πλευρά της ωραίας ψυχής, προκύπτει ακριβώς εξαιτίας του «ότι η πράξη ως τέτοια δεν έχει τίποτα το καθολικό». Το μόνο που συνδέει την «καθαρή καρδιά» με την κοινότητα είναι η ύπαρξη του Θεού, ο οποίος διαμεσολαβεί τη συνείδηση αυτή συνολικά. Βλ. Hyppolite, J, *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 514

³⁵⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 591. Συμφωνώντας με τον Milne («The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett», ό.π., σ. 64) η ωραία ψυχή δεν ταυτίζεται με την θρησκευτική πίστη, αλλά περισσότερο αποτελεί ένα «σύμπτωμα της κοσμικής νεωτερικότητας». Δηλαδή, η ωραία ψυχή αποτελεί τον «διαχωρισμό» της «ιδιωτικοποιημένης ηθικής» [ethics] από την «ηθική σκέψη» [moral], πρόβλημα το οποίο θα λέγαμε πως αναπαράγεται μέσα από τους νεωτερικούς θεσμούς.

³⁵⁷ Ο Milne («The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett», ό.π., σσ. 63-64) αναγνωρίζει το πρόβλημα τόσο της «ανεπαρκούς κυριολεκτικής» φιλοσοφίας, όσο και των «αυτοκριτικών ισχυρισμών» της λογοτεχνίας να επεξεργαστούν το αντικείμενο. Φαίνεται πως, για τον ίδιο, η «ωραία ψυχή» αξιοποιεί και τις δύο πλευρές.

οποία διεκδικεί το μονοπώλιο της αλήθειας, είναι η «απόλυτη αναλήθεια».³⁵⁸ Αυτό προκύπτει από το γεγονός πως κάθε σχέση με την κοινότητα αναπαράγεται μονάχα για την αναπαραγωγή της ατομικής βεβαιότητας και της ενίσχυσης του «εγώ». Η ολοκληρωτική άρνηση «κάθε εξωτερικότητας»³⁵⁹ οδηγεί τη συνείδηση στην πρόσληψη κάθε «ύπαρξης» πέραν του εαυτού της ως «αφαίρεσης».³⁶⁰ Αυτό το οποίο της απομένει είναι η «καθαρότητα» του εαυτού της. Λαμβάνει δηλαδή τα χαρακτηριστικά μιας αδιαμεσολάβητης ύπαρξης η οποία σχετίζεται – όπως θα δούμε παρακάτω – με το εξωτερικό της περιβάλλον (δηλαδή με τις άλλες συνειδήσεις) μόνο από την κρίση που του ασκεί, χαρακτηρίζοντάς το ως «κακό».³⁶¹ Η καθαρότητα αυτή όμως δεν αντιστοιχεί σε κάποια πλούσια και πλήρη ύπαρξη, αλλά στη «φτώχεια, που αποτελεί την μοναδική περιουσία» για τη συνείδηση αυτή.³⁶² Ο Hegel επιλέγει να παρουσιάσει την αναλήθεια αυτή ως «την απόλυτη αυτοσυνειδησία στην οποία βουλιάζει η συνείδηση». Σε αυτό το σημείο προκρίνεται από το κείμενο ένα σχήμα στο οποίο η ηθική συνείδηση, ως συνείδηση που χαρακτηρίζει μια ιστορική στιγμή του πνεύματος, θυσιάζει την καθολικότητα για χάρη της μεμονωμένης διάστασής της. Δηλαδή, το γενικό θυσιάζεται για χάρη του ιδιαίτερου, ενώ – όπως θα αναπτύξουμε στη συνέχεια – η «γενική συνείδηση» της ωραίας ψυχής στην πραγματικότητα πράττει το καθήκον της με αντεστραμμένο τρόπο από αυτόν που ισχυρίζεται η ίδια πως το κάνει. Ο εαυτός της είναι η μόνη περιουσία που της απομένει, αφού μοναδικός στόχος του καθήκοντός της είναι η αναπαραγωγή της λεκτικής υποστήριξής του. Καθετί διαφορετικό από τον εαυτό της θυσιάζεται στο όνομα της ατομικής βεβαιότητας, η οποία σύμφωνα με τα παραπάνω φαίνεται να τίθεται ως η κυρίαρχη αξία της.

Δικός της είναι ένας κόσμος «πλασμένος» από το «λέγειν» της,³⁶³ δηλαδή ένας κόσμος ψευδής που είναι δημιούργημα της γλώσσας του καθήκοντος. Στη σχέση της συνείδησης αυτής με το αντικείμενο, το τελευταίο καθίσταται ως «διάφανο», ακριβώς

³⁵⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 592

³⁵⁹ «Κάθε εξωτερικότητα ως τέτοια εξαφανίζεται – στην εποπτεία του εγώ=εγώ, όπου αυτό το εγώ είναι πάσα ουσιότητα και ύπαρξη». *Φαινομενολογία*, σ. 591

³⁶⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 591-592

³⁶¹ Συνεισφορά στην σχετική συζήτηση που αφορά το «κακό» του σχετικού κεφαλαίου αποτελεί το κείμενο του T. Brownlee («Hegel's Moral Concept of Evil», ό.π., σσ. 81-108). Ο ίδιος θα αναδείξει το «κακό» όχι ως δύναμη αντίθετη στην ηθική συνείδηση, αλλά ως μια όψη της. Θα δείξει πως η ατομικιστική και υποκριτική στάση του συγκροτεί μια κεντρική φιγούρα της νεωτερικής πραγματικότητας.

³⁶² *Φαινομενολογία*, σ. 592

³⁶³ *Φαινομενολογία*, σ. 592

επειδή το μόνο το οποίο αντανακλάται για τη συνείδηση είναι ο εαυτός της.³⁶⁴ Η έλλειψη «κάθε διαφοράς» ανάμεσα στο αντικείμενο και τη συνείδηση είναι απόρροια των παραπάνω «αφαιρέσεων» με αποτέλεσμα το «λέγειν» της να επιστρέφει στην ίδια ως «ηχώ». Το εγγελιανό επιχείρημα παραπέμπει περισσότερο σε ένα σχήμα όπου το υποκείμενο αρνείται το πραγματικό και εξωτερικό εαυτό του, καθιστώντας τον εαυτό του «κούφιο».³⁶⁵ Η άρνηση αυτή θα λέγαμε πως προκύπτει εξαιτίας της πρόθεσης της κρίνουσας συνείδηση να μην έλθει σε επαφή με το μίasma που χαρακτηρίζει τον εξωτερικό κόσμο. Η διατήρηση της καθαρότητάς της είναι ο στόχος του λεκτικού πράττειν της (δηλαδή του μη πράττειν), ο οποίος επέρχεται μόνο διά της κρίσης της διαφορετικότητας. Η κίνηση αυτή κατευθύνεται από το γεγονός πως για την ώρα της «λείπει η δύναμη της αλλοτρίωσης, το σθένος να καταστεί πράγμα και ν' αντέξει το είναι».³⁶⁶ Έτσι, η – σύμφωνα με την ίδια την ωραία ψυχή – «μεγαλοπρέπεια» του εαυτού της οδηγείται – σύμφωνα με την κριτική – στο να είναι «η συνείδηση της κενότητας», καθώς η καθαρότητά της την οδήγησε στη συνολική άρνηση κάθε εξωτερικού προσδιορισμού. Στα παραπάνω μπορεί κανείς να διακρίνει και το πρόβλημα της γνώσης της αλήθειας, ως στόχου που παραμένει ακόμα προς κατάκτηση, κατά τη διαρκή κίνηση του πνεύματος. Θα έλεγε κανείς πως το πρόβλημα της γνώσης της αλήθειας, ενδεχομένως, θεματοποιείται με υπόρρητο τρόπο στο σημείο που η κρίνουσα – και κατά την ίδια καθολική – συνείδηση θεωρεί εαυτόν ως την καθαρή και αδιαμεσολάβητη πραγματικότητα που κυριαρχεί επί των άλλων «στιγμών» ως κυρίαρχη ατομικότητα. Αυτή η επίφαση αλήθειας φαίνεται να δείχνει πως η νεωτερική συνείδηση επιχειρεί να παρουσιάσει τη γνώση της ως αλήθεια μέσω μιας εμμονής σε αυτή, ενώ για την κριτική η στρεβλή αυτή συνθήκη είναι δεδομένα μια κατάσταση μη αλήθειας.

Επομένως, η κρίνουσα συνείδηση είναι η όψη της ηθικής συνείδησης, το περιεχόμενο της οποίας καθορίζεται και αναπαράγεται αποκλειστικά από και για τον εαυτό της. Η κρίση που ασκεί στο όνομα της καθολικότητας την εμφανίζει εν πρώτοις εγγύτερα στο συμφέρον της καθολικότητας, περιεχόμενο το οποίο βλέπουμε καθόλη την ανασυγκρότηση πως δεν καταφέρνει να προσεγγίσει. Μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως ο Hegel σκιαγραφεί κατά κάποιον τρόπο τη νεωτερική αξία του

³⁶⁴ «Αλλ' αυτό το αντικείμενο ίσα ίσα είναι το εντελώς διάφανο, είναι ο δικός της εαυτός, οπότε η συνείδησή της είναι μόνον η επίγνωση εαυτού». *Φαινομενολογία*, σ. 592

³⁶⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 593

³⁶⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 593

ατομικισμού σε κάθε ευκαιρία κατά την έκθεση του επιχειρήματός του. Η παρατήρηση αυτή είναι αποτέλεσμα του επιχειρήματος πως το πνεύμα της ωραίας ψυχής αποδεικνύεται ένα συντηρητικό ως προς την καθολικότητα πνεύμα, το οποίο αναπαράγει τη φαινομενική του ανωτερότητα αδιαφορώντας για την καθολικότητα. Το αντικείμενό της είναι «κούφιο» ακριβώς επειδή για την ίδια τίποτα δεν μπορεί να θεωρηθεί ανώτερο της γνώσης του ατομικού εαυτού. Έτσι, πραγματικό αντικείμενο της κρίνουσας συνείδησης είναι ο εαυτός της ως αντανακλώμενος στον «πλασμένο» από την ίδια «κόσμο». Καθετί διαφορετικό αφαιρείται ως αναληθές, καθιστώντας την ίδια ένα πνεύμα της δογματικής αλήθειας που έχει για τον εαυτό της – δηλαδή της μη αλήθειας.

Περνώντας στην πράττουσα συνείδηση μπορούμε να διαπιστώσουμε πως στην έκθεσή της από τον ίδιο τον Hegel αντιμετωπίζεται ως αντικείμενο κρίσης της κρίνουσας συνείδησης.³⁶⁷ Αυτό δεν την υποβιβάζει ως ηθική συνείδηση σε σχέση με την έτερη συνείδηση, αλλά φαίνεται να έχει ως σκοπό να ενισχύσει την παρουσία της ωραίας ψυχής εντός του επιχειρήματος. Κατ' αντίστοιχο τρόπο, η πράττουσα συνείδηση εμφανίζεται ακριβώς εκεί που η προηγούμενη συνείδηση έχει εκτεθεί ως αντίθετη από το καθήκον το οποίο προβάλλει. Αυτή η στιγμή του εγγελιανού επιχειρήματος μπορεί να χαρακτηριστεί ως η «αντίθεση της καθολικότητας».³⁶⁸ Κατά την «αντίθεση της καθολικότητας» η πράττουσα συνείδηση τίθεται απέναντι στην κρίνουσα ως η άλλη όψη της ηθικής συνείδησης και ως αυτή η συνείδηση η οποία φέρει όλα τα αντίθετα από την ωραία ψυχή χαρακτηριστικά. Σκοπός μας είναι να αναζητήσουμε στο σημείο αυτό την ολοκλήρωση της παρουσίασης των δύο ηθικών συνειδήσεων ως αντιθετικών, με τρόπο που θα αναδείξει την προβληματική της αντεστραμμένης συνείδησης που φαίνεται να χαρακτηρίζει τις εγγελιανές αναπτύξεις.

Η πράττουσα συνείδηση τίθεται βασισόμενη στην αναγκαιότητα, την οποία είδαμε παραπάνω πως φέρει γενικά η ηθική συνείδηση, να χαρακτηρίζεται από το

³⁶⁷ Σε αυτό το σημείο αξίζει να αναφέρουμε την κριτική του Pinkard (*Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, ό.π., σσ. 214-220) στην «ωραία ψυχή» και στη σχέση της με την έτερη συνείδηση. Το νεωτερικό σχήμα, που αναδεικνύεται στο κεφάλαιο αυτό, εντοπίζεται σε έναν ιδιαίτερο αναδιπλασιασμό της ωραίας ψυχής και όχι στη διαφορά της από την εγωιστική συνείδηση. Έτσι, και οι δύο συνειδήσεις αποτελούν νεωτερικές εκδοχές της «ωραίας ψυχής». Η μια είναι η «ωραία ψυχή που είναι υπεράνω της πράξης» και η άλλη η «ωραία ψυχή που πράττει» (σ. 217). Το επιχείρημα αυτό οικοδομείται στην εκτίμηση του Pinkard πως η ωραία ψυχή ενέχει ένα ρομαντικό και υποκριτικό στοιχείο και στις δύο περιπτώσεις, περιορίζοντας, μάλλον, το επιχείρημα του Hegel εντός της ωραίας ψυχής και όχι στη συνομιλία της με τις διαφορετικές συνειδήσεις.

³⁶⁸ *Φαινομενολογία*, σσ. 593-595

στοιχείο της πράξης. Αυτή η αναγκαιότητα παρουσιάζεται ως «η άλλη σημασία της ενεργού πραγματικότητας της ηθικής συνείδησης»,³⁶⁹ καθώς αποτελεί την άλλη όψη που χαρακτηρίζει το πνεύμα ως καθολικότητα. Παρά το ότι αναγνωρίζεται από την κριτική ως στοιχείο της καθολικότητας, και παρά το γεγονός πως στη συνέχεια του επιχειρήματος θα αναδειχθεί αυτή η όψη του χαρακτήρα της, η πράττουσα συνείδηση αποκτά για την ώρα το «αντίθετο νόημα» από αυτό που φέρει μια καθολικότητα, αυτό της «καθεκαστότητας».³⁷⁰ Στο ίδιο σημείο αναφέρεται, προς ενίσχυση του στοιχείου της καθεκαστότητας, πως η ίδια «εξαιρεί τον εαυτό της από την καθολικότητα». Αυτό λοιπόν που τη χαρακτηρίζει είναι ένα «καθαρό καθήκον» που ισχύει στα λόγια και μόνο «για τους άλλους», εν είδει μιας δημόσιας δήλωσης. Δηλαδή, από το κείμενο μπορεί κανείς να διακρίνει πως το καθήκον που τη χαρακτηρίζει, ως στοιχείο το οποίο οφείλει να εκφραστεί με σκοπό μια ηθική συνείδηση να αναγνωριστεί ως τέτοια, είναι η δια του λόγου τοποθέτησή της εντός του καθολικού και μόνο. Επομένως, η ηθική αυτή συνείδηση είναι «στραμμένη μόνο αρνητικά ενάντια στο καθήκον». Καθώς είναι «αποδεσμευμένη» από το καθήκον, δημιουργεί στον εαυτό της την πεποίθηση πως «γεμίζει το κενό καθήκον με ένα περιεχόμενο». Έτσι, από τη μια πλευρά, απευθύνεται στις άλλες συνειδήσεις ως συμμετέχουσα στην καθολικότητα, αλλά, από την άλλη, δικαιολογεί την υποκρισία αυτή στον εαυτό της μέσω του προσωπικού περιεχομένου που χαρακτηρίζει τις πράξεις της. Βλέπουμε λοιπόν πως η πράττουσα συνείδηση συγκροτεί μια «επιφάνεια» η οποία είναι αναγνωρισμένη μέσα από τη «γλώσσα» του καθήκοντος, με τη διαφορά πως η πράξη της κινείται προς την ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση, αυτή της ιεράρχησης της ατομικότητάς της. Η βεβαιότητα του εαυτού φαίνεται να προτάσσει ανοιχτά ένα εγωιστικό κίνητρο, μέσω του ότι η ίδια η πράττουσα συνείδηση «δημιουργεί για λόγου της το περιεχόμενο» εντός του οποίου επενεργεί. Έτσι, το κείμενο θεματοποιεί την παραπάνω αντίθεση ως αντίθεση ανάμεσα στην «ομιλία περί ευσυνειδησίας» και στον «σκοπό της πράξης». Φαίνεται πως σκοπός του είναι η ανάδειξη της αντίθεσης επί της οποίας τίθενται οι όροι μιας υποκειμενικότητας, ικανής στη συνέχεια – όπως θα δούμε – να αποτελέσει τη συνθήκη για την θεμελίωση ενός – νεωτερικού θα λέγαμε – εγωιστικού εαυτού. Το εγωιστικό στοιχείο που εμφανίζεται στο σημείο αυτό μπορεί, μάλλον, να κατανοηθεί εντός αυτού του πλαισίου ως υπερβαίνον το καθολικό καθήκον, καθώς το περιεχόμενο του

³⁶⁹ *Φαινομενολογία*, σ. 593

³⁷⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 594

καθήκοντος υποτάσσεται μόνο στις ατομικές του ανάγκες. Αυτός είναι και ο λόγος που στη συνέχεια θα χαρακτηριστεί από την κρίνουσα συνείδηση ως «το κακό».³⁷¹

Η εμπειρία του τρόμου σε αυτή την περίπτωση δεν φαίνεται να αποτυπώνεται στην ηθική συνείδηση με όρους γνώσης, αλλά με όρους πράξης. Η πράττουσα συνείδηση δηλώνει στα λόγια πως συμπορεύεται με το συμφέρον της καθολικότητας, αλλά στην πράξη σκοπός της είναι μονάχα η εξυπηρέτηση της ατομικότητάς της. Θα μπορούσε κανείς να σχολιάσει πως η ατομικότητα αυτή δεν θεωρεί τον εαυτό της σπουδαιότερο από τις άλλες ατομικότητες, σε σχέση με τις οποίες φροντίζει να θολώσει το τοπίο ως προς τα κίνητρά της. Παρόλα αυτά, κατασκευάζει τον εαυτό της σε αντίθεση με την καθολικότητα, με σκοπό να ξεχωρίσει, να αποκοπεί και εν τέλει να καταφέρει να προστατευτεί. Ο εγωισμός, ο οποίος αντιμετωπίζει το καθολικό δια της «άρνησης», είναι το μέσο προστασίας της μοναδικής βεβαιότητας που χαρακτηρίζει την υποκειμενική ηθική συνείδηση, δηλαδή αυτής του εαυτού. Είναι το μέσο το οποίο θα αποτρέψει το θάνατο που κυριάρχησε στην προηγούμενη μορφή του πνεύματος. Έτσι, ό,τι η καθολική συνείδηση αφήνει εκτός σε επίπεδο δεδηλωμένης αρχής, η συνείδηση του εγωισμού το συμπληρώνει σε επίπεδο πράξης. Αυτό είναι, μάλλον, μια ξεκάθαρη ιεράρχηση του ατομικού βίου, παρά τις αρχικές, και περισσότερο τυπικές, δηλώσεις της για το αντίθετο. Η προστασία από την εμπειρία του θανάτου είναι ο κύριος σκοπός και στις δύο περιπτώσεις, στον οποίο η ηθική συνείδηση κατευθύνει την ύπαρξή της, ακόμη και αν εκδηλώνεται σε κάθε περίπτωση με άλλη μορφή.

Η πράττουσα συνείδηση θα χαρακτηριστεί ως «μερικότητα» ακριβώς διότι τοποθετείται δια της πράξης της εντός μιας βασικής αντίθεσης ανάμεσα στον «εαυτό της» και στο «καθόλου».³⁷² Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι δύο αυτές «συγκροτητικές στιγμές» για τη συνείδηση, δηλαδή «ο εαυτός» και το «καθαυτό», να τίθενται με μια «άνιση αξία», όπου η βεβαιότητα του εαυτού μοιάζει να αποτελεί την «ουσία» και όχι μια τυχαία «στιγμή». Η καθολικότητα σε αυτή την περίπτωση αξιοποιείται ως αξιακό πρόσχημα της εγωιστικής συνείδησης, ώστε να συνεχίσει η ίδια να αναγνωρίζεται ως

³⁷¹ Εδώ σκιαγραφείται για πρώτη φορά αυτή η συνείδηση ως κακή. «Το κακό», σημειώνει ο Brownlee («Hegel's Moral Concept of Evil», ό.π., σ. 83), «ανακύπτει όταν το ηθικό υποκείμενο αρνείται να αναγνωρίσει οποιαδήποτε πηγή αξίας που υπερβαίνει το άτομο». Είναι η στιγμή που η εγωιστική συνείδηση «επικαλείται μόνο τη δική της υποκειμενικότητα για να τη δικαιολογήσει δράση, ενώ υποκριτικά διεκδικεί στους άλλους ένα ηθικό κίνητρο γι' αυτήν». Βλέπουμε λοιπόν σε αυτό το σημείο πως ο λόγος ο οποίος καλλιεργείται από το κακό ασφαλώς υπάρχει και στις δύο συνειδήσεις. Στην εγωιστική συνείδηση κάτι τέτοιο είναι εμφανές ακριβώς διότι πραγματώνει το περιεχόμενο του καθήκοντός της μέσω της πράξης.

³⁷² *Φαινομενολογία*, σ. 595

ηθική. Με άλλα λόγια, δηλώνει λεκτικά – και μόνο – τη συνάφεια των πράξεων της με την καθολικότητα, με απώτερο στόχο να συνεχίσει να πραγματώνει τα εγωιστικά περιεχόμενα του εαυτού της. Η παράλληλη όμως εξυπηρέτηση του ιδιωτικού της συμφέροντος παρουσιάζει εντός του επιχειρήματος την αρχή της υποκειμενικότητας,³⁷³ η οποία φαίνεται, όπως θα δούμε στη συνέχεια, να είναι η νεωτερική αρχή που διαπερνά το εγελιανό επιχείρημα.

Η ξεκάθαρη οριοθέτηση ανάμεσα στην κρίνουσα και την πράττουσα συνείδηση εμφανίζει παράλληλα και τα κοινά τους στοιχεία.³⁷⁴ Από τη μια, η συγκρότησή τους εντός της καθολικότητας μας δείχνει πως η πρώτη ιεραρχεί την κρίση προς υπεράσπιση του γενικού, ενώ η δεύτερη την πράξη προς υπεράσπιση του ατομικού. Το περιεχόμενο του εκάστοτε κόσμου που πλάθει η καθεμία συνείδηση για τον εαυτό της εμφανίζεται ως αντεστραμμένο ανάμεσα στις δύο συνειδήσεις. Από την άλλη, η από κοινού βεβαιότητα για τον εαυτό εμφανίζεται ως αναγκαιότητα υπεράσπισης της ατομικότητας απέναντι στην εμπειρία του τρόμου της γενικής βούλησης, ακόμη και αν τίθεται με διαφορετική μορφή. Η κάθε συνείδηση είναι η φαινομενικά αντεστραμμένη της άλλης, με αποτέλεσμα ό,τι τίθεται ως αξία στη μια όψη της συνείδηση να τίθεται στην άλλη ως απαξία και ό,τι τίθεται ως «κακό» στη μια περίπτωση να κατανοείται ως βασική αρχή για την άλλη.³⁷⁵ Αυτό είναι το σχήμα με βάση το οποίο η κρίνουσα συνείδηση κατηγορεί την πράττουσα για «υποκρισία», καθώς όπως λέει: «είναι η ανομοιότητα του εντός είναι της με το καθόλου, καθώς δε εκφράζει συνάμα την ενέργειά της ως ομοιότητα προς εαυτόν, ως καθήκον κι ευσυνειδησία».³⁷⁶ Η παραπέρα κίνηση της γενικής ηθικής συνείδησης είναι αυτή η οποία θα μας δείξει τον τρόπο με τον οποίο οι δύο αυτές όψεις αποτελούν στην πραγματικότητα την μια μοναδική και ενιαία νεωτερική συνείδηση.

³⁷³ Για την αρχή της υποκειμενικότητας ή της ιδιαιτερότητας, βλ. Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της πράξης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», ό.π., σ. 109

³⁷⁴ Από το κείμενο επιβεβαιώνεται ο ισχυρισμός του Brownlee («Hegel's Moral Concept of Evil», ό.π., σ. 84) ότι το «κακό» είναι μια μορφή ηθικότητας και όχι το αντίθετό της. Μάλιστα, από τη στιγμή που ενέχεται εντός της ηθικότητας, το «κακό συνιστά την 'αντιστροφή' του ηθικού καλού». Πρόκειται δηλαδή για δύο αντεστραμμένες συνειδήσεις, η λογική διαφοροποίηση των οποίων αποτελεί τον ενιαίο ιστορικό κόσμο της νεωτερικότητας.

³⁷⁵ Τέτοιου τύπου είναι, ως επί το πλείστον, και το επιχείρημα του Pinkard (*Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, ό.π., σ. 217), με τη διαφορά πως οικοδομείται ως αναδιπλασιασμός εντός της «ωραίας ψυχής». Σε αυτό το πλαίσιο της αντιστροφής των δύο όψεων της ωραίας ψυχής θεμελιώνεται η «νεωτερική υποκειμενικότητα», η οποία έχει σε μεγάλο βαθμό και θρησκευτικά στοιχεία (σσ. 219-220) δικαιολογώντας και την κίνηση του επιχειρήματος εντός του εγελιανού κειμένου.

³⁷⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 595

Η κίνηση η οποία συντελείται μέσω της κατηγορίας περί υποκρισίας προς την πράττουσα συνείδηση είναι το πρώτο βήμα για την ανάδειξη της θεμελίωσης της νεωτερικής υποκειμενικής συνείδησης. Ο Hegel, όμως, δείχνει πως η υποκρισία είναι μια κατηγορία η οποία μπορεί να αποδοθεί και προς τις δύο συνειδήσεις. Ο εαυτός φαίνεται πως διαμεσολαβεί την ηθική συνείδηση ως «μονομερή εμμονή» και στις δύο περιπτώσεις.³⁷⁷ Η εγωιστική συνείδηση επιμένει πως η πράξη της είναι «σύμφωνη με τον εσωτερικό νόμο και κατά συνείδηση», επιδιώκοντας έτσι να αναγνωριστεί από την κρίνουσα ως ισάξια. Για την εγωιστική συνείδηση, η προσπάθεια υπεράσπισης του καθήκοντός της, μέσω του «εσωτερικού νόμου», δεν έχει ως σκοπό την υπεράσπιση κάποιας δήθεν καθολικότητας στον νόμο αυτό. Μέσω αυτής της πράξης το «κακό ομολογεί» τη φαυλότητά του, καθώς υποστηρίζει έναν «εσωτερικό νόμο» ο οποίος πραγματώνεται σε αντίθεση με τη γλώσσα «ως το αναγνωρισμένο [ενν. από τους άλλους] καθήκον».³⁷⁸ Η αντίθεση που χαρακτηρίζει την πράττουσα συνείδηση στο επίπεδο της αναγνώρισης (ότι δηλαδή αποδέχεται άλλα για τον εαυτό της από αυτά τα οποία επιφέρουν την αναγνώρισή της από τους άλλους) επιβεβαιώνει την υποκρισία και υπονοεί και μια «κακομεταχείριση» των άλλων με όρους εξαπάτησης. Έτσι, η υποκρισία εμφανίζεται στην αντίθεση γλώσσας και καθήκοντος ως σχήμα μέσω του οποίου το ατομικό συμφέρον αποκρύπτεται πίσω από το καθολικό. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, παρατηρείται και η υποκρισία της κρίνουσας συνείδησης. Την υποκρισία αυτή μπορεί κανείς να την εντοπίσει στον εξής συλλογισμό. Εάν η κρίση της είναι ορθή, τότε δημιουργείται το πρόβλημα του «δικού της νόμου» ως κριτήριο για την κρίση που ασκεί. Η κρίση πραγματοποιείται επιστρατεύοντας τα μέσα τα οποία στοχεύει να χτυπήσει, κάτι το οποίο συνεπάγεται από το ότι η αξιακή αντίθεση των θέσεων των δύο συνειδήσεων παρουσιάζει την ίδια – ιστορική – αφορμή. Έτσι, η εναντίωση προς μια μερικότητα αυτομάτως αποδεικνύει το μερικό περιεχόμενο και της κρίνουσας συνείδησης,³⁷⁹ με αποτέλεσμα αμφότερες να βρίσκονται και να δρουν εντός του καθολικού.

Το πρόβλημα λοιπόν της νεωτερικής συνείδησης παραμένει εντός του αρχικού του αναδιπλασιασμού (ως κρίνουσα και πράττουσα συνείδηση), μόνο που πλέον

³⁷⁷ *Φαινομενολογία*, σσ. 596-597

³⁷⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 596

³⁷⁹ «Όταν της κράζει και την λέει φαύλη, αχρεία, κ.λπ., με μια κρίση σαν αυτήν επικαλείται τον δικό της νόμο, όπως η κακή συνείδηση τον δικό της. Γιατί ανακλύπει εν αντιθέσει προς την δεύτερη, άρα ως επιμέρους νόμος». *Φαινομενολογία*, σ. 596

μπορεί να γίνει κατανοητή η ενότητα που διέπει το αντιθετικό αυτό σχήμα. Η αντιστροφή, η οποία παρατηρείται ανάμεσα στις δύο συνειδήσεις, παρουσιάζει μια συνομιλία ιστορική, επιτρέποντάς μας να βρούμε τα λογικά νήματα που συνδέουν τις δύο όψεις της ηθικής συνείδησης. Η ιεράρχηση της βεβαιότητας του εαυτού και η προώθηση του ατομικού συμφέροντος παρουσιάζουν το ίδιο περιεχόμενο στην προσπάθεια θεμελίωσης του πνεύματος. Η διαφορά στη μορφή, η οποία συνιστά διαφορετική επιμέρους αναγκαιότητα, αίρεται μόλις οι δύο συνειδήσεις προχωρήσουν στη μεταξύ τους συνομιλία. Είναι η στιγμή όπου για τη σκοπιά της κριτικής περιορίζονται οι διαφορές και φαίνεται η συνάφεια των επιχειρημάτων τους. Μάλιστα, αυτή η οποία αποκαλύπτεται περισσότερο – εξαιτίας της αδύναμης σχέσης της με την πράξη – είναι κρίνουσα συνείδηση.

Πιο συγκεκριμένα, εάν δει κανείς τις δύο όψεις της ηθικής συνείδησης ως δύο – αντεστραμμένες μεταξύ τους – εκδοχές της συνείδησης που φαινομενικά η μια αντιτίθεται στην άλλη, τότε το εγγελιανό σχήμα με σκοπό την ανάδειξη της ενότητάς τους θα λέγαμε πως πραγματοποιείται με συνέπεια. Η κίνηση του επιχειρήματος μέχρι εκείνο το σημείο θα υλοποιηθεί με όρους που παρουσιάζουν ένα είδος νεωτερικής επικοινωνίας, επιβεβαιώνοντας με αυτόν τον τρόπο και την ιστορική συγκυρία για το επιχείρημά του. Αυτό το οποίο βλέπουμε στο εγγελιανό επιχείρημα είναι πως η ξεχωριστή αποκάλυψη των δύο συνειδήσεων δείχνει τη ροπή της μίας προς τον τύπο αξιών της άλλης. Έτσι, η ανάδειξη τους ως μια και ενιαία νεωτερική υποκειμενική συνείδηση πραγματοποιείται μέσω της μεταξύ τους επικοινωνίας και διαπραγμάτευσης. Στη συνέχεια της ανασυγκρότησης που επιχειρείται στο παρόν κεφάλαιο, θα αποπειραθούμε να διερευνήσουμε το πως, μέσω της επικοινωνίας των δύο όψεων, το επιχείρημα απολήγει στην ενότητά τους.

Η κρίνουσα συνείδηση, η οποία αξιώνει για τον εαυτό της την ανωτερότητα έναντι της πράττουσας, οδηγείται στην πιο εμφανή – λόγω της σχέσης της με την πράξη – αντίθεση για την κατηγορία της ηθικής συνείδησης. Η αντίθεση «γενικού και ιδιαίτερου», η οποία «ανακύπτει με το πράττειν»,³⁸⁰ είναι αυτή η οποία καθιστά την ηθική συνείδηση ως αναγνωρίσιμη από τις όμοιες εντός της διαφοράς τους συνειδήσεις. Έτσι η «κρίση», ως ξένη και αποκομμένη από την πράξη, αδυνατεί να θέσει εαυτόν εντός της παραπάνω αντίθεσης, με αποτέλεσμα την παραμονή της εντός της «καθολικότητας της σκέψης». Παρά την κριτική που έχει ασκήσει στην έτερη

³⁸⁰ Φαινομενολογία, σ. 597

συνείδηση, η ίδια (η κρίνουσα συνείδηση) εξακολουθεί να «φέρεται παθητικά», προωθώντας και αποκαλύπτοντας την αντίφαση μεταξύ καθήκοντος και πράξης στον ίδιο της τον εαυτό. Αυτή η αντίφαση αποκαλύπτει τη δική της υποκρισία:

«Φυλάχθηκε μια χαρά καθαρή, γιατί δεν πράττει· είναι η υποκρισία που αξιώνει το κρίνειν να περνιέται για ενεργά πραγματική δράση κι αποδεικνύει την τιμιότητα της όχι με πράξεις αλλά με την εκφορά εξαιρέτων φρονημάτων».³⁸¹

Έτσι, η κρίση που στόχευε την πράττουσα συνείδηση επιστρέφει τώρα στην ίδια την κρίνουσα συνείδηση και επιβεβαιώνεται, από τον Hegel, ως διαφορά μεταξύ της «πραγματικότητας» και του «λέγειν».³⁸² Η πρώτη αποκαλύπτεται ως εγωιστική συνείδηση, ενώ η δεύτερη ως συνείδηση η οποία ηθικολογεί.³⁸³ Καμία από τις δύο δεν πραγματώνει το καθήκον το οποίο προωθεί μέσω της γλώσσας. Η πράξη της κρίνουσας συνείδησης στρέφεται προς το εσωτερικό της,³⁸⁴ δηλαδή η ίδια έχει ως αντικείμενο τον ίδιο της τον εαυτό. Με αυτόν τον τρόπο η πράξη τίθεται ως πράξη της «μερικότητας» και ως πράξη που τελικά είναι «έξω από την ύπαρξη». Αυτή την κίνηση ο Hegel την ονομάζει «δοξομανία» και την προσδιορίζει ως μια προσπάθεια να αναγνωριστεί η ατομικότητα ως καθολικότητα.³⁸⁵ Η συνείδηση αυτή φαίνεται να οδηγείται στην ηθικολογία ακριβώς επειδή φτάνει να καταστήσει την πράξη του καθήκοντος ως μη πράξη. Ο Hegel θα σημειώσει:

«Αφού στην πράξη γενικά το πράττον φθάνει στην εποπτεία του εαυτού του [...] άρα στην απόλαυση, η κρίση ξέρει το εσωτερικό ως ορμή προς την ίδια ευδαιμονία, έστω κι αν συνίσταται μόνο σε μύχια ηθική ματαιοδοξία, στην απόλαυση

³⁸¹ *Φαινομενολογία*, σ. 597

³⁸² *Φαινομενολογία*, σσ. 597-598

³⁸³ «Στην μια λόγω ιδιοτελούς σκοπού της πράξης, στην άλλη λόγω έλλειψης του πράττειν εν γένει, το οποίο είναι [ωστόσο] αναγκαίο από την ίδια την ομιλία περί καθήκοντος, γιατί χωρίς ενέργεια αυτή δεν έχει κανένα μα κανένα νόημα». *Φαινομενολογία*, σ. 598

³⁸⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 598

³⁸⁵ «Η ατομικότητα δεν κουβαλά την θέση της σαν έναν εξωτερικό προσδιορισμό, αλλά πληροί εξ ιδίων την γενικότητα αυτή». *Φαινομενολογία*, σσ. 598-599

της συνείδησης της υπεροχής και την πρόγευση της ελπίδας μιας μελλοντικής μακαριότητας».³⁸⁶

Συνεπώς, η μη πράξη της κρίνουσας συνείδησης καθίσταται ως τέτοια όχι τυχαία, αλλά μέσω μιας κίνησης που έχει ως σκοπό την ικανοποίηση του καθήκοντος. Από τη στιγμή που το καθήκον μπορεί να πάρει οποιοδήποτε περιεχόμενο,³⁸⁷ ο τρόπος πραγμάτωσής του μπορεί και αυτός να επέλθει με οποιαδήποτε μορφή. Η μη πράξη ως ψευδαίσθηση της ίδιας της πράξης προκύπτει αναγκαία ως διέξοδος ικανοποίησης της εσωτερικής ευδαιμονίας του ατόμου. Η κρίση ως πράξη³⁸⁸ οδηγεί την ηθικολογική συνείδηση να πέσει στην παγίδα της πρακτικής ψευδαίσθησης, καθώς υποτάσσει όλη την πραγματικότητα στην εσωτερική ορμή της για κρίση. Θεωρεί πως κάθε διαφορετική από την ίδια πράξη γίνεται με σκοπό να πραγματοποιηθεί η δική της κρίση.³⁸⁹ Κάθε διαφορετική «ατομικότητα» λογίζεται ως αντιτιθέμενη στην «καθολικότητα» που επιδιώκει για τον εαυτό της, με αποτέλεσμα να θεωρεί κάθε διαφορετική ηθική συνείδηση ως αντικείμενο πραγμάτωσης του ηθικού καθήκοντος της κρίνουσας συνείδησης. Η ηθικολογία της επιβεβαιώνεται λοιπόν τόσο στην καθιέρωση της μη πράξης ως πράξης, όσο και στη υποκρισία υπεράσπισης του καθολικού, ζήτημα το οποίο υποτάσσεται εν τέλει μονάχα στην αναπαραγωγή της εσωτερικής της ψευδαίσθησης.

Πώς ολοκληρώνεται η κίνηση προς την ανάδειξη του ενιαίου χαρακτήρα της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης; Σε αυτό το σημείο μπορεί κανείς να αναδείξει την παράλληλη υποκρισία ως το στοιχείο το οποίο εμφανίζει την αποτυχία της αποκλειστικής θεμελίωσης της κάθε ηθικής συνείδησης. Αυτό σημαίνει πως η παράλληλη υποκρισία τίθεται ως το βασικό στοιχείο για μια νέου τύπου αναγνώριση, η οποία δεν θα βασίζεται στην αποκλειστική αυτοϊκανοποίηση της κάθε συνείδησης, αλλά στην αμοιβαία υποχώρηση τους. Η νεωτερικού τύπου διαπραγμάτευση που ακολουθεί δεν είναι μια εύκολη και αυτονόητη διαδικασία. Προκειμένου η υποκρισία να διαδραματίσει το ρόλο της μετάβασης στη νέα συνθήκη της συμφιλίωσης,

³⁸⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 599

³⁸⁷ «Γατί το καθήκον το ίδιο είναι η επιδεκτική κάθε περιεχομένου μορφή άνευ περιεχομένου». *Φαινομενολογία*, σ. 598

³⁸⁸ «Το κρίνειν πρέπει όμως να ιδωθεί και ως θετική πράξη της σκέψης». *Φαινομενολογία*, σ. 598

³⁸⁹ Βλ. την αναφορά του Hegel στη «λογική του καμαριέρη». *Φαινομενολογία*, σσ. 598-599

απαιτείται μια τελευταία διαμάχη ανάμεσα στις δύο συνειδήσεις. Τότε, ολοκληρώνεται η διαδικασία της αξιακής παρουσίας της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης.

Η επιβεβαίωση της κρίνουσας συνείδησης ως «υποκριτικής» αφορά για την ώρα μόνο την οπτική της κριτικής και γίνεται, σύμφωνα με το εγελιανό κείμενο, μέσω της αξίωσής της για αναγνώριση ως η «σωστή συνείδηση της πράξης», παρά την «ανομοιότητα» που παρουσιάζει η πράξη της «με την πράξη την ίδια».³⁹⁰ Η απραξία αυτή είναι περισσότερο μια «επίκριση» που η ίδια ασκεί στην πράττουσα συνείδηση. Η ηθικολογία της κρίνουσας συνείδησης φτάνει στο αποκορύφωμά της όταν αρνείται να δει την ομοιότητά της με την πράττουσα συνείδηση, δίνοντας στον εαυτό της – ακριβώς λόγω της επιμονής σε αυτόν τον εαυτό – ένα περιεχόμενο πιο εγωιστικό και από την ίδια την εγωιστική συνείδηση. Αυτό προκύπτει διότι η πρώτη ομολογία έρχεται από την πράττουσα συνείδηση.³⁹¹ Μεταφέροντας τη συζήτηση και πάλι στην προβληματική της αντεστραμμένης συνείδησης, μπορούμε να οριοθετήσουμε την ανασυγκρότηση που ακολουθεί εντός τριών στιγμών: α) την μετατόπιση των υφιστάμενων αξιών των δύο όψεων της συνείδησης κατά τη συνομιλία τους, β) την εξέγερση και την άρνηση του πνεύματος και τέλος γ) την εξομοίωση ως τελική απόδειξη της εμμένειας και ενοποίηση του πνεύματος.

Ξεκινώντας με την πρώτη στιγμή θα δούμε πως στο επίκεντρο του επιχειρήματος είναι η αναγνώριση της αμοιβαίας υποκρισίας από την εγωιστική συνείδηση. Αυτή μπορεί και εντοπίζει την ομοιότητα εντός της διαφοράς³⁹² και αποφασίζει – επιβεβαιώνοντας τον πρακτικό της χαρακτήρα – να «ομολογήσει» το «τι είναι». Εδώ υπάρχει η πρώτη αντιστροφή του αξιακού κώδικα της εγωιστικής συνείδησης η οποία ναι μεν πράττει, αλλά πράττει με σκοπό την αμοιβαία αναγνώριση της υποκρισίας. Έτσι, η πράξη της κατευθύνεται προς την επίλυση της διαφοράς χωρίς να ιεραρχεί κάποιο προνόμιο στον εαυτό της σε σχέση με την έτερη αυτοσυνειδησία. Αυτό το κάνει γνωρίζοντας την κατ' ομολογία της κρίνουσας συνείδηση ιεράρχηση του καθολικού συμφέροντος και «αναμένει επίσης ότι η άλλη [...] θ' ανταποκριθεί και στα λόγια της».³⁹³ Θα έλεγε κανείς πως η πράττουσα συνείδηση, παρά το εγωιστικό της περιεχόμενο, αναδεικνύεται περισσότερο ηθική απ' ό,τι της καταλογίζεται από την

³⁹⁰ *Φαινομενολογία*, σ. 600

³⁹¹ *Φαινομενολογία*, σ. 600-604

³⁹² «Η πράττουσα δεν βρίσκει μόνο τον εαυτό της να θεωρείται από την κρίνουσα ξένος και ανόμιος, βρίσκει κι αυτήν, ως έχει αυτή η ίδια, μάλλον όμοια με τον εαυτό της». *Φαινομενολογία*, σ. 600

³⁹³ *Φαινομενολογία*, σ. 600

κρίνουσα συνείδηση, αλλά και απ' ό,τι η ίδια νομίζει. Η αρχή του εγωιστικού σκοπού μετατρέπεται στο σημείο αυτό σε αρχή της υποκειμενικότητας, καθώς εντός του επιχειρήματος φαίνεται η δυνατότητα συνύπαρξη του εγωιστικού και του ηθικού σκοπού. Η εγωιστική συνείδηση ομολογεί, χρησιμοποιώντας τη γλώσσα, και ζητάει συγχώρεση προβάλλοντας τη συνύπαρξη του γενικού και του ιδιαίτερου στοιχείου στον εαυτό της. Η αρχή της υποκειμενικότητας είναι ακριβώς η δυνατότητα παράλληλης πραγμάτωσης των γενικών κανόνων και του ιδιαίτερου εγωιστικού πράττειν. Αυτό το σχήμα μπορεί να κατανοηθεί ως η εκκίνηση της μετάβασης στη μορφή συνείδησης του νεωτερικού εγωισμού.

Η κρίνουσα συνείδηση αντιστρέφεται με τη σειρά της από συνείδηση του καθολικού συμφέροντος σε εγωιστική συνείδηση, καθώς με την επιλογή της να μην ομολογήσει την μεταξύ τους ομοιότητα «διώχνει από πάνω της αυτή την κοινότητα και είναι η σκληρή καρδιά».³⁹⁴ Από τη στιγμή που «η σκληρή αντιστρέφεται» φαίνεται με πιο ξεκάθαρο τρόπο η ενότητα των δύο όψεων. Το κείμενο επιλέγει μέσω της αντιστροφής να μας δείξει τις ισχυρές πρακτικές του ενός με τα χαρακτηριστικά του άλλου. Δηλαδή, βλέπουμε την εγωιστική συνείδηση να πράττει καθολικά και την καθολική με βάση το δικό της συμφέρον. Η άρνηση της κρίνουσας συνείδησης να αποδεχθεί την ομολογία της ομοιότητας, που γίνεται από την πλευρά της πράττουσας συνείδησης, μπορεί, ενδεχομένως, να εντοπιστεί στο εξής: μέσα από μια τέτοια παραδοχή, θα «βγει το εσωτερικό της στην ύπαρξη του εκφερόμενο λόγου» και η ίδια θα «εξευτελιστεί» «μπροστά σε άλλο», δηλαδή στις διαφορετικές από την ίδια συνειδήσεις. Η ίδια φαίνεται να πεισμώνει, ενώ μέσα από το κείμενο γίνεται κατανοητό πως έχει συνειδητοποιήσει πλέον την ενότητα της με την άλλη συνείδηση, εξ ου και η άρνηση να αποκαλύψει στην άλλη συνείδηση «το εσωτερικό της». Μέσω μια τέτοιας παραδοχής η ικανότητα να εκφέρει κρίση για οποιοδήποτε πράττειν τίθεται υπό αμφισβήτηση. Επομένως, τίθεται υπό αμφισβήτηση και η έως τώρα δραστηριότητά της. Αυτό φαίνεται να σημαίνει πως αίρεται το στοιχείο της βεβαιότητας που χαρακτηρίζει τον εαυτό και το καθήκον της. Με λίγα λόγια, τίθεται υπό αμφισβήτηση η ίδια συνολικά.

Αυτή η κίνηση οδηγεί στη δεύτερη στιγμή της διαδικασίας, στην οποία αποκρυσταλλώνεται η παραπάνω αντιστροφή σε ένα νέο σχήμα. Θα μπορούσε λοιπόν κανείς να πει πως από τη μια πλευρά η εγωιστική συνείδηση μέσα από την υποχώρησή

³⁹⁴ *Φαινομενολογία*, σ. 601

της καθίσταται «η μέγιστη εξέγερση του βέβαιου για τον εαυτό του πνεύματος· διότι στο άλλο εποπτεύει τον εαυτό του ως τούτη την απλή επίγνωση του εαυτού».³⁹⁵ Από την άλλη πλευρά, η ηθικολογική συνείδηση τίθεται «ως η εγκαταλελειμμένη από το πνεύμα και αρνούμενη το πνεύμα συνείδηση, γιατί δεν γνωρίζει ότι το πνεύμα, με την απόλυτη βεβαιότητα για τον εαυτό του, κυριεύει κάθε ενέργεια και ενεργό πραγματικότητα».³⁹⁶ Έτσι, η αντιστροφή των ηθικών αξιών φαίνεται να αποκτά μέσω της ομολογίας της εγωιστικής συνείδησης ένα νέο στέρεο πρακτικό υπόβαθρο το οποίο με αναγκαίο τρόπο τείνει πως την υπέρβαση της διαφοράς ως εμμενούς ομοιότητας.

Η «εξέγερση του βέβαιου για τον εαυτό του πνεύματος» μπορεί να αναγνωρίσει την ενότητα των δύο συνειδήσεων βλέποντας τον εαυτό του εντός της διαφορετικής συνείδησης. Η μεγάλη αυτή υποχώρηση της εγωιστικής συνείδησης και η αναγνώριση του λάθους της είναι το πρώτο βήμα για μια νεωτερική διαπραγμάτευση επί των διαφορετικών αρχών, ακόμα κι αν κανείς αναγνωρίσει ότι κινητήρια δύναμή της είναι η ίδια η εξασφάλιση της αναπαραγωγής της ατομικότητας των δύο συνειδήσεων. Η άμεση σχέση που έχει αναπτύξει με την πράξη ως μέσο πραγμάτωσης του καθήκοντός της είναι αυτή που της επιτρέπει να κάνει το πρώτο βήμα προς την εξομοίωση. Αντιθέτως, όσον αφορά την κρίνουσα συνείδηση, η οποία προσβλέπει στην θεμελίωση της μη πράξης ως αναγνωρισμένης πράξης και έχει τη βεβαιότητά της «όχι σε μια ενεργό πράξη αλλά στο εσωτερικό της»,³⁹⁷ φαίνεται πως δεν αναγνωρίζει δημόσια ούτε την αντιστροφή στην οποία έχει υποπέσει. Ο Hegel αναφέρει πως «η ωραία ψυχή, δεν διαθέτει το σθένος ν' αλλοτριώσει την προσηλωμένη στον εαυτό της αυτεπίγνωση της ωραίας αυτής ψυχής, αυτή δεν μπορεί να γίνει ίση και όμοια με την συνείδηση που αποκρούει, άρα ούτε να εποπτεύσει την ενότητα του εαυτού της στο άλλο».³⁹⁸ Το πρόβλημα όμως της σχέσης των δύο αυτών όψεων, παρά το γεγονός πως απαιτεί πρακτική επίλυση, δεν εξαρτάται από τη βούληση των ξεχωριστών συνειδήσεων, αλλά από την πνευματική αναγκαιότητα η οποία υπερβαίνει και τις δύο. Αυτή η πνευματική αναγκαιότητα είναι η ιστορική συνθήκη του νεωτερικού ορίζοντα, που φαίνεται να σκιαγραφείται πίσω από την κίνηση των δύο συνειδήσεων.

³⁹⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 601-602

³⁹⁶ *Φαινομενολογία*, σ. 602-603

³⁹⁷ *Φαινομενολογία*, σ. 603

³⁹⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 603-604

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η κρίνουσα συνείδηση «κατ' ανάγκη αλλοτριώνεται και μεταπίπτει σε ενεργό πραγματικότητα», ακριβώς επειδή δεν είναι σε θέση να πραγματώσει το πνεύμα της ως «ωραία ψυχή» και να συγχωρέσει την έτερη συνείδηση. Δεν δείχνει με την πράξη της το μεγαλείο το οποίο προωθεί μέσω της γλώσσας πως τη χαρακτηρίζει, αλλοτριώνοντας έτσι τη σχέση που έχει με το καθήκον της. Η ασυνέπιά της αυτή³⁹⁹ είναι η απαιτούμενη διαμεσολάβηση ώστε να αναγκαστεί και η ίδια με τη σειρά της να υποχωρήσει. Η μη τήρηση του καθήκοντός της – ως προφανής ασυνέπεια απέναντι στο καθολικό – προβάλλει την αντιστροφή της ισχυρά θεμελιωμένης ατομικότητας πίσω από την έως τώρα παθητική στάση της. Η οδηγούμενη στα όρια ατομικότητα θα αναγκαστεί να υποχωρήσει ώστε να μην διακινδυνεύσει την αναγνώριση και κατά συνέπεια την ύπαρξή της εντός της κοινότητας.

Έτσι, περνάμε στην τρίτη και τελευταία στιγμή της κίνησης της εξομοίωση των δύο συνειδήσεων. Η διαδικασία της συγχώρεσης είναι αυτή που αποτελεί την ολοκλήρωση της κίνησης μέσω της οποίας συγκροτείται θεωρητικά η υποκειμενική ηθική συνείδηση. Το θεωρητικό σχήμα της συγχώρεσης τίθεται μέσα από την «αυτοσυνειδητή και υπάρχουσα» εξομοίωση των δύο συνειδήσεων με όρους αντικειμενικότητας.⁴⁰⁰ Αυτό το σχήμα πραγματώνεται εξαιτίας της αναγωγής της «σκληρής καρδιάς» στην «καθολικότητα».⁴⁰¹ Η κρίνουσα συνείδηση πλέον – έστω και πέρα από τη θέλησή της – αλλοτριώνεται και μέσω της ίδιας της κρίσης ως κύριας πράξης της είναι πλέον σε θέση να «εξουσιάζει την ορισμένη έννοιά» της.⁴⁰² Αυτό σημαίνει πως μέσω της αλλοτρίωσης θέτει εαυτόν σε αντίστοιχη με το «κακό» θέση. Όπως η εγωιστική συνείδηση σπάει τη «μονομέρεια» και τη βεβαιότητά της και αναγνωρίζει στη διαφορεική συνείδηση στοιχεία του δικού της εαυτού, έτσι και η κρίνουσα συνείδηση κατορθώνει κάτι αντίστοιχο «παγιώνοντας την διαφορά ιδιαίτερης [καθέκαστης] και καθολικής όψης του πράττειν».⁴⁰³ Η κρίνουσα συνείδηση αίρει την καθαρότητά της, καθώς πλέον μπορεί να διαχωρίσει τον αλλοτριωμένο της εαυτό από την καθολικότητα. Η αναγνώριση εγωιστικών κινήτρων στην αξίωσή της να

³⁹⁹ «Άρα στην πραγματικότητα παραιτείται της σκληρής τήρησης του δι' εαυτόν είναι της, καθώς παράγει μόνο τη μη πνευματική ενότητα του όντος». *Φαινομενολογία*, σ. 604

⁴⁰⁰ Η αντικειμενικότητα ως το πλαίσιο έκθεσης των κατηγοριών προκύπτει, εκτός από την αναφορά της εξομοίωσης ως υπάρχουσας, και από τον προσδιορισμό της ως «αληθινής». *Φαινομενολογία*, σ. 604

⁴⁰¹ «Το πως η σκληρή καρδιά σπάει κι ανέρχεται στην καθολικότητα είναι η ίδια κίνηση που εκφράστηκε στην συνείδηση που εξομολογούνταν». *Φαινομενολογία*, σ. 604

⁴⁰² *Φαινομενολογία*, σ. 605

⁴⁰³ *Φαινομενολογία*, σ. 604-605

αναγνωρίζεται από τους άλλους ως η άλλη όψη της καθολικότητας είναι η δύναμη με την οποία μπορεί να επανεξετάσει τη σχέση της με τις διαφορετικές συνειδήσεις. Αυτό το κατορθώνει διατηρώντας την αυτοσυνείδητη υπόστασή της πλησιέστερα στις άλλες αυτοσυνειδησίες, παρά στην καθολικότητα.

Η συγχώρεση είναι το αποτέλεσμα το οποίο ακολουθεί την αναγνώριση της εγωιστικής στάσης της κρίνουσας συνείδησης στον εαυτό της. Ο Hegel αναφέρει πως η συγχώρεση έρχεται καθώς το δεύτερο «εποπτεύει τον εαυτό του στο πρώτο». Παρόλα αυτά η κίνηση η οποία γίνεται κατανοητή από τα παραπάνω είναι πως η συγχώρεση είναι αποτέλεσμα της αναγνώρισης του άλλου στον δικό του εαυτό.⁴⁰⁴ Η κρίνουσα συνείδηση ακολουθεί μια αντίθετη πορεία προς την εξομοίωσή της με την πράττουσα όταν καταλαβαίνει πως η ίδια φέρεται – έστω και στην παθητικότητά της – όπως η διαφορετική της συνείδηση. Σε κάθε περίπτωση και αυτή η συνείδηση «παραίτηται από τον εαυτό» της. Η συμφιλίωση ως «λέξη», ως ενεργή πραγμάτωση της γλώσσας, είναι η υπέρβαση της αντίθεσης των δύο κόσμων και η συνειδητοποίηση της ενότητάς τους:

«Η λέξη της συμφιλίωσης είναι το υπάρχον πνεύμα [ο υπάρχων νους], που εποπτεύει την καθαρή επίγνωση του εαυτού του ως καθολικής ουσίας, ή γενικού όντος μέσα στο ενάντιό του, μέσα στην καθαρή επίγνωση εαυτού ως της καθεκαστότητας, που υπάρχει απόλυτα εντός εαυτής».⁴⁰⁵

Η συμφιλίωση είναι η αντικειμενική συνειδητοποίηση πως η διαφορά των δύο συνειδήσεων είναι εντός του ίδιου πλαισίου.⁴⁰⁶ Η συνειδητοποίηση της συμφιλίωσης θα αναλυθεί από τον Hegel σε ένα σχήμα το οποίο χαρακτηρίζεται από τον ίδιο ως η «καθαρή επίγνωση της απόλυτης αντίθεσης».⁴⁰⁷ Η συγχώρεση φαίνεται

⁴⁰⁴ Σε αυτό το πλαίσιο θα έλεγε κανείς πως πραγματοποιείται και η αναφορά του Sier (*Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σ. 199) πως η «καθολική συνείδηση πρέπει να αναγνωρίσει» το διαφορετικό – ακόμα και το «κακό» – ως «αναγκαία στιγμή του πνεύματος». Αυτό το σχήμα της αναγνώρισης [acknowledge] μπορεί, ενδεχομένως, να επιφέρει την συνειδητοποίηση με όρους άρσης της μονομέρειας.

⁴⁰⁵ *Φαινομενολογία*, σ. 605

⁴⁰⁶ Η διαδικασία της συμφιλίωσης – παρά τη νέα μορφή ιδεολογικής συνείδησης που συγκροτεί – αποτελεί την υπέρβαση της αντίφασης γενικού και ιδιαίτερου, όπως τη συναντήσαμε στην προβληματική της υποκειμενικής συνείδησης. Βλ. σχετικά, Hyppolite, J, *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, ό.π., σσ. 517, 523

⁴⁰⁷ Βλ. *Φαινομενολογία*, σσ. 606-608

να θέτει σε λειτουργία μια προσπάθεια συνύπαρξης του γενικού – ως «απόλυτο συνεχές του καθόλου» – και του ιδιαίτερου – ως «απόλυτα αδιαίρετου» – στοιχείου.⁴⁰⁸ Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αρχή της υποκειμενικότητας φαίνεται πλέον, ύστερα από την συγχώρεση, να έχει θεμελιωθεί. Η συγχώρεση είναι η διαδικασία μέσω της οποίας ο νεωτερικός εγωισμός τίθεται εντός του κειμένου – μέσω των διαδικασιών της ομολογίας και της συγχώρεσης που είδαμε παραπάνω – ως δυνατότητα συνύπαρξης του εγωιστικού και του ηθικού πράττειν εντός της ίδιας μορφής κοινωνικοποίησης. Το πραγματικό αίτημα της πράττουσας συνείδησης είναι να αναγνωριστεί όχι μόνο η ίδια, αλλά και η άλλη συνείδηση, δηλαδή η νεωτερικότητα συνολικά. Η αναγνώριση αυτή μας παρουσιάζει τον νεωτερικό ιστορικό ορίζοντα ως το γενικό πλαίσιο εντός του οποίου ένα μεμονωμένο υποκείμενο μπορεί να εκφέρει κρίσεις, να θέσει και να πράξει τους σκοπούς του. Η πράττουσα συνείδηση θέλει – και φαίνεται στο τέλος να το κατορθώνει – να δείξει στην κρίνουσα συνείδηση πως οι εγωιστικοί σκοποί δεν είναι κάτι το κακό, αλλά μπορούν εν δυνάμει να συμπεριλαμβάνονται στη νεωτερική ηθική, αποτελώντας την αρχή της υποκειμενικότητας. Η αρμονία που εν τέλει επέρχεται αφορά την κατανόηση της συγγνώμης με όρους συμφιλίωσης, καθώς απαραίτητο στοιχείο για τη θεμελίωση της αρχής της υποκειμενικότητας είναι η αναγνώριση της ομοιότητας των δύο συνειδήσεων και από τις δύο αντιμαχόμενες, μέχρι πρότινος, πλευρές. Η συνειδητοποίηση δεν αφορά κάποιου τύπου προσαρμογή προς την εξωτερική πραγματικότητα, αλλά μπορεί να παρατηρηθεί ως ένα αποτέλεσμα της εσωτερικής κριτικής, όπως αυτή αναπτύσσεται από τον Hegel. Δηλαδή, αυτό το οποίο συνειδητοποιούν οι δύο συνειδήσεις είναι το περιεχόμενο του ίδιου τους του εαυτού. Αυτό σημαίνει πως λαμβάνουν γνώση ότι έφεραν εξ αρχής στο εσωτερικό τους το περιεχόμενο που φαινομενικά χαρακτήριζε μια άλλη συνείδηση.

Σε επίπεδο κριτικής της συνείδησης, θα λέγαμε πως η νέα μορφή που προκύπτει ύστερα από τη διαδικασία της συμφιλίωσης, μέσω αυτής της τελευταίας διαμάχης και της κατάκτησης της αρμονίας, αποτελεί την ιστορική συγκυρία της νεωτερικής υποκειμενικής συνείδησης ως αναγνωρισμένης ατομικιστικής ιδιότητας. Αυτό συμβαίνει καθώς η έννοια της συγχώρεσης οδηγεί στην αμοιβαία αναγνώριση και συνάμα στον αμοιβαίο εγκλεισμό αμφοτέρων των συνειδήσεων στον εαυτό τους:

⁴⁰⁸ *Φαινομενολογία*, σ. 606

«Αμφότερα τα βέβαια για τον εαυτό τους πνεύματα [βέβαιοι για τον εαυτό τους νόες] δεν έχουν κανέναν σκοπό άλλο από τον καθάρο εαυτό τους και καμμία πραγματικότητα και ύπαρξη άλλη από αυτόν ακριβώς τον καθάρο εαυτό. Αλλά συνεχίζουν να είναι διαφορετικοί, κι η διαφορετικότητα είναι η απόλυτη, επειδή είναι τεθειμένη σ' αυτό το στοιχείο της καθαρής έννοιας».⁴⁰⁹

Η νέα καθολικότητα προσδιορίζεται από τη σχέση που αναπτύσσει το πνεύμα με τον ίδιο του τον εαυτό. Δηλαδή, σχετίζεται με τον τρόπο πρακτικής λειτουργίας των εσωτερικών σε αυτό ατομικότητων. Η γέννηση της νέας αυτοσυνειδησίας έρχεται μέσα από τη συνειδητοποίηση της αντίθεσης γενικού και ιδιαίτερου. Ο νέος κόσμος της γενικότητας δεν γέννησε κάποια συνείδηση της καθολικότητας, αλλά τη συνείδηση του νεωτερικού ατομικισμού. Αυτό προκύπτει ως αναγκαιότητα από την ίδια τη διαδικασία της συγχώρεσης, η οποία έρχεται ως ύστατη επιλογή της κρίνουσας συνείδησης προκειμένου να επιβιώσει ως τέτοια. Έτσι, η νέα μορφή «συνείδησης» είναι η ίδια η αντίθεση του γενικού και του ιδιαίτερου.⁴¹⁰ Ο ατομικισμός είναι η συνειδητοποίηση του εαυτού εντός της καθολικότητας που προκύπτει ως αυτοσυνειδησία. Η αυτοσυνειδησία προκύπτει μέσα από την «κίνηση της αντίθεσης αυτής», δηλαδή γενικού και ιδιαίτερου.⁴¹¹ Τα ίδια τα όρια της ατομικής «αδιαιρετότητας» είναι αυτά εντός των οποίων προκύπτει ο νεωτερικός ατομικισμός.

Η νεωτερική απομόνωση εντός εαυτού προκύπτει ως αξία επί του πεδίου πραγμάτωσης της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, δηλαδή της καθολικότητας. Εξαιτίας του ότι η ατομική ιδιαιτερότητα είναι το όριο της «αδιαιρετότητας» υπενθυμίζεται διαρκώς στη συνείδηση η υπαρκτή «ισότητα και ομοιότητα του εγώ=εγώ».⁴¹² Με αυτόν τον τρόπο το άτομο κατανοεί το γενικό συγκείμενο επί του οποίου τίθεται η ύπαρξη του, δηλαδή μέσω της αυτοαναφορικότητας που εκφράζει η ταύτιση του «εγώ» με τον εαυτό του. Η ύπαρξη όμως αυτή γίνεται αυτοσκοπός και κυρίαρχη ηθικοπρακτική αξία, με αποτέλεσμα το ίδιο να αρνείται την «ομοιότητά του

⁴⁰⁹ *Φαινομενολογία*, σσ. 606-607

⁴¹⁰ «Γι' αυτό ο ένας κατά τον άλλο τα εν λόγω δίχως άλλο αντίθετα [...] αποτελούν την καθαρή επίγνωση που διά της αντίθεσης αυτής τίθεται ως συνείδηση». *Φαινομενολογία*, σ. 607

⁴¹¹ *Φαινομενολογία*, σ. 607

⁴¹² *Φαινομενολογία*, σ. 607

με το άλλο και ν' απομονώνεται από αυτό».⁴¹³ Η συμφιλίωση η οποία επισφραγίζει την ομοιότητά τους συγχρόνως επισφραγίζει και τη διαφορετικότητά τους, η οποία μετατρέπεται τώρα σε κυρίαρχη αξία μέσω της «βεβαιότητας του εαυτού».⁴¹⁴ Σύμφωνα με αυτή την αναφορά, θα μπορούσε κανείς να πει πως προκύπτει ως αποτέλεσμα ο ατομικισμός, ο οποίος φαίνεται να πραγματώνεται ως πρώτιστη νεωτερική αξία. Μάλιστα κάτι τέτοιο φαίνεται να γίνεται με αντεστραμμένο τρόπο. Αυτό σημαίνει ότι η δυναμική σχέση μεταξύ της ομοιότητας και της διαφορετικότητας ανάμεσα στα νεωτερικά υποκείμενα είναι διαμεσολαβημένη από τη βεβαιότητα του εαυτού, μια αρχή η οποία θέτει τον ίδιο τον εαυτό ως ανώτερο σε σχέση με την έτερη υποκειμενική συνείδηση. Παρόλα αυτά, οι ίδιες οι κατηγορίες της συνομιλίας και της επικοινωνίας που προκύπτουν, από τη σπουδαιότητα της γλώσσας κατά τη συγκρότηση των νεωτερικών σχέσεων, φαίνεται πως διανοίγουν την δυνατότητα ενός ισότιμου διαλόγου με όρους νεωτερικής συνύπαρξης.

Η σπουδαιότητα, που δίνει ο Hegel στην αντίφαση μεταξύ γλώσσας και πράξης κατά την ανάλυση του καθήκοντος της ηθικής συνείδησης, δεν θέτει μονάχα την γλώσσα ως μια μη πράττουσα κατηγορία που κατέχει την ισχύ της πράξης, αλλά θέτει και τις θεωρητικές δυνατότητες για τις κινήσεις που ακολουθούν. Ο καθοριστικός ρόλος της γλώσσας γίνεται κατανοητός μόνο στην ολοκλήρωση του κεφαλαίου αυτού, μέσω τη συμφιλίωσης. Παρόλα αυτά, η διαμεσολάβηση της γλώσσας δύναται να οδηγήσει και σε διαφορετικές ερμηνείες. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της R. Comay,⁴¹⁵ όπου «το 'συμφιλιωτικό ναι' λειτουργεί σαν κενή επιτελεστικότητα: είναι μια επικοινωνία χωρίς ένα μήνυμα, χωρίς κανένα περιεχόμενο για επικοινωνία εκτός από το γεγονός ότι υπάρχει, ή θα μπορούσε να υπάρξει, επικοινωνία, ότι το μηχάνημα για άλλη μια φορά λειτουργεί». Η κριτική αυτή κατανοεί τη γλώσσα, όπως αναφέρεται εντός του κειμένου, απλώς ως μια «οντολογική απόδειξη του ομιλούντος υποκειμένου», χωρίς να δίνει την απαραίτητη προσοχή στη δυναμική της ιστορικότητας των σχημάτων που πραγματεύεται ο Hegel. Θα λέγαμε πως προωθεί μια ανάγνωση της συμφιλίωσης των δύο συνειδήσεων, κατά την οποία

⁴¹³ *Φαινομενολογία*, σ. 607

⁴¹⁴ *Φαινομενολογία*, σσ. 607-608. Η «ωραία ψυχή» δεν «επιβιώνει», αλλά συγχρόνως ούτε «εξαφανίζεται» από τη διαδικασία της *Bildung*. Κάτι τέτοιο ισχύει αναμφίβολα και για την εγωιστική συνείδηση. Έτσι, φαίνεται πως η έχουσα γνώση της ιστορικής εμπειρίας του πνεύματος πραγματοποιεί τη νεωτερική συνύπαρξη χωρίς να αγνοεί την προηγούμενη μονομέρειά της. Βλ. σχετικά, Milne, D., «The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett», *ό.π.*, σ. 69

⁴¹⁵ Comay, R., *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, *ό.π.*, σσ. 131-132

αίρονται όλες οι «αξίες» και τα συνομιλούντα υποκειμένα δρουνε εντός μιας κενού περιεχομένου ηθικής πραγματικότητας. Η Comay θεωρεί την πράξη της συγχώρεσης ως το τέλος της «κανονιστικότητας» και των ηθικών καθηκόντων, δηλαδή ως το τέλος του εαυτού εντός της νεωτερικής καθολικότητας.

Η ανασυγκρότηση που επιχειρήθηκε στην παρούσα εργασία αποσκοπεί σε κάτι διαφορετικό. Σκοπός μας είναι – σε κατεύθυνση αντίθετη από αυτή της Comay – να δείξουμε πως η έλευση της νεωτερικότητας είναι με πολιτικούς όρους η συγκρότηση του ατομικού υποκειμένου. Η μη πραγματοποιημένη αξία της ελευθερίας οδήγησε τη συνείδηση στην αναγκαιότητα για ανάδειξη της ατομικής ελευθερίας και του υποκειμενικού εαυτού. Είδαμε πως βασικό μέσο της συνείδησης σε αυτή τη διαδικασία είναι η γλώσσα. Ο ρόλος της γλώσσας γίνεται εμφανής σε αυτό το πλαίσιο με δύο τρόπους. Πρώτον, η κίνηση της ομολογίας από την πλευρά της πράττουσας συνείδησης είναι η «πρόσκληση για έναν ανοικτό και ισότιμο διάλογο»,⁴¹⁶ δηλαδή η προσπάθεια άρσης της μοναδικότητας και την προσπάθεια για ανάδειξή της ως μερικότητας. Δεύτερον, η διαδικασία της συγχώρεσης είναι αυτή που ολοκληρώνει τη τις δυνατότητες τις γλώσσας στο σημείο αυτό. Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται μέσω δύο βημάτων: α) μέσα από τη «λέξη της συμφιλίωσης που είναι το υπάρχον πνεύμα, που εποπτεύει την καθαρή επίγνωση του εαυτού του ως καθολικής ουσίας ή γενικού όντος», και β) μέσα από την κατανόηση πως «το περιεχόμενο του λόγου [Rede] είναι η υφιστάμενη ουσία της υπόστασής του» και πως ο λόγος αυτός «είναι η διαβεβαίωση της βεβαιότητας του πνεύματος μέσα στον εαυτό του».⁴¹⁷ Στις δύο αυτές μορφές πραγμάτωσης της γλώσσας βλέπουμε πως η συνείδηση αντιλαμβάνεται τόσο την ύπαρξη του πνεύματος στο εσωτερικό της όσο και τον ρόλο της ως μερικότητας εντός του πνεύματος. Η συμφιλίωση είναι μια πράξη η οποία ναι μεν γίνεται με όρους ατομικιστικού οφέλους με σκοπό την αναγνώριση, αλλά πραγματοποιείται σε αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη της ιστορικής εμπειρίας του τρόμου. Συνεπώς επιχειρεί να θεμελιώσει μια συνύπαρξη βασισμένη στη διαρκή επικοινωνία και στον τυπικά ισότιμο διάλογο. Η συμφιλίωση και ο διάλογος πραγματώνονται με έναν τρόπο που μας επιτρέπουν να δούμε στο εσωτερικό τους τη δυνατότητα έλλογης επικοινωνίας με

⁴¹⁶ Η πρόσκληση αυτή στοχεύει στην «ελεύθερη επικοινωνία που θα αφορά τη βασική αρχή της νεωτερικότητας, την αρχή της ιδιαιτερότητας. [...] Η άρνηση της επικοινωνίας από την πλευρά της ωραίας ψυχής οδηγεί σε αγανάκτηση, όχι απλώς το “κακό” που έχει ομολογήσει την κακότητά του, αλλά και το ίδιο το πνεύμα». Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της πράξης στη Φαινομενολογία του Πνεύματος», *ό.π.*, σ. 109

⁴¹⁷ *Φαινομενολογία*, σσ. 605-606

σκοπό τη δημιουργία πιο στέρεων μορφών εξασφάλισης της συνοχής, όπως για παράδειγμα τη δημιουργία των θεσμών. Πρόκειται για ένα επιχείρημα το οποίο θέτει σε λειτουργία τις δυνατότητες όχι μόνο για τη θεμελίωση της συνολικής νεωτερικής ηθικής συνείδησης, αλλά και της αναπαραγωγής της. Κάτι τέτοιο μένει ανοιχτό προς περαιτέρω διερεύνηση.

Καταλήγοντας, βλέπουμε πως η εξασφάλιση της αναγνώρισης δεν θέτει κάποιου τύπου αλληλέγγυα αξία εντός της γενικότητας ως βασική αξία του νεωτερικού ηθικού πράττειν. Αντίθετα, μέσω της αναγνώρισης εξασφαλίζεται η στρεβλή αναπαραγωγή της αξίας του ατομικισμού υπό νέα μορφή πραγμάτωσης. Η σπουδαιότητα της γλώσσας είναι ενεργή, παρά τις αποστάσεις που δημιουργεί και αναπαράγει ανάμεσα στους δρώντες. Το φιλελεύθερο επιχείρημα του Hegel βασίζεται πάνω στην επικοινωνιακή και διαπραγματευτική ισχύ της γλώσσας, ως μέσο για τη συνοχή των διαφορετικών συμφερόντων και ως απόρροια της αναγνώρισης.

Για τον Hegel της *Φαινομενολογίας* η συγκρότηση της αστικής κοινωνίας δεν θεματοποιείται με τον συστηματικό τρόπο μιας πολιτικής θεωρίας όπως στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Παρόλα αυτά επιχειρήσαμε να δείξουμε πως η παιδευτική και ιστορική κίνηση του πνεύματος από τον δεύτερο στον τρίτο κόσμο σηματοδοτεί ως επιχείρημα – τουλάχιστον – την έλευση – αν όχι τη συγκρότηση – της αστικής κοινωνίας. Η πολιτική ελευθερία και η νεωτερική υποκειμενική ηθική συνείδηση είναι οι δύο όψεις που φαίνεται πως απασχολούν την μετεπαναστατική εγγεληνή σκέψη περί νεωτερικότητας. Η μετάβαση στον νέο αυτό τύπο πολιτικής κοινωνικοποίησης θεμελιώνεται από κοινού με το νεωτερικό υποκείμενο, το οποίο είναι απόρροια της ίδιας διαδικασίας. Η προσέγγιση των δύο αυτών όψεων δείχνει εντός του εγγεληνού επιχειρήματος τόσο τη σπουδαιότητα όσο και τα προβλήματα που φέρει η πραγμάτωσή τους. Έτσι, φαίνεται πως η κριτική της αντεστραμμένης συνείδησης λειτουργεί με μια διαρκή δυναμική, η οποία καθιστά την προβληματική της ιστορικοφιλοσοφικής θεμελίωσης των αξιών ανοιχτή για παραπέρα διερεύνηση.

Μέρος 2ο:

**Το μυστικό της θρησκείας και οι ανθρώπινες σχέσεις
στον L. Feuerbach**

2.1 Η κριτική της χριστιανικής θρησκείας και η πραγματικότητα ως αντεστραμμένη συνείδηση

Η μετάβαση στο έργο του Ludwig Feuerbach για την παρούσα διατριβή αποτελεί μια κίνηση που πραγματοποιείται τόσο σε επίπεδο πραγματικού ιστορικού χρόνου όσο κυρίως και σε επίπεδο μεθόδου που αφορά σε έναν ακόμα τύπο εσωτερικής κριτικής. Μάλιστα, αποτελεί σημείο αναφοράς της βιβλιογραφίας η κατανόηση του Feuerbach ως τον θεωρητικό κρίκο ανάμεσα στην εγγελιανή φιλοσοφία και στην μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας.⁴¹⁸ Η επίδραση του φουερμπαχιανού έργου υπήρξε μεγάλη κυρίως τη δεκαετία του 1840, ύστερα από την έκδοση της *Ουσίας του Χριστιανισμού* (1841).⁴¹⁹ Αρκετά χρόνια αργότερα, ο F. Engels, ενθουμούμενος τα χρόνια της θεωρητικής του νεότητας, σημειώνει: «Πρέπει να έχει ζήσει κανείς ο ίδιος τη λυτρωτική επίδραση αυτού του βιβλίου, για να μπορέσει να σχηματίσει μια ιδέα γι' αυτό. Ο ενθουσιασμός ήταν γενικός: γίναμε όλοι μεμιάς φοιερμπαχικοί».⁴²⁰ Μέσω αυτού του σχολίου μεταφέρεται η ευρεία αποδοχή που δέχθηκε το έργο του Feuerbach, μέσω του οποίου ο ίδιος μπορεί κατά μια εκτίμηση να συμπεριληφθεί στους «σημαντικούς θεωρητικούς που επηρέασε την κριτική σκέψη του 19^{ου} αιώνα».⁴²¹ Η ανθρωπολογική κριτική του ίδιου στη θρησκεία έχει επηρεάσει, με διάφορους τρόπους, κατοπινούς στοχαστές, ακόμα και στον 20ο αιώνα. Αξιοσημείωτη είναι η συμβολή της φουερμπαχιανής κριτικής της θρησκείας στον ύστερο σχηματισμό

⁴¹⁸ Βλ. σχετικά, Γκιούρας, Θ., «Η χαρτογραφία της εμπράγματης κριτικής. Μια μελέτη για την πορεία της κριτικής στον πρώιμο Μαρξ», *Αξιολογικά*, τχ. 30, 2016, σσ. 54-56

⁴¹⁹ Για το ζήτημα της «επιτελεσμένης επίδρασης» της φουερμπαχιανής σκέψης την περίοδο της έκδοσης της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, αλλά και της «ανοιχτής» δυνατότητας για θεωρητική επίδρασή της στο σήμερα, βλ. Γκιούρας, Θ., «Ο Ludwig Feuerbach και η ανθρωπολογική κριτική στο Χριστιανισμό», *Επίμετρο*, στο Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, μτφ-επιμ. Γκιούρας, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2012, σ. 427. Αξίζει να σημειωθεί πως οι υποψήφιοι τίτλοι του έργου, σύμφωνα με ένα γράμμα του ίδιου του Feuerbach στον εκδότη Otto Wigand στις πρώτες μέρες του 1841, ήταν οι εξής: «Γνώθι σαυτόν ή Η αλήθεια της θρησκείας και η ψευδαίσθηση της θεολογίας. Μια συμβολή στην κριτική της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας - ή: Μια συμβολή στην Κριτική του καθάρου παραλόγου, ή ένα κριτικό συμπλήρωμα στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας». Βλ. σχετικά, Γκιούρας, Θ., «Ο Ludwig Feuerbach και η ανθρωπολογική κριτική στο Χριστιανισμό», *Επίμετρο*, στο Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 442-443

⁴²⁰ Engels, F., *Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, χ. μτφ., Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2014, σ. 19

⁴²¹ Ψυχοπαίδης, Κ., «Κριτική της μεταφυσικής και εγωισμός στο έργο του Φώιερμπαχ», *Αξιολογικά*, τχ. 18, 2007, σ. 77

σχετικών πεδίων της σύγχρονης κοινωνικής επιστήμης,⁴²² με κυριότερο το πεδίο της κοινωνιολογίας της θρησκείας.⁴²³

Φαίνεται πως η ανάπτυξη του φουερμπαχικού επιχειρήματος, σχετικά με τη θεματική της αντεστραμμένης συνείδησης, μπορεί να συμβάλει περισσότερο στην ανασυγκρότηση της προβληματικής της κριτικής της ιδεολογίας.⁴²⁴ Γι' αυτό το λόγο, στο πρώτο αυτό κεφάλαιο, θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στα εξής: α) πως αρθρώνεται και ποιες είναι οι κεντρικές κατηγορίες της από κοινού κριτικής της θρησκείας και της θεωρησιακής φιλοσοφίας, β) πώς συγκροτείται, ποιος είναι ο ρόλος και ποια τα προβλήματα που δημιουργεί η έννοια της ουσίας, και γ) με ποιον τρόπο εκτίθεται η μέθοδος της αντιστροφής και ποιος είναι ο ρόλος της κατηγορίας του μέλλοντος;

Η μέθοδος της κριτικής του Feuerbach στο θρησκευτικό φαινόμενο αποτελεί – όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε – βασικό εργαλείο μέσω του οποίου πραγματεύεται κάθε θεωρητικό ζήτημα. Έτσι, φαίνεται πως μέσα από μια προσπάθεια ανασυγκρότησής της μπορούν να αναδειχθούν τα κύρια στοιχεία που αφορούν τη μέθοδο της κριτικής. Η τελευταία εκτίθεται παράλληλα με μια κριτική στη θεωρησιακή φιλοσοφία, η οποία ως στόχο της έχει τον δάσκαλό του, τον Hegel. Στην παρούσα εργασία δεν θα επιχειρηθεί η έκθεση του επιχειρήματος του Feuerbach μέσω της αναζήτησης κάποιας αντί-εγελιανής διάθεσης που ενδεχομένως να το χαρακτηρίζει. Θα επιχειρηθεί περισσότερο μια αυτοτελής ανασυγκρότηση του

⁴²² Στη βιβλιογραφία μπορεί κανείς να εντοπίσει περιπτώσεις όπου η φιλοσοφία του Feuerbach κατανοείται ως μια μορφή κριτικής ψυχολογίας. Το ζήτημα της ψυχολογίας στον Feuerbach εντοπίζεται τόσο στη συγκρότηση της ανθρώπινης ουσίας σε αντίθεση από αυτή των ζώων, όσο και στη συνειδητοποίηση της ατομικότητάς του ως ον του γένους του. Βλ. σχετικά, Williams, R., «Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness», *The Journal of Religion*, Vol. 53, No.4, 1973, σ. 424-455 και Grünbaum, A., «Psychoanalysis and Theism», *The Monist*, Vol. 40, No.7, 1987, σσ. 152-192

⁴²³ Για τη θεωρητική επίδραση της σκέψης του Feuerbach στο σύγχρονο πεδίο της κοινωνιολογίας της θρησκείας, βλ. Leopold, D., *The young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing*, ό.π., σσ. 193, 201

⁴²⁴ Για μια ανάγνωση αντίστοιχη με τη δική μας, όπου η κριτική της θρησκείας πραγματοποιείται με όρους κριτικής στο πεδίο της ιδεολογίας, βλ. Frede, W., *Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, Verein zur Förderung gesellschaftstheoretischer Studien e.V., Göttingen, 1984. Ο Frede (σσ. 110-112) βασίζεται τόσο στην έννοια της «αποξένωσης» του ανθρώπου από την ουσία του, όσο και στην «αντεστραμμένη συνείδηση» ως σχήμα ανάλυσης της αποξενωμένης από τον εαυτό της ουσίας. Επίσης, στην κριτική του εντοπίζεται, ενδεχομένως, η δυνατότητα μιας υπόρρητης εκ νέου αντιστροφής: «Αφενός η αντιστροφή είναι ολική [total], αφετέρου εντοπίζεται η δυνατότητα ματαίωσης αυτής της αντιστροφής». Μάλιστα ο ίδιος αναγνωρίζει και ένα σχήμα ιστορικότητας στο επιχείρημα στην κίνηση της θρησκευτικής συνείδησης η οποία εμφανίζεται ως «αποτέλεσμα» [Resultat].

φουερμπαχικού επιχειρήματος, η οποία φαίνεται να μπορεί να αναπτύξει την έως ένα βαθμό συνομιλία μεταξύ των δύο φιλοσόφων και να προκαλέσει νέους προβληματισμούς. Η αναγνώριση του Feuerbach ως του σπουδαιότερου – με βάση της επίδραση του έργου του και με εξαίρεση τον Marx – εκροσώπου από την παράδοση των αριστερών νεοεγελιανών σχετίζεται κυρίως με τη συμβολή του γύρω από τη μέθοδο της κριτικής.⁴²⁵ Αυτή αφορά – όπως θα αποπειραθούμε να δείξουμε – κυρίως τη σχέση μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου της γνώσης και την προσέγγιση της πραγματικότητας, όπως επίσης και τον επαναπροσδιορισμό των καθηκόντων της «νέας», της «αληθινής» – κατά τον ίδιο – φιλοσοφίας.

Στο πρώτο κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να ανασυγκροτήσουμε τα κύρια σημεία της κριτικής του Feuerbach στη χριστιανική θρησκεία. Φαίνεται πως οι θεολογικές του σπουδές του επιτρέπουν να αποκτήσει μια βαθιά γνώση του πεδίου, κυρίως όσον αφορά την προτεσταντική εκδοχή του Χριστιανισμού. Η κριτική στη θρησκεία, όμως, οικοδομείται παράλληλα με την κριτική στο έτερο πεδίο των σπουδών του, δηλαδή στη φιλοσοφία. Πιο συγκεκριμένα, η κριτική αυτή έχει ως στόχο την εγελιανή φιλοσοφία και μπορεί να θεωρηθεί απότοκο της παρακολούθησης των πανεπιστημιακών παραδόσεων του ίδιου του Hegel.⁴²⁶ Όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε παρακάτω, στα κείμενα του Feuerbach μπορεί κανείς να παρατηρήσει τη συστηματική μελέτη τόσο των θεολογικών διδασκαλιών όσο και της παράδοσης που προηγείται της δικής του συμβολής, δηλαδή κυρίως της εγελιανής φιλοσοφίας.

Το πρώτο αυτό κεφάλαιο θα αποτελέσει τη βάση για τις επιμέρους προβληματικές της φιλοσοφίας του Feuerbach που θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε στα κεφάλαια που ακολουθούν. Σκοπός μας στο σημείο αυτό είναι η αναζήτηση των στοιχείων μέσω των οποίων το κριτικό εγχείρημα του Feuerbach καθίσταται πρωτίστως μια κριτική στη συνείδηση του ανθρώπου. Όπως θα δούμε, το

⁴²⁵ Κοιτώντας κανείς τη σχετική βιβλιογραφία, θα παρατηρήσει πως στις περισσότερες αναγνώσεις ο Feuerbach κατανοείται ως θεωρητικός ο οποίος εντάσσεται στην παράδοση των «Νεοεγελιανών» και πιο συγκεκριμένα στην «αριστερή» πτέρυγα (βλ. σχετικά, McLellan, D., *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, London, Melbourne, Toronto, 1969). Παρόλα αυτά, μια ανάγνωση που ξεχωρίζει, εξαιτίας του γεγονότος ότι κινείται στην αντίθετη κατεύθυνση, είναι η περίπτωση του P. Bishop («'Elementary aesthetics', hedonist ethics: The philosophical foundations of Feuerbach's late works», *History of European Ideas*, τχ. 34:3 2008, σσ. 298-309). Ο Bishop θεωρεί πως οι θεωρητικές καταβολές του Feuerbach δεν είναι αυτές. Το εγχείρημά του αναπτύσσεται στη συνομιλία των πρώιμων και των ύστερων έργων σε μια χαρτογράφηση της βιβλιογραφίας με σκοπό τη συνομιλία του Feuerbach με προηγούμενες φιλοσοφικές ευρωπαϊκές παραδόσεις.

⁴²⁶ Για την αλλαγή στην κατεύθυνση που είχαν οι σπουδές του Feuerbach, βλ. Γκιούρας, Θ., «Ο Ludwig Feuerbach και η ανθρωπολογική κριτική στο Χριστιανισμό», *Επίμετρο*, στο Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 431

φουερμπαχιανό επιχείρημα εκκινεί την έκθεσή του από την κατηγορία της «συνείδησης», ως «ουσιώδη διαφορά του ανθρώπου από το ζώο».⁴²⁷ Η αφαίρεση όλων των άλλων προσδιορισμών, κατά την αναφορά στη σχέση μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου, φαίνεται να καθιστά τη συνείδηση ένα στοιχείο που διαπερνά τον άνθρωπο και την ουσία του ως ιστορικό ον. Μάλιστα, η συνείδηση αποτελεί την κατηγορία μέσω της οποίας εμφανίζεται αρχικά η έννοια της ουσίας, καθώς η διαφορά από το ζώο χαρακτηρίζεται «ουσιώδης». Έτσι, η κριτική στο θρησκευτικό φαινόμενο – η οποία όπως θα δούμε έχει ως σκοπό να δείξει πως μέσω της θρησκείας ο άνθρωπος απομακρύνεται από την ουσία του – αποτελεί μια κριτική σε μια συνείδηση να μεν δική του, αλλά ψευδή ως προς τις δυνατότητες που θα αποδώσει ο ίδιος στην ουσία του ανθρώπου. Η κριτική της θρησκείας φαίνεται να είναι μια κριτική στην ψευδή, μη ουσιακή και επομένως, μπορεί κανείς να πει, ιδεολογική συνείδηση του ανθρώπου.

Ο θεωρητικός ριζοσπαστισμός του Feuerbach φαίνεται να σχετίζεται με άμεσο τρόπο με την ιστορική συγκυρία των αρχών του 19^{ου} αιώνα. Η θεωρητική διαπαιδαγώγηση και εργασία του Feuerbach λαμβάνει χώρα στην περίοδο κατά την οποία η επιρροή της Γαλλικής Επανάστασης εντοπίζεται και στο ζήτημα της θρησκείας.⁴²⁸ Η επιλογή του ίδιου για την τοποθέτηση του ανθρώπου στο επίκεντρο του φιλοσοφικού στοχασμού είναι η επιλογή μέσω της οποίας μπορεί να κατανοήσει κανείς τον χαρακτήρα της «νέας φιλοσοφίας».⁴²⁹ Λόγω της επιρροής της επαναστατικής συγκυρίας, η θεωρητική ιεράρχηση της κατηγορίας του ανθρώπου μπορεί να θεωρηθεί, πως εκτός από μια μεθοδολογική επιλογή, είναι και μια τοποθέτηση με πολιτικό περιεχόμενο. Έτσι, η νέα φιλοσοφία, εκτός από αίτημα το οποίο γεννάται μέσα από την κριτική στη θεωρησιακή σκέψη, φαίνεται να εμφανίζει και ένα πολιτικό πρόταγμα το οποίο αφορμάται από την ιστορική συνθήκη μέσω του σχήματος της αντικατάστασης του «παλιού» από το «νέο».⁴³⁰ Η νέα φιλοσοφία δείχνει

⁴²⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 37

⁴²⁸ Γκιούρας, Θ., «Ο Ludwig Feuerbach και η ανθρωπολογική κριτική στο Χριστιανισμό», Επίμετρο, στο Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 428-431

⁴²⁹ Καρύδας, Δ., «Η ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας...είναι η αλήθεια της». Ο εγελιανισμός ως αντεστραμμένο είδωλο του κόσμου και η υπόσχεση του νέου στον Λούντβιχ Φώουερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σ. 32

⁴³⁰ Για τη φιλοσοφική σκοπιά της σχέσης παλιού και νέου, την κριτική στη θεωρησιακή φιλοσοφία και τα καθήκοντα της κριτικής και της νέας φιλοσοφίας, βλ. Καρύδας, Δ., «Η ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας...είναι η αλήθεια της». Ο εγελιανισμός ως αντεστραμμένο είδωλο του κόσμου και η υπόσχεση του νέου στον Λούντβιχ Φώουερμπαχ», ό.π., σσ. 11-37 και Σαγκριώτης, Γ., «Από το πνεύμα στην ουσία: Για τη κριτική του Φώουερμπαχ στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας», ό.π., σσ. 45-49

να έχει μια στοχοθεσία, η οποία φαίνεται – μελετώντας τον Feuerbach – να λείπει από την παλιά.⁴³¹ Φαίνεται δηλαδή να επιχειρεί να θέσει στο επίκεντρό της τις έννοιες, οι οποίες, ερχόμενες στην επιφάνεια, δύνανται να αναδείξουν νέα περιεχόμενα για το αντικείμενο της κριτικής.⁴³² Κοινό θεωρητικό εργαλείο για την κριτική της θεωρησιακής φιλοσοφίας και την ανάδειξη της φιλοσοφίας του μέλλοντος (δηλαδή της νέας φιλοσοφίας) είναι η έννοια της «αισθητηριακότητας».⁴³³ Η αισθητηριακότητα είναι η έννοια η οποία λείπει από την πρώτη και αναδεικνύεται σε κεντρικής σημασίας για τη δεύτερη, καθώς μέσω της αισθητηριακότητας διανοίγεται ο δρόμος για τις φουερμαχιακές έννοιες όπως ο υλισμός, η δυποκειμενικότητα και η αγάπη.⁴³⁴ Η φιλοσοφία του μέλλοντος, όπως γίνεται κατανοητή στα έργα του Feuerbach, φαίνεται να σηματοδοτεί μια νέα εποχή για τη φιλοσοφική έρευνα.

Για την ώρα – και μέχρι να δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο την έννοια της αισθητηριακότητας – θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πως η «αισθητηριακότητα» τοποθετείται εντός του κειμένου σε αντίθεση την έννοια της «θεωρησιακότητας», τουλάχιστον όσον αφορά τη σκοποθεσία της μεθόδου. Η αντίθεση αυτή δεν αφορά τόσο τη μετατροπή του θεωρησιακού τρόπου σκέψης σε μια αισθητηριακή φιλοσοφία, αλλά στην ανάδειξη των αισθητηριακών στοιχείων που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο ως βασική θεωρητική κατηγορία.

Την «εν γένει» και «άνευ όρων» απόρριψη της θεωρησιακότητας από τον Feuerbach μπορεί να την δει κανείς ήδη στον *Πρόλογο* της δεύτερης έκδοσης της *Ουσίας του Χριστιανισμού*. Σε αυτό το σημείο, η θεωρησιακότητα χαρακτηρίζεται ως «απόλυτη» και «άυλη», ενώ ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη μεθοδολογική διάσταση του

⁴³¹ Προς αυτή την κατεύθυνση μπορεί κανείς να κατανοήσει και την αναφορά πως «Ο Feuerbach τονίζει εξ αρχής τον μεταβατικό χαρακτήρα της περιόδου θεωρώντας της εποχή του κατώφλι μιας νέας εποχής. Τέτοιες ιστορικές περιόδους είναι αφ'εαυτού πολιτικές με τη βαθύτερη σημασία του όρου, καθώς η ανάγκη της εποχής αναδιπλασιάζεται στο αίτημα αναπαραγωγής της παλαιάς κοινωνικής μορφής και στο αίτημα πραγματοποίησης της νέας. Αληθές είναι όμως στο παρόν μόνο ό,τι προ-οικονομεί το νέο και ως εκ τούτου το πρώτο αίτημα αποκαλύπτεται σαν πολιτικά αντιδραστικό ενώ το δεύτερο, που διανοίγεται στο μέλλον, σαν σύστοιχο με την ανάγκη της εποχής». Νουτσόπουλος, Θ., *Η φιλοσοφία ως ανταποκριτής. Ο νεαρός Marx και τα όρια της πολιτικής θεωρίας, 1842-1843*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2019, σ. 19

⁴³² Καρύδας, Δ., «Η ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας...είναι η αλήθεια της». Ο εγγελισμός ως αντεστραμμένο είδωλο του κόσμου και η υπόσχεση του νέου στον Λούντβιχ Φώερμαχ», *ό.π.*, σ. 31

⁴³³ Βλ. Ηλιόπουλος Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώερμαχ», Ηλιόπουλος, Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώερμαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σ. 60

⁴³⁴ Για το «ιδίωμα του Feuerbach: να φιλοσοφήσουν οι αισθήσεις», διότι στη φουερμαχιακή σκέψη προωθείται μια ανάγνωση των «αισθήσεων ως συγκροτησιακών της ίδιας της ανθρώπινης υπόστασης», βλ. Γκιούρας, Θ., «Το Κεφάλαιο του Marx και η 'επιστήμη'», *Κρίση*, τ.χ. 4, 2018, σ. 169

αυτοϊκανοποιούμενου χαρακτήρα που φαίνεται να τη χαρακτηρίζει.⁴³⁵ Σε αυτό το σημείο μπορεί κανείς να παρατηρήσει μια διάθεση για απόρριψη των έως τότε διαδεδομένων φιλοσοφικών μεθοδολογικών εργαλείων. Κάτι τέτοιο είναι περισσότερο εμφανές όταν ο Feuerbach συμπληρώνει την παραπάνω αναφορά δηλώνοντας την απόστασή του από «εκείνους τους φιλοσόφους οι οποίοι βγάζουν τα μάτια από το κεφάλι τους για να μπορούν να σκέφτονται καλύτερα». Ο ίδιος, χρησιμοποιώντας πρώτο ενικό πρόσωπο, θα πει πως «δεν γεννώ το αντικείμενο από τη σκέψη αλλά αντιστρόφως τη σκέψη από το αντικείμενο, αλλά αντικείμενο είναι μόνο αυτό που υπάρχει έξω από το μυαλό».⁴³⁶ Φαίνεται πως ο Feuerbach επιθυμεί να παρουσιάσει από την αρχή του έργου του τα βασικά στοιχεία της μεθόδου με την οποία ο ίδιος προσεγγίζει θεωρητικά την πραγματικότητα. Η αναφορά του ίδιου πως η μέθοδός του κινείται «αντιστρόφως» της θεωρησιακής φιλοσοφίας είναι το πρώτο σημείο στο οποίο αναφέρεται με έναν τρόπο η μέθοδος της αντιστροφής. Η τελευταία, η οποία αξιολογείται από τον Feuerbach στις περισσότερες κριτικές του απόπειρες, είναι αυτή η προβληματική μέσω της οποίας (ήδη από τον *Πρόλογο*) μας παρουσιάζονται ορισμένα στοιχεία γύρω από τον χαρακτήρα του υλισμού του. Έτσι, ο ίδιος θέτει εαυτόν ενάντια στην «αυτοϊκανοποιούμενη» – που σημαίνει σε κάποιο βαθμό και αφηρημένη – φιλοσοφική σκέψη,⁴³⁷ προτείνοντας αντ' αυτής την κατηγορία της «εποπτείας».⁴³⁸ Πρόκειται για μια εποπτεία η οποία φαίνεται να έχει ως σκοπό να περιορίσει την αυθεντία της νόησης του φιλοσοφούντος υποκειμένου και να αναδείξει μια αισθητηριακή διάσταση στην υλιστική πρόσληψη της πραγματικότητας:

«Στην εποπτεία προσδιορίζομαι από το αντικείμενο, στη νόηση προσδιορίζω εγώ το αντικείμενο· στη νόηση είμαι Εγώ, στην εποπτεία Μη-Εγώ. Μόνον από την άρνηση της νόησης, από το

⁴³⁵ «Απορρίπτω εν γένει άνευ όρων την απόλυτη, την άυλη θεωρησιακότητα, η οποία είναι ικανοποιημένη με τον εαυτό της - εκείνη τη θεωρησιακότητα η οποία αντλεί το υλικό της από αυτή την ίδια». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 23

⁴³⁶ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 23

⁴³⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 23. Λίγο παρακάτω από την αναφορά αυτή, ο Feuerbach θα αναφέρεται στην «εγελιανή φιλοσοφία», επιτρέποντας να κατανοήσουμε την κριτική του αναφορά στη θεωρησιακή σκέψη τη σκιαγράφηση της εγελιανής φιλοσοφίας ως κατ' εξοχήν θεωρησιακής φιλοσοφίας. Βλ. επίσης, Σαγκριώτης, Γ., «Από το πνεύμα στην ουσία: Για τη κριτική του Φώερμπαχ στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας», ό.π., σ. 40-41

⁴³⁸ Η απόσταση που θα δούμε παρακάτω πως κρατάει η κριτική του Feuerbach από την αντίστοιχη καντιανή στην κατηγορία της αισθητηριακότητας, ισχύει και για αυτή της εποπτείας. Για το σχετικό σχολιασμό, βλ. Ηλιόπουλος Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώερμπαχ», ό.π., 63,65

προσδιορίζεσθαι από το αντικείμενο, από το πάθος, από την πηγή κάθε ηδονής και άλγους, γεννιέται η αληθινή, η αντικειμενική σκέψη, η αληθινή, αντικειμενική φιλοσοφία. Η εποπτεία δίνει την ουσία που είναι άμεσα ταυτισμένη με την ύπαρξη, η νόηση την ουσία που είναι διαμεσολαβημένη από τη διαφορά, τη διάκριση από την ύπαρξη».⁴³⁹

Μπορούμε να παρατηρήσουμε πως η παραπάνω σύνδεση της έννοιας της ουσίας με αυτή της ύπαρξης, αλλά και η σαφής ιεράρχηση της εποπτείας έναντι της νόησης στο πλαίσιο της φουερμπαχιανής φιλοσοφικής διερεύνησης, ίσως, αποτελούν τα βασικά επιχειρήματα απέναντι στη θεωρησιακή φιλοσοφία. Μπορεί κανείς να σημειώσει πως για τον Feuerbach η θεωρησιακή σκέψη είναι μια διαδικασία από την οποία έχει αφαιρεθεί το στοιχείο της υλικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο η κατηγορία της νόησης φαίνεται να είναι αυτή η οποία δημιουργεί την πραγματικότητα, δίνοντας νόημα και περιεχόμενο στο αντικείμενο. Στο αίτημα για μια αισθητηριακή εποπτεία του αντικειμένου φαίνεται να βρίσκεται και ένα αίτημα σχετικά με την μέθοδο. Μπορεί κανείς να σχολιάσει πως η τελευταία παρουσιάζεται σαν να οφείλει να έλκεται από τις κατηγορίες του «πάθους», της «ηδονής» και του «άλγους», ως βασικές – κατά την ερμηνεία του παραπάνω αποσπάσματος – αισθητηριακές κατηγορίες.

Η ευθύνη του φιλοσόφου, του υποκειμένου δηλαδή που προσεγγίζει το αντικείμενο, είναι ιδιαίτερης σημασίας στη φουερμπαχιανή σκέψη. Ο Feuerbach φαίνεται να κατανοεί τον ρόλο του φιλοσόφου ως αναπόσπαστο στοιχείο του αντικειμένου που εξετάζει, αλλά στοιχείο ικανό να διαχωριστεί με σαφήνεια από το αντικείμενό του. Κάτι τέτοιο μπορεί να παρατηρήσει κανείς στη εναντίωση του Feuerbach στην – κατά τον ίδιο – μεθοδολογική θέση της θεωρησιακής φιλοσοφίας «ότι όλα όσα είναι δικά μου, τα φέρω μαζί μου», καθώς ο ίδιος θα αναφέρει πως «έχω πολλά πράγματα έξω από εμένα, τα οποία δεν μπορώ να μεταφέρω μαζί μου στην τσέπη ή στο μυαλό μου, αλλά παρόλα αυτά τα θεωρώ δικά μου, όχι δικά μου απλώς ως ανθρώπου, για τον οποίο δεν γίνεται λόγος εδώ, αλλά δικά μου ως φιλοσόφου».⁴⁴⁰ Σε αυτό το πλαίσιο ο υλικός και αισθητηριακός κόσμος των ανθρώπων είναι το αντικείμενο προς διερεύνηση. Φαίνεται, όμως, πως η συνειδητοποίηση του

⁴³⁹ Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., σ. 204

⁴⁴⁰ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 23

αισθητηριακού χαρακτήρα του αντικειμένου μπορεί να ερμηνευτεί και ως το κυριότερο μεθοδολογικό εργαλείο του φιλοσόφου. Κάτι τέτοιο διαφαίνεται στο γεγονός πως ο τελευταίος καλείται – από τον Feuerbach – να «φέρει» τις αισθητηριακές του ιδιότητες κατά τη διαδικασία προσέγγισης του αντικειμένου. Ο Feuerbach, ενδεχομένως να μην κάνει λόγο για την ανθρώπινη ουσία σε αυτό το σημείο, αλλά μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως το επιχείρημα του διαπερνάται από την ανθρώπινη ιδιότητα του φιλοσόφου. Η αισθητηριακότητα, ως η βασική κατηγορία, η οποία φέρνει σε επαφή το υποκείμενο με το αντικείμενό του, γίνεται περισσότερο κατανοητή ως αισθητηριακή ικανότητα από την οποία ο φιλόσοφος καλείται να μην αποκοπεί ή εάν έχει αποκοπεί, τότε να την επανοικιοποιηθεί. Στο σημείο αυτό εμφανίζεται με μεγαλύτερη σαφήνεια ο τρόπος μέσω του οποίου η κριτική της θεωρησιακής φιλοσοφίας συνομιλεί με τους όρους πραγματοποίησης της κριτικής στην θρησκεία. Κάτι τέτοιο εντοπίζεται στην αναφορά του Feuerbach πως ένα ον «χωρίς αισθητηριακότητα, χωρίς ύλη» είναι ένα ον χωρίς πάθη και ένα ον το οποίο έχει χάσει την ουσία του, ή ακόμα χειρότερα δεν την είχε ποτέ.⁴⁴¹ Ο φιλόσοφος της θεωρησιακής παράδοσης, ως άλλος Θεός, δεν μπορεί να γνωρίσει το ανθρώπινο δράμα, τα ανθρώπινα πάθη και κατά συνέπεια δεν είναι σε θέση ούτε να επιχειρήσει να ερμηνεύσει τις ανθρώπινες κοινωνίες με αξιώσεις που θα άρμοζαν σε ένα ον των παθών. Ως εκ τούτου, ο θεωρησιακός φιλόσοφος παρουσιάζεται ως μην ικανός να δείξει τις οδούς της χειραφέτησης. Ο θεωρησιακός φιλόσοφος είναι ένα ον αποδεσμευμένο από την ίδια του την ύπαρξη,⁴⁴² με τρόπο που δεν μπορεί από μόνο του να συνειδητοποιήσει την αντίφαση και το αδιέξοδο στο οποίο βρίσκεται. Η κριτική του Feuerbach στην παράδοση του Γερμανικού Ιδεαλισμού – ως κύριο ρεύματος της θεωρησιακής φιλοσοφίας – και στο θρησκευτικό φαινόμενο ενισχύεται από τη σχέση της παράδοσης αυτής με το ζήτημα της θρησκείας.⁴⁴³

Για τον Feuerbach είναι σημαντικός ο τρόπος που αντιλαμβάνεται η θεωρησιακή σκέψη τον Θεό ως θείο ον [Wesen: i) ουσία, ii) ον]. Για τον ίδιο, η σκοπιά

⁴⁴¹ Ο διαχωρισμός που πραγματοποιείται σε αυτό το σημείο, δεν είναι απλώς ανάμεσα σε φιλοσοφικά ρεύματα, αλλά ανάμεσα στο Θεό και τον άνθρωπο. Ο θεωρησιακός φιλόσοφος παρουσιάζεται ως Θεός, με τον ίδιο τρόπο που η φιλοσοφία του παρουσιάζεται ως θρησκεία. Βλ. Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., σ.203

⁴⁴² Ηλιόπουλος Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φόουερμπαχ», ό.π., σ. 67

⁴⁴³ Για τη σχέση φιλοσοφίας και θρησκείας στην παράδοση του Γερμανικού Ιδεαλισμού, βλ. στο συλλογικό τόμο με τίτλο: *Philosophy and Religion in German Idealism*, επιμ. Desmond W., Onnasch E.O. & Cruysberghs P., Kluwer Academic Publishers, New York κ.α., 2004

του «θεωρησιακού θεολόγου ή φιλοσόφου» δεν επιτρέπει τη διαμεσολάβηση κανενός αισθητηριακού όντος ανάμεσα σε αυτόν και στο Θεό. Με αυτόν τον τρόπο, ο θεωρησιακός φιλόσοφος αναγνωρίζει στο Θεό την «οπτική γωνία της σκέψης» [Standpunkt des Denkes],⁴⁴⁴ αντιμετωπίζοντάς τον ως ένα όν το οποίο είναι φορέας του Λόγου. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο θεωρησιακός τρόπος σκέψης να καθιστά την «αντικειμενική» και «συλληφθείσα νοητικά ουσία» [objective, gedachte Wesen] ως μια «υποκειμενική» και «σκεπτόμενη ουσία» [subjektiven, denkenden Wesen]. Δηλαδή, ο θεωρησιακός φιλόσοφος – κατά τον Feuerbach – αντιλαμβάνεται το αντικείμενο ως υποκείμενο, εντός μιας υπόρρητης αντιστροφής που μπορεί να παρατηρηθεί στο σημείο αυτό. Κατά την αντιστροφή αυτή φαίνεται πως το αντικείμενο, αντί να ερμηνεύεται παθητικά από το υποκείμενο μέσω του οποίου προσδιορίζεται, τίθεται το ίδιο μέσω της απόδοσης της ιδιότητας της «σκέψης» ως υποκείμενο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο Θεός για τους «θεολόγους ή θεωρησιακούς φιλοσόφους» να είναι ένα όν σε «αντίφαση» [Widerspruch] με τον άνθρωπο. Ο Θεός χαρακτηρίζεται από μια «υπεράνθρωπη και αφηρημένη ουσία» [übermenschliches, abstraktes Wesen], παρά το γεγονός πως προβάλλεται ως φορέας μιας ουσίας αντίστοιχης με αυτή του ανθρώπου.⁴⁴⁵ Έτσι, ο θεωρησιακός τρόπος προσέγγισης του αντικειμένου έχει ως αποτέλεσμα την απόδοση των ανθρώπινων ιδιοτήτων στο Θεό, αντιστρέφοντάς τον από πλάσμα της φαντασίας σε ένα θείο «όν».

Παραπάνω περιγράφεται η διαδικασία της κατανόησης του Θεού ως δημιουργού του ανθρώπινου γένους με όρους «προβολής» [Projektion].⁴⁴⁶ Στη βιβλιογραφία μπορεί να παρατηρήσει κανείς την απόπειρα ταύτισης της προβολής με τη διαδικασία της εξαντικειμενίκευσης [ή αντικειμενοποίησης: Vergegenständlichung] της συνείδησης του ανθρώπινου γένους.⁴⁴⁷ Η απουσία της έννοιας της «προβολής», σε αντίθεση με την τακτική χρήση της «εξαντικειμενίκευσης», από τον ίδιο τον Feuerbach, δεν σημαίνει πως οι δύο έννοιες δεν μπορούν να συμβαδίσουν μεταξύ

⁴⁴⁴ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 7, σ. 8

⁴⁴⁵ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 8, σ. 11

⁴⁴⁶ Για την προβληματική της «προβολής» βλ. Schmieder, F., «Σχετικά με τη σημασία της έννοιας της προβολής για την κριτική της θρησκείας και την υλιστική φιλοσοφία του Φώερμπαχ», μτφ. Γ. Σαγκριώτης, *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 213-226. Βλ. επίσης, Weber, J., «Feuerbach, Barth and Theological Methodology», *The Journal of Religion*, Vol. 46, No.1, 1966, σσ. 24-36 και Hipwell, V., «Taking 'things as they are'. The basis of Ludwig Feuerbach's objection to the Christian religion», *History of Political Thought*, Vol. 14, No. 3, 1993, σσ. 421-453

⁴⁴⁷ Βλ. την ανασυγκρότηση της βιβλιογραφία από τον Schmieder («Σχετικά με τη σημασία της έννοιας της προβολής για την κριτική της θρησκείας και την υλιστική φιλοσοφία του Φώερμπαχ», ό.π.)

τους.⁴⁴⁸ Παρόλα αυτά, ενώ φαίνεται η προβολή να χαρακτηρίζει τη συνθήκη επί της οποίας παρατηρείται η στρεβλή μορφή που χαρακτηρίζει τη συνείδηση του ανθρώπινου γένους, δεν φαίνεται να μπορεί – ως έννοια – να περιγράψει τη διαδικασία της εξαντικειμενίκευσης της ανθρώπινης συνείδησης. Παρακάτω, θα δούμε αναλυτικότερα πως στοιχειοθετείται αυτή η κίνηση από τον Feuerbach.

Συνεχίζοντας με τη σύλληψη του Θεού, βλέπουμε μέσα από το ίδιο το κείμενο πως αυτή αποτελεί, κατά τον Feuerbach, το σημείο σύγκλισης της θεωρησιακής φιλοσοφίας και της θεολογίας. Η εξαντικειμενίκευση του Θεού σε θείο ον από τη θεωρησιακή φιλοσοφία⁴⁴⁹ είναι αυτή η οποία – σύμφωνα με τον Feuerbach – αποκαλύπτει τη θεολογική μέθοδο προσέγγισης του θείου όντος⁴⁵⁰ από την ίδια. Σε αυτή τη μέθοδο φαίνεται να αναζητά ο ίδιος τον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιείται ο εξορθολογισμός μιας ύπαρξης η οποία αντιτίθεται στο Λόγο. Για τον Feuerbach, η αντίθεση μεταξύ του Θεού και του Λόγου μοιάζει αδιαπραγμάτευτη, καθώς εκεί εντοπίζεται η ισχυρή εξάρτηση της – φαινομενικής – ύπαρξής του από την πίστη και τη θρησκευτική λατρεία. Κάτι τέτοιο μπορεί να στηριχθεί στο γεγονός πως – για τον ίδιο – ο χριστιανικός Θεός βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τη φύση. Το ζήτημα αυτό αναπτύσσεται με πιο συστηματικό τρόπο τόσο στην *Ουσία της θρησκείας* όσο και στις *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*.⁴⁵¹ Μέσα από την αντίθεση των «φυσικών» θρησκειών με τις σύγχρονες μονοθεϊστικές θρησκείες, ο Feuerbach επιχειρεί να αναδείξει την αντίθεση της «αισθητηριακής» και της «υπεραισθητηριακής ουσίας» αντίστοιχα.⁴⁵² Αξιοσημείωτο, και συνάμα ανοιχτό προς διερεύνηση, είναι το γεγονός πως μέσω των δύο παραπάνω έργων, και κυρίως μέσω των *Παραδόσεων*, ο Feuerbach φαίνεται να επιθυμεί να κατευθύνει την κριτική του στη σχέση μεταξύ του Θεού και της φύσης προς τα πολιτικά της όρια.⁴⁵³

⁴⁴⁸ Γκιούρας, Θ., «Ο Ludwig Feuerbach και η ανθρωπολογική κριτική στο Χριστιανισμό», Επίμετρο, στο Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 445 και υποσημ. 21

⁴⁴⁹ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 4, σ. 5. Βλ. επίσης Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», μτφ. Γκιούρας Θ., *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σ. 195

⁴⁵⁰ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 5, σ. 5

⁴⁵¹ Για το ζήτημα της εξάρτησης, την αντίθεση της ουσίας της φύσης με τον Θεό και το ζήτημα της ουσίας του ανθρώπου ανάμεσά τους, βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., στο κείμενο *Η ουσία της Θρησκείας*, κυρίως τις θέσεις 2, 8-19, 24, 26, 30, 31, 42, 43, 46, 48, 51-55 και Φώερεμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., κυρίως τις παραδόσεις 2-5, 10-16, 19, 22, 25, 29

⁴⁵² Φώερεμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 314

⁴⁵³ Στις *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας* (ό.π., σσ. 193-197) ο Feuerbach αναδεικνύει τη δημοκρατική αξία της συνειδητής εκλογής ενός «προέδρου» από τον λαό. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με

Το ζήτημα της εξάρτησης αναδεικνύεται σε ιδιαίτερης σπουδαιότητας για τη σχέση Θεού και φύσης στα κείμενα που θεματοποιείται συστηματικά.⁴⁵⁴ Φαίνεται πως ο Feuerbach επιχειρεί να αναζητήσει – με όρους εσωτερικής κριτικής – μια σχέση εξάρτησης που διαμεσολαβεί τη σχέση του ανθρώπου τόσο με τη φύση, όσο και με τον Θεό, κάτι το οποίο οδηγεί σε δύο αποτελέσματα. Αφενός, αποδίδονται στη φύση θεμελιακές ή αιτιακές δυνάμεις οι οποίες ελέγχουν τον ανθρώπινο βίο, και αφετέρου, ο Θεός, στον οποίο ο άνθρωπος αποδίδει συνείδηση, βούληση και ανθρώπινες ιδιότητες, να αποκαλύπτεται ως ο ίδιος του ο εαυτός.⁴⁵⁵ Η ύπαρξη του Θεού, ως μη αισθητηριακή και υλική ύπαρξη, αποτελεί διπλό πρόβλημα για τον Feuerbach, καθώς συσκοτίζει εξίσου της ουσία της φύσης και την ουσία του ανθρώπου. Έτσι, η αντίθεση ανάμεσα στη φύση και στο Θεό οδηγείται σε ένα δίλλημα: «είτε Θεός είτε φύση!». Στο δίλλημα αυτό μπορεί κανείς να δει την ανάδειξη της αντίθεσης του Θεού και του ανθρώπου.⁴⁵⁶ Προϋπόθεση για να αναδειχθεί κάτι τέτοιο από τη σχέση Θεού και φύσης αποτελεί η ύπαρξη της ουσίας του ανθρώπου στο εσωτερικό της ουσίας της φύσης.⁴⁵⁷ Στη σχέση των μεγάλων ιστορικών θρησκειών με τη φύση, είτε στην αποδοχή είτε στην άρνησή της, μπορούμε να διερευνήσουμε την κίνηση της συνείδησης. Αυτό το οποίο φαίνεται να επιχειρεί η φουεερμπαχική κριτική είναι να αναδείξει πως η συνείδηση μέσα από την αντιφατική της πορεία δημιουργεί τις δυνατότητες για τη χειραφέτησή της. Η ανάδειξη του ζητήματος της φύσης, το οποίο έχει αντικατασταθεί στη χριστιανική θρησκεία από την πίστη στο Θεό, μπορεί να δείξει πως η μόνο εξάρτηση που παρουσιάζει ο άνθρωπος είναι από εκείνη και όχι από τον Θεό.

Το παρακάτω απόσπασμα μπορεί να θεωρηθεί ως χαρακτηριστικό για τη σκέψη του Feuerbach, καθώς αναφέρεται στο βασικό μοτίβο κριτικής της συνείδησης, μέσω την διαδικασίας της εξαντικειμενίκευσης. Σε αυτή την περίπτωση σκοπός μας είναι να δείξουμε πως ο ίδιος ο Feuerbach προωθεί τη δική του κριτική στη θρησκεία ως εργαλείο ανάπτυξης της «μεταρρυθμιστικής κριτικής της θεωρησιακής φιλοσοφίας». Σκοπός δικός του φαίνεται να είναι η φιλοσοφική αποκάλυψη της

έναν μονάρχη ο οποίος επιβάλλεται στον λαό κυριαρχικά ως άλλος Θεός. Σκοπός του φαίνεται να είναι η κατάδειξη της φύσης του ανθρώπου στο πλαίσιο μιας δημοκρατικής κατανόησης, ενώ, θα έλεγε κανείς, πως μέσα από αυτή την αναφορά επιχειρεί να παρουσιάσει και τις χειραφετικές δυνατότητες των έλλογων/πολιτικών και κοινωνικών σχέσεων.

⁴⁵⁴ Βλ. Φώεερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., κυρίως τις παραδόσεις 3-6, 10

⁴⁵⁵ Φώεερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 125

⁴⁵⁶ Φώεερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 227

⁴⁵⁷ Φώεερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 43,44

«αλήθειας». Το παρακάτω απόσπασμα κατανοείται ως μια αναφορά στη συνειδητοποίηση σε επίπεδο θεωρίας, μέσω μιας νέας αντιστροφής όπου η αλήθεια καθίσταται ισχυρή:

«Η μέθοδος της μεταρρυθμιστικής κριτικής της θεωρησιακής φιλοσοφίας εν γένει δεν διαφέρει από εκείνη που χρησιμοποιείται ήδη στη φιλοσοφία της θρησκείας. Απλώς χρειάζεται να μετατρέψουμε το κατηγορημα σε υποκείμενο, και έτσι ως υποκείμενο να το καταστήσουμε αντικείμενο και αρχή – δηλαδή χρειάζεται απλώς να αντιστρέψουμε τη θεωρησιακή φιλοσοφία και θα έχουμε την μη συγκαλυμμένη, την γνήσια, την καθαρή αλήθεια».⁴⁵⁸

Το παραπάνω αίτημα συγκροτείται μέσω ενός σχήματος το οποίο δεν αιτείται απλά την αντιστροφή του υπάρχοντος, αλλά επιπλέον υποστηρίζει πως η ίδια η πραγματικότητα της συνείδησης συγκροτείται ως αποτέλεσμα ενός αντεστραμμένου κόσμου. Δηλαδή, η εξαντικειμενίκευση της συνείδησης του ανθρώπινου γένους είναι η δεδομένη αντεστραμμένη και ιδεολογική – μη αληθής – μορφή πραγμάτωσης της συνείδησης. Φαίνεται, λοιπόν, πως η αποκατάσταση της αλήθειας δύναται να πραγματοποιηθεί μέσω μιας πιθανής νέας αντιστροφής. Η νέα αυτή αντιστροφή, μπορεί να τεθεί ως αίτημα ύστερα από τη διερεύνηση του «μυστικού» – και κατ' επέκταση τη βαθύτερη κατανόηση – της θεωρησιακής φιλοσοφίας. Το «μυστικό» είναι η θεολογία, κατά τον ίδιο τρόπο που το μυστικό της θεολογίας – και κυρίως της θεωρησιακής θεολογίας – είναι η ανθρωπολογία.⁴⁵⁹ Η θεωρησιακότητα στη σκέψη – όπως έχουμε δει – αναδεικνύεται από τον Feuerbach στην άρνηση της αισθητηριακής διαμεσολάβησης, η οποία φαίνεται πως είναι και το κοινό στοιχείο ανάμεσα στη θεωρησιακή φιλοσοφία και τη θεολογία. Η διαδικασία προσέγγισης αυτού του «μυστικού», με σκοπό τον θεωρητικό σχηματισμό του αιτήματος προς μια νέα αντιστροφή, μπορεί να εντοπιστεί στην κριτική του Feuerbach στη θρησκεία.

Το έργο του Feuerbach με τίτλο *Βασικές αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος* αποτελεί ένα ώριμο φιλοσοφικό μανιφέστο, το οποίο έρχεται σε συνέχεια της *Ουσίας*

⁴⁵⁸ Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., σ. 196

⁴⁵⁹ Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., σ. 195

του Χριστιανισμού και των Προσωρινών Θέσεων για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας. Σε αυτά τα κείμενα θεματοποιούνται όλα τα κύρια κριτικά και μεθοδολογικά στοιχεία της «νέας φιλοσοφίας». Έτσι, φαίνεται πως ο τρόπος ανάπτυξης του κειμένου αυτού έχει και έναν συμβολικό χαρακτήρα. Το κείμενο αποτελείται από αριθμημένες θέσεις/παραγράφους, οι οποίες φαίνεται πως σηματοδοτούν τις κατευθυντήριες αρχές της «φιλοσοφίας του μέλλοντος», δηλαδή το περιεχόμενο το οποίο επιθυμεί ο Feuerbach να λάβει η νέα φιλοσοφία. Η θεμελίωση της ανθρωπολογίας ως φιλοσοφίας του ανθρώπου αφορμάται από την κατανόηση του ίδιου του ανθρώπου ως αντικειμένου της κριτικής και έχει ως σκοπό «τη θεμελίωση της κριτικής της φιλοσοφίας του ανθρώπου μέσω της κριτικής της θεικής φιλοσοφίας».⁴⁶⁰ Ο Marcuse παρατηρεί τον πολιτικό χαρακτήρα της νέας αυτής φιλοσοφίας, όταν σημειώνει πως σκοπός της ανθρωπολογίας του Feuerbach είναι η έκθεση των συνθηκών «μιας πραγματικά ελεύθερης ύπαρξης».⁴⁶¹ Μελετώντας το έργο του Feuerbach, μπορεί κανείς να παρατηρήσει την οριοθέτηση μιας νέας για την ανθρωπότητα ιστορικής περιόδου.⁴⁶² Η τελευταία – όπως αναφέραμε παραπάνω – είναι απόρροια των πολιτικών αιτημάτων και των αξιών των επαναστάσεων που γνώρισε η Ευρώπη στα χρόνια που προηγήθηκαν του έργου του. Αυτές είναι οι αρχές που μπορούν να ερμηνεύσουν τη φουερμπαχική επιλογή για την τοποθέτηση του ανθρώπου στον πυρήνα της φιλοσοφικής σκέψης ως αφετηρία, αλλά και σκοπό της φιλοσοφικής διερεύνησης. Στα λόγια του ίδιου του Feuerbach, που ακολουθούν, υπάρχει ο κίνδυνος το αίτημά του να γίνει κατανοητό ως μια επιστροφή σε προηγούμενη για τον άνθρωπο κατάσταση. Ο ίδιος φαίνεται να θεωρεί τις συνθήκες αλλοτρίωσης που χαρακτηρίζουν την εποχή του – τόσο σε σχέση με τον άνθρωπο όσο και σε σχέση με τη φιλοσοφία – ως επικρατούσα συνθήκη ενάντια σε μια απολεσθείσα κατάσταση, στην οποία θα έπρεπε τα πράγματα επιστρέψουν. Το θεολογικό μοτίβο μπορεί να εντοπιστεί στο σημείο αυτό, μέσα από την κατανόηση της «επιστροφής» ως επιστροφής σε κάποιον απολεσθέντα παράδεισο. Έτσι, η *Φιλοσοφία του Μέλλοντος* έχει ως σκοπό να:

⁴⁶⁰ Feuerbach, L., «Principles of the Philosophy of the Future», στο *The Fiery Brook. Selected Writings*, μτφ. – επιμ. Hanfi, Z., Verso, London, 2012, σ. 176 (Σημείωση: Οι αναφορές που γίνονται στην αγγλική μετάφραση του έργου *Βασικές αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος* αφορούν αποκλειστικά στο σύντομο προλογικό σημείωμα το οποίο συνοδεύει τη σχετική έκδοση και απουσιάζει από τη γερμανική).

⁴⁶¹ Marcuse, H., *Λόγος και Επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, ό.π., σ. 258

⁴⁶² Βλ. επίσης, Σαγκριώτης, Γ., «Από το πνεύμα στην ουσία: Για τη κριτική του Φώερμπαχ στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας», ό.π., σ. 39

«οδηγήσει τη φιλοσοφία από το βασίλειο των απομονωμένων ψυχών, πίσω στο βασίλειο των ενσώματων, ζώντων ψυχών, ώστε να επιστρέψει (ή: να κατέβει) η φιλοσοφία από τη θεϊκότητα και την αυτάρεσκη μακαριότητα της σκέψης και να ανοίξει τα μάτια στην ανθρώπινη αθλιότητα».⁴⁶³

Ο κίνδυνος των θεολογικών μοτίβων στον Feuerbach είναι ανοιχτός στο έργο του. Είναι δική του άλλωστε η παραδοχή πως η νέα φιλοσοφία ενέχει την ουσία της θρησκείας, καθώς είναι η ίδια θρησκεία για τον εαυτό της.⁴⁶⁴ Αυτό όμως δεν φαίνεται να μπορεί να αιτιολογήσει στη στοχοθεσία του φουεερμπαχικού επιχειρήματος την προώθηση ενός αιτήματος με σκοπό την έλευση μιας νέας θρησκείας. Ακόμα περισσότερο, δεν φαίνεται να μπορεί να αιτιολογήσει την απόδοση του χαρακτήρα της θρησκείας στη φιλοσοφία. Η αξίωση που έχει ο Feuerbach από τον φιλοσοφικό στοχασμό είναι η ενασχόληση με την «ανθρώπινη αθλιότητα». Αν και δεν μπορεί κανείς σε αυτή την αναφορά να δικαιολογήσει την ύπαρξη κάποιου αιτήματος με όρους κοινωνικής δικαιοσύνης, μπορεί ενδεχομένως με μεγαλύτερη ασφάλεια να αναγνωρίσει τη διάθεση της φουεερμπαχικής φιλοσοφίας για τη θεματοποίηση των – άνιστων – ανθρωπίνων σχέσεων από τη φιλοσοφική σκέψη. Επομένως, η παραπάνω θέση του Feuerbach όχι απλά δεν φαίνεται να έχει σκοπό την προώθηση ενός νέου δόγματος, αλλά αντιθέτως μπορούμε να πούμε πως η νέα φιλοσοφία αποτελεί μια βασική θεωρητική προϋπόθεση – στη σκέψη του Feuerbach – για μια χειραφετημένη ανθρώπινη κοινωνία. Η χειραφετημένη κοινωνία θα μπορούσε να γίνει κατανοητή στη διαδικασία υπέρβασης της ανθρώπινης αθλιότητας. Τα προβλήματα και οι αδυναμίες της νέας αυτή συνθήκης πρέπει να εξηγούνται από την ίδια την ανθρωπότητα με βασικό μέσο εξήγησης την ανθρώπινη ουσία.

Η τοποθέτηση του ανθρώπου στον μεθοδολογικό πυρήνα της νέας φιλοσοφίας⁴⁶⁵ φέρνει τον Feuerbach αντιμέτωπο με τις έως εκείνη την ώρα θεωρήσεις. Στις περισσότερες περιπτώσεις και μέσω των αναφορών του υπονοείται με ευκρινή τρόπο το εγγεγραμμένο έργο. Μια χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η αναφορά πως η έως τώρα «θεωρησιακή προσέγγιση του δικαίου, της βούλησης, της ελευθερίας, της

⁴⁶³ Feuerbach, L., «Principles of the Philosophy of the Future», ό.π., σ. 175

⁴⁶⁴ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 64, σ. 80-81

⁴⁶⁵ Βλ. σχετικά, Buber, M., *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, μτφ. Αποστολόπουλος Χ., Γνώση, Αθήνα, 1987, σσ. 51-54

προσωπικότητας» δεν λάμβανε υπόψιν της τον άνθρωπο και γινόταν έξω ή πάνω από αυτόν, ήταν προσέγγιση «χωρίς ενότητα, αναγκαιότητα και πραγματικότητα».⁴⁶⁶ Η τοποθέτηση του ανθρώπου στο επίκεντρο από την πλευρά του Feuerbach, μπορούμε να σχολιάσουμε πως αποτελεί μια ώθηση για νέες μελέτες σε μια σειρά πεδία του κοινωνικού και του πολιτικού.⁴⁶⁷ Η κατά τα λεγόμενά του απουσία επιστημολογικής αναγκαιότητας και συνοχής αποτελεί τη δική του αφορμή για ένα τέτοιο εγχείρημα.

Ο Feuerbach βλέπει στη νέα φιλοσοφία μια φιλοσοφία διαφορετική από την μέχρι τότε, δηλαδή μια φιλοσοφία «αληθινή και πραγματική», ανταποκρινόμενη στην ανθρώπινη ουσία.⁴⁶⁸ Στο ίδιο σημείο, εκτιμάει πως το ανθρώπινο γένος έχει «διαφθαρεί και διαστρεβλωθεί από την αντιανθρώπινη και αντιφυσική θρησκεία και θεωρησιακότητα», αλλά παρόλα αυτά «έχει μάτια και αυτιά, χέρια και πόδια» και «δεν ταυτίζει τη σκέψη του πράγματος με το ίδιο το πράγμα». Σκοπός του, όπως λέει, είναι να «κατευθύνει τα εσωστρεφή μάτια της θεωρησιακότητας προς τα έξω». Με αυτόν τον τρόπο θα επιχειρήσει να μετατρέψει το αντικείμενο της φαντασίας σε αντικείμενο της πραγματικότητας και της γνώσης, ώστε αξιοποιώντας τα ποιοτικά χαρακτηριστικά του να το καταστήσει ως «αντικείμενο της πραγματικής θεωρίας και πράξης».⁴⁶⁹

Φαίνεται από τα παραπάνω, πως, για τον Feuerbach, κύριο μέλημα του φιλοσοφούντος υποκειμένου πρέπει να είναι η σύνδεση της φιλοσοφία με τη ζωή.

⁴⁶⁶ Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., σ. 210.

⁴⁶⁷ Το πεδίο της πολιτικής δεν είναι αδιάφορο για τον Feuerbach. Ο Markus Bohlmann («Feuerbach als *Naturwissenschaftlicher Materialist. Die Moleschott-Rezension als politischer Akt*», στο Katharina Schneider, (επιμ.), *Der Politische Feuerbach. Internationale Feuerbachforschung*, τόμ. 5, εκδ. Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σ. 93), αναφέρει τον «πολιτικό Feuerbach» ως ένα «σκοτεινό σημείο» της βιβλιογραφίας. Αναφορές σχετικές υπάρχουν ήδη από τον Engels (*Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 37) και αργότερα από τον Althousser (Althusser, L., *Για τον Μαρξ*, μτφ. Τ. Μπέτζελος, εκδ. Εκτός Γραμμής, Αθήνα, 2015, σ. 75). Ο πρώτος υποστηρίζει ότι εκπλήσσεται με τις σπάνιες και διασκορπισμένες εκφράσεις, στις οποίες φαίνεται ο Feuerbach να αναγνωρίζει τις ταξικές ανισότητες και τις δύσκολες συνθήκες του βιοπορισμού, χωρίς όμως να της θεματοποιεί συστηματικά, ενώ ο δεύτερος σχολιάζει πως ο Feuerbach ιδίως στα μανιφέστα του «σκέφτεται πάντα την πολιτική αλλά δεν μιλάει σχεδόν καθόλου γι' αυτήν». Όσον αφορά τη σύγχρονη συζήτηση η κύρια απόπειρα της μελέτης ενός «πολιτικού Feuerbach» πιστώνεται στον ομώνυμο συλλογικό τόμο της *Internationale Feuerbachforschung* (Katharina Schneider, (επιμ.), *Der Politische Feuerbach. Internationale Feuerbachforschung*, τόμ. 5, εκδ. Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013).

⁴⁶⁸ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 24. Βλ. επίσης: «Η δύναμη της φαντασίας ρυθμίζεται βέβαια σύμφωνα με την ουσιαστική φύση ενός ανθρώπου· ο μελαγχολικός, δειλός, φοβιτσιάρης άνθρωπος σχηματίζει τρομερά όντα με τη δύναμη της φαντασίας του, τρομερούς Θεούς· και αντίθετα ο χαρούμενος, εύθυμος άνθρωπος χαρούμενους, φιλικούς Θεούς. Όσο διαφορετικοί είναι οι άνθρωποι, τόσο διαφορετικά είναι επίσης τα πλάσματα της φαντασίας του, οι Θεοί του· βέβαια μπορεί κανείς ύστερα να πει επίσης αντίστροφα: Όσο διαφορετικοί είναι οι Θεοί, τόσο διαφορετικοί είναι οι άνθρωποι». Φώυερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 262

⁴⁶⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 28-29

Έτσι, ο φιλόσοφος οφείλει να κατανοεί τον εαυτό του ως υπαρκτό άνθρωπο. Αυτό δηλώνει την αναγκαιότητα για «σύνδεση της θεωρίας με την πράξη»,⁴⁷⁰ μια προβληματική η οποία έχει σχολιαστεί από τον Wolfgang Eßbach. Η σύνδεση της θεωρίας με την πράξη, στα όσα αναφέραμε παραπάνω, κατανοείται ως μια προσπάθεια να τονιστεί η ύπαρξη του φιλοσόφου ως υποκειμένου εντός του υπό εξέταση αντικειμένου. Ο φιλόσοφος, ως άνθρωπος, είναι κομμάτι του στρεβλά δομημένου υπάρχοντος, διότι ο ίδιος βρίσκεται, πρωτίστως, εντός της ανθρώπινης κοινότητας. Φαίνεται λοιπόν πως ο άνθρωπος είναι ο μόνος ο οποίος κρίνεται ως ικανός να δώσει λύσεις στα δικά του προβλήματα, προβάλλοντας έτσι μια ανθρωπολογική φιλοσοφική αρχή απέναντι στην ύπαρξη του θρησκευτικού φαινομένου, αλλά και του θρησκευτικού υποκειμένου. Η σχέση της θεωρίας και της πράξης, αφού αναπτυχθεί με τον άνθρωπο στον πυρήνα του προβλήματος, μπορεί σε ένα βαθμό να θεματοποιηθεί και ως σύνδεση μεταξύ της φιλοσοφίας και της ζωής.⁴⁷¹ Μέσω αυτών των αναφορών, μας φανερώνεται ο υπό διαμόρφωση χαρακτήρας της νέας του φιλοσοφίας.

Έως τώρα έχουμε επιχειρήσει να ανασυγκροτήσουμε τους στόχους που φαίνεται πως τίθενται από την ίδια τη φουεερμαχιανή φιλοσοφία. Συνεχίζοντας, θα επιχειρήσουμε να δούμε εγγύτερα ορισμένες κεντρικές έννοιες του κριτικού του εγχειρήματος. Ιδιαίτερη σπουδαιότητα κατά την κριτική της θρησκείας, αλλά και συνολικότερα στη φουεερμαχιανή σκέψη, αποδίδεται στην έννοια της ουσίας [Wesen]. Λίγα χρόνια μετά την πρώτη έκδοση της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, το έργο θα δεχθεί – στο μαρξικό χειρόγραφο *Για τον Feuerbach* (1845) – ίσως τη δημοφιλέστερη κριτική του.⁴⁷² Συγκεκριμένα, όσον αφορά την έννοια της ουσίας, η τελευταία εντοπίζεται από τον Marx στις κοινωνικές σχέσεις,⁴⁷³ στρέφοντας την κριτική προς μια διαφορετική κατεύθυνση από εκείνη που επιχείρησε ο Feuerbach. Παρόλα αυτά, η εν λόγω έννοια παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και για τη σημερινή έρευνα, καθώς μια βιαστική ανάγνωση της μαρξικής κριτικής, ίσως, αδικεί μια συνεπή μελέτη του φουεερμαχιανού κειμένου. Δεν θα ήταν αβάσιμο ένα σχόλιο σύμφωνα με το οποίο η έννοια της ουσίας θα μπορούσε να υποθάλπει κάποιου τύπου

⁴⁷⁰ Eßbach, W., *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1988, σ. 171

⁴⁷¹ Eßbach, W., *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, ό.π., σ. 171

⁴⁷² Marx, K., «Για τον Feuerbach», στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μπφ. Γκιούρας, Θ., επιμ. Γκιούρας, Θ., Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014., σσ. 359-362

⁴⁷³ Marx, K., «Για τον Feuerbach», ό.π., Θέση 6, σ. 361

δογματισμό,⁴⁷⁴ όμως – όπως θα αναπτύξουμε και παρακάτω – το επιχείρημα του Feuerbach παρουσιάζει μια δυνατότητα ανάγνωσης διαφορετική από την κυρίαρχη μαρξική.

Η αυτόνομη ανασυγκρότηση της φουεερμπαχικής κριτικής στη θρησκεία, μας επιτρέπει να αναδείξουμε μια σειρά από πλευρές τις οποίες η μαρξικά φιλτραρισμένη και βιαστική ανάγνωση δεν μπορεί να εντοπίσει. Ακόμα και στην περίπτωση του ίδιου του Marx, θα έλεγε κανείς, πως ορισμένα στοιχεία προσπερνούνται βιαστικά.⁴⁷⁵ Ως εκ τούτου, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε σημεία τα οποία φαίνεται να διαπερνούν την έννοια της ουσίας και τα οποία μπορούν ενδεχομένως να αξιοποιηθούν προς την ανάδειξη ενός μη δογματικού περιεχομένου. Αυτό σημαίνει ότι θα επιχειρηθεί η αναζήτηση μιας διάστασης μη δογματικής, η οποία θα βασίζεται στην παρατήρηση ενός περιεχομένου που δεν θα αφορά απλώς μια οντολογική αμεσότητα που χαρακτηρίζει – όπως θα δούμε – τη λειτουργία της ουσίας σε επίπεδο μεθόδου.

Η έννοια της «ουσίας»⁴⁷⁶ κατέχει σημαντικό ρόλο στη θεμελίωση των κριτικών επιχειρημάτων του Feuerbach. Φαίνεται πως η θεματοποίηση της «ουσίας» αποσκοπεί στο να δώσει έναν διαφωτιστικό χαρακτήρα. Κάτι τέτοιο μπορεί να γίνει καλύτερα αντιληπτό, εάν σκεφτεί κανείς το γεγονός πως ο Feuerbach τιτλοφορεί τα έργα του για την κριτική του στο χριστιανισμό και τη φύση με προεξέχουσα την έννοια της ουσίας.

⁴⁷⁴ Για τη συνομιλία του Feuerbach με τα φιλοσοφικά πεδία «του υλισμού, του εμπειρισμού και του σενσουαλισμού», η οποία επιτρέπει υπόνοιες, αλλά όχι παγιωμένες σκοπιές δογματισμού, βλ. Ηλιόπουλος Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώεερμπαχ», ό.π., σ. 69

⁴⁷⁵ Ο Marx είναι ίσως ο πιο δημοφιλής αναγνώστης του Feuerbach. Για τη δημοφιλία αυτή ευθύνεται κυρίως το κείμενο θέσεων με τίτλο *Για τον Feuerbach* (ό.π.), το οποίο δημοσιεύεται μετά τον θάνατό του από τον Engels. Η κριτική του στη στατικότητα και την ανιστορικότητα της «ουσίας», αλλά και στον φουεερμπαχικό υλισμό, φαίνεται πως γίνονται περισσότερο για προσωπικό στοχασμό και όχι ως συστηματική μελέτη. Ο ίδιος φαίνεται να αναγνωρίζει τις δυνατότητες που διανοίγονται – και δεν θεματοποιούνται ρητά – από τον Feuerbach. Κάτι τέτοιο μπορεί να γίνει εμφανές στην αλληλογραφία που επιχειρήσε να αναπτύξει με τον Feuerbach στις αρχές του 1840 (Marx, K., «Επιστολές», στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφ. Γκιούρας, Θ., επιμ. Γκιούρας, Θ., Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σσ. 582-587).

⁴⁷⁶ Η ουσία αποτελεί μια έννοια βαρύνουσας σημασίας για την κατανόηση της φουεερμπαχικής ανθρωπολογίας, δημιουργώντας παράλληλα όμως, όπως θα επιχειρήσουμε να επισημάνουμε, ορισμένα θεωρητικά προβλήματα. Ο Feuerbach επιλέγει να συμπεριλάβει τον όρο σε ορισμένους τίτλους από τα βασικότερα κείμενά του, δείχνοντάς μας τη σπουδαιότητα την οποία κατέχει στη σκέψη του. Για την έννοια της ουσίας, βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Φώεερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π. Βλ. επίσης, Σαγκριώτης, Γ., «Από το πνεύμα στην ουσία: Για τη κριτική του Φώεερμπαχ στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας», ό.π., σσ. 39-57, Ηλιόπουλος, Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώεερμπαχ», ό.π., σσ. 59-73, Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, ό.π.

Στη συνέχεια, θα επιχειρήσουμε να σταθούμε τόσο στον τρόπο με τον οποίο η έννοια της ουσίας αξιοποιείται για τη συγκρότηση μιας ριζοσπαστικής κριτικής, όσο και στα μεθοδολογικά προβλήματα του δογματισμού και της ουσιοκρατίας τα οποία εμφανίζονται στη φουερμπαχική σκέψη.

Ο Feuerbach δεν φαίνεται να παραθέτει σε κάποιο σημείο έναν ξεκάθαρο ορισμό για την έννοια της ουσίας. Παρόλα αυτά, όπως θα δούμε παρακάτω, ο ίδιος σε πολλά σημεία αναφέρει στοιχεία για το περιεχόμενο και τον χαρακτήρα της ουσίας και απαριθμεί μια σειρά ιδιότητες οι οποίες τρόπον τινά χαρτογραφούν το περιεχόμενο της. Το γεγονός πως δεν τίθενται τα όρια για την κατανόηση της έννοιας δεν πρέπει να θεωρείται από μόνο του ένα θεωρητικό πρόβλημα. Αυτό το οποίο μπορεί κανείς να επισημάνει είναι πως ο Feuerbach φαίνεται να αντιμετωπίζει τη διαδικασία συγγραφής των έργων του ως μια διαδικασία διερεύνησης και συγκρότησης της έννοιας. Κάτι τέτοιο φαίνεται από την συγκροτητική για τον άνθρωπο σημασία που έχει η «ουσία» στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, ενώ αργότερα, στα επόμενα έργα του, η ουσία θα είναι η βάση προς την ανάπτυξη και άλλων θεωρητικών ζητημάτων, όπως το ζήτημα του μέλλοντος, η «αισθητηριακότητα» και η «ηθική». Προς την κατεύθυνση μιας τέτοιας ανάγνωσης θα κινηθεί η ανασυγκρότηση που ακολουθεί.

Η «ουσία» αξιοποιείται από τον Feuerbach για να δηλώσει στοιχεία τα οποία χαρακτηρίζουν το αντικείμενο της γνώσης κατά τη θεωρητική του προσέγγιση. Τέτοιες περιπτώσεις είναι η ουσία του ανθρώπου, της θρησκείας και της φύσης. Παρά τον διαφωτιστικό χαρακτήρα που επιθυμεί ο Feuerbach να αποδώσει στην έννοια της «ουσίας», η φιλοσοφία του φαίνεται να φέρει τα στοιχεία εκείνα σύμφωνα με τα οποία μπορεί να κατηγορηθεί για ουσιοκρατία.⁴⁷⁷ Η έννοια της ουσίας φαίνεται να διαδραματίζει έναν σημαντικό ρόλο ως έννοια στην ίδια την ανάπτυξη της μεθόδου της κριτικής. Ολόκληρο το σύγγραμμα της *Ουσίας του Χριστιανισμού* μπορεί να αναγνωσθεί ως μια προσπάθεια απεγκλωβισμού του ανθρώπινου γένους από τα δεσμά

⁴⁷⁷ «Ήδη εδώ [ενν. στη συζήτηση πως ο άνθρωπος έχει ως αντικείμενο την ουσία του γένους του] ο Φώεμπαχ βρίσκεται σε θεωρησιακό έδαφος, μολονότι η έννοια της ζωής, και μαζί της αυτή του γένους, που δανείζεται από τον Χέγκελ εννοείται ως πεπερασμένη και όχι ως άπειρη. Και τούτο διότι ο ίδιος ο σχετικισμός με τον οποίο ο Φώεμπαχ διακηρύσσει ότι 'δεν μπορώ καν να ξέρω τι είναι ο Θεός καθ' εαυτόν αν δεν ξέρω τι είναι για μένα', 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 Φώεμπαχ 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'». Σαγκριώτης, Γ., «Από το πνεύμα στην ουσία: Για τη κριτική του Φώεμπαχ στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας», ό.π., σ. 48

της θρησκείας, δηλαδή ως μια κριτική στην αντεστραμμένη μορφή συνείδησης της ανθρώπινης ουσίας. Η ουσία της θρησκείας – όπως θα δούμε πιο αναλυτικά παρακάτω – αποτελεί μια αντεστραμμένη αντανάκλαση της ουσίας του ανθρώπου. Κατά την προσέγγιση του θρησκευτικού φαινομένου από το Feuerbach φαίνεται πως έχουμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα κριτικής αξιοποίησης της έννοιας της ουσίας. Η τελευταία φαίνεται να είναι αυτή που αλλοτριώνεται και υπό αυτή τη συνθήκη τίθεται ως εξωτερική της ανθρωπότητας, με την επισήμανση πως – από τη σκοπιά της κριτικής – η εξαντικειμενίκευση αυτή πραγματοποιείται από το ίδιο το ανθρώπινο γένος.

Στην *Ουσία του Χριστιανισμού* ο Feuerbach επιλέγει να αφιερώσει τα δύο πρώτα κεφάλαια στην ουσία του ανθρώπου και της θρησκείας αντίστοιχα. Η αλληλοσχεσία των δυο ουσιών είναι αυτή η οποία – από τη στιγμή που θα γίνει ξεκάθαρη – μπορεί να αποτελέσει τον όρο επί του οποίου θα στηριχθεί το εγχείρημα του κειμένου. Έτσι, η κριτική στη σχέση της ουσίας του ανθρώπου και της ουσίας της θρησκείας αποτελεί τον όρο για τη διερεύνηση της διαδικασίας κατά την οποία η ανθρωπότητα θέτει το αντικείμενο της φαντασίας της σε ρόλο εξουσιαστικού υποκειμένου.

Η ιδιότητα του ανθρώπου,⁴⁷⁸ η οποία τον διαχωρίζει από τα υπόλοιπα ζώα, είναι η συνείδηση. Η τελευταία κατανοείται ως ικανότητα του ανθρώπου να έχει μια σχέση με το «γένος» του εν είδει «οντότητας». Αξιοποιώντας την ικανότητα της συνείδησης που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο, ο Feuerbach θα ισχυριστεί πως το γένος τίθεται ως αντικείμενο του εκάστοτε ανθρώπινου υποκειμένου.⁴⁷⁹ Κάτι τέτοιο μπορεί να γίνει κατανοητό με συστηματικό τρόπο μέσω της επιστήμης, η οποία ως «συνείδηση των γενών» αποτελεί προνομιακή ιδιότητα του ανθρώπινου γένους.⁴⁸⁰ Έτσι, η γνώση που υποδηλώνεται στην αναφορά που γίνεται στην επιστήμη μπορεί να αποτελέσει στοιχείο για τη διερεύνηση της προοδευτικής δυνατότητας της συνείδησης.

⁴⁷⁸ Ο Marcuse έχει υποστηρίξει πως στη φιλοσοφία του Feuerbach παρουσιάζεται μια διαφορετική και αρκετά ενδιαφέρουσα εκτίμηση στην αντίληψη για το ανθρώπινο Εγώ. Αυτό θεωρείται ως ο άνθρωπος που είναι «παθητικός και όχι αυθόρμητος, ετεροκαθοριζόμενος και όχι αυτοκαθοριζόμενος, παθητικός ως υποκείμενο της αντίληψης και όχι ενεργητικός ως υποκείμενο της σκέψης». Η παραπάνω εκτίμηση για το Εγώ αναφέρεται αντιθετικά προς την άποψη του Descartes, η οποία σύμφωνα με τον Marcuse είχε επηρεάσει τη, μέχρι τότε, φιλοσοφική σκέψη της περιόδου, βλ. Marcuse, H., *Λόγος και Επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, ό.π., σ. 260

⁴⁷⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 37

⁴⁸⁰ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 37. Ανάλογης κοπής με την ανάδειξη της επιστήμης μέσα από τη συνείδηση μπορούμε να σχολιάσουμε πως φαίνεται να είναι το εγχείρημα του Freud, για τον οποίο ο πολιτισμός εμφανίζεται στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση και με τους υπόλοιπους ανθρώπους, διαχωρίζοντάς τον από τα ζώα. Βλ. σχετικά, κεφ. III στο Freud, S., *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μτφ. Σαγκριώτης Γ., Μίνωας, Αθήνα, 2015

Θα μπορούσε κανείς να πει πως η ίδια παρουσιάζει και την αντίθετη δυνατότητα – αυτή της στρεβλής συνείδησης –, μορφή εκδίπλωσης της οποίας είναι η θρησκεία. Στο σημείο αυτό, προκειμένου να κατανοήσει κανείς τις αντίθετες δυνατότητες που προκύπτουν από την προσέγγιση της συνείδησης, μπορεί να γίνει μια αναφορά στο ζήτημα της γλώσσας. Η γλώσσα παρουσιάζεται ως το πεδίο επί του οποίου μπορεί να γίνει κατανοητός ο τρόπος πραγμάτωσης της ανθρώπινης συνείδησης στη σκέψη του Feuerbach. Η γλώσσα φαίνεται να διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στις σχέσεις που αναπτύσσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους. Η ίδια ενισχύεται και από τη διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα που εντοπίζεται στην ιδιότητα της συνείδησης. Ο Feuerbach, εκθέτοντας τις θεολογικές πεποιθήσεις με σκοπό να αναδείξει την ύπαρξη του ανθρώπου στον κεντρικό πυρήνα και αυτών των αναφορών, θα σταθεί στη σπουδαιότητα της γλώσσας, την οποία θα την παρουσιάσει ως φορέα τόσο της στρέβλωσης όσο και της χειραφέτησης.⁴⁸¹ Στο σημείο αυτό, επιχειρώντας να δείξει πως ο «Λόγος» είναι στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας,⁴⁸² ακόμα και όταν εμφανίζεται με στρεβλό τρόπο ως κτήμα του Θεού,⁴⁸³ ο Feuerbach θα επιμένει στη γλώσσα και στη «λέξη» ως μορφή πραγμάτωσης της γλώσσας ώστε να δείξει τις διαφορετικές δυνατότητες που βρίσκονται στη μεταξύ τους συνάφεια. Με άλλα λόγια, φαίνεται να επιχειρεί να δείξει πως η γλώσσα μπορεί να απελευθερώσει τον άνθρωπο από σχέσεις κατεξουσιασμού στις οποίες έχει εμπλακεί ύστερα και από τη δική της διαμεσολάβηση. Πιο συγκεκριμένα, η κύρια επιχειρηματολογία του Feuerbach προς αυτή την κατεύθυνση είναι η εξής:

«Η λέξη είναι ένα πράγμα της φαντασιακής δύναμης· οι κοιμώμενοι που ονειρεύονται ζωντανά όνειρα, οι άρρωστοι που έχουν φαντασιώσεις, όλοι μιλούν. Αυτό το οποίο εγείρει η φαντασία το καθιστά λαλίστατο, αυτό που είναι ενθουσιασμένο μιλά. Η γλωσσική ικανότητα είναι ένα ποιητικό ταλέντο· τα ζώα

⁴⁸¹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 110-112

⁴⁸² Το φουερμπαχικό επιχείρημα ακολουθεί το δρόμο των εννοιών από τη στρεβλή κατάσταση στην οποία τις προσεγγίζει, έως την ανάδειξη και τη δυνατότητα της πραγμάτωσης της απελευθερωτικής πράξης. Αυτή η διαδρομή αποτελεί στοιχείο της υλιστικής μεθόδου του, κατά την οποία αντιμετωπίζει το θεολογικό επιχείρημα ως τέτοιο μέσω της αισθητηριακής πρόσληψής του, και εν συνεχεία επιχειρεί από αυτή τη μορφή να αναδείξει την εμμενή ελευθεριακή συνθήκη. Έτσι, διαχωρίζοντας τον θείο λόγο [Logos] από τον ορθό Λόγο [Vernunft] (Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 106, υποσημ. μτφ.), ο Feuerbach, ενδεχομένως, επιχειρεί να δηλώσει την ιστορική αναγκαιότητα τόσο της στρέβλωσης όσο και της χειραφέτησης.

⁴⁸³ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 112

δεν μιλούν, διότι δεν διαθέτουν ποίηση. Η σκέψη εκφράζεται μόνο εικονικά: η εκφραστική δύναμη της σκέψης είναι η φαντασιακή δύναμη: αλλά η εκφραζόμενη φαντασιακή δύναμη είναι η γλώσσα. Όποιος μιλά γοητεύει, μαγεύει εκείνον στον οποίο μιλά: αλλά η δύναμη του λόγου είναι η δύναμη της φαντασιακής δύναμης».⁴⁸⁴

Η γλώσσα, μέσω της λέξης, είναι αυτή η οποία συμβάλει στην πραγμάτωση της φαντασιακής δύναμης. Ο Feuerbach μοιάζει να ισχυρίζεται πως οι θεωρησιακές προεκτάσεις της φαντασίας περιορίζουν τις δυνατότητες ενασχόλησης με το πραγματικό αντικείμενο. Η γλώσσα, ως «ποιητικό ταλέντο», είναι αυτή η οποία πλάθει τον Θεό και θέτει τον κόσμο ως αντικείμενό του, συνθέτοντας μια φαντασιακή πραγματικότητα η οποία υπερβαίνει την επίγεια. Η φαντασία, η οποία χαρακτηρίζεται με ξεκάθαρο τρόπο ως κάτι το οποίο φέρει προβλήματα για τον άνθρωπο και τον οδηγεί σε ιδεολογικές πλάνες, μπορεί να γίνει κατανοητή ως μια κατηγορία από την οποία εκλείπει το χειραφετικό στοιχείο. Εάν λοιπόν η γλώσσα δύναται να οδηγήσει τον άνθρωπο – όπως το έχει κάνει στην περίπτωση της θρησκείας – στο δρόμο της αλλοτρίωσης, τότε φαίνεται σε πρώτη φάση η φαντασία να αποτελεί αναπόσπαστο συστατικό της.

Ο Feuerbach φαίνεται πως συνεχίζει το επιχείρημά του με σκοπό να επισημάνει τόσο τον τρόπο που επιδρά η φαντασία όσο και την κύρια αντίθεση που ο ίδιος παρατηρεί:

«Πόθεν αυτή η πίστη στις φαντασιακές δυνάμεις της λέξης; Μόνο από το ότι η ίδια η λέξη είναι απλώς ένα ον της φαντασιακής δύναμης, αλλά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο ασκεί ναρκωτική επίδραση στον άνθρωπο και τον δεσμεύει στην κυριαρχία της φαντασίας. Οι λέξεις κατέχουν επαναστατική δύναμη, οι λέξεις κυριαρχούν στην ανθρωπότητα. Ιερό είναι το ρήμα: αλλά κακόφημο είναι το πράγμα του Λόγου και της αλήθειας».⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 110

⁴⁸⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 110-111

Το παραπάνω απόσπασμα μπορεί να αναγνωσθεί και ως η δεύτερη φάση της έκθεσης του φουερμπαχιανού επιχειρήματος. Ο Feuerbach, συνεχίζοντας να δίνει αρνητικό πρόσημο στην φαντασία, φαίνεται να επιχειρεί να ταυτίσει την όποια αναφορά στην φαντασία ως μια αναφορά στη σκέψη και την ύπαρξη του Θεού. Με αυτόν τον τρόπο η διαπλοκή της φαντασίας και της πίστης παρουσιάζεται στη φουερμπαχιανή σκέψη ως ένας συνδυασμός ο οποίος στρέφεται εναντίον του ανθρώπου. Ο τελευταίος δεσμεύεται «στην κυριαρχία της φαντασίας» και τότε ολόκληρο το οικοδόμημα της δικής του πρακτικής γλωσσικής δραστηριότητας εμφανίζεται να τον αντιμετωπίζει ως αντικείμενό του. Παρόλα αυτά, εντός του ίδιου επιχειρήματος, μπορεί κανείς να παρατηρήσει την κίνηση προς τον απεγκλωβισμό από τα δεσμά της φαντασίας. Σε μια πρώτη φάση είδαμε λοιπόν πως ο άνθρωπος θέτει τον εαυτό του ως αντικείμενο της φαντασίας του. Ως αυτό το σημείο ο Feuerbach έχει επιχειρήσει να δείξει την «επαναστατική δύναμη» της γλώσσας ή μάλλον – αν μπορούμε να το θέσουμε καλύτερα – την αντεπαναστατική δυνατότητά της σε σχέση με τον άνθρωπο. Η δυνατότητα πραγμάτωσης της γλώσσας θα θεματοποιηθεί ρητά – και όχι ως κάτι αφηρημένο όπως στην *Ουσία του Χριστιανισμού* – στα ύστερα κείμενά του κατά τη δεκαετία του 1860, τα οποία θα μας απασχολήσουν στη συνέχεια της εργασίας.

Η δύναμη των λέξεων, από τη στιγμή που πραγματώνεται με στρεβλό προς τον άνθρωπο τρόπο, φαίνεται πως οδηγεί στη συνθήκη όπου η γλώσσα και η φαντασία «κυριαρχούν στην ανθρωπότητα». Το ζήτημα του εγκλωβισμού της συνείδησης, στο επιχείρημα του Feuerbach, φαίνεται στην κίνηση όπου το στρεβλό αντικείμενο αναδεικνύεται ως τέτοιο με βάση το υποκείμενό του. Αυτή είναι η στιγμή κατά την οποία ο άνθρωπος, ως το αντικείμενο της κριτικής, εμφανίζεται εντός ενός σχήματος – με μαρξικούς όρους – φετιχισμού. Το ανθρώπινο γένος έχει εγκλωβιστεί στις αντεπαναστατικές δυνατότητες των ίδιων του των ιδιοτήτων και τα αποτελέσματα της πράξης του φαίνεται να τον κυριεύουν.

Η κυριαρχία, η οποία έχει αποδοθεί στο προϊόν της ανθρώπινης φαντασίας, παρουσιάζεται πλέον ως «ρήμα» [Wort, μεταφράζεται και ως: λέξη] για να αναδείξει τον λόγο ο οποίος αποδίδεται στον Θεό. Το «ρήμα» αυτό έρχεται σε αντιπαράθεση με την πραγματική σχέση του ορθού Λόγου και του πράγματος ως υλικού κόσμου. Η συνθήκη αυτή προκύπτει μέσα από «την εξαντικειμενίκευση της ουσίας της γλώσσας,

της λέξης»,⁴⁸⁶ ως διαδικασία εξαντικειμενίκευσης της φαντασίας, η οποία στην περίπτωση που εξετάζουμε είναι ο λόγος του Θεού. Η λέξη, η οποία προσανατολίστηκε προς το Θεό και δημιούργησε τα ψευδή για τον άνθρωπο αντικείμενα του βίου του, φαίνεται να κρίνεται ως μια λαθεμένη πραγμάτωση μιας κατά τα άλλα ιστορικής αναγκαιότητας που αποδίδεται στην γλώσσα – ως μορφή πραγμάτωσης της συνείδησης.

Με έναν γενικότερο χαρακτηρισμό, θα λέγαμε πως αυτό το οποίο φαίνεται να αντιστρέφεται – και στην περίπτωση της γλώσσας – είναι η ανθρώπινη δραστηριότητα. Εάν κατανοήσει κανείς την ανθρώπινη δραστηριότητα ως δραστηριότητα γένους, τότε ενδεχομένως να εντοπίσει στο εσωτερικό της μια διυποκειμενική διάσταση με ιστορικές προεκτάσεις. Η αυτοσυνείδηση του ανθρώπου ως όντος του γένους του είναι αυτή η οποία του δίνει τη ικανότητα της επιτέλεσης λειτουργιών του γένους του – όπως η σκέψη και η ομιλία – χωρίς την παρουσία κάποιου άλλου ανθρώπου.⁴⁸⁷ Στην φουερμπαχική ανάλυση, η οποία εκκινεί από τον μεμονωμένο άνθρωπο, ο άνθρωπος πραγματώνει τις λεγόμενες «λειτουργίες γένους» πρώτα απ' όλα προς τον εαυτό του μέσω της ατομικής του ύπαρξης. Με αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται μια αναστοχαστική ικανότητα του ανθρώπου, ο οποίος είναι ταυτόχρονα Εγώ και Εσύ για τον εαυτό του. Αυτό σημαίνει πως ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να θέτει τον εαυτό του στη θέση του άλλου.⁴⁸⁸ Η αναστοχαστική ικανότητα του ανθρώπινου υποκειμένου μας βοηθάει να επισημάνουμε τόσο την διυποκειμενική όσο και την ιστορική πλευρά της δραστηριότητάς του. Η ανάγνωση της αναστοχαστικότητας ως αφετηριακής προϋπόθεσης της ανθρώπινης δραστηριότητας παρουσιάζει δύο στοιχεία. Το πρώτο είναι η «αυτοσυνείδηση» του ανθρώπου εντός του γένους του,⁴⁸⁹ με βάση τόσο τον αναδιπλασιασμό της προσωπικότητας του σε δύο υποκείμενα – του Εγώ και του Εσύ – όσο και της ικανότητας να τοποθετεί τον εαυτό του στη θέση του άλλου ανθρώπινου υποκειμένου, αναπτύσσοντας με τον τρόπο αυτό έναν – ιδιότυπο – μηχανισμό συμπάθειας.⁴⁹⁰ Αυτή η ιδιότυπη αλλά σημαντική για τη

⁴⁸⁶ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 111

⁴⁸⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 37,38

⁴⁸⁸ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 38

⁴⁸⁹ «Στο αντικείμενο συνειδητοποιεί λοιπόν ο άνθρωπος τον εαυτό του: η συνείδηση του αντικειμένου είναι η αυτοσυνείδηση του ανθρώπου». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 40

⁴⁹⁰ Το σχήμα το οποίο παρουσιάζουμε εδώ, αφορμάται από τον «μηχανισμό της συμπάθειας» του Adam Smith, το οποίο αναπτύσσεται στην πρώτη ενότητα του έργου του με τίτλο *Η θεωρία ηθικών συναισθημάτων* (Smith, A., *The theory of moral sentiments*, Raphael D & Macfie A. (επιμ.), Liberty

συνείδηση διυποκειμενικότητα μπορεί να μας εμφανίσει το δεύτερο στοιχείο, το οποίο αφορά την ιστορική διάσταση της ανθρώπινης δραστηριότητας. Από τη στιγμή που η τελευταία πραγματώνεται ως «αυτοσυνείδητη» πράξη του ανθρώπινου γένους, μας επιτρέπει να την επεξεργαστούμε υπό το πρίσμα της ανάδειξης της κίνησης της ανθρώπινης συνείδησης ως ιστορικής (και συνάμα κοινωνικής). Η υποδήλωση του ιστορικού στοιχείου μέσω του προαναφερθέντος διυποκειμενικού αναστοχασμού, θέτει το πρόβλημα της ιστορικότητας κατά την ανασυγκρότηση της ουσίας.

Η συνείδηση διαδραματίζει ένα ρόλο προς «την ποιοτική αλλαγή του συνολικού όντος»,⁴⁹¹ αναπτύσσοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τρεις ιδιαίτερες κατηγορίες. Αυτές οι τρεις κατηγορίες με τη σειρά τους αναδεικνύονται σε τρεις συγκροτητικές δυνάμεις της ανθρώπινης ουσίας. Έτσι, η ουσία συγκροτείται από τον Λόγο, τη βούληση και την καρδιά. Ο Λόγος χαρακτηρίζεται από τη δύναμη της «γνώσης» και της «σκέψης», η βούληση από την ελευθερία της «βούλησης» και το γενικότερο αίσθημα της ελευθερίας και, τέλος, η καρδιά από τη δύναμη της «αγάπης».⁴⁹² Για τον Feuerbach, τα τρία αυτά στοιχεία βρίσκουν νόημα στην ίδια την πραγμάτωση τους, καθώς ο βασικός σκοπός τους είναι να χαρακτηρίζουν τη δραστηριότητα του ανθρώπινου γένους. Η αισθητηριακή ικανοποίηση, η οποία προκαλείται από την πραγμάτωση των δυνάμεων του Λόγου, της βούλησης και της καρδιάς, αναδεικνύεται από τον Feuerbach μέσω μιας ανάλυσης στην οποία οι ορμές και τα πάθη διαδραματίζουν έναν καθοριστικό ρόλο.⁴⁹³ Η αισθητηριακότητα, η οποία φαίνεται να διαμεσολαβεί ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο προς το οποίο κατευθύνεται η δραστηριότητά του, μας δείχνει για πρώτη φορά τον τρόπο με τον οποίο η ίδια είναι συγκροτημένη ως ολότητα, αποτελούμενη τόσο από το Λόγο, όσο και από την καρδιά.⁴⁹⁴ Η σημασία της κατάδειξης των τριών αυτών στοιχείων ως

Fund, Indianapolis, 1984). Περισσότερο συστηματική είναι η προσέγγιση του Feuerbach στην προβληματική αυτή στα κείμενα της δεκαετίας του 1860, όπως θα δούμε στη συνέχεια της εργασίας. Αντίστοιχο είναι και το επιχείρημα του Joaquin Gil Martinez («Alterity and Recognition. The Presence of Political Thought in Feuerbach's Philosophy», στο Katharina Schneider, (επιμ.), *Der Politische Feuerbach. Internationale Feuerbachforschung*, τόμ. 5, εκδ. Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σ. 45), ο οποίος αναδεικνύει μια ηθική διάσταση στον Feuerbach μέσω της αναγνώρισης της ικανότητας του ανθρώπου να δρα «συμπονετικά» [compassionately].

⁴⁹¹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 38 υποσημ. 1

⁴⁹² Σχετικά με τον τρόπο κατανόησης του Λόγου, της βούλησης και της καρδιάς ως θεμελιώδη στοιχεία της ανθρώπινης ουσίας, βλ., Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 38, 39, 41

⁴⁹³ Βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 39

⁴⁹⁴ Για την κατανόηση της αισθητηριακότητας ως ολότητας, βλ. Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώυερμπαχ», ό.π., σσ. 89-100. Βλ. επίσης και το κεφάλαιο 2.2 της παρούσας μελέτης.

θεμελιακών για την ανθρώπινη ουσία είναι πολύ κρίσιμη για τον Feuerbach, καθώς – όπως θα δούμε παρακάτω – ο ίδιος, αφού επισημάνει τη σχέση του ανθρώπου με το αντικείμενό του (αλλά και το θρησκευτικό αντικείμενο), θα παρουσιάσει την κίνηση κατά την οποία τα θεμελιακά στοιχεία της ανθρώπινης ουσίας μεταφέρονται αργότερα στην ουσία της θρησκείας. Αυτή η παρατήρηση φαίνεται να μας παρουσιάζει ορισμένα στοιχεία για την φουερμπαχική μέθοδο και την μεταβολή του επιχειρήματος από την ουσιακή στη διαστρεβλωμένη εκδοχή του.

Σε αυτό το σημείο βλέπουμε πως ο Feuerbach προσεγγίζει την ανθρώπινη ουσία «γενικά». Αυτό σημαίνει πως δεν ξεχωρίζει για την ώρα εντός της ανθρωπότητας τα στοιχεία του πιστού και του μη πιστού υποκειμένου. Θέτοντας τα στοιχεία της «ανθρώπινης ουσίας» ο ίδιος μπορεί να προσεγγίσει τη στρεβλή/θρησκευτική μορφή πραγμάτωσής τους και να αναδείξει τα εμμενή χαρακτηριστικά που υποβαθμίζονται κατά τη διαδικασία πραγμάτωσης της θρησκευτικής πίστης. Έτσι, το ζήτημα της αντιστροφής τίθεται και αυτό με τη σειρά της – έστω και υπόρρητα – ως αίτημα ήδη από τις πρώτες στιγμές της κριτικής.

Η φιλοσοφία του Feuerbach διαπερνάται από το επιχείρημα πως ο άνθρωπος, είτε ως μεμονωμένο άτομο είτε ως συλλογικού τύπου κοινότητα υπό την κατηγορία του γένους, είναι πραγματικό υποκείμενο. Η αντιστροφή η οποία πραγματοποιείται μέσω της θρησκευτικής πίστης και τον καθιστά αντικείμενο του Θεού είναι το ζήτημα το οποίο αναδεικνύεται ως στρεβλό από τον Feuerbach. Γι' αυτό το λόγο, ο ίδιος επιχειρεί να καταπιαστεί με την έννοια του αντικειμένου, στη γενική, αλλά και τη θρησκευτική του διάσταση.⁴⁹⁵ Η αναγκαιότητα της ύπαρξης του αντικειμένου αναγνωρίζεται ενδεχομένως και ιστορικά, αφού συνδέεται άμεσα με «την πραγματοποίηση του σκοπού, ο οποίος ήταν το ουσιώδες αντικείμενο της δραστηριότητάς του [ενν. του ανθρώπου]».⁴⁹⁶ Η δυναμική η οποία αναπτύσσεται εντός της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου είναι καθοριστική, διότι στο αντικείμενό του ο άνθρωπος αποκτά την αυτοσυνείδησή του. Στο αντικείμενο του ο άνθρωπος βλέπει

⁴⁹⁵ Η σχέση του υποκειμένου και του αντικειμένου στη φουερμπαχική σκέψη έχει χαρακτηριστεί ως στατική, δεδομένης της τελεολογικής διαδικασίας που είναι καθορισμένα αμφότερα να επιτελούν με βάση τις προσταγές της φύσης προς αυτά. Η ορθότητα της κριτικής αυτής, βρίσκεται στην κανονιστικότητα της σχέσης του αντικειμένου και του υποκειμένου και φαίνεται να στοχοποιεί την έλλειψη ιστορικότητας όχι του υποκειμένου και του αντικειμένου ξεχωριστά, αλλά της μεταξύ τους σχέσης, η οποία είναι αλήθεια πως στο έργο του Feuerbach φαίνεται να κατέχει έναν *a priori* χαρακτήρα. Βλ. σχετικά, Δαρεμάς, Γ., «Αγάπη και πανανθρώπινη φύση στη φιλοσοφία του Φώερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σ. 113

⁴⁹⁶ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 39

να προβάλλεται ο εαυτός του και η πραγματική του συνείδηση, αφού η συνείδηση του αντικειμένου είναι η συνείδηση που ο ίδιος του έχει αποδώσει.⁴⁹⁷ Επομένως, για τη σπουδαιότητα του αντικείμενου μπορούν να γίνουν στο σημείο αυτό δύο παρατηρήσεις. Η πρώτη είναι πως διαμέσου του αντικείμενου του ο άνθρωπος αποκτά τη δυνατότητα της δραστηριότητας, η οποία δηλώνει και τη δυνατότητα πραγμάτωσης της ουσίας του (όπως σχολιάσαμε στην περίπτωση της γλώσσας). Η δεύτερη παρατήρηση αφορά στο ζήτημα της αυτοσυνείδησης, καθώς αυτή ολοκληρώνεται μέσα από τη σχέση του με το αντικείμενό του. Η αναγνώριση του αντικείμενου από τον ίδιο τον άνθρωπο ως το «αληθινό, αντικειμενικό Εγώ» του⁴⁹⁸ είναι στενά συνδεδεμένη με την έννοια της συνείδησης, η οποία, όπως γράφει ο Feuerbach, είναι «αυτενέργεια, αυτοκατάφαση, αυτοαγάπη, χαρά για την ίδια εντέλεια. Η συνείδηση είναι το χαρακτηριστικό σημείο ενός πλήρους όντος· η συνείδηση υπάρχει μόνο σε ένα κορεσμένο, πλήρες ον».⁴⁹⁹ Η αναγνώριση της τελειότητας από την πλευρά του Feuerbach στην ανθρώπινη ουσία διαμέσου της συνείδησης επιχειρεί να θέσει τον άνθρωπο, όπως θα δούμε παρακάτω, απέναντι στο θεολογικό επιχείρημα περί αποκλειστικής τελειότητας του Θεού.⁵⁰⁰

Η ουσία της θρησκείας είναι ενδεχομένως το βασικό μεθοδολογικό προαπαιτούμενο για την κατανόηση της φουερμπαχικής φιλοσοφίας. Το κεφάλαιο για την «ουσία της θρησκείας γενικά» μας παρουσιάζει συμπυκνωμένα το κύριο επιχείρημα της κριτικής του Feuerbach απέναντι στο φαινόμενο της θρησκείας. Παράλληλα, μας παρουσιάζει και το «μυστικό της θρησκείας», το οποίο αποτελεί την θεωρητική βάση της μεθόδου της φουερμπαχικής κριτικής. Η μέθοδος της αντιστροφής υποκειμένου και κατηγορήματος, με τον τρόπο που αναπτύσσεται στο πεδίο της κριτικής της θρησκείας – και διανοίγει δυνατότητες για τη μεταφορά της σε περισσότερα πεδία – , αποτελεί την κύρια συμβολή του Feuerbach στη συζήτηση περί της μεθόδου προσέγγισης του αντικείμενου της γνώσης.⁵⁰¹

Ο Feuerbach στη διαδικασία ανάδειξης της ουσίας της θρησκείας εισάγει από την πρώτη στιγμή την έννοια του «θρησκευτικού αντικείμενου». Η χρήση του όρου

⁴⁹⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 40

⁴⁹⁸ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 40

⁴⁹⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 41

⁵⁰⁰ Βλ. σχετικά: «Κάθε περιορισμός του Λόγου ή εν γένει της ουσίας του ανθρώπου βασίζεται σε μια πλάνη, σε ένα σφάλμα», Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 42

⁵⁰¹ Για τη συνεισφορά της φουερμπαχικής μεθόδου στη σύγχρονη κοινωνική επιστήμη, βλ. Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, ό.π. σσ. 155-156

αυτού, σε αφετηριακή μάλιστα στιγμή της σχετικής ανάλυσης, πραγματοποιείται ως αποτέλεσμα της κατανόησης του θρησκευτικού φαινομένου ως αντικείμενου του ανθρώπινου γένους. Πιο συγκεκριμένα:

«Αυτό που υποστηρίχτηκε μέχρι τώρα γενικά – ακόμη και όσον αφορά τη σχέση με τα αισθητηριακά αντικείμενα – για τη σχέση του ανθρώπου προς το αντικείμενο ισχύει ιδιαίτερα για τη σχέση του ίδιου με το θρησκευτικό αντικείμενο.

Σε σχέση με τα αισθητηριακά αντικείμενα, η συνείδηση του αντικείμενου είναι σαφώς διαφοροποιήσιμη από την αυτοσυνείδηση· αλλά στο θρησκευτικό αντικείμενο η συνείδηση συμπίπτει άμεσα με την αυτοσυνείδηση. Το αισθητηριακό αντικείμενο υπάρχει εκτός του ανθρώπου, το θρησκευτικό εντός του, είναι το ίδιο ένα εσωτερικό – γι' αυτό και είναι ένα αντικείμενο το οποίο τον εγκαταλείπει τόσο λίγο, όσο τον εγκαταλείπει η αυτοσυνείδησή του, η συνείδησή του φ –, ένα αντικείμενο οικείο, μάλιστα το οικειότερο όλων, το εγγύτερο όλων».⁵⁰²

Το θρησκευτικό αντικείμενο, παρά το γεγονός ότι φέρει τις ίδιες ιδιότητες με το κατ' εξοχήν αντικείμενο, αποτελεί ένα αντικείμενο μη αισθητηριακό. Γι' αυτό το λόγο είναι, όπως αναφέρει ο Feuerbach, ένα «εσωτερικό αντικείμενο». Το αντικείμενο, όπως είδαμε και παραπάνω, ενέχει την ουσία που του αποδίδει το υποκείμενο μέσω του οποίου προσδιορίζεται, δηλαδή ο ίδιος ο άνθρωπος. Σε αυτό το επιχείρημα, το οποίο εκτίθεται με όρους εσωτερικής κριτικής (όπως είδαμε και στην περίπτωση του Hegel), στηρίζεται ολόκληρη η φουερμπαχική κριτική που θέλει τον άνθρωπο να είναι αυτός που έχει δημιουργήσει το Θεό. Δηλαδή, η κριτική σύμφωνα με την οποία έχει πραγματοποιηθεί η μεταφορά της ανθρώπινης ουσίας στο θείο ον, ως αντικείμενο του ανθρώπου. Αυτή η εξωτερική και εξαντικειμενική της ανθρώπινης ουσίας είναι ο λόγος που καθίσταται η θρησκεία ως η πρώτη αυτοσυνείδηση του ανθρώπου και ο λόγος για τον οποίο ο άνθρωπος αντιμετωπίζει – λόγω της ύπαρξης του Θεού –

⁵⁰² Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 47

την ουσία του ως μια «ξένη ουσία».⁵⁰³ Αυτή η ξένη ουσία, εμφανίζεται με τη φανταστική μορφή του θείου όντος, το οποίο στην πραγματικότητα είναι η ουσία του ανθρώπου διαχωρισμένη από το ενσώματο άτομο, εξαντικειμενικευμένη και λατρευόμενη εκτός των δικών του ορίων ως ανθρώπινο γένος.⁵⁰⁴ Εδώ, ενδεχομένως να μπορεί κανείς να αναζητήσει, στην αναφορά περί «λατρευόμενης ουσίας», μια έννοια εξουσίας, το (πολιτικό) περιεχόμενο της οποίας είναι αυτό το οξύνει το πρόβλημα της ύπαρξης του θρησκευτικού αντικειμένου. Το θρησκευτικό αντικείμενο, το οποίο φέρει την ουσία του υποκειμένου του, αλλοιώνει και θέτει τη δική του εξαντικειμενικευμένη ουσία ως υποκείμενο. Στη διαδικασία αυτή εντοπίζεται η διαδικασία στρέβλωσης της συνείδησης. Η ύπαρξη του αντικειμένου, η οποία στηρίζεται στη συνείδηση του υποκειμένου, φαίνεται σε αυτή την περίπτωση πως γίνεται επικίνδυνη για την ύπαρξη της ουσίας του ανθρώπου. Η αλλοτρίωση που έχει περιγράψει παραπάνω ενισχύεται από έναν διαρκώς αναπαραγόμενο κατεξουσιασμό του.

Από τη στιγμή λοιπόν που το θρησκευτικό αντικείμενο φέρει την «αντικειμενική ουσία» του ανθρώπου⁵⁰⁵ και η ανθρώπινη ουσία – όπως είδαμε – φέρει εγγενώς το Λόγο και τη δραστηριότητα, μπορεί κανείς να κατανοήσει την αξιοποίηση της έννοιας της ουσίας στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας της χειραφέτησης. Η ουσία έχει εμπλακεί σε μια στρεβλή πορεία, το αποτέλεσμα της οποίας εμφανίζεται στη συγκρότηση της ουσίας τη θρησκείας. Φαίνεται πως ο Feuerbach επιλέγει να αναπτύξει ολόκληρο το δεύτερο κεφάλαιο της *Ουσίας του Χριστιανισμού* με τίτλο «Η ουσία της θρησκείας γενικά», ως την αντεστραμμένη εκδοχή του πρώτου κεφαλαίου με τίτλο «Η ουσία του ανθρώπου γενικά». Έτσι, βλέπουμε να παρουσιάζεται μια αντεστραμμένη συνείδηση που καλλιεργείται και αναπαράγεται εξαιτίας της επουράνιας εξύψωσης του θρησκευτικού αντικειμένου. Στη συνέχεια, στηριζόμενος στην συνείδηση αυτή, οικοδομείται ένας κόσμος πλήρως αντεστραμμένος. Η ανάλυση του επιχειρήματος του Feuerbach, μας παρουσιάζει τη διαλεκτική της αντεστραμμένης συνείδησης και του αντεστραμμένου κόσμου, χωρίς να αποδίδεται ξεκάθαρα λογική προτεραιότητα σε κάποιο εκ των δύο. Περισσότερο υπονοείται μια διαρκής εναλλαγή στη σχέση προϋπόθεσης και αποτελέσματος, καθώς ο ίδιος δεν αρνείται – και σε ένα βαθμό επιχειρεί καθόλη τη διάρκεια του επιχειρηματός του να δείξει – πως και η συνείδηση αυτή είναι απόρροια ενός ήδη στρεβλά δομημένου κόσμου του ανθρώπινου

⁵⁰³ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 79, 280

⁵⁰⁴ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 49

⁵⁰⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 47

γένους. Η προσέγγιση της ανθρώπινης ουσίας, από το σημείο αυτό και μετά, πραγματοποιείται συνεχώς εντός των ιδεολογικών στρεβλώσεων εντός των οποίων εμπλέκεται. Η κριτική αυτής της υπάρχουσας πραγματικότητας φαίνεται να μπορεί να αναδειχθεί παράλληλα με ένα αίτημα απεγκλωβισμού – και ενδεχομένως υπέρβασης – της συνθήκης αυτής.

Το τρίτο και τελευταίο ερώτημα αυτού του κεφαλαίου αφορά στον τρόπο έκθεσης της αντιστροφής και την περαιτέρω – σε σχέση με όσο έχουμε δει ως τώρα – κατανόηση της κατηγορίας του «μέλλοντος». Η ανασυγκρότηση της έκθεσης και της σπουδαιότητας – με όρους γνωσιοθεωρητικούς – που κατέχει η μέθοδος της αντιστροφής στη σκέψη του Feuerbach θα βοηθήσει στην περαιτέρω θεματοποίηση της κατηγορίας του μέλλοντος. Αυτό το οποίο θα επιχειρήσουμε είναι να αναδείξουμε έναν χειραφετικό χαρακτήρα που φαίνεται να υπάρχει στην προβληματική της αντεστραμμένης συνείδησης. Κατόπιν, με βάση αυτή την επεξεργασία, θα επιχειρήσουμε να δούμε εκ νέου την κατηγορία του μέλλοντος, η οποία φαίνεται να διαπερνά το συνολικό πρόγραμμα της φουερμπαχικής φιλοσοφίας, με όρους ανθρώπινης χειραφέτησης.

Σχετικά με τη μέθοδο της αντιστροφής, προκύπτει μέσα από την ίδια την εξέταση της *Ουσίας του Χριστιανισμού* το παρακάτω ερώτημα: Ποιο είναι το μυστικό της θρησκείας σύμφωνα με τον Feuerbach; Ο ίδιος στοχεύει στο θεολογικό επιχείρημα για την κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση δημιουργία του ανθρώπου από το Θεό, στηριζόμενος στο περιεχόμενο της ουσίας του ανθρώπου. Για ακόμα μια φορά φαίνεται να υπονοείται το ζήτημα του κατεξουσιασμού του υποκειμένου από το αντικείμενό του:

«Ο άνθρωπος – αυτό είναι το μυστικό της θρησκείας – εξαντικειμενικεύει την ουσία του και ακολούθως καθιστά εαυτόν εκ νέου αντικείμενο αυτής της εξαντικειμενικευμένης ουσίας, η οποία έχει μεταμορφωθεί σε ένα υποκείμενο, σε ένα πρόσωπο· νοεί εαυτόν, είναι αντικείμενο για τον εαυτό του,

αλλά ως αντικείμενο ενός αντικειμένου, ενός άλλου όντος.. Έτσι κι εδώ. Ο άνθρωπος είναι ένα αντικείμενο του Θεού».⁵⁰⁶

Η θρησκευτική πίστη, ακόμα και ύστερα από τη στρεβλή συνείδηση στην οποία έχει οδηγήσει τον πιστό, δεν παύει να αποτελεί αντικείμενο της ανθρώπινης ουσίας. Η λατρεία του θείου όντος διαμεσολαβεί ανάμεσα στο ίδιο και τον άνθρωπο με σκοπό την ανθρώπινη σωτηρία.⁵⁰⁷ Η άρση της διαμεσολάβησης αυτής εμφανίζει την πραγματική μορφή και το πραγματικό περιεχόμενο της ανθρώπινης ουσίας. Επομένως, το αίτημα για την ανθρώπινη – και όχι κοινωνική για την ώρα – χειραφέτηση και τον απεγκλωβισμό από τον κατεξουσιασμό της εξαντικειμενικευμένης ουσίας εμφανίζεται στην ίδια τη μέθοδο της κριτικής. Δηλαδή, η άρση της θρησκευτικής διαμεσολάβησης φαίνεται να αφορά στην αντιστροφή της αντεστραμμένης συνείδησης. Το θεωρητικό πρόβλημα της χειραφέτησης γίνεται κατανοητό μέσα από τις ίδιες τις δυνατότητες της χειραφέτησης, οι οποίες αποτελούν στοιχεία που στην ισχύουσα πραγματικότητα βρίσκονται υπό στρεβλή μορφή.⁵⁰⁸ Κάτι τέτοιο μπορεί κανείς να εντοπίσει στην παρακάτω αναφορά του Feuerbach:

«Βεβαίως, το σύγγραμμά μου είναι αρνητικό, απαρνητικό, αλλά, σημειωτέον!, μόνο ενάντια στην απάνθρωπη, όχι ενάντια στην ανθρώπινη ουσία της θρησκείας. Ως εκ τούτου διαιρείται σε δύο μέρη, εκ των οποίων, σύμφωνα με το κυρίως θέμα, το πρώτο είναι το καταφατικό, το δεύτερο – συμπεριλαμβανομένου και του Παραρτήματος – , όχι εξολοκλήρου, αλλά στο μεγαλύτερο τμήμα του, το αρνητικό· αλλά και στα δύο αποδεικνύεται το ίδιο, απλώς με διαφορετικό ή, πολύ περισσότερο, αντιθετικό τρόπο. Το πρώτο μέρος είναι η διάλυση της θρησκείας στην

⁵⁰⁶ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 62-63

⁵⁰⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 63

⁵⁰⁸ Η θεωρητική προσέγγιση του αντικειμένου, ως μέθοδος μιας κριτικής απόπειρας, βρίσκεται σε μια δυναμική έλξη από την ίδια την αντιφατική πραγματικότητα. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί κανείς να δει και το ζήτημα της έκθεσης των κριτικών κατηγοριών στο έργο του Feuerbach. Κατ' αυτόν τον τρόπο είναι δομημένο συνολικά το κείμενο για την *Ουσία του Χριστιανισμού*, ώστε τα δύο μέρη η «αληθής» και η «αναληθής», η «ανθρωπολογική» και η «θεολογική ουσία της θρησκείας» να παρουσιαστούν στην πλήρη τους αντίθεση. Όμως όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, το κριτικό επιχείρημα εκκινεί πάντοτε από τη στρεβλή μορφή, εντός της οποίας επιχειρεί να αναδείξει τα έλλογα και χειραφετικά περιεχόμενα. Για το ζήτημα της έκθεσης στο βασικό έργο του Feuerbach, βλ. Frede, W., *Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, ό.π., σσ. 55-66

ουσία της, η αλήθεια της, το δεύτερο η διάλυση της ίδιας στις αντιφάσεις της- το πρώτο είναι εξέλιξη, το δεύτερο πολεμική, συνεπώς το πρώτο είναι, σύμφωνα με τη φύση του πράγματος, νηφαλιότερο, το δεύτερο πιο ζωηρό». ⁵⁰⁹

Η ανθρώπινη ουσία της θρησκείας, μέσω της οποίας μας παρουσιάζεται το πρόβλημα πως η θρησκεία είναι δημιούργημα του ανθρώπου, είναι αυτή που επιστρατεύεται από τον Feuerbach για να τεθεί ενάντια στο θεολογικό επιχείρημα. Το αίτημα για την ανθρώπινη χειραφέτηση προκύπτει ως αποτέλεσμα της ίδιας της προσέγγισης του αντικειμένου, δηλαδή ως απόρροια της μεθόδου. Και τα δύο μέρη, στα οποία χωρίζεται το έργο – το «καταφατικό» και το «αρνητικό» –, μπορούν να αναδείξουν τις δυνατότητες της χειραφέτησης ως δυνατότητες υπαρκτές στη στρέβλωση της ανθρώπινης ουσίας. Αυτό σημαίνει πως η κατάδειξη των δυνατοτήτων αυτών γίνεται στη στρεβλή/αντεστραμμένη μορφή της ανθρώπινης ουσίας, δηλαδή στην ουσία της θρησκείας.

Κατ' αντίστοιχο τρόπο, ο Feuerbach στρέφει την κριτική του και προς τη θεολογία, η οποία μπορεί κανείς να δει πως αντιμετωπίζεται ως μια πιο συστηματική και συγκροτημένη θεώρηση της θρησκείας. Αυτό προκύπτει λόγω της συστηματικότητας με την οποία εμφανίζονται οι φιλοσοφικές της καταβολές. Μάλιστα, είναι αρκετά τα σημεία στα οποία οι θεολογικές παραδόσεις συγκρίνονται με την εγελιανή φιλοσοφία. ⁵¹⁰ Το γεγονός πως η ανθρώπινη ουσία έχει αποκτήσει μια στρεβλή μορφή στην ουσία της θρησκείας, η οποία στηρίζεται σε μια σειρά ανθρωπομορφισμούς, ⁵¹¹ οδηγεί τον Feuerbach στο να παρατηρήσει στην «ουσία της θεολογίας την υπερβατική ουσία του ανθρώπου, που έχει μετατεθεί εκτός του ανθρώπου». ⁵¹² Επομένως, η ουσία της θρησκείας – ή της θεολογίας σε αυτή την περίπτωση – δεν κατανοείται απλά ως η στρεβλή εκδοχή της ουσίας του ανθρώπου, αλλά επιπροσθέτως φέρει στοιχεία τα οποία επιτρέπουν να δει κανείς τον τρόπο που οδηγούν την ανθρώπινη ουσία στην υπερβατική της εκδοχή, εξαιτίας της

⁵⁰⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 25

⁵¹⁰ Η αναφορά στην εγελιανή φιλοσοφία ως προσέγγιση αντίστοιχη με τη θεολογική είναι ένα μοτίβο το οποίο κυριαρχεί στις «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., και στις *Βασικές αρχές για τη φιλοσοφία του μέλλοντος* («Grundsätze der Philosophie der Zukunft», ό.π.).

⁵¹¹ Για το ζήτημα των ανθρωπομορφισμών και την κατανόησή τους ως στοιχεία στη διαδικασία συνειδητοποίησης, λόγω των αμφιβολιών που δημιουργούν, βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 52, 53

⁵¹² Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., σ. 197

θησκευτικής πίστης. Μέσω λοιπόν αυτής της εξαντικειμενίκευσης, η ανθρώπινη ουσία μεταφέρεται στην τέλεια μορφή της. Αυτή στην οποία δεν εντοπίζονται αδυναμίες και παραλήψεις, καθώς η θεολογία παρουσιάζει το θείο ον ως τέλειο και αλάνθαστο. Αυτή η διαδικασία επιφέρει μεταβολές στην ανθρώπινη ουσία, οι οποίες – όπως θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε – αφορούν τόσο στο επίπεδο της μορφής όσο και στο περιεχόμενό της. Ως συνέπεια της παραπάνω κίνησης φαίνεται ο άνθρωπος να μην μπορεί να συνειδητοποιήσει τους ανθρωπομορφισμούς του θείου όντος, δεδομένου του ότι βρίσκεται εντός μιας σχέσης εγκλωβισμού και οι πραγματικές σχέσεις καλύπτονται από τον ιδεολογικό μανδύα της θρησκείας.

Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα της δραστηριότητας, το οποίο έχουμε ήδη επισημάνει ως κύριο συστατικό της συγκρότησης της ταυτότητας του ανθρώπινου γένους. Ύστερα λοιπόν από την ουσιακή αλλοτρίωση του τελευταίου, η δραστηριότητα της «πράξης» [Tun] έχει μεταφερθεί στον Θεό ως «ύπαρξη» [Sein].⁵¹³ Με αυτόν τον τρόπο η ανθρώπινη ουσία καθίσταται ως στατική και σε απραξία. Επομένως, η αντιστροφή της σχέσης υποκειμένου και αντικείμενου επιφέρει και την αντιστροφή των ιδιοτήτων του πρώτου κατά τη μεταφορά τους στο δεύτερο, μεταβάλλοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το περιεχόμενό τους. Η περιεχομενική μεταβολή, η οποία λαμβάνει χώρα κατά την αντιστροφή της παραπάνω σχέσης, φαίνεται πως αποτελεί πρόβλημα για τη συνείδηση. Κάτι τέτοιο προκύπτει από το γεγονός πως η θρησκεία – στην πράξη και όχι στις διακηρύξεις της – αποτελεί διέξοδο για τα πραγματικά προβλήματα της ανθρωπότητας, για την επίγεια σωτηρία της και όχι για την επουράνια. Ο Feuerbach, σχολιάζοντας την ανθρώπινη και τη θεία δραστηριότητα, αναφέρει:

«Τη μηδαμινότητα της ανθρώπινης δραστηριότητας ο θρήσκος άνθρωπος την ανακαλεί και πάλι καθιστώντας τα φρονήματα και τις πράξεις του αντικείμενο του θεού, καθιστώντας τον άνθρωπο σκοπό του θεού -διότι αυτό που είναι αντικείμενο στο πνεύμα είναι σκοπός στην πράξη –, καθιστώντας τη θεία δραστηριότητα μέσο της ανθρώπινη σωτηρίας. Ο θεός είναι δραστήριος για να γίνει ο άνθρωπος καλός και μακάριος. Έτσι, ο άνθρωπος, ενώ φαινομενικά ταπεινώνεται βαθύτατα, στ'

⁵¹³ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 13, σ. 20

αλήθεια ανυψώνεται στο ανώτερο ύψος. Έτσι, ο άνθρωπος σκοπεύει στον εαυτό του μέσα στον και μέσω του θεού. Βεβαίως, ο άνθρωπος σκοπεύει στο θεό, αλλά ο θεός δεν σκοπεύει σε τίποτε άλλο από την ηθική και αιώνια σωτηρία του ανθρώπου, άρα ο άνθρωπος σκοπεύει μόνο στον εαυτό του. Η θεία δραστηριότητα δεν διαφέρει από την ανθρώπινη». ⁵¹⁴

Το παραπάνω απόσπασμα παρουσιάζει αρκετά στοιχεία όσον αφορά τη μεθοδολογική οπτική του Feuerbach. Η συσχέτιση της ανθρώπινης ουσίας με τη «θεία δραστηριότητα» οδηγεί στη δυνατότητα να θεματοποιηθεί το παρακάτω σχήμα: Ο άνθρωπος αναπαράγει το βίο του σε μια φαινομενική διαμεσολάβηση με τη θεϊκή πράξη, ενώ στην πραγματικότητα τη διαμεσολαβεί με τον εαυτό του σε άλλη μορφή. Προς την ανάπτυξη του σχήματος αυτού, μπορεί κανείς να δει στο παραπάνω απόσπασμα στοιχεία με σκοπό την ανίχνευση μιας έννοιας αναγκαιότητας. Έχουμε επιχειρήσει ως ένα βαθμό να αναδείξουμε πως ο Feuerbach εκκινεί από τη στρεβλή μορφή πραγμάτωσης της συνείδησης, ώστε να αναδείξει τα περιεχόμενα τα οποία έχουν αντιστραφεί. Αυτού του τύπου η προσέγγιση φαίνεται πως πραγματοποιείται και στο παραπάνω απόσπασμα. Εκεί φαίνεται πως η επεξεργασία του αντικειμένου απαιτεί την ιστορική του στρέβλωση, δηλαδή τη στρεβλή διαμεσολάβηση της «θείας δραστηριότητας». Η θρησκευτική πίστη μπορεί να καταστεί ως ιστορικό φαινόμενο κατά το οποίο «ο άνθρωπος σκοπεύει στον εαυτό του μέσα στον και μέσω του θεού», ακριβώς επειδή η ιδεολογική μορφή της θρησκείας έχει καταστεί κυρίαρχη συνείδηση με κοινωνικά-ιστορικά θεμέλια. Η αναγκαιότητα αυτή μας εμφανίζει τη δυνατότητα άρσης του θεού ως διαμεσολαβητή, συγκροτώντας ένα αίτημα αλληλεπίδρασης του ανθρώπου με τον εαυτό του όπου η ανθρώπινη δραστηριότητα έχει χειραφετηθεί από τη θρησκευτική της εξάρτηση.

Έτσι, η ιστορικά αναγκαία για τη μέθοδο διαμεσολάβηση του Θεού καθίσταται για τον σύγχρονο άνθρωπο πρακτικά αχρείαστη. Η θεϊκή διαμεσολάβηση ανάμεσα στον άνθρωπο και τα προβλήματα του φαίνεται πως είναι μια μορφή αναπαραγωγής των προβλημάτων αυτών. Η ανάγνωση της ανθρωπότητας, είτε ως γένους είτε ως κοινωνικού συνόλου, δεν επηρεάζει το επιχείρημα πως είναι αυτή η οποία δημιουργεί το Θεό μέσα από τη δική της ουσία και τη δική της εμπειρία με απώτερο σκοπό τη

⁵¹⁴ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 63

επουράνια σωτηρία του. Το τελευταίο ζήτημα (δηλαδή η επουράνια σωτηρία ως σκοπός της ανθρωπότητας) έχει ως αποτέλεσμα ο άνθρωπος να μην δραστηριοποιείται στη γη στο σήμερα, αλλά να εναποθέτει τις ελπίδες του στο επέκεινα. Αυτό εκτός από μειωμένη δραστηριότητα οδηγεί και σε μειωμένη βούληση, παρουσιάζοντάς μας την αλλοίωση του ίδιου του περιεχομένου της ανθρώπινης ουσίας. Αυτή η συνειδητοποίηση της ιδεολογικής αντιστροφής από την πλευρά της κριτικής είναι που φαίνεται να την οδηγεί στη διερεύνηση των δυνατοτήτων για τον απεγκλωβισμό των ανθρώπων από τη θρησκεία.

Ο άνθρωπος, αντιλαμβανόμενος τον εαυτό του και τη δική του δραστηριότητα ως αντικείμενο της δραστηριότητας του Θεού, ως φορέα κάθε «Καλού»,⁵¹⁵ στην πραγματικότητα – σύμφωνα με το φουερμπαχικό κείμενο – δεν κάνει τίποτε άλλο «από μια ταυτολογία, ότι γι' αυτόν η παρόρμηση για το Καλό έρχεται μόνο από εκεί όπου ο ίδιος έχει μεταθέσει το Καλό».⁵¹⁶ Ο άνθρωπος, έχοντας εξαντικειμενικεύσει την ουσία του στο Θεό, τίθεται ως αντικείμενο του αντικειμένου του, με αποτέλεσμα η συνειδητοποίηση της ύπαρξής του να διαπερνάται από την εξουσία που έχει αποδώσει στο αντικείμενο της φαντασίας του.

Η περίπτωση της απόδοσης της δραστηριότητας του ανθρώπου στο Θεό είναι στοιχείο ενός μεγαλύτερου σχήματος κριτικής. Πρόκειται για ένα σχήμα το οποίο υπάρχει τρόπον τινά και στον Hegel.⁵¹⁷ Το σχήμα αυτό θεματοποιεί μια μορφή αλλοτρίωσης, κατά την οποία το πραγματικό και ενεργό υποκείμενο φτωχαίνει και το αντικείμενο, στο οποίο έχουν αποδοθεί οι ιδιότητες κατεξουσιασμού της μεταξύ τους σχέσης, πλουτίζει. Όσον αφορά τη φουερμπαχική φιλοσοφία, φαίνεται οι όροι υπό τους οποίους πραγματοποιείται αυτό το σχήμα να παρουσιάζονται στο παρακάτω απόσπασμα:

«Για να πλουτίσει το Θεό, ο άνθρωπος πρέπει να φτωχώνει· για να είναι τα πάντα ο Θεός, πρέπει ο άνθρωπος να είναι τίποτε. Δεν χρειάζεται όμως να είναι τίποτε για τον ίδιο τον εαυτό του, διότι αυτά που αφαιρεί από τον εαυτό του δεν χάνονται στο

⁵¹⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 63

⁵¹⁶ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 63

⁵¹⁷ Αναφερόμαστε στη διαλεκτική μεταξύ κυριαρχίας και υποτέλειας, και πιο συγκεκριμένα στη διαμεσολάβηση της εργασίας ως βασικής δραστηριότητας του δούλου. Βλ. *Φαινομενολογία*, σσ. 187-199

Θεό, αλλά συντηρούνται. Ο άνθρωπος έχει την ουσία του στο Θεό, πώς θα μπορούσε λοιπόν να την έχει εντός του και για τον ίδιο; Γιατί θα ήταν αναγκαίο να θέσει κανείς το ίδιο πράγμα δύο φορές, να το έχει δύο φορές; Αυτό που στερείται ο άνθρωπος, αυτό που ο ίδιος καθ' εαυτόν εγκαταλείπει, το απολαμβάνει άλλωστε σε τόσο ασύγκριτα ανώτερο και πλουσιότερο βαθμό στο Θεό». ⁵¹⁸

Ο Feuerbach εντοπίζει πρώτα και κύρια την αλλοτρίωση αυτή (που παρουσιάζεται στην αντίθεση πλούτου και φτώχειας) στο ζήτημα της ουσίας, αφού οι ιδιότητες της ανθρώπινης ουσίας μεταφέρονται με αντεστραμμένο τρόπο στην ουσία της θρησκείας συνολικά. Το κύριο όμως ζήτημα που τίγεται στο παραπάνω απόσπασμα είναι η ένδεια στην οποία καταλήγει ο άνθρωπος. Η ένδεια αυτή πραγματώνεται τόσο με όρους πνευματικούς όσο και με όρους αισθητηριακούς, δηλαδή – για τον Feuerbach – εν τέλει υλικούς. Ο Feuerbach αναφέρεται στο παράδειγμα των μοναχών, οι οποίοι καταπίεζαν τη σεξουαλικότητα τους, αρνούμενοι τη σύναψη σχέσεων με τις πραγματικές γυναίκες. Αντίθετα έβρισκαν μια άλλου τύπου ικανοποίηση στην επουράνια σχέση τους με την Παρθένο Μαρία. ⁵¹⁹ Το παράδειγμα της σεξουαλικότητας μας φανερώνει την άρνηση της ικανοποίησης των ορμών και των παθών, έννοιες με τις οποίες ο Feuerbach επιχειρεί να διακρίνει τον άνθρωπο από το Θεό. Η αντικατάσταση του πραγματικού και αισθητηριακού αντικειμένου της λατρείας (για χάρη του αντίστοιχου θείου αντικειμένου) μπορεί να καταδείξει το γεγονός πως στο όνομα της θρησκευτικής πίστης ο άνθρωπος δεν αρνείται απλώς την πραγματική σχέση με τον εαυτό του, αλλά και με τους υπόλοιπους ανθρώπους. Φυσικά, αυτό το παράδειγμα εμφανίζει και τους πνευματικούς όρους υπό τους οποίους πραγματοποιείται το σχήμα φτώχειας και πλούτου. Βλέπουμε πως ο άνθρωπος ακολουθεί μια πορεία αλλοτρίωσης της συνείδησής του σε αντίθετη κατεύθυνση από την πρόοδο της συνειδητοποίησης της πορείας αυτής. Φαίνεται λοιπόν η πνευματική και υλική διάσταση που διαφαίνονται στο παραπάνω παράδειγμα, ως μορφές κατανόησης της ένδειας του πιστού, να βρίσκονται σε διαρκή εξάρτηση.

⁵¹⁸ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 59

⁵¹⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 59

Οι ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά τα οποία ενυπάρχουν στην ανθρώπινη ουσία και τα οποία ο άνθρωπος τα αρνείται εξαιτίας της πίστης του μεταφέρονται εκείνη τη στιγμή στο θείο ον. Η διαδικασία αυτή αφορά στην υποταγή του υποκειμένου της γνώσης στο αντικείμενό του, στο οποίο μεταφέρονται τα χαρακτηριστικά αυτά εν είδει θυσίας.⁵²⁰ Η διαμεσολάβηση του θείου όντος στην απόλαυση της ουσίας του ανθρώπου από τον ίδιο τον άνθρωπο – την οποία είδαμε παραπάνω – μπορεί κανείς να πει πως παρουσιάζει μια αντίθεση μεταξύ ανθρώπου και Θεού. Η αντίθεση αυτή μας παρουσιάζει το αδύνατο της συνύπαρξης των δύο πλευρών με όρους ισότητας. Η διαδικασία της στρέβλωσης απομακρύνει την ανθρωπότητα από την επίγνωση της ουσίας της, καθώς αποδίδει τις δικές της ιδιότητες σε τέλεια αντικείμενα της φαντασίας της.⁵²¹ Η αναπαραγωγή αυτού του τύπου αλλοτρίωσης αποτελεί για τον Feuerbach την κυρίαρχη αντίθεση και το βασικό εμπόδιο του ανθρώπου ώστε να γνωρίσει τον εαυτό του πραγματικά.

Φαίνεται λοιπόν πως μια εκ νέου αντιστροφή της αντεστραμμένης συνείδησης μπορεί να θέσει την προβληματική της χειραφέτησης στη φιλοσοφία του Feuerbach, υπό τη μορφή του αιτήματος. Η ανασυγκρότηση του αιτήματος αυτού αφορά στην ανάδειξη των στιγμών όπου ο ίδιος ο Feuerbach φαίνεται να κοιτάζει προς το μέλλον της ανθρωπότητας.⁵²² Η κατηγορία του μέλλοντος προκύπτει από την δυναμική του παρόντος και μπορεί να κατανοηθεί ως συνδεδεμένη με μια εκ νέου αντιστροφή της ιδεολογικής αντιστροφής που έχει προκληθεί από τη θρησκευτική πίστη. Τη σύνδεση της κατηγορίας του μέλλοντος με το χειραφετικό αίτημα που προωθεί ο Feuerbach μπορεί να την εντοπίσει κανείς στο γεγονός ότι – όπως θα δούμε – ο ίδιος δεν θεωρεί ως αναγκαία την αναπαραγωγή της θρησκευτικής πίστης για τον άνθρωπο.

Το ζήτημα του μέλλοντος δεν είναι ικανό να δηλώσει από μόνο του κάποια χειραφετική διάθεση. Ο Feuerbach, όμως, φαίνεται σε αρκετές στιγμές να δίνει στο μέλλον τη δυνατότητα να πραγματωθεί σύμφωνα με ένα περιεχόμενο που βρίσκεται εγγύτερα στην ανθρώπινη ουσία. Δηλαδή, ένα μέλλον απαλλαγμένο από το

⁵²⁰ Βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 59-60

⁵²¹ Βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 46

⁵²² Ξεχωρίζουμε το άρθρο της Anne Durand («Prolegomena zu einer jeden künftigen Politik», στο Katharina Schneider, (επιμ.), *Der Politische Feuerbach. Internationale Feuerbachforschung*, τόμ. 5, εκδ. Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σσ. 69-77), στο οποίο η θρησκεία εξετάζεται με όρους ιστορικής προόδου, ενώ σε επίπεδο μεθοδολογίας αναδεικνύονται οι δυνατότητες του μέλλοντος εντός του παρόντος.

αλλοτριωμένο περιεχόμενο της θρησκευτικής πίστης.⁵²³ Η στρεβλή διαμεσολάβηση της πίστης διαπερνά τόσο τις διαπροσωπικές σχέσεις των ανθρώπων όσο και τις σχέσεις των λαών μεταξύ τους. Ο Feuerbach αναφέρει σχετικά:

«Ό,τι το παρόν θεωρεί ως πραγματικότητα, το μέλλον το αντιλαμβάνεται ως φαντασία. Θα έρθει μια εποχή, όπου θα αναγνωριστεί το ίδιο τόσο γενικά ότι τα αντικείμενα της χριστιανικής θρησκείας ήταν μόνο φαντασία, όσο τώρα γενικά αναγνωρίζεται για τους Θεούς της ειδωλολατρίας».⁵²⁴

Το γεγονός πως ο Feuerbach αναφέρεται με αισιόδοξη διάθεση προς το μέλλον είναι άμεσα συνδεδεμένο με το γεγονός πως σε αυτό το μέλλον δεν βλέπει τα ίχνη καμιάς θρησκείας. Ο ίδιος αναφέρεται στην «πίστη» του για τη νίκη της αλήθειας στο «ιστορικό μέλλον».⁵²⁵ Η «πίστη» αυτή χαρακτηρίζεται από μια πολιτική και ηθική διάσταση και είναι βασισμένη στο γεγονός ότι «το μέλλον αποκαλύπτει όμως πάντα ότι οι υποτιθέμενοι φραγμοί του γένους ήταν μόνο φραγμοί των ατόμων».⁵²⁶ Η αναφορά αυτή, ενδεχομένως, υποδηλώνει και ένα στοιχείο ιστορικότητας. Η σκέψη του Feuerbach χαρακτηρίζεται από μια αισιοδοξία σε σχέση με την αλήθεια. Αυτό σημαίνει πως η ανθρωπότητα διδάσκεται από την ιστορική εμπειρία και πως η γνωσιακή διαδικασία οδηγεί τη συνείδηση της ανθρωπότητας προς την πρόοδο.⁵²⁷ Σαφώς το μέλλον στο οποίο ο ίδιος αναφέρεται αντιτίθεται ως κατηγορία της κριτικής απέναντι στο μέλλον το οποίο προαναγγέλλεται από τη χριστιανική θρησκεία ως

⁵²³ «Η μετάβαση που περιγράφει εδώ ο Feuerbach συνδέεται ρητά με την κατάπτωση της χριστιανικής θρησκείας και την ανάδυση του αθεϊσμού, καθώς η πρώτη έπαψε να ανταποκρίνεται τόσο στις θεωρητικές όσο και στις πρακτικές ανάγκες της ανθρωπότητας, προβάλλει δε ρητά πλέον σαν βασικό εμπόδιο για την ικανοποίηση της ουσιώδους παρόρμησης του ανθρώπου, της πολιτικής ελευθερίας». Νουτσόπουλος, Θ., *Η φιλοσοφία ως ανταποκριτής. Ο νεαρός Marx και τα όρια της πολιτικής θεωρίας, 1842-1843*, ό.π., σ. 19

⁵²⁴ Φώνερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 271. Βλ. επίσης, Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 23

⁵²⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 23

⁵²⁶ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 176

⁵²⁷ Η κατηγορία που ευθύνεται για τη λογική αυτή κίνηση είναι η *Bildung*. Θα δούμε παρακάτω πως θεματοποιείται – σαφώς πιο περιορισμένα – και στον Feuerbach. Κατά την ανασυγκρότηση της φώνερμπαχικής σκέψης από τον Frede (*Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, ό.π.), η έννοια της *Bildung* έχει καθοριστική σημασία. Για τη θεωρητική νομιμοποίηση της κριτικής του Feuerbach ως κριτική της ιδεολογίας, ο Frede (σ. 113) θα μας δείξει πως η ιστορική διάσταση της κριτικής εντοπίζεται στη μορφωτική διαμεσολάβηση που υφίστανται οι μορφές αλλοτρίωσης μέσω της *Bildung*. Αυτό σημαίνει πως στην ιστορική προσέγγιση της «διαλεκτικής της συνείδησης» τα αλλοτριωμένα περιεχόμενα μορφοποιούνται προς μια νέα χειραφετικής κατεύθυνση.

επουράνια σωτηρία. Ο Feuerbach, μιλώντας με αισθητηριακούς και ανθρωπολογικούς όρους, αναφέρεται στις δυνατότητες της ανθρωπότητας οι οποίες ανακόπτονται λόγω της θρησκευτικής πίστης. Στο παραπάνω απόσπασμα μπορεί κανείς να εντοπίσει το παρόν ως φαντασία από τη σκοπιά του μέλλοντος, θέση η οποία χαρακτηρίζει ήδη τη φουερμπαχική κριτική. Έτσι, η εναρμόνιση του ανθρώπου με αυτή τη θέση φαίνεται να αποτελεί στοιχείο προς την πραγμάτωση του χειραφετικού μέλλοντος, καθώς – για τον Feuerbach – το μέλλον εμφανίζεται «σαν σύστοιχο με την ανάγκη της εποχής». ⁵²⁸

Η χρήση της έννοιας της «πίστης» από την πλευρά του Feuerbach, η οποία αναφέρεται στην πεποίθηση του για τη χειραφέτηση και την ολοκληρωτική πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας, δεν φαίνεται να λαμβάνει εντός του κειμένου στοιχεία θεολογικού τύπου. Ενδεχομένως να χρησιμοποιείται περιπαιχτικά προς τη θρησκευτική πίστη ή να εκφράζει κάποιου τύπου φιλοσοφική/θεωρητική πεποίθηση. Ωστόσο, δεν φαίνεται ο ίδιος να προτρέπει την ανθρωπότητα σε κάποια νέα μορφή πίστης. ⁵²⁹ Η ανάδειξη του ανθρωπολογικού έναντι του θεολογικού τρόπου σκέψης φαίνεται να οδηγεί τον Feuerbach στην αξιοποίηση της έννοιας της πίστης προς μια διαφορετική κατεύθυνση. Η πίστη που εκφράζεται από τον ίδιο για το μέλλον της ανθρωπότητας δείχνει πως αυτή δεν αφορά μόνο στην ιδιαίτερη σχέση του πιστού με το θείο ον της λατρείας του. Φαίνεται να αφορά επίσης και στην πίστη της φιλοσοφικής σκέψης για τις δυνατότητες απεγκλωβισμού του ανθρώπου από τη σχέση αυτή. Η «πίστη» λοιπόν που εκφράζει ο Feuerbach αφορά στον συνολικό απεγκλωβισμό του ανθρώπινου γένους στο ιστορικό μέλλον και όχι κάποιου τύπου χειραφέτηση του ατόμου. Δηλαδή, το ανθρώπινο γένος μπορεί να κατανοηθεί εντός της σχέσης που αναπτύσσει το μεμονωμένο άτομο με τα υπόλοιπα άτομα του γένους του και η σχέση αυτή φαίνεται να είναι συνυπαρξιακού χαρακτήρα. Το ανθρώπινο γένος εμφανίζεται στα αποσπάσματα ως ο φορέας ενός καλύτερου μέλλοντος και, ενδεχομένως, επιτρέπει μια ανάγνωση που για τον Feuerbach θα είναι ο αφηρημένος φορέας της κοινωνικής χειραφέτησης. Η χειραφέτηση, έως τώρα, φαίνεται να έχει έναν χαρακτήρα εν γένει ανθρώπινης χειραφέτησης. Μάλιστα, στις περισσότερες

⁵²⁸ Νουτσόπουλος, Θ., *Η φιλοσοφία ως ανταποκριτής. Ο νεαρός Marx και τα όρια της πολιτικής θεωρίας, 1842-1843*, ό.π., σ. 19

⁵²⁹ Τέτοιου τύπου είναι το επιχείρημα το οποίο αναπτύσσεται από τον Robert Nola, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Feuerbach στην προσπάθεια του να αποδείξει την ανυπαρξία του Θεού, στηρίζεται στην ταύτιση της θεϊκής ουσίας με την ανθρώπινη, και παρόλο που σε μεγάλο βαθμό το καταφέρνει, πολλές φορές εγκλωβίζεται σε αυτή την ταύτιση. Βλ. Nola, R., «The young Hegelians, Feuerbach and Marx», στο *The Age of German Idealism*, Solomon R. and Higgins K. (επιμ.), Routledge, London and New York, 2004, σ. 310

περιπτώσεις γίνεται κατανοητή ως απεγκλωβισμός από τα δεσμά της θρησκείας. Έτσι, οι ιστορικοί «φραγμοί του γένους», οι οποίοι αναφέρθηκαν παραπάνω, φαίνεται να χαρακτηρίζονται ως «φραγμοί των ατόμων» εκ του ιστορικού αποτελέσματος.

Η συνειδητοποίηση – η οποία τίθεται προς κατάκτηση από την κριτική – είναι μεθοδολογικά συνδεδεμένη με την αντιστροφή, τη μέθοδο με την οποία ο Feuerbach μας έχει αναδείξει τη διαδικασία στρέβλωσης της συνείδησης. Για τη φουερμπαχική φιλοσοφία η κίνηση της συνείδησης από την αλλοτρίωση στην πράξη της χειραφέτησης δεν είναι ούτε μεμονωμένες πράξεις, ούτε στιγμές. Τη συνειδησιακή κίνηση προς τη χειραφέτηση μπορεί κανείς να την κατανοήσει ως διαδικασία, αναγκαίες στιγμές της οποίας είναι εξίσου η αλλοτρίωση και η συνειδητοποίηση. Καθεμία από αυτές διαδραματίζει τον δικό της καθοριστικό ρόλο. Το ζήτημα της αντεστραμμένης πραγματικότητας θεματοποιείται από τον Feuerbach ως πρόβλημα το οποίο προκύπτει από τη διαμεσολάβηση της θρησκείας και της θεολογίας στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Ήδη στην *Ουσία του Χριστιανισμού* αναφέρεται από τον Feuerbach η θέση του πως ο κοινός βίος, ο οποίος αντιστοιχεί στον άνθρωπο, είναι ο μόνος αληθινός, ενώ ο αυτοϊκανοποιούμενος βίος, ο οποίος αντιστοιχεί στο Θεό, είναι ένας βίος αντεστραμμένος που εκφράζει την αλήθεια με έμμεσο, δηλαδή αντεστραμμένο τρόπο.⁵³⁰ Οι ιδιότητες του κοινού βίου αποδίδονται στο σύνολό τους στο θείο όν, με τον άνθρωπο να βιώνει τη φτωχοποίηση εξαιτίας της άσκησης της θρησκευτικής πίστης. Το φουερμπαχικό μοντέλο κριτικής αξιοποιεί τη μέθοδο της αντιστροφής προκειμένου να αναδείξει μια διαδικασία χειραφέτησης της συνείδησης και του βίου εντός του εγκλωβισμού τους. Προς αυτή την κατεύθυνση παρουσιάζει ένα μοτίβο αντεστραμμένης εξάρτησης, το οποίο θέλει ως πραγματικό κυρίαρχο της σχέσης τον φαινομενικά εξαρτημένο. Ο Feuerbach, εξετάζοντας το θρησκευτικό ζήτημα, έχει σταθεί ιδιαίτερα στο ζήτημα της εξάρτησης του πιστού από ένα όν το οποίο είναι το αντικείμενο της πίστης του. Έτσι, η θεωρητική κίνηση της χειραφέτησης η οποία προκύπτει ως αναγκαιότητα της έως τώρα κριτικής του, είναι η νέα αντιστροφή, αυτή κατά την οποία αποκαλύπτεται πως η πραγματική εξάρτηση είναι αυτή του Θεού από τον κόσμο. Ο κόσμος αποτελεί το πραγματικό πεδίο της πραγμάτωσης της θεότητας του Θεού, ενώ μια παράλειψη του κόσμου αναιρεί συνολικά την ύπαρξη του Θεού.⁵³¹ Η θεωρητική αναίρεση της φύσης, η οποία

⁵³⁰ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 99

⁵³¹ Φώυερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 147,148

συνεπάγεται την αναίρεση και του ανθρώπινου γένους, συνεπάγεται εξίσου και την αναίρεση του Θεού.⁵³² Ο Θεός δεν μπορεί – στις θεωρητικές αναπτύξεις του Feuerbach – να κατανοηθεί ως τίποτα περισσότερο από ένα παράγωγο του ανθρώπινου πολιτισμού. Σχετικά με το ζήτημα του αντεστραμμένου κόσμου, ο Feuerbach αναφέρει:

«Ο κόσμος μας, όμως με κανένα τρόπο μονάχα ο πολιτικός και κοινωνικός, αλλά και ο πνευματικός και λόγιος κόσμος μας, είναι ένας αντεστραμμένος κόσμος. Ο μεν θρίαμβος της παιδείας μας, της κουλτούρας μας έγκειτο ως επί το πλείστον μονάχα στην όσο το δυνατόν πιο μεγάλη απομάκρυνση και αποξένωση από τη φύση, ο δε θρίαμβος της επιστήμης μας, της λογισσύνης μας έγκειτο στον όσο το δυνατόν πιο μεγάλο απομάκρυνση και αποξένωση από την απλή και προφανή αλήθεια. Έτσι αποτελεί μια γενική θεμελιώδης αρχή του αντεστραμμένου κόσμου μας, ότι ο Θεός αποκαλύπτεται μέσα στη φύση, ενώ πρέπει αντίθετα να λέγεται ότι, πρωταρχικά τουλάχιστον, η φύση αποκαλύπτεται στον άνθρωπο ως θεότητα, ότι η φύση προκαλεί στον άνθρωπο την εντύπωση, την οποία αυτός ονομάζει Θεό, την οποία συνειδητοποιεί, εξαντικειμενικεύει με το όνομα Θεός».⁵³³

Στο παραπάνω απόσπασμα, εκτός της γενικής και τακτικά επαναλαμβανόμενης αντίθεσης ανάμεσα στη φύση και στο Θεό, βλέπουμε τον Feuerbach να κάνει λόγο για έναν συνολικά αντεστραμμένο κόσμο. Αυτό το γεγονός, μας παρουσιάζει δύο στοιχεία. Αφενός, τις μεθοδολογικές δυνατότητες της φιλοσοφίας του, οι οποίες, ακόμα και εάν δεν περνούν με συστηματικό τρόπο σε άλλα πεδία της κριτικής, φαίνεται πως συνιστούν για τον ίδιο έναν προβληματισμό. Αφετέρου, παρουσιάζοντας μας την αλληλοδιαπλοκή του πολιτικού και κοινωνικού βίου με αυτόν της θρησκείας, μας επιτρέπει να κάνουμε λόγο – με δικούς του όρους – για συνολική χειραφέτηση του ανθρώπινου γένους από τις διάφορες μορφές χειραγώγησης, όπου μια από της

⁵³² Βλ. Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 148

⁵³³ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 150

κυριότερες είναι και αυτή της θρησκείας. Ως εκ τούτου, παρά την θεωρητική αφοσίωση του Feuerbach στην κριτική της θρησκείας, βλέπουμε συχνά οι αναφορές του να υπερβαίνουν το πεδίο αυτό και μάλιστα φαίνεται ο ίδιος (έστω και μέσω μη συστηματικών σκέψεων) να έχει επιχειρήσει την αξιοποίηση αυτής της μεθόδου σε πεδία τα οποία χρήζουν φιλοσοφικής διαφώτισης.

Στο εγχείρημα του Feuerbach μπορεί κανείς να εντοπίσει μια διαδικασία κατά την οποία ο κατεξουσιαζόμενος φαίνεται να συνειδητοποιεί, όχι με θεωρητικά εργαλεία – παρά το γεγονός πως και αυτά συνεπικουρούν – αλλά με την ίδια την πραγμάτωση της υποτέλειας του στην εκμετάλλευση την οποία υφίσταται. Έτσι, θα επιχειρηθεί η διερεύνηση της σκέψης του Feuerbach προς την ανάδειξη αυτών των πρακτικών. Για να δει κανείς την σχέση του Θεού με τον πιστό να πραγματώνεται με όρους υποτέλειας, μπορεί να δει τις θεωρητικές επεξεργασίες για το ζήτημα της προσευχής.⁵³⁴ Εκεί φαίνεται το πραγματικό περιεχόμενο της θρησκευτικής πίστης να συνειδητοποιείται κατά την πραγμάτωση της υποτέλειας του υποκειμένου στο αντικείμενό του. Η προσευχή, ως πρακτική διαδικασία, αποτελεί κατά τον Feuerbach μια έκφραση του αισθήματος εξάρτησης του ανθρώπου, όχι από το Θεό, αλλά από την καρδιά και τα αισθήματα του,⁵³⁵ δηλαδή από τον εαυτό του ως μέρος του γένους του. Κατά τη διαδικασία της προσευχής, ο αναδιπλασιασμός του ανθρώπου στον εαυτό του και στην καρδιά του (η οποία προσωποποιείται στο Θεό),⁵³⁶ μπορούμε να θεωρήσουμε πως είναι το κύριο μέσο το οποίο οδηγεί προς τη συνειδητοποίηση. Έτσι, η προσευχή, ως η «ουσιώδης πράξη της θρησκείας», είναι μια παντοδύναμη διαδικασία για τη θρησκευτική πίστη,⁵³⁷ αλλά και μια υπέρτατη στιγμή πραγματικού αναστοχασμού για τον άνθρωπο. Ο Θεός, κατά τη διάρκεια της προσευχής, έρχεται για να αντικαταστήσει την «έλλειψη της θεωρίας».⁵³⁸ Με αυτόν τον τρόπο θα λέγαμε πως πραγματοποιείται μια ιδεολογική διαμεσολάβηση που κάνει την προσευχή κάτι περισσότερο από έναν συνηθισμένο αναστοχασμό. Η συνειδητοποίηση της στρέβλωσης μέσω της προσευχής οφείλεται στο ότι η διαδικασία της προσευχής ως πράξη γλωσσική είναι η συνομιλία «του ανθρώπου με τον εαυτό του, με την καρδιά του».⁵³⁹ Η ανθρωπότητα φαίνεται να

⁵³⁴ Για το ζήτημα της προσευχής, βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., από την *Ουσία του Χριστιανισμού*, κυρίως κεφ. 13^ο και 20^ο.

⁵³⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 150-151

⁵³⁶ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 149

⁵³⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 214

⁵³⁸ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 214

⁵³⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 149

έχει τη δυνατότητα της συνειδητοποίησης, καθώς η συνείδηση συγκροτείται από την αλληλεπίδραση με κάποιο έτερο ανθρώπινο ον και όχι μέσω του αναστοχασμού. Έτσι, «η φωναχτή προσευχή είναι απλώς η προσευχή που αποκαλύπτει την ουσία της: η προσευχή είναι ουσιώδης, αν και όχι εξωτερικά εκφρασμένη ομιλία».⁵⁴⁰ Αποτελεί δηλαδή μια πράξη χωρίς την οποία ο σκεπτόμενος άνθρωπος δεν μπορεί να βρει την αιτία που ευθύνεται για τη συγκρότηση της στρεβλής του συνείδησης. Η συνειδητοποίηση δεν παρουσιάζεται ως ένα στοιχείο το οποίο θα εμφανιστεί μόνο του, αλλά χρειάζεται την πρακτική διαμεσολάβηση από τον καθημερινό βίο και την συνύπαρξη με άλλους ανθρώπους (το ζήτημα της διυποκειμενικότητας της ανθρώπινης ουσίας, θα απασχολήσει την παρούσα εργασία στα επόμενά της κεφάλαια). Έτσι, θα μπορέσει να γίνει αντιληπτό από τον κατεξουσιαζόμενο άνθρωπο πως τα πραγματικά δεσμά της υποτέλειάς του σε αυτή την περίπτωση τα ελέγχει ο ίδιος. Επίσης, ο άνθρωπος θα μπορέσει να συνειδητοποιήσει πως η απεύθυνσή του γίνεται στον διυποκειμενικά συγκροτημένο ανθρώπινο βίο. Θα μπορέσει δηλαδή να προβληματιστεί γύρω από το γεγονός ότι αντικείμενο της προσευχής του δεν είναι ο εαυτός του ως μεμονωμένο άτομο, αλλά ο εαυτός του ως ανθρώπινος γένος. Η διαμεσολάβηση αυτή, μπορούμε να αναφέρουμε πως είναι στενά συνδεδεμένη με την έννοια της παιδείας [Bildung], δηλαδή με τη διαμεσολάβηση που αφορά στη μορφοποίηση της ανθρώπινης κοινωνίας και του ανθρώπινου πολιτισμού, όπως συμβαίνει και στον Hegel.⁵⁴¹

Η αντιστροφή η οποία οδηγεί στη συνειδητοποίηση της ανθρώπινης ουσίας, είναι μια νέα αντιστροφή της ήδη αντεστραμμένης συνείδησης. Η διαμεσολάβηση, η οποία πραγματοποιείται ανάμεσα στη στρεβλή συνείδηση και την πραγματικότητα, είναι αυτή τη παιδείας [Bildung], η οποία όπως και στον Hegel είναι μια αναγκαία συνθήκη στη διαδικασία της χειραφέτησης. Τα ερωτήματα και τα προβλήματα τα οποία μπορούν να προκύψουν από μια τέτοια αντίληψη είναι πολλά. Θα μπορούσε κανείς να διερωτηθεί σχετικά με τον τρόπο που η παιδεία είναι ικανή να δημιουργήσει τις δυνατότητες της χειραφέτησης, από τη στιγμή που η ίδια είναι παράγωγο μιας στρεβλής συνείδησης. Θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα με όρους φουεερμπαχιανούς, αναδεικνύοντας παράλληλα τα σημεία στα οποία η παιδεία

⁵⁴⁰ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 150

⁵⁴¹ Για την κατανόηση της διαδικασίας της συνειδητοποίησης με όρους διαπαιδαγώγησης και παιδέματος εντός των κυρίαρχων μορφών συνείδησης, στο φόντο της ανάλυσης του «παιδευμένου ανθρώπου», βλ. Φώεερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 115

διαμεσολαβεί τη στρεβλή πραγματικότητα. Για το σκοπό αυτό αντιμετωπίζουμε την παιδεία ως μια κατηγορία η οποία αφορά στη διαπαιδαγώγηση του ανθρώπινου γένους με σκοπό τη διαμόρφωση ενός διαφορετικού μέλλοντος.

Στην έως τώρα ανασυγκρότησή μας, έχουμε επιχειρήσει να αναδείξουμε τα στοιχεία τα οποία διαχωρίζουν τη θεωρησιακή σκέψη από τη νέα φιλοσοφία και τη θεολογία από την ανθρωπολογία. Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε, πριν περάσουμε στην διεξοδικότερη ανάλυση του φουερμπαχιανού υλισμού και της έννοιας της αισθητηριακότητας, να σχολιάσουμε το τρόπο που η ανθρωπότητα παράγει του όρους της χειραφέτησής της εντός μιας στρεβλής πραγματικότητας. Αφενός, όπως είδαμε και πρωτύτερα, καμία στρεβλή κατάσταση δεν ενέχει αποκλειστικά και μόνο μια «απάνθρωπη ουσία», αλλά στο εσωτερικό της βρίσκεται και η πραγματική ανθρώπινη ουσία, στοιχείο το οποίο ενυπάρχει και στην περίπτωση της θρησκείας.⁵⁴² Μπορούμε, επομένως, να θεωρήσουμε πως η στρεβλή κατάσταση αποτελεί ιστορική αναγκαιότητα, στο βαθμό που η ανθρωπότητα εμπλέκεται ως ένα σύνολο στη μορφή αυτή. Έτσι, η παιδεία, ως διαδικασία φιλοσοφικών και επιστημονικών διαδικασιών που καλλιεργούν τις χειραφετικές δυνατότητες της συνείδησης, έχει πάντοτε τη δυνατότητα (παρά το γεγονός πως πραγματώνεται υπό καθεστώς στρέβλωσης) μέσα από μια ιστορική και θεωρητική διαπάλη να οδηγηθεί στην αντιστροφή και την άρση της στρέβλωσης. Η άρση αυτή δεν μπορούμε να πούμε πως – για τον Feuerbach – αφορά σε κάποια αλματώδη περάσματα, καθώς φαίνεται πως πραγματοποιείται σταδιακά. Αφετέρου, η ανθρώπινη ουσία, εντός μιας στρεβλής κοινωνικής συνείδησης, είναι πάντα στενά συνδεδεμένη με την αισθητηριακή της ικανότητα, η οποία μπορεί να περιορίζεται – με φουερμπαχιανούς όρους – προς όφελος της θεωρησιακότητας, ποτέ όμως δεν εξαλείφεται. Μια κοινωνική – που σημαίνει και ιστορική – κατάσταση που δεν θα περιείχε στοιχεία της ανθρώπινης ουσίας, δεν θα μπορούσε για τον Feuerbach χαρακτηριστεί ως αληθινή ή πραγματική.

Η παιδεία εμφανίζεται ως διαδικασία η οποία προάγει τη γνώση και την καλλιέργεια στην ιστορική κίνηση της ανθρωπότητας. Μάλιστα, πολλές φορές στο έργο του Feuerbach έρχεται σε αντίθεση με τη θρησκεία και την πίστη. Ο διαχωρισμός του «ανθρώπου της θρησκείας», οι μοναδικές ανάγκες του οποίου σχετίζονται με το

⁵⁴² Βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 25. Για την κατανόηση της «αληθινής θρησκείας», δηλαδή των στιγμών αλήθειας στο ιστορικό και ιδεολογικό της περιεχόμενο, ως ποιοτική διαμεσολάβηση της παιδείας, βλ. Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 298

«στομάχι του», και του «πεπαιδευμένου ανθρώπου», οι ανάγκες του οποίου υπερβαίνουν αυτές του ανθρώπου της θρησκείας και διαχέονται προς την αισθητηριακή ικανοποίηση και την «καλλιτεχνική αίσθηση»,⁵⁴³ δεν δείχνει κάποια αντίθεση που θα μπορούσε να υπάρξει ανάμεσα της μεμονωμένους ανθρώπους, αλλά αυτή που φαίνεται να υπάρχει στην πνευματική καλλιέργεια του κάθε λαού. Όπως αναφέρει ο Feuerbach παρακάτω: «Όσο μακριά φτάνουν οι αισθήσεις ενός λαού, τόσο μακριά φτάνουν και οι Θεοί του».⁵⁴⁴ Η ολότητα της αισθητηριακότητας – η οποία απασχολεί την εργασία παρακάτω – είναι αυτή η οποία φέρνει κοντά τις διανοητικές και τις αισθητηριακές ανάγκες και αντιλήψεις του ανθρώπου, νοούμενου ως ανθρώπινου γένους. Ως εκ τούτου, η κατανόηση της θρησκείας ως «παιδικής ουσίας του ανθρώπου»⁵⁴⁵ ή ως «της κουλτούρας του απολίτιστου ανθρώπου»⁵⁴⁶ έχει ως στόχο να αναδείξει τα ιδεολογικά εμπόδια που θέτει η ίδια στην πολιτισμική ανάπτυξη της ανθρωπότητας. Ή με τα λόγια του Feuerbach: «ο άνθρωπος μετέτρεψε [...] τα πρώτα στοιχεία της ανθρώπινης παιδείας και ευδαιμονίας σε θρησκευτικά μυστήρια».⁵⁴⁷ Έτσι, οι ιστορικές ευθύνες της ανθρωπότητας είναι αυτές οι οποίες την κρατάνε πίσω στη διαδικασία κίνησης της χειραφέτησης, ενώ μάλιστα στην θρησκεία – σε αντίθεση με την παιδεία – ο Feuerbach καταλογίζει τις «μεγαλύτερες φρικαλεότητες» της ιστορίας της ανθρωπότητας.⁵⁴⁸ Πιο αναλυτικά, η αντίθεση ανάμεσα στην παιδεία και τη θρησκεία εκφράζεται από τον ίδιο στην παρακάτω αναφορά:

«Κοντολογίς, θρησκεία και παιδεία αντιφάσκουν μεταξύ τους, μολονότι κάποιος βέβαια μπορεί να αποκαλέσει την παιδεία, καθώς η θρησκεία είναι η πρώτη, η πιο παλιά μορφή πολιτισμού, ως την αληθινή την πλήρη θρησκεία, έτσι ώστε μονάχα ο αληθινά μορφωμένος να είναι ο αληθινά θρήσκος. Εν τούτοις αυτό είναι πράγματι μια κατάχρηση των λέξεων, διότι με τη λέξη «θρησκεία» συνδέονται πάντα δεισιδαιμονικές και απάνθρωπες ιδέες· η θρησκεία έχει μέσα της στοιχεία που ουσιαστικά ανθίστανται στην παιδεία, αφού αυτή θέλει τις ιδέες,

⁵⁴³ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 115

⁵⁴⁴ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 115

⁵⁴⁵ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 289

⁵⁴⁶ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 296

⁵⁴⁷ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 293

⁵⁴⁸ Φώερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 297

τις συνήθειες, τις επινοήσεις που ο άνθρωπος έχει στην παιδική του ηλικία, να τις κάνει επίσης νόμους για τον άνθρωπο όταν αυτός ενηλικιώνεται». ⁵⁴⁹

Η αντίθεση των δύο εννοιών, οι διαφορές στο περιεχόμενο και τη θεωρητική – ή αντιθεωρητική στην περίπτωση της θρησκείας – τους στοχοθεσία και οι αποστάσεις οι οποίες έχουν δημιουργηθεί εξαιτίας της ιστορικής τους σχέσης είναι τα στοιχεία εκείνα που φαίνεται να οδηγούν τον Feuerbach στο σχηματισμό του θεωρητικού αιτήματος για αντικατάσταση του ενός από το άλλο. Η αντικατάσταση της θρησκείας από την παιδεία ⁵⁵⁰ φαίνεται να παρουσιάζει ορισμένα στοιχεία για την κριτική στην κίνηση της συνείδησης. Μας αποκαλύπτει την κίνηση της συνείδησης προς τη χειραφέτησή της, τη θεωρητική αισιοδοξία της φουεερμπαχικής φιλοσοφίας και την αναγκαιότητα ενίσχυσης της διαμεσολάβησής της στο σύνολο της ανθρωπότητας. Το παραπάνω αίτημα μπορεί να αναγνωσθεί και ως ένα αίτημα προβληματισμού και αμφισβήτησης κάθε συνθήκης εγκλωβισμού του ανθρώπινου γένους.

Η κριτική φαίνεται να είναι για τον Feuerbach μια διαδικασία αμφισβήτησης, ⁵⁵¹ γεγονός που εμφανίζεται πιο συγκροτημένο με την έκδοση των *Παραδόσεων*, εξαιτίας και της επαναστατικής συγκυρίας της περιόδου. Η σχέση κριτικής και αμφισβήτησης εμφανίζει εντός της κριτικής της θρησκείας και πολιτικές προεκτάσεις, τις οποίες επιχειρήσαμε να αναδείξουμε στο πρώτο αυτό κεφάλαιο έως έναν βαθμό. Η αντιπαράθεση μεταξύ κριτικής και θρησκείας γίνεται κατανοητή ως

⁵⁴⁹ Φώυερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 295

⁵⁵⁰ Φώυερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 385

⁵⁵¹ Φώυερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 380. Το πρόβλημα της μεθόδου είναι σε μεγάλο βαθμό συνδεδεμένο με το πρόβλημα της ελευθερίας και της αμφισβήτησης. Η περίπτωση του Feuerbach δεν διαφέρει πολύ από την αποδοχή του ρητού «De omnibus dubitandum» [να αμφιβάλεις για τα πάντα] από τον Marx (D. McLellan (επιμ.), *Karl Marx. Interviews & Recollections*, Barnes & Nobles Books, New Jersey, 1981, σ. 167). Η αρχή της αμφισβήτησης στον Feuerbach είναι συνδεδεμένη με την κριτική της θρησκείας και εμφανίζεται υπό τη μορφή του ότι «το να αμφισβητώ το Θεό μου σημαίνει να αμφισβητώ τον εαυτό μου» (*Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 54). Η σχέση ελευθερίας και αμφισβήτησης προβάλλει ένα εμμενές και διαρκές αίτημα κοινωνικής χειραφέτησης, η διερεύνηση του οποίου αποτελεί βασική μέριμνα της φουεερμπαχικής κριτικής.

Σε άλλο σημείο (Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 237) αναφέρει πως «το ερώτημα: Πώς δημιούργησε ο Θεός; είναι μια έμμεση αμφισβήτηση του ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο. Με αυτό το ερώτημα ο άνθρωπος κατέληξε στον αθεϊσμό, στον υλισμό, στο νατουραλισμό». Η αμφισβήτηση όχι απλώς τίθεται ως αναγκαία αρχή της χειραφέτησης του ανθρώπου από τον Θεό, αλλά μάλιστα λαμβάνει για τον Feuerbach και αφετηριακή σημασία. Ο ίδιος ο αναστοχασμός, με διάθεση αμφισβήτησης, είναι μια μορφή χειραφέτησης απέναντι στη στρεβλή συνθήκη.

αντίθεση που αποσκοπεί στην ανάδειξη του ανθρώπου στο επίκεντρο και των δύο. Η παραπάνω αναφορά εμφανίζεται και στο φουεερμαχιανό επιχείρημα, και μάλιστα προς αυτή την κατεύθυνση:

«Ο Θεός, είπα, είναι αυτός που πραγματοποιεί ή η πραγματικότητα των ανθρώπινων επιθυμιών της ευδαιμονίας, της τελειότητας, της αθανασίας. Συνεπώς, κάποιος μπορεί από δω να συμπεράνει, ότι όποιος αφαιρεί από τον άνθρωπο τον Θεό, του αρπάζει την καρδιά από το σώμα. Όμως εγώ αμφισβητώ τις προϋποθέσεις, από τις οποίες η θρησκεία και η θεολογία καταλήγουν στην αναγκαιότητα και την ύπαρξη της θεότητας ή – κάτι που είναι το ίδιο – της αθανασίας. Ισχυρίζομαι, ότι οι επιθυμίες [...] είναι μονάχα φανταστικές, όχι πραγματικές, αληθινές επιθυμίες της ανθρώπινης καρδιάς».⁵⁵²

Στο πρώτο αυτό κεφάλαιο προσπαθήσαμε να δείξουμε τις καινοτομίες και τα προβλήματα της φουεερμαχιανής μεθόδου. Η ριζοσπαστικότητα που μπορεί να εντοπίσει κανείς στη σκέψη του Feuerbach συγκρούεται με ορισμένα στοιχεία δογματισμού και ιστορικότητας στη σκέψη του. Μέσω της ανάδειξης των επιστημολογικών καινοτομιών και των ριζοσπαστικών πλευρών της κριτικής του, μπορούμε να καταδείξουμε την επικαιρότητα της φουεερμαχιανής κριτικής στις μέρες μας. Ο ανθρωπολογικός υλισμός και το ζήτημα της αισθητηριακότητας θα τεθούν προς διερεύνηση στο επόμενο κεφάλαιο. Πρόκειται για μια προσπάθεια που δεν έχει σκοπό να καταδείξει στη σκέψη του Feuerbach μια πιο ριζοσπαστική διάθεση από αυτή που ενδεχομένως την χαρακτηρίζει, αλλά επιθυμεί να αναδειχθούν οι θεωρητικές – και πρακτικές – δυνατότητες προς μια εκ νέου αντιστροφή της συνείδησης.

⁵⁵² Φώεερμαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 380

2.2 Η αισθητηριακότητα και ο ανθρωπολογικός υλισμός

Έως τώρα έχουμε επιχειρήσει να δείξουμε τα κύρια σημεία της κριτικής του Feuerbach στη χριστιανική θρησκεία. Σε αυτό το πλαίσιο διερεύνησης της φουερμπαχιανής σκέψης έγινε η προσπάθεια να εστιάσουμε ιδιαίτερα στο ζήτημα της μεθόδου. Στο δεύτερο αυτό κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να ανασυγκροτήσουμε μια – όπως θα δούμε – αδιαχώριστη από την κριτική σκέψη του Feuerbach κατηγορία, αυτή της αισθητηριακότητας [Sinnlichkeit]. Η αισθητηριακότητα δεν είναι μια κατηγορία η οποία θεματοποιείται στην παράδοση της κριτικής φιλοσοφίας για πρώτη φορά από τον Feuerbach.⁵⁵³ Παρόλα αυτά, φαίνεται πως με τον ίδιο λαμβάνει νέα περιεχόμενα, τα οποία αργότερα θα αξιοποιηθούν και σε άλλα θεωρητικά εγχειρήματα, με κυριότερο την μαρξική κριτική θεωρία.⁵⁵⁴ Η ανασυγκρότηση της αισθητηριακότητας, που θα επιχειρηθεί στη συνέχεια, πραγματοποιείται με σκοπό την ανάδειξη αυτών των περιεχομένων που καθιστούν τη φουερμπαχιανή εκδοχή της μια νέα κριτική κατηγορία. Σε αυτό το πλαίσιο θα θεματοποιήσουμε και την ανθρωπολογική συγκρότηση του φουερμπαχιανού υλισμού, ο οποίος μπορεί να αναγνωσθεί εντός της θεωρητικής του συνάφειας με την έννοια της αισθητηριακότητας.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Σύμφωνα με τη βιβλιογραφία, η ανασυγκρότηση του Feuerbach εκκινεί έστω και υπόρρητα από μια συζήτηση με την καντιανή κριτική, έστω και δια της αρνήσεώς της, όπως σχηματοποιεί την σχέση των δύο ο Caldwell (*Love, Death and Revolution in Central Europe*, ό.π., σσ. 131-144). Για τον Chappé, («Utopia and “sinnlich” Concrete Reality of Man: In Which Sense is Feuerbach’s Anthropology Political?», στο *Der Politische Feuerbach*, Schneider, K. (επιμ.), τομ. 5, Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σ. 62) η διαφορά των δύο φιλοσόφων ως προς την έννοια της αισθητηριακότητας είναι θεμελιώδης και εντοπίζεται στην υλιστική κατανόηση της «σωματικότητας» [Leiblichkeit]. Παρόλα αυτά ο ίδιος (σ. 61) εκτιμά πως ο Feuerbach βρίσκεται εγγύτερα στο «καντιανό πρόγραμμα της χειραφέτησης της ανθρωπότητας», παρά στην «εγγελιανή γραμμική εξήγηση της πραγματικότητας ως ενός εξ ολοκλήρου λογικού πράγματος».

⁵⁵⁴ Για τον τονισμό της αισθητηριακότητας ως μέσου που «θα ανοίξει για τον Μαρξ ένα χάρτη έρευνας», βλ. Γκιούρας, Θ., «Η χαρτογραφία της εμπράγματης κριτικής. Μια μελέτη για την πορεία της κριτικής στον πρώιμο Μαρξ», ό.π., σ. 56

⁵⁵⁵ Για την προβληματική της αισθητηριακότητας στη σκέψη του Feuerbach, βλ. Γκιούρας, Θ., «Η χαρτογραφία της εμπράγματης κριτικής. Μια μελέτη για την πορεία της κριτικής στον πρώιμο Μαρξ», ό.π., σσ. 39-84., Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώυερμπαχ», ό.π., σσ. 89-100, Chappé, R., «Utopia and “sinnlich” Concrete Reality of Man: In Which Sense is Feuerbach’s Anthropology Political?», ό.π., σσ. 51-68, Jeske, M., «Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit», στο *Der Politische Feuerbach*, Schneider, K. (επιμ.), τομ. 5, Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σσ. 19-38 και Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π.

Για το ζήτημα του υλισμού στη σκέψη του Feuerbach, βλ. Biedermann G., *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs: Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, ό.π., Βάκη, Φ., «Ο υλισμός του Φώυερμπαχ και ο υλισμός του Μαρξ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 149-157, Μιχαλάκης, Α., «Η κριτική του ιδεαλισμού και το πρόβλημα της μεθόδου: Όψεις της σχέσης Μαρξ – Φώυερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 123-145, Gregory, F., *Scientific Materialism in*

Σε αυτό το πλαίσιο θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στα εξής ερωτήματα: α) πως συγκροτείται η αισθητηριακότητα ως έννοια με την ισχύ της ολότητας και ποιος είναι ο ρόλος που διαδραματίζει, και β) πως νομιμοποιείται εντός των φουερμπαχιανών κειμένων ένας διυποκειμενικός χαρακτήρας στο εσωτερικό της;

Η αισθητηριακότητα, έως τώρα, έχει αναφερθεί κυρίως μέσω της αντίθεσής της με την έννοια της θεωρησιακότητας. Αυτή η κατά τ' άλλα βασική λειτουργία της δεν είναι αρκετή ώστε να εξηγήσει το σύνολο των περιεχομένων της έννοιας. Η αισθητηριακότητα φαίνεται να επιστρατεύεται από τον Feuerbach με σκοπό την επίλυση του προβλήματος της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου. Αυτή η αφετηριακή γνωσιακή σχέση φαίνεται να χρειάζεται μια διαδικασία προσέγγισης, η οποία θα μεταφέρει στο υποκείμενο της γνώσης την αλήθεια του αντικειμένου του. Έτσι, ερχόμαστε στο φουερμπαχιανό συμπέρασμα πως αυτό το οποίο είναι υπαρκτό είναι αδιαμφισβήτητο, ή με τα λόγια του ίδιου: «αδιαμφισβήτητο, αδιαμεσολάβητο είναι μόνο το αντικείμενο των αισθήσεων, της αντίληψης, του αισθήματος».⁵⁵⁶ Το σχήμα αυτό που παρουσιάζεται από τον Feuerbach μας δείχνει τη διάθεση για μια αδιαμεσολάβητη προσέγγιση του αντικειμένου, ώστε αυτό να γνωσθεί ως αληθές. Ο ίδιος μας δείχνει πως η διαδικασία που παρουσιάζει αφορά σε μια άμεση – που σημαίνει δίχως διαμεσολάβηση – προσέγγιση του αντικειμένου, η οποία δεν εμπλέκεται στον κίνδυνο της στρεβλής του πρόσληψης. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί η κατανόησή του να θεωρηθεί ως «αδιαμφισβήτητη». Η αμεσότητα αυτή παρέχεται από την αισθητηριακότητα, καθώς αυτό το αντικείμενο το οποίο μπορεί να γνωσθεί, κατά τον Feuerbach, ως «αδιαμφισβήτητο» είναι το «αντικείμενο των αισθήσεων». Εδώ μπορεί να δει κανείς το πως ο ίδιος κατανοεί την αισθητηριακότητα, η οποία στη σχετική συζήτηση της βιβλιογραφίας κατανοείται ως «αδιαμεσολάβητη αμεσότητα».⁵⁵⁷ Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, φορέας της αισθητηριακότητας είναι αποκλειστικά ο άνθρωπος, διότι φέρει την αισθητηριακότητα στην ουσία του γένους του. Θα έλεγε κανείς πως η αισθητηριακότητα κατέχει στη σκέψη του Feuerbach το

Nineteenth Century Germany, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1977, Soares, C. «Ludwig Feuerbach's Critique and Transformation of the Concept of Philosophy», *Revista Portuguesa de Filosofia*, τ. 72, 2016, σσ. 459-474.

⁵⁵⁶ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 37, σ. 61

⁵⁵⁷ Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώερμπαχ», ό.π., σ. 89

ρόλο της ενίσχυσης της ουσίας του ανθρώπου και δικαιολογεί την τοποθέτησή του στο επίκεντρο της «νέας φιλοσοφίας».

Από τα παραπάνω φαίνεται πως το επιχείρημα του Feuerbach στηρίζεται στο ότι η γνώση για το αντικείμενο μπορεί να προέλθει αποκλειστικά από την αδιαμεσολάβητη αισθητηριακή ικανότητα του ανθρώπου. Αυτό σημαίνει πως για τον ίδιο ο άνθρωπος μπορεί να συλλάβει την άμεση αλήθεια μόνο μέσω των αισθήσεών του. Η αισθητηριακότητα όμως στον Feuerbach δεν αποτελεί μια απλή επιστράτευση των αισθήσεων. Στον *Πρόλογο* της δεύτερης έκδοσης της *Ουσίας του Χριστιανισμού* μπορεί κανείς να δει πως για τον Feuerbach η ίδια η αναστοχαστική πράξη – απόρροια της οποίας είναι η φιλοσοφία – βρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με την αισθητηριακότητα. Έτσι, ο Feuerbach θα μας πει πως: «για τη σκέψη χρειάζομαι τις αισθήσεις, προπάντων τα μάτια, θεμελιώνω τις σκέψεις μου σε υλικά τα οποία μπορούμε πάντα να ιδιοποιηθούμε μόνο μέσω της αισθητηριακής δραστηριότητας».⁵⁵⁸ Η «αισθητηριακή δραστηριότητα» παρουσιάζεται ως η «αδιαμεσολάβητη αμεσότητα» μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, με σκοπό να συστηματικοποιηθεί η ανθρώπινη «σκέψη». Παρόλα αυτά, λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, θα μπορούσε κανείς να κατανοήσει την πραγμάτωση της αισθητηριακής δραστηριότητας ως μια αισθητηριακή διαμεσολάβηση. Η λειτουργία της αισθητηριακότητας, με τον τρόπο που παρουσιάζεται, θα λέγαμε πως επιτρέπει την ανάγνωση και την ανασυγκρότησή της με όρους που την αναδεικνύουν ως διαμεσολαβητική διαδικασία και όχι ως μια καθαρή και αδιαμεσολάβητη αμεσότητα. Η διαμεσολάβηση που κατανοούμε στο σημείο αυτό αφήνει τόσο στη «σκέψη» όσο και στις «αισθήσεις» μια αυτονομία. Έτσι, η «αντίθεση» ανάμεσα στη «σκέψη» και το «υλικό» βρίσκει την πραγμάτωσή της στη διαμεσολάβηση της γνωσιακής διερεύνησης του ανθρώπου, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως η «θετικότερη πραγματική αρχή».⁵⁵⁹ Στον άνθρωπο λοιπόν φαίνεται ο Feuerbach να αναγνωρίζει τη συνύπαρξη του Λόγου και των αισθήσεων.

Το επιχείρημα του Feuerbach οδηγείται στο να καταδείξει την αισθητηριακότητα ως μια κατηγορία η οποία συγκροτείται ως κατέχουσα την ισχύ της «ολότητας».⁵⁶⁰ Αυτό σημαίνει πως η αισθητηριακότητα φαίνεται να μπορεί να

⁵⁵⁸ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 23

⁵⁵⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 24

⁵⁶⁰ Κάτι τέτοιο μπορεί να δει κανείς τόσο στις *Αρχές για τη Φιλοσοφία του Μέλλοντος* (Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 42, σ. 65) όπου αναφέρεται στις εμμενείς του «κόσμου της αισθητηριακότητας» διακρίσεις, όσο και στο κείμενό του για τον

πραγματωθεί με όρους που δεν φέρνουν σε μια καθαρή αντιπαράθεση τη διάνοια [Verstand] – ως φορέα του Λόγου – με τις αισθήσεις. Παρόλα αυτά η αισθητηριακότητα και η διάνοια βρίσκονται σε μια – έως ενός βαθμού – αντιπαράθεση, καθώς από το επιχείρημα φαίνεται να προωθούν διαφορετικά περιεχόμενα. Η αντιπαράθεση όμως αυτή δεν τίθεται με τρόπο αντιθετικό, καθώς η αναγνώριση της ενότητας μεταξύ των δύο κατηγοριών αποτελεί στόχο της ίδιας της κριτικής. Ο τρόπος ανάπτυξης της σχέσης μεταξύ της διάνοιας και της αισθητηριακότητας φαίνεται να έχει ως σκοπό να τονίσει πως η πρακτική απομόνωση της μιας κατηγορίας από την άλλη συμβάλλει στην περαιτέρω αλλοτρίωση της ανθρώπινης ουσίας. Έτσι, για τον Feuerbach, ο οποίος εμμέσως σχολιάζει το πρόβλημα της ύπαρξης του θείου όντος στη φαντασία του ανθρώπου, η μη συμπίεση της διάνοιας με τις αισθήσεις έχει ως αποτέλεσμα για τη διάνοια να παραμένει ανολοκλήρωτη και μακριά από την πραγματική και ύψιστη πραγμάτωση της.⁵⁶¹ Η επιλογή της αλληλοδιαμεσολάβησης των δύο κατηγοριών είναι αυτή η οποία μας επιβεβαιώνει την από πλευράς του Feuerbach απόρριψη τόσο της άμεσης εμπειρικής όσο και της άμεσης διανοητικής πρόσληψης της πραγματικότητας με αδιαμεσολάβητο τρόπο. Η παραπάνω διαλεκτική δείχνει πως απαιτείται ένας διανοητικός προσδιορισμός, ο οποίος θα οδηγήσει από την εμπειρία στη γνώση.⁵⁶² Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο γίνεται κατανοητή πρωτίστως η ύπαρξη της διάνοιας εντός της αισθητηριακότητας. Φαίνεται πως η διάνοια τοποθετείται εντός της λειτουργίας της αισθητηριακότητας, ζήτημα το οποίο καταδεικνύει την πρόθεση της κριτικής να αναδείξει τον ενιαίο τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει και ανασυγκροτεί τις δύο κατηγορίες εντός του ανθρωπολογικού της επιχειρήματος. Η απόλυτη και αφιλτράριστη προσέγγιση της πραγματικότητας με μονοδιάστατο τρόπο οδηγεί σε επισφαλή και δογματικά συμπεράσματα, τα οποία πολλές φορές υποκρύπτουν τον κίνδυνο της θεολογίας. Φαίνεται λοιπόν πως η «αδιαμεσολάβητη αμεσότητα» μπορεί να εντοπιστεί στη μέθοδο του Feuerbach, μέσω μιας ήδη διαμεσολαβημένης (στο εσωτερικό της) κατηγορίας, όπως αυτή της αισθητηριακότητας.

Πνευματισμό και τον Υλισμό, ο οποίο θα σταθούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια. Βλ. επίσης, Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώουερμπαχ», *ό.π.*, σ. 90

⁵⁶¹ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, *ό.π.*, Θέση 10, σ. 14

⁵⁶² Καρύδας, Δ., «Η ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας...είναι η αλήθεια της». Ο εγγελιανισμός ως αντεστραμμένο είδωλο του κόσμου και η υπόσχεση του νέου στον Λούντβιχ Φώουερμπαχ», *ό.π.*, σ. 21. Βλ. επίσης «Για τον Feuerbach, η πράξη της αντίληψης δεν είναι ίδια με αυτή της αίσθησης», Gregory, F., *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, *ό.π.*, σ. 20

Παρά τη συνύπαρξη των δύο κατηγοριών, η μεταξύ τους αντιπαράθεση αρθρώνεται με ρητό τρόπο εντός του φουερμπαχιανού κειμένου. Η αισθητηριακότητα, κατά την αντιπαράθεσή της με τη διάνοια, εκπροσωπείται από την «καρδιά».⁵⁶³ Ως εκ τούτου, θα δούμε πως η καρδιά αναπτύσσει μια ιδιαίτερη συνάφεια με τη διάνοια. Πιο συγκεκριμένα, προκύπτει ένα σχήμα όπου «η καρδιά αντιπροσωπεύει τις ιδιαίτερες περιπτώσεις, τα άτομα, η διάνοια τις γενικές περιπτώσεις, είναι η υπεράνθρωπη, δηλαδή η υπερπρόσωπη και απρόσωπη δύναμη, η ουσιαστικότητα εντός του ανθρώπου».⁵⁶⁴ Η καρδιά, η οποία μπορεί κανείς να πει πως υποδηλώνει την ορισμένη κοινότητα και τις διαπροσωπικές σχέσεις, έχει ανάγκη τη διαμεσολάβησή της από τη διάνοια, η οποία στο ίδιο σημείο χαρακτηρίζεται από τον Feuerbach ως μια «ιδιαίτερη δυνατότητα γένους». Η διάνοια δίνει στον άνθρωπο την ικανότητα της υπέρβασης του εαυτού του και της ανόρθωσής του σε «γενικές έννοιες και σχέσεις», όπως επίσης του επιτρέπει να δει αδυναμίες και πράγματα που η καρδιά από μόνη της αδυνατεί.⁵⁶⁵ Η διάνοια εμφανίζεται ως φέρουσα μια σειρά δυνατοτήτες, οι οποίες επιτρέπουν στο σκεπτόμενο υποκείμενο να προχωρήσει σε διαχωρισμούς, τους οποίους δεν μπορεί να επιτύχει μέσα από τις αισθητηριακές του λειτουργίες. Σε αυτό το σημείο, μπορεί κανείς να δει πως η διαφορά της αισθητηριακότητας από τη διάνοια αναφέρεται ως μια πραγματικά ισχύουσα αντιπαράθεση. Στην πραγμάτωση αυτής της αντιπαράθεσης εμφανίζεται ο λόγος για τον οποίο ο Feuerbach επιδιώκει τη θεωρητική συμπόρευση των δύο εννοιών.

Η θεωρησιακή κυριαρχία της διάνοιας επί της αισθητηριακότητας και η φουερμπαχιανή προσπάθεια ανάδειξης της δεύτερης δεν πρέπει να μας οδηγήσουν σε αντι-διανοητικά συμπεράσματα. Το αίτημα που φαίνεται να ενισχύεται από την αντιπαράθεση μεταξύ αισθητηριακότητας και διάνοιας είναι η θεωρητική ανάδειξη της αισθητηριακότητας ως «ολότητας». Αυτή η ανάδειξη καθιστά τη διάνοια μια κατηγορία η οποία διαμεσολαβεί και διαμεσολαβείται εντός της αισθητηριακής ολότητας. Η ρητή ιεράρχηση των αισθητηριακών έναντι των διανοητικών λειτουργιών του ανθρώπου γίνεται πάντα εντός αυτής της μεταξύ τους συνύπαρξης εντός της ολότητας. Αυτό σημαίνει πως εντός της αισθητηριακής ολότητας «θεμελιώνονται τόσο

⁵⁶³ «Η διάνοια κρίνει μόνο σύμφωνα με την αυστηρότητα του νόμου· η καρδιά προσαρμόζεται, είναι επιεικής, ανεξίκακη, γεμάτη μέριμνα, κατ' άνθρωπον». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 81

⁵⁶⁴ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 70

⁵⁶⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 70

η γνωσιακή λειτουργία όσο και η ηθικοπρακτική λειτουργία (ηθική αυτονομία)»⁵⁶⁶ – την οποία θα δούμε παρακάτω. Η εξάρτηση αυτή, η οποία φαίνεται να δεσμεύει τη διάνοια στην αισθητηριακότητα, δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα πως στις αισθητηριακές λειτουργίες δεν απαιτούνται διανοητικές διαμεσολαβήσεις. Η διανοητική διαμεσολάβηση της αισθητηριακότητας είναι η λειτουργία μέσω της οποίας ο υλισμός και η αισθητηριακότητα του Feuerbach διαφέρουν από τον καθαρό/αδιαμεσολάβητο και απόλυτο εμπειρισμό.⁵⁶⁷ Οι αισθήσεις ως «το άνοιγμα του μυαλού» [die Öffnungen des Kopfes] είναι ο μέσος ο οποίος μπορεί να διαμεσολαβήσει την απλή αισθητηριακή πρόσληψη και να οδηγήσει στο «ανοιχτό μυαλό» [offenen Kopf]. Ένα τέτοιο «ανοιχτό μυαλό» μπορεί με τη σειρά του να αξιολογήσει ορθά τις αισθητηριακές λειτουργίες και να προσλάβει το πραγματικό.⁵⁶⁸ Το «ανοιχτό μυαλό» (ή κεφάλι [Kopf]) μπορεί κανείς να πει πως αναφέρεται στο σύνολο των διανοητικών ικανοτήτων εντός της νοητικής λειτουργίας της ανθρώπινης ουσίας, η οποία μέσω των αισθήσεων θα οδηγήσει στη γνώση. Επομένως, η διανοητική διαμεσολάβηση της αισθητηριακότητας χαρακτηρίζεται από ορισμένες ποιοτικές ιδιότητες, οι οποίες φαίνεται στην ίδια κίνηση να διαμεσολαβούν τη διάνοια μέσω των αισθήσεων.

Η ανάγνωση που θέλει την αισθητηριακότητα να λειτουργεί ως ολότητα⁵⁶⁹ επιδιώκει να συνενώσει δύο βασικές όψεις της νεωτερικότητας. Αυτή η διάσταση της αισθητηριακότητας μπορεί να δείξει το ρόλο που διαδραματίζει ως κριτική κατηγορία στη σκέψη του Feuerbach. Αυτές οι δύο νεωτερικές όψεις, σύμφωνα με τα όσα έχουμε δει ως τώρα, φαίνεται να είναι η ορθολογική «γνώση» και η κοινωνικά «ηθική» θεμελιωμένη πράξη, οι οποίες θα λέγαμε πως θέτουν με τη σειρά τους ένα διπλό αίτημα: α) την κριτική στο ιδεολογικό υπάρχον και β) την ανασυγκρότηση της

⁵⁶⁶ Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώυερμπαχ», ό.π., σ. 90

⁵⁶⁷ Καρύδας, Δ., «Η ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας...είναι η αλήθεια της'. Ο εγγελιανισμός ως αντεστραμμένο είδωλο του κόσμου και η υπόσχεση του νέου στον Λούντβιχ Φώυερμπαχ», ό.π., σ. 21

⁵⁶⁸ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 51, σ. 75

⁵⁶⁹ «[...] η έννοια της αισθητικότητας στον Φώυερμπαχ 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. Όλες οι μέχρι τώρα διακρίσεις μεταξύ ουσίας και επίφασης (Schein), αιτίας και αποτελέσματος, θεωρησιακού και εμπειρικού, αισθητού και υπεραισθητού κλπ. εμπίπτουν για τον Φώυερμπαχ στο εσωτερικό της αισθητικότητας, και οφείλουν συνεπώς να ανακατασκευασθούν ως εσωτερικές της διακρίσεις». Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώυερμπαχ», ό.π., σ. 90

ανθρώπινης ουσίας εντός της ολότητας της αισθητηριακότητας. Όσον αφορά το πρώτο, η αισθητηριακότητα ως πραγματικότητα της ανθρώπινης ουσίας φαίνεται να επιδιώκει να διαρρήξει τις θεωρησιακές αρχές. Με αυτόν τον τρόπο θα μπορέσει να αναδείξει τα πραγματικά, και εν δυνάμει μη θρησκευτικά, περιεχόμενα της νεωτερικότητας. Όσον αφορά το δεύτερο ζήτημα, το οποίο μπορεί να γίνει κατανοητό και ως το πρόβλημα της θεμελίωσης των ηθικοπρακτικών λειτουργιών του ανθρώπου, θα σταθούμε αναλυτικότερα στο επόμενο κεφάλαιο, όπου θα δούμε τη σπουδαιότητα της αισθητηριακής διαμεσολάβησης. Για την ώρα, όμως, βλέπουμε πως η συνύπαρξη διάνοιας και αισθητηριακότητας μπορεί να επαναπροσδιορίσει την ανθρώπινη ύπαρξη και πράξη. Η άρση των μονομερειών φαίνεται να απαιτεί για τον Feuerbach την αισθητηριακή θεμελίωση, ακριβώς διότι εκ συγκροτήσεως η αισθητηριακότητα παρουσιάζεται ως η υπέρβαση της μονομέρειας.

Αυτό το οποίο παρουσιάζεται από την αντιπαράθεση μεταξύ αισθητηριακότητας και διάνοιας είναι το γεγονός πως η διαμεσολάβηση των δύο κατά τ' άλλα διαφορετικών εννοιών προϋποτίθεται με άμεσο τρόπο ήδη από την κατανόηση της αισθητηριακότητας ως ολότητας. Κάτι τέτοιο αναφέρεται και στη σχετική βιβλιογραφία: «η διάκριση αισθητικότητας και Λόγου [συνεπώς και της διάνοιας] ως εσωτερική διάκριση [...] περιέχει ήδη εξαρχής και τη διαμεσολάβηση τους»⁵⁷⁰. Αντίστοιχου τύπου με την παραπάνω διαμεσολάβηση μπορεί να θεωρηθεί και η αναφορά του Feuerbach πως η αισθητηριακότητα είναι η «υπάρχουσα ενότητα του υλικού και του πνευματικού», η οποία «υπάρχει συνεπώς» για τον ίδιο «τόσο πολύ όσο η πραγματικότητα».⁵⁷¹

Η κατανόηση της αισθητηριακότητας ως ολότητας είναι ενδεχομένως ένα υπόρρητο αίτημα του Feuerbach, το οποίο συγκροτείται κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματός του περί της νέας φιλοσοφίας. Κατά τη συγκρότηση του αιτήματος αυτού, μπορεί κανείς να δει πως η αισθητηριακότητα έρχεται σε αντιπαράθεση με τη διάνοια. Αυτό συμβαίνει καθώς η διάνοια – ενώ είδαμε πως χαρακτηρίζεται ως μια «ιδιαιτέρη δυνατότητα γένους» – έχει αποδοθεί στο θείο ον κατά τη διαδικασία αντιστροφής της ανθρώπινης ουσίας. Παραπάνω αναφερθήκαμε αναλυτικότερα στο «αισθητηριακό αντικείμενο» και στη σχέση του με το «θρησκευτικό αντικείμενο».⁵⁷² Η σχέση αυτή ως σχέση αντίθεσης παρουσιάζει τη θρησκεία – άρα και τη διάνοια που

⁵⁷⁰ Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώνερμπαχ», ό.π., σ. 91

⁵⁷¹ Φώνερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 32

⁵⁷² Βλ. κυρίως, Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 47

χαρακτηρίζει το θείο ον – ως αντεστραμμένη σε σχέση με την έννοια της αισθητηριακότητας.⁵⁷³ Το αισθητηριακό αντικείμενο είναι η υλική συνθήκη η οποία προσδίδει στον άνθρωπο την «αντικειμενική ουσία του». Έχοντας λοιπόν επισημάνει το ρόλο της αισθητηριακής διαμεσολάβησης, βλέπουμε πως «η συνείδηση του θεού είναι η αυτοσυνείδηση του ανθρώπου» και «η γνώση του θεού είναι η αυτογνωσία του ανθρώπου».⁵⁷⁴ Έτσι, ο πραγματικός κόσμος κατανοείται στην υλική του αισθητηριακότητα ως προσβάσιμος μόνο στην ανθρώπινη γνώση και πράξη, ενώ ο κόσμος της θρησκείας αποτελεί την αντεστραμμένη εκδοχή του κόσμου αυτού λόγω της άρσης της διαμεσολάβησης. Φαίνεται λοιπόν πως όποια γνώση αποκτά ο άνθρωπος για τον κόσμο της θρησκείας αποτελεί αντεστραμμένη εκδοχή της δική του ουσίας. Στην ισχύουσα στρεβλή μορφή συνείδησης, όπως μπορεί να χαρακτηρίσει κανείς τη θρησκευτική πίστη, διάνοια και αισθητηριακότητα βρίσκονται σε αντίθεση. Μάλιστα, λόγω της κυριαρχίας της πρώτης, η δεύτερη είναι σε μεγάλο βαθμό υποβαθμισμένη.

Η αναζήτηση της ανθρώπινης ουσίας εντός του Θεού είναι αυτή που μπορεί να αναδείξει το αίτημα για πραγμάτωση τόσο της διάνοιας όσο και της αισθητηριακότητας από τον άνθρωπο με τους δικούς του όρους. Ο Feuerbach θα υποστηρίξει – και εδώ μπορεί κανείς να παρατηρήσει τα εγγειανά στοιχεία στο επιχείρημά του – πως κάθε προσδιορισμός ισχύει ως τέτοιος μόνο εξαιτίας της εμμενούς ύπαρξης του αντίθετου σε εκείνον προσδιορισμού. Έτσι, κάθε στρέβλωση παράγεται από μια αληθινή συνθήκη. Πιο συγκεκριμένα:

«Το μυστικό της ανεξάντλητης πληθώρας των θείων προσδιορισμών δεν είναι συνεπώς τίποτε άλλο από το μυστικό του ανθρώπινου όντος ως ενός απείρως διαφοροποιημένου, απείρως προσδιορίσιμου, αλλά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο αισθητηριακού όντος. Μόνο στην αισθητηριακότητα, μόνο στο

⁵⁷³ Στη συζήτηση αυτή, ο Jeske («Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit», ό.π., σσ. 28-29) αναγνωρίζει στην αντίθεση της αισθητηριακότητας από τη θρησκεία στον θεωρητικό απεγκλωβισμό «της έννοιας του ανθρώπου», ο οποίος είναι απαραίτητος για μια χειραφέτηση με όρους πολιτικής. Η άρση της «θεωρητικής-ιδεολογικής αυταπάτης» είναι το πρώτο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση.

⁵⁷⁴ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 47

χώρο και το χρόνο έχει θέση ένα ον άπειρο, πραγματικά άπειρο, έμπλεο προσδιορισμών».⁵⁷⁵

Επομένως, φαίνεται πως η αισθητηριακότητα επιστρατεύεται πρωτίστως για να αποτελέσει το μέσο σύγκρουσης της φουερμπαχικής κριτικής με την έως τώρα κατηγορία της θεωρησιακότητας.⁵⁷⁶ Το λογικό σχήμα της αντεστραμμένης συνθήκης ως συστηματικοποιημένης αντίθεσης αποδίδει στη θεολογική σκέψη τα αντεστραμμένα από τον άνθρωπο περιεχόμενα. Η αισθητηριακότητα, εάν δεχθούμε πως χαρακτηρίζεται από την ισχύ της ολότητας, δίνει στο επιχείρημά του τη δυνατότητα να αντιπαρατεθεί με τη θεωρησιακή λογική της θεολογίας. Σύμφωνα με τον ίδιο, η θεολογία επιχειρεί να αφαιρέσει από την ανθρωπότητα το αισθητηριακό στοιχείο, το οποίο μάλιστα στην προσπάθειά της αυτή το αποδίδει με αναγκαίο τρόπο στο Θεό.⁵⁷⁷ Το θείο ον μέσω της «ενσάρκωσης» κατορθώνει να προσεγγίσει τον άνθρωπο με όρους αισθητηριακούς.⁵⁷⁸ Από αυτό το σημείο του κειμένου η αισθητηριακότητα γίνεται από τους βασικούς όρους της μεταξύ τους «συνομιλίας». Έτσι, η αισθητηριακότητα φαίνεται να αποτελεί στην περίπτωση του Feuerbach την κατηγορία μέσω της οποίας η ανθρωπότητα θα κερδίσει πίσω την χαμένη της ουσία. Όλοι αυτοί οι αισθητηριακοί προσδιορισμοί που έχουν αφαιρεθεί από τον – θεολογικά κατανοούμενο – άνθρωπο εντοπίζονται με αντεστραμμένο τρόπο στο Θεό, ο οποίος με τη σειρά του κατανοείται όλο και περισσότερο ως αισθητηριακό ον. Ακόμα λοιπόν και η άρση της αισθητηριακότητας από τους ανθρώπους, μέσω της αντιστροφής της ανθρώπινης ουσίας σε θρησκευτική, δεν αποτελεί εμπόδιο προς την αναγνώρισή της σε ένα άλλο ον. Εκεί βρίσκεται και η δυνατότητα μιας εκ νέου αντιστροφής, διότι τα γνωρίσματα που αποδίδονται στο Θεό παραμένουν σε κάθε περίπτωση υπαρκτά στους ανθρώπους.

⁵⁷⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 56

⁵⁷⁶ Όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, η αισθητηριακότητα φαίνεται να αποτελεί μια κατηγορία που διαπερνά το σύνολο του φουερμπαχικού έργου. Κάτι τέτοιο παρατηρεί και ο M. Chernob («Feuerbach's "Man is what He Eats": A Rectification», *Journal of the History of Ideas*, τχ. 24: 3, 1963, σ. 405) ο οποίος – προκαλώντας ίσως μια συζήτηση περί θετικισμού – θα υποστηρίξει πως ο «αισθητηριασμός» του Feuerbach εμφανίζεται τα ύστερα κείμενά του ως «νατουραλισμός».

⁵⁷⁷ Βλ. σχετικά: «Όσο περισσότερο καθίσταται στόχος άρνησης το αισθητηριακό, τόσο πιο αισθητηριακός είναι ο θεός στον οποίο θυσιάζεται το αισθητηριακό». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 59

⁵⁷⁸ «Η ενσάρκωση δεν είναι τίποτε άλλο από την πραγματική, αισθητηριακή εμφάνιση της ανθρώπινης φύσης του θεού». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 83

Σκοπός του Feuerbach φαίνεται να είναι να δείξει πως αυτή η μεταφορά των αισθητηριακών προσδιορισμών στο θείο ον δεν είναι πραγματική, αλλά μια επίφαση. Η αισθητηριακότητα του Feuerbach είναι ανθρωπολογικά συγκροτημένη. Αυτό συνεπάγεται δύο στοιχεία. Αφενός, την αντιπαραθετική σχέση που αναπτύσσει η αισθητηριακότητα με τη διάνοια εντός της ολότητας, και αφετέρου, πως η ίδια δεν επιδέχεται καμιά μεταφορά:

«Ο Θεός ως Θεός, δηλαδή ως μη περατό, ως μη ανθρώπινο, ως μη υλικά προσδιορισμένο, μη αισθητηριακό ον, είναι απλώς αντικείμενο της διάνοιας. Είναι το αναισθητηριακό, άμορφο, ασύλληπτο, ανεικονικό - το αφηρημένο, το αρνητικό ον· γνωρίζεται μόνο μέσα από αφαίρεση και άρνηση (via negationis), [είναι] δηλαδή αντικείμενο. Γιατί; Διότι δεν είναι τίποτε άλλο από την αντικειμενική ουσία της νοητικής δύναμης, εν γένει της δύναμης ή της δραστηριότητας, ας την ονομάσει κανείς όπως θέλει, μέσω της οποίας ο άνθρωπος συνειδητοποιεί το Λόγο, το πνεύμα, τη νόηση».⁵⁷⁹

Όλα τα «μη» που προσδιορίζουν την πραγματικότητα του Θεού είναι αφαιρέσεις που προκύπτουν από στοιχεία που αποδίδονται στην ανθρώπινη ουσία. Ο Θεός, ως αντικείμενο της διάνοιας, έρχεται σε αντίθεση με τον άνθρωπο, η ύπαρξη του οποίου επιβεβαιώνεται πραγματικά μέσα από τη «νοητική δραστηριότητα» που αποδίδεται στο θείο ον. Έτσι, η «αισθητηριακότητα» επιχειρεί να αναδείξει, θα λέγαμε, κάποιου τύπου ανωτερότητα του ανθρώπου έναντι του Θεού. Στο ίδιο πλαίσιο επιχειρεί να καταδείξει τον άνθρωπο ως το πραγματικό υποκείμενο της σχέσης αυτής. Ο Feuerbach φαίνεται να αναζητά στην αισθητηριακότητα το στοιχείο αυτό που θα καταστήσει τον Θεό ως ένα μη απαραίτητο για την ανθρωπότητα ον, καθώς θα παρουσιάσει τη δημιουργία του από τον άνθρωπο.

Για τον Feuerbach, η αισθητηριακότητα – η οποία ταυτίζεται με την αλήθεια και την πραγματικότητα – είναι αυτή η οποία θα προσλάβει ορθά το αντικείμενο των αισθήσεων, σε αντίθεση με τη διάνοια η οποία λειτουργεί με γνώμονα τον ίδιο της τον

⁵⁷⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 70-71

εαυτό.⁵⁸⁰ Η πρόσληψη του αντικειμένου είναι μια διαδικασία η οποία μπορεί να φέρει στην επιφάνεια ορισμένα ζητήματα για τη μέθοδο του Feuerbach. Ένα παράδειγμα του ίδιου για την ενασχόληση με το πραγματικό είναι η τέχνη.⁵⁸¹ Το αντικείμενο της τέχνης μπορεί να είναι ένα αντικείμενο «της όρασης, της ακοής και του αισθήματος». Η τέχνη αποτελεί μια μορφή συνείδησης μέσω της οποίας παρουσιάζεται η αλήθεια με αισθητηριακά νοήματα, ως «αλήθεια των αισθήσεων». Τίθεται λοιπόν το ερώτημα για τον τρόπο με τον οποίο η τέχνη, ως άμεση πρόσληψη του αντικειμένου, λειτουργεί εντός της συνείδησης. Διότι, εάν η τέχνη προσλαμβάνει και αποτυπώνει την αλήθεια των αισθήσεων ως τέτοια, τότε η ίδια αξιώνει για τον εαυτό της (ως έννοια) μια καθολική δυναμική. Σε μια τέτοια περίπτωση η τέχνη θα μπορούσε να γίνει κατανοητή ως μια υπερϊστορική μορφή συνείδησης. Κάτι τέτοιο δημιουργεί δύο προβλήματα στην φουερμπαχική κριτική: α) ότι με αυτόν τον τρόπο η ίδια η διαδικασία της κριτικής κινδυνεύει να μείνει ως διαδικασία εκτός της ιστορίας και β) εάν αποδίδεται στην αισθητηριακότητα η ιδιότητα της αυτόματης «παύσης των φιλονικιών»,⁵⁸² τότε προκύπτει το ερώτημα περί του τρόπου κατανόησης της στρεβλής μορφής εντός της κριτικής της ιδεολογίας. Και στα δύο προβλήματα μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως η τέχνη φαίνεται να έχει υπερβεί ήδη τη στρεβλή μορφή υπό την οποία πραγματώνεται, καθώς αξιώνει για τον εαυτό της μια υπερϊστορική αλήθεια. Αλλιώς, θα έλεγε κανείς πως η κριτική της στρεβλής μορφής συνείδησης πρέπει να δείξει τον τρόπο με τον οποίο η θεωρησιακή υποτίμηση της αισθητηριακότητας δεν επιτρέπει εντός του ισχύοντος υπάρχοντος την ολόπλευρη πραγμάτωσή της. Αυτά τα στοιχεία στη σκέψη του Feuerbach, τα οποία χαρακτηρίζονται από την έλλειψη της ιστορικότητας, δημιουργούν πρόβλημα στην ίδια την κριτική του φιλοσοφία.

Τα προβλήματα, τα οποία μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως προκύπτουν από τα παραπάνω σε επίπεδο μεθόδου στον Feuerbach, φαίνεται πως μπορούν να περιοριστούν ύστερα από τη διαμεσολάβηση της «καρδιάς». Η τελευταία επιστρατεύεται ως μέσο κατανόησης του πραγματικού και ειδοποιός διαφορά της φουερμπαχικής αισθητηριακότητας από την παράδοση του βρετανικού εμπειρισμού, ζήτημα για το οποίο θα κάνουμε μια αναφορά στη συνέχεια. Με αυτή την «καρδιά»,

⁵⁸⁰ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 32, σ. 56

⁵⁸¹ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 39, σ. 62

⁵⁸² Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 38, σ. 61

λοιπόν, η νέα φιλοσοφία των αισθήσεων⁵⁸³ προσεγγίζει την πραγματικότητα με πλήρη συνείδηση.⁵⁸⁴ Ο ρόλος του φιλοσόφου κατανοείται ως διαμεσολαβημένος από την αισθητηριακότητα, ενώ – όπως έχουμε επιχειρήσει να δείξουμε – στη φουερμπαχική κατανόηση του φιλοσοφούντος υποκειμένου είναι αδύνατον ο φιλόσοφος να υπερβεί την προβληματική της ανθρώπινης ουσίας. Βέβαια, η ανθρώπινη ουσία είναι η ιδιότητα η οποία κάνει τον άνθρωπο ικανό για φιλοσοφικό αναστοχασμό και για τη γνώση της αλήθειας. Η επιστημολογική ανάδειξη του φιλοσόφου εντός της κοινωνικής ολότητας αναδεικνύει με τη σειρά της το κύριο πρόβλημα στη σχέση της συνείδησης και της κριτικής της. Σε αυτό το πλαίσιο ο φιλόσοφος αποτελεί και ο ίδιος μέρος του προβλήματος το οποίο εξετάζει. Ο Feuerbach επιχειρεί μια συμπίεση της φιλοσοφίας και της καθημερινής ζωής στο πλαίσιο της ανάδειξης μιας φιλοσοφίας, η νόηση της οποίας δεν βρίσκεται απομονωμένη από την ύλη και τη γνωσιακή λειτουργία των αισθήσεων.⁵⁸⁵ Αυτό το γεγονός μπορεί να αναγνωσθεί προς την κατεύθυνση για την ανάδειξη της σπουδαιότητας της καρδιάς – ως ανθρώπινης κοινότητας – και των συναισθημάτων εντός της έννοιας της αισθητηριακότητας.

Η αισθητηριακότητα του Feuerbach, ως ολότητα, αποτελεί μια εννοιακή σύλληψη διαφορετική από την άμεση εμπειρική πρόσληψη. Η αντίθεσή της γίνεται εμφανής όχι μόνο σε σχέση με τη θεωρησιακή φιλοσοφία, αλλά και με την παράδοση του βρετανικού εμπειρισμού.⁵⁸⁶ Στις *Αρχές για τη φιλοσοφία του μέλλοντος* μπορούμε να εντοπίσουμε ορισμένα σημεία τα οποία φαίνεται να ενισχύουν την κατανόηση της αισθητηριακότητας ως της «αδιαμεσολάβητης αμεσότητας» με την οποία προσεγγίζει ο Feuerbach το υπάρχον. Η αισθητηριακότητα αναδεικνύεται ως «το μυστικό της άμεσης γνώσης», καθώς – όπως παρατηρήθηκε και παραπάνω – «σταματά τις αμφιβολίες και τις φιλονικίες».⁵⁸⁷ Η απόδοση της βέβαιης γνώσης στην αισθητηριακότητα έρχεται σε αντίθεση με την εγελιανή κριτική, όπου, όπως λέει ο Feuerbach, «όλα είναι διαμεσολαβημένα».⁵⁸⁸ Αυτή η αφαίρεση των διαμεσολαβήσεων

⁵⁸³ Για το σχολιασμό της νέας φιλοσοφίας, βλ. Soares, C. «Ludwig Feuerbach's Critique and Transformation of the Concept of Philosophy», ο.π., σ. 469-472. Η Soares σχολιάζει την ισχύ της νέας φιλοσοφίας ως θρησκείας, υπό την έννοια πως πρόκειται για πραγματική – αυτή τη φορά – ερμηνεία περί του ανθρώπου. Η αποστολή της θρησκείας είναι να δώσει εξηγήσεις σε άγνωστα φαινόμενα, ρόλο τον οποίο επιδιώκει να διαδραματίσει ο Feuerbach μέσω της υλιστικής κριτικής του.

⁵⁸⁴ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 36, σ. 60

⁵⁸⁵ Eßbach, W., *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, ό.π., σ. 168

⁵⁸⁶ Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π., 1973, σσ. 81-82

⁵⁸⁷ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 38, σ. 61

⁵⁸⁸ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 38, σ. 61

και η ανάδειξη της άμεσης γνώσης ως της πραγματικής δείχνει τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος αντιλαμβάνεται το ίδιο το αντικείμενο. Δηλαδή, ως κάτι, η αλήθεια του οποίου, αφενός, μπορεί να γνωσθεί και αφετέρου, αυτή η γνώση να μην αμφισβητείται. Παρόλα αυτά, το επιχείρημα του Feuerbach είναι ενάντια στη μεθοδολογική μονομέρεια της πρόσληψης του αντικειμένου από τις αισθήσεις. Η αισθητηριακότητα κατανοείται ως «άμεση γνώση» μόνο υπό το καθεστώς της ολότητας, όπου διαμεσολαβείται από τη διάνοια. Εάν δεν πραγματωθεί με ολιστικό τρόπο – και πραγματωθεί για παράδειγμα ως μια πιο εμπειριστική απόπειρα –, τότε η ίδια, σύμφωνα με το επιχείρημα του Feuerbach, φαίνεται να οδηγείται στην απόλυτη αντίφαση, λόγω της συνολικά αδιαμεσολάβητης διαδικασίας προσέγγισης του υπάρχοντος.

Η φουερμπαχική κριτική μπορεί να χαρακτηριστεί σε ορισμένα σημεία ως αδύναμη. Η αμεσότητα με την οποία ο Feuerbach επιχειρεί να προσεγγίσει το αντικείμενο – μέσω της άρνησης των εγελιανών διαμεσολαβήσεων – θα μπορούσε κανείς να πει πως διανοίγει τον δρόμο προς μια δογματική προσέγγιση της πραγματικότητας στην προσπάθειά του να αναδείξει τη σπουδαιότητα της αισθητηριακότητας στη διαδικασία της γνώσης. Ο άμεσος και αδιαμεσολάβητος τρόπος με τον οποίο ο Feuerbach επιχειρεί να πλαισιώσει την κατηγορία της αισθητηριακότητας είναι αποτέλεσμα του υλισμού του και του ρόλου τον οποίο διαδραματίζει η φύση στη σκέψη του,⁵⁸⁹ ζήτημα στο οποίο θα αναφερθούμε παρακάτω. Φαίνεται πως η κριτική στη θρησκεία συγκροτείται διαμέσου ενός υλισμού, ο οποίος, αφενός, τίθεται με αισθητηριακούς όρους, αφετέρου όμως, παρουσιάζεται ως να έχει μια ισχυρή δέσμευση από τη φύση. Η δέσμευση αυτή μπορεί να αναγνωσθεί και ως εξάρτηση της ουσίας του ανθρώπινου γένους από την ουσία της φύσης, σε βαθμό μάλιστα που ο άνθρωπος θα μπορούσε να κατανοηθεί περισσότερο ως ένα φυσικό παρά ως ένα κοινωνικό ον. Αφού αναδείξουμε ορισμένα σημεία προς την κατανόηση του φουερμπαχικού υλισμού, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε κάποια στοιχεία από την κατανόησή του ως «ανθρωπολογικού υλισμού».

⁵⁸⁹ Η ανάγνωση του Biedermann (*Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs: Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, ό.π., σσ. 34-36) κινείται προς την ανάδειξη της φύσης ως απόλυτης επιστημολογικής αρχής για τη φουερμπαχική σκέψη. Ο ίδιος αναγνωρίζει στην κατανόηση της φύσης ένα «πανθεϊστικό» στοιχείο, στο οποίο μπορεί να ερμηνευτεί κάθε αντανάκλαση της συνείδησης. Εν πολλοίς, ο Biedermann βλέπει στη φουερμπαχική θεώρηση της φύσης ως το αφετηριακό θεμέλιο και τη σκέψη ως το δευτερεύον. Έτσι, φαίνεται πως ο στόχος του Feuerbach για την ανάδειξη μιας αδιαμεσολάβητης αμεσότητας είναι ένα στοιχείο στη μέθοδό του το οποίο σε πολλά σημεία δημιουργεί πρόβλημα στις κατηγορίες της κριτικής.

Ο ανθρωπολογικός υλισμός θα μπορούσε να γίνει αντιληπτός ως η εκδοχή του υλισμού που κατανοείται στη διαμεσολάβησή του από την αισθητηριακή ικανότητα με την οποία συγκροτείται η ουσία του ανθρώπου. Η κατηγορία του ανθρωπολογικού υλισμού φαίνεται να μπορεί να αποδώσει στο επιχείρημά μας τις απαραίτητες διαμεσολαβήσεις που θα αναδείξουν τη δυνατότητα για μια χειραφέτηση του ανθρώπου και από την ίδια του τη φυσική υπόσταση.

Η αισθητηριακότητα φαίνεται να είναι σε μεγάλο βαθμό προσδιοριζόμενη από την έννοια του υλισμού.⁵⁹⁰ Η κατάταξη του Feuerbach στην «παράδοση» του υλισμού δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση θεωρητικό ξεκαθάρισμα με την μέθοδο και την σκοπιά των επιστημολογικών του επιλογών.⁵⁹¹ Πριν ανασυγκροτήσουμε το ζήτημα που η βιβλιογραφία κατανοεί ως «ανθρωπολογικό υλισμό»,⁵⁹² θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πως κατανοεί συνολικά ο Feuerbach την έννοια της ύλης. Ο φουερμπαχιάνας υλισμός θα αναπτυχθεί κατά παρόμοιο τρόπο με αυτόν που αναπτύχθηκε η έννοια της αισθητηριακότητας. Όπως η τελευταία σχολιάστηκε στην αντιπαράθεσή της με τη διάνοια, έτσι και ο υλισμός θα παρουσιαστεί – ως ένα βαθμό – αντιπαραθετικά με τη νόηση, η οποία επιστρατεύεται (στην κατά τον Feuerbach κριτική της θεωρησιακής σκέψης) με σκοπό την αυτοτελή διαδικασία πρόσληψης του αντικειμένου. Η έννοια της ύλης φαίνεται πως μπορεί να αναζητηθεί κατά κύριο λόγο στα κείμενα που θεματοποιείται συστηματικά η έννοια της φύσης.⁵⁹³ Η γνώση της αλήθειας φαίνεται να έχει μια υλική προϋπόθεση, η οποία παρέχεται από τη φυσική υπόσταση του αντικειμένου:

«Διότι τι άλλο είναι το άυλο, το ασώματο ή μη ενσώματο, μη φυσικό, μη κοσμικό ον μέσα από το οποίο εξηγείς το βίο παρά η ακριβής έκφραση του Είναι που δεν είναι αντικειμενική για

⁵⁹⁰ Για τον F. Gregory (*Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, ό.π., σ. 3) η αισθητηριακότητα είναι η βασική διαφορά που χαρακτηρίζει την υλιστική φιλοσοφία του Feuerbach από μια ιδεαλιστική φιλοσοφία.

⁵⁹¹ Κάτι τέτοιο φαίνεται να επιχειρεί ο Engels στο δημοφιλές έργο του με τίτλο *Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας* (ό.π.)

⁵⁹² Δύο συστηματικές μελέτες προς την ανάδειξη ενός «ανθρωπολογικού» υλισμού στη σκέψη του Feuerbach είναι αυτές των A. Schmidt (*Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π.) και G. Biedermann (*Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs: Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, ό.π.).

⁵⁹³ Πρόκειται κυρίως για τα έργα: *Η ουσία της θρησκείας και Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*. Αντίστοιχου χαρακτήρα είναι και η αναφορά της Soares («Ludwig Feuerbach's Critique and Transformation of the Concept of Philosophy», ό.π., σ. 468) όπου, για τον Feuerbach, «εάν η ανθρωπότητα δεν αναγνωρίσει τη φύση, δεν μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό της».

εσένα, η άγνοια των υλικών, των σωματικών, των φυσικών, των κοσμικών αιτιών; Αντί όμως να είσαι έντιμος και μετρίοφρων και να πεις πολύ απλά: δεν γνωρίζω κανένα λόγο, δεν μπορώ να το εξηγήσω, μου λείπουν τα δεδομένα, τα υλικά, εσύ μετατρέπεις αυτές τις ελλείψεις, αυτές τις αρνήσεις, αυτές τις κενολογίες, {αυτούς του πόρους} του κεφαλιού σου μέσω της φαντασίας σε θετικά όντα, σε όντα που είναι άυλα, δηλαδή που δεν είναι υλικά, φυσικά όντα, διότι εσύ δεν γνωρίζεις καμία υλική, καμία φυσική αιτία. Εξάλλου η άγνοια αρκείται με άυλα, με ασώματα, με μη φυσικά όντα, αλλά η αξεχώριστη συνοδός της, η πληθωρική φαντασία, η οποία πάντα ασχολείται μόνο με τα υψηλά και τα υπέρτατα και απροσμέτρητα όντα, ανυψώνει αμέσως αυτά τα φτωχά πλάσματα της άγνοιας στο βαθμό των υπερυλικών, των υπερφυσικών όντων».⁵⁹⁴

Η φαντασία επιστρατεύεται και πάλι ως κατηγορία η οποία πραγματώνει την αντιστροφή του υπάρχοντος κόσμου. Σε αυτή την περίπτωση μέσω της φαντασίας πραγματοποιείται μια υπέρβαση του υλικού κόσμου, ο οποίος μοιάζει να ταυτίζεται με τον φυσικό κόσμο. Μπορεί λοιπόν να παρατηρήσει κανείς πως εξαιτίας της φυσικής δυναμικής της ύλης, η τελευταία συγκροτείται μέσα από μια υπαρξιακή προϋπόθεση. Η προϋπόθεση αυτή δείχνει να την ενδυναμώνει με μια ισχύ πραγματικότητας, η οποία διασώζεται παρά τις διαφορετικές ερμηνείες που μπορεί να προκύπτουν διαμέσου της φαντασίας ως νοητικές κατασκευές.

Η ανασυγκρότηση της κριτικής του Feuerbach στη θρησκεία, από κοινού με την ανάδειξη του ρόλου της φύσης για το ανθρώπινο γένος έναντι της νοητικής κατασκευής του Θεού, είναι τα στοιχεία μέσω των οποίων φαίνεται να μπορεί κανείς να αναγνωρίσει στην φύση τη δυναμική στην οποία στηρίζεται η ύλη.⁵⁹⁵ Ο υλισμός

⁵⁹⁴ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 386-387

⁵⁹⁵ Προς αυτή την κατεύθυνση κινείται το επιχείρημα του A. Schmidt (*Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π. σ. 215) πως στα κείμενα του Feuerbach η φύση αποτελεί μια κατηγορία «παθητική και ενεργητική, αρνητική και θετική σε ένα» ενιαίο πλαίσιο. Είναι παράλληλα ο φορέας τόσο των «περιορισμών των ανθρώπων», όσο και των «εργαλείων» προς «την ικανοποίηση των αναγκών και των ορμών». Ο Schmidt αφορμάται για την ανάλυση αυτή της φύσης από μια αναφορά του ίδιου του Feuerbach (Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 151) την οποία και παραθέτει: «Η αισθητηριακότητα είναι η πηγή της ευχαρίστησης, αλλά είναι επίσης η πηγή του πόνου,

του Feuerbach προκύπτει ως απότοκο της κριτικής του ίδιου στην παράδοση του Γερμανικού Ιδεαλισμού,⁵⁹⁶ καθώς «ενώ στο εγγεγραμμένο σύστημα, η φύση είναι μονάχα η εξωτερική της Ιδέας, στον υλισμό του Φώουερμπαχ, η φύση είναι το μόνο πραγματικό».⁵⁹⁷ Η διαδικασία κατανόησης της φώουερμπαχικής κατηγορίας της φύσης δεν αφορά μονάχα την οντολογική δυναμική της.⁵⁹⁸ Εξίσου σημαντική είναι η αναφορά και στις μεταβολές της, καθώς αυτές κατανοούνται ύστερα από τη διαμεσολάβηση της ανθρώπινης ερμηνείας για τη φύση.⁵⁹⁹ Οι μεταβολές της φύσης θα μπορούσαν να αναγνωσθούν με μια μικρή ισχύ ιστορικότητας, καθώς, παρά το γεγονός πως αφορούν την αναζήτηση του Θεού στο εσωτερικό της φύσης, παρουσιάζουν τη διαφορετική ερμηνεία επί του θρησκευτικού φαινομένου. Η κάθε ερμηνεία που αφορά στο θείο ον αφορμάται από την ιστορικότητα του εκάστοτε λαού. Το στοιχείο αυτό θα προσπαθήσουμε να το αναδείξουμε σε μεγαλύτερο βαθμό στο επόμενο κεφάλαιο.

Σε αυτή τη φάση της ανασυγκρότησής μας – και προετοιμάζοντας τη μετάβαση στο δεύτερο ερώτημα που θα μας απασχολήσει σε αυτό το κεφάλαιο της εργασίας – θα παρατηρήσουμε πως η ανάδειξη των μεταβολών της φύσης – προς την περαιτέρω κατανόηση της ύλης – φαίνεται να μπορεί να γίνει μέσα από τη αναζήτηση του διωποκειμενικού στοιχείου που χαρακτηρίζει τις ανθρώπινες σχέσεις. Έτσι, η εμμενής ύπαρξη του ανθρώπου στο εσωτερικό της αντικειμενικότητας – η οποία χαρακτηρίζει τη φύση –⁶⁰⁰ μας επιτρέπει να δούμε και στον Feuerbach τη διάκριση μεταξύ της αντικειμενικότητας και της αλλοτριώσης και συνεπώς «τη δυνατότητα άρσης της αλλοτριώσης χωρίς την κατάργηση κάθε αντικειμενικότητας».⁶⁰¹ Η μεθοδολογική αδυναμία, η οποία εμφανίζεται στο σημείο αυτό στην οντολογική προϋπόθεση της φύσης, έχει αναφερθεί ήδη ως αδυναμία της μεθόδου παραπάνω. Η αδυναμία αυτή

των παθών, της αρρώστιας, το καλύτερο αντίδοτο στην υπερβολική ευχαρίστηση». Το υλιστικό αποτύπωμα της φύσης στο αισθητηριακό περιεχόμενο της ανθρώπινης συνείδησης είναι αυτό το οποίο παρατηρείται συχνά τόσο στο ίδιο το φώουερμπαχικό κείμενο, όσο και στη βιβλιογραφία. Ο Schmidt θα συμπληρώσει παρακάτω (ό.π., σ. 217) πως «ό,τι αντιτίθεται στον άνθρωπο ως μη-Εγώ» είναι το ίδιο που τον θέτει ως «υλική ύπαρξη», ενώ τον κάνει και «αμερόληπτο».

⁵⁹⁶ Βάκη, Φ., «Ο υλισμός του Φώουερμπαχ και ο υλισμός του Μαρξ», ό.π., σ. 149

⁵⁹⁷ Βάκη, Φ., «Ο υλισμός του Φώουερμπαχ και ο υλισμός του Μαρξ», ό.π., σ. 152

⁵⁹⁸ Βάκη, Φ., «Ο υλισμός του Φώουερμπαχ και ο υλισμός του Μαρξ», ό.π., σ. 155

⁵⁹⁹ Η συζήτηση περί της φύσης συνδέεται άμεσα με την ερμηνεία της ύπαρξης του Θεού, ο οποίος εντοπίζεται σε «φυσικοθεολογικές» ή «τελεολογικές» ερμηνείες. Βλ. σχετικά, Φώουερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 179

⁶⁰⁰ Μιχαλάκης Α., «Η κριτική του ιδεαλισμού και το πρόβλημα της μεθόδου: Όψεις της σχέσης Μαρξ – Φώουερμπαχ», ό.π., σ. 130

⁶⁰¹ Το επιχείρημα αυτό υποστηρίζεται και για τη μαρξική κριτική, βλ. Μιχαλάκης Α., «Η κριτική του ιδεαλισμού και το πρόβλημα της μεθόδου: Όψεις της σχέσης Μαρξ – Φώουερμπαχ», ό.π., σ. 130

αφορά στην άρση της αλλοτριώσης και εμφανίζεται ως επιστροφή σε μια κατάσταση η οποία έχει χαθεί για την ανθρωπότητα και στην οποία εκείνη φαίνεται να οφείλει να επιστρέψει. Η επιστροφή αυτή, που φαίνεται να μπορεί να αναδειχθεί από τις παραπάνω αναφορές, είναι ένα θεωρητικό πρόβλημα, καθώς μπορεί να θέσει την αιτούμενη χειραφέτηση με όρους οπισθοδρόμησης.

Η υλικότητα της φύσης είναι για τον Feuerbach στενά συνδεδεμένη με την έννοια της ύπαρξης και της υλικότητας του ανθρώπου. Όμως, η διαμεσολάβηση της πίστης οδηγεί τους ανθρώπους στην τύφλωση και στην άγνοια «των φυσικών και υλικών αιτιών».⁶⁰² Μέσω της διδασκαλίας της θεολογίας, τα «φυσικά» και «υλικά αίτια» οδηγούνται στη διαμεσολάβησή τους και άρα στην αλλοίωση του περιεχομένου τους. Αποτέλεσμα της διαδικασίας αυτής είναι ο Θεός, δηλαδή ένα ον μη φυσικό και μη κοσμικό, το οποίο λαμβάνει την ισχύ του δημιουργού του ανθρώπινου γένους. Μέσω αυτής της διαμεσολάβησης μπορεί κανείς να παρατηρήσει τα στοιχεία που δηλώνουν κάποιου τύπου ιστορική κυριαρχία της πίστης στο εσωτερικό της συνείδησης των ανθρώπων. Η ιστορικότητα μπορεί, ενδεχομένως, να ανευρεθεί στις μεταβολές αυτές, εάν χαρακτηριστούν οι ίδιες ως ιστορικές. Βλέπουμε λοιπόν πως η πίστη μπορεί να εμφανίζεται στο επιχείρημα του Feuerbach τόσο ως προϋπόθεση, όσο και ως αποτέλεσμα. Εκτός από προϋπόθεση που είδαμε ακριβώς παραπάνω, η πίστη μπορεί να κατανοηθεί πως είναι και το αποτέλεσμα της διαδικασίας αυτής, διότι η ισχύς της γίνεται μεγαλύτερη μέσω της παρέμβασης της θεολογίας. Οι διδασκαλίες της τελευταίας μπορούν να οδηγήσουν στην ακόμα περαιτέρω στρέβλωση της συνείδησης του πιστού μέσω του δογματικού της περιεχομένου, ως ιεράρχηση του Θεού έναντι της φύσης.⁶⁰³ Η φύση λοιπόν αντικαθίσταται στην ανθρώπινη συνείδηση από τον Θεό κατά τον ίδιο τρόπο που η υλική προσέγγιση της πραγματικότητας αντικαθίσταται από την αδιαμεσολάβητη νόηση.

Η υλιστική κριτική του Feuerbach έχει τα στοιχεία που επιτρέπουν να κατανοηθεί ως μια προσπάθεια διαφώτισης της ανθρωπότητας. Κάτι τέτοιο διακρίνεται στο γεγονός πως κάθε μεθοδολογική επιλογή του ίδιου έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τις θεολογικές προσεγγίσεις. Ο σημαντικός ρόλος που διαδραματίζει ο υλισμός του Feuerbach για τη νέα φιλοσοφία μπορεί να αναζητηθεί στον ίδιο το σχηματισμό του αιτήματος της χειραφέτησης του ανθρώπινου γένους. Ο

⁶⁰² Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 386-387

⁶⁰³ Φώνερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 134-141

φωυερμπαχιανός υλισμός λειτουργεί ως αλλαγή κατεύθυνσης στην προσέγγιση της πραγματικότητας υπό την κατηγορία της εποπτείας.⁶⁰⁴ Η άμεση εποπτεία της πραγματικότητας με τους όρους ενός υλισμού που θέτει στο επίκεντρό του το ανθρώπινο γένος δείχνει την αναγκαιότητα της ανάδειξης της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, αλλά και με τους υπόλοιπους ανθρώπους. Η νέα φιλοσοφία, η οποία θέτει τον άνθρωπο στο επίκεντρό της, αναζητά την αλήθεια μέσα στην ταύτιση του ανθρώπου με το Λόγο του: «στον εμποτισμένο με το ανθρώπινο αίμα Λόγο», όπου ο ίδιος ο άνθρωπος είναι «το μέτρο του Λόγου».⁶⁰⁵ Επομένως, η υλικότητα φαίνεται να κατανοείται σε μεγάλο βαθμό μέσω του ανθρώπινου βίου που πραγματώνεται εντός του υλικού περιβάλλοντος της φύσης, ως μια έμβια υλικότητα. Σύμφωνα με τα παραπάνω, θα μπορούσε κανείς να πει πως ο υλισμός και η ουσία στον Feuerbach είναι δύο έννοιες στενά συνδεδεμένες με τον ανθρώπινο βίο και με το ίδιο το ανθρώπινο σώμα. Έτσι, μπορεί κανείς στο επιχείρημα του Feuerbach να κατανοήσει τον άνθρωπο ως αφηρημένο και γενικό, δηλαδή ως ανθρώπινο γένος. Φαίνεται πως μέσω αυτής της κατάδειξης, ο Feuerbach θα επιχειρήσει να παρουσιάσει τον δεσμό που συνέχει τις ανθρώπινες σχέσεις ως δεσμό ο οποίος αφορά – σε αυτή τη φάση του επιχειρήματος – τον άνθρωπο γενικά ως υπαρκτό ον. Η μετάβαση του επιχειρήματος στις ανθρώπινες σχέσεις είναι η θεωρητική συγκρότηση του «ανθρωπολογικού υλισμού».⁶⁰⁶

Από τα παραπάνω μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως δεν αναδεικνύονται κάποια ποιοτικά στοιχεία των ανθρώπινων σχέσεων. Παρόλα αυτά, ο Feuerbach επιχειρεί να δείξει την υλικότητα που φαίνεται να διαμεσολαβεί τις ανθρώπινες σχέσεις συνδυάζοντας το έμβιο στοιχείο με το διυποκειμενικό. Έτσι, ανασυγκροτείται «το μυστικό της Τριαδικότητας» ως η κοινοτική και κοινωνική συνύπαρξη που προκύπτει από την αναγκαιότητα του «Εσύ» για ένα «Εγώ».⁶⁰⁷ Σύμφωνα με τη

⁶⁰⁴ Για τις μορφές τις «νέας εποπτείας» στη σκέψη του Feuerbach, βλ. Schmieder, F., «Σχετικά με τη σημασία της έννοιας της προβολής για την κριτική της θρησκείας και την υλιστική φιλοσοφία του Φώυερμπαχ», ό.π., σσ. 220-223

⁶⁰⁵ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 50, σ. 74

⁶⁰⁶ Ο «ανθρωπολογικός υλισμός» συγκροτείται σε δύο επίπεδα: α) την εμμενή-φιλοσοφική κριτική του ιδεαλισμού και της θεολογίας, και β) την κριτική της φιλοσοφίας (συμπεριλαμβανομένης της υλιστικής). Με αυτόν τον τρόπο οι «θεμελιώδεις φιλοσοφικές έννοιες υπερβαίνουν κάθε φιλοσοφία». Αυτό προκύπτει δεδομένης της θεμελίωσής τους στην κοινότητα των ανθρώπων. Βλ. Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π., 1973, σ. 75-76

⁶⁰⁷ Βλ. τη σχετική αναφορά του A. Schmidt (*Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π., 1973, σσ. 80-81), όπου η ανάγκη της διυποκειμενικότητας στη

φουερμπαχική φιλοσοφία, το μυστικό της συνύπαρξης των ανθρώπων που αρνούνται την απομόνωση εντοπίζεται στο ότι «η αλήθεια και η τελειότητα βρίσκονται μόνο στην ενότητα [Verbindung]». ⁶⁰⁸ Η ενότητα – η οποία φέρει τα στοιχεία μιας επικοινωνιακού τύπου συνύπαρξης – κατανοείται μέσω της υλικότητας που χαρακτηρίζει την «αλήθεια και την τελειότητα», οι οποίες αποτελούν τα ύψιστα ποιοτικά στοιχεία για την πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας. Η «ενότητα του ανθρώπου με τον άνθρωπο» ως ύψιστη αρχή της φιλοσοφίας ⁶⁰⁹ θα μπορούσε να κατανοηθεί μέσα από την πραγμάτωσή της με υλικούς και συνυπαρξιακούς όρους, ως απόρροια της φουερμπαχικής κατανόησης της φύσης. Η ενότητα των ανθρώπων έχει τα χαρακτηριστικά ενός φορέα ποιοτικών δυνατοτήτων για τη συνύπαρξη της ανθρωπότητας συνολικά και κατανοείται ως υλική ενότητα. Δηλαδή, στο σημείο αυτό, η συνύπαρξη μεταξύ των ανθρώπων επιχειρείται να θεματοποιηθεί ως η ενότητα δύο ή και παραπάνω έμβιων – με φουερμπαχικούς όρους – ανθρώπινων ουσιών.

Η αντιπαράθεση της ύλης με τη νόηση έρχεται στην επιφάνεια, κρατώντας αποστάσεις από ένα σχήμα αντιπαράθεσης της ύλης με το Λόγο. Θα δούμε στο επιχείρημα που ακολουθεί πως η νόηση φαίνεται να είναι μόνο η διαδικασία κατά την οποία μεταφέρεται ο Λόγος και η διάνοια στο θείο ον. Μάλιστα, φαίνεται στο σημείο του κειμένου που θα σχολιάσουμε να υπάρχει μια λογική διαμεσολάβηση στη θεωρητική κατανόηση της ύλης. Βλέπουμε λοιπόν, πως, για τη φουερμπαχική φιλοσοφία, στη χριστιανική θρησκεία η απόδοση του Λόγου στο θείο ον ισοδυναμεί με την απόδοση της ύλης σε αυτό. Αυτή είναι η στιγμή όπου «η ύλη είναι αισθητηριακό αντικείμενο του Λόγου» και η αναγνώριση των δύο εννοιών είναι παράλληλη. ⁶¹⁰ Ο άνθρωπος, με την απόδοση των χαρακτηριστικών του εαυτού του στο Θεό, αντιστρέφει τα κατηγορήματά του σε κατηγορήματα του δημιουργημάτός του. Με αυτόν τον τρόπο, εκτός από τα υλικά προαπαιτούμενα του Λόγου που αφορούν στην ανθρώπινη ύπαρξη, μπορεί κανείς να παρατηρήσει και ένα θεωρητικό αίτημα για τη συμπόρευση του Λόγου με την ύλη. Η μεθοδολογική προτεραιότητα της ύλης έναντι της νόησης στηρίζεται στο γεγονός πως η νοητική σύλληψη έπεται των

σκέψη του Feuerbach εντοπίζεται στην αρχή πως «η αισθητηριακότητα ως έννοια [...] δεν εξαντλείται σε μια υλοκειμενική 'ικανότητα'».

⁶⁰⁸ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 63, σ. 80

⁶⁰⁹ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 63, σ. 80

⁶¹⁰ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 17, σ. 28

παθών,⁶¹¹ καθώς η ύλη έχει υπαρξιακή προϋπόθεση για τον Feuerbach. Έτσι, η κριτική προσέγγιση του αντικειμένου προϋποθέτει ένα σχετικό βίωμα το οποίο θα επιβεβαιώνει την ύπαρξή του. Η διαμεσολάβηση του Λόγου στη σύλληψη και την ερμηνεία της ύλης είναι αυτή η οποία κατέχει την μεγαλύτερη ισχύ στον χαρακτηρισμό του ως κατηγορία της νόησης. Ο Λόγος παρουσιάζεται σε άλλο σημείο από τον Feuerbach ως το στοιχείο το οποίο χαρακτηρίζει τη διαδικασία της νόησης: «Το ον [ενν. τον Θεό] αυτό δεν είναι άλλο από τη νόηση – το Λόγο ή τη διάνοια».⁶¹² Η νόηση παρουσιάζεται ως η διαδικασία που συγκροτεί, εντός της αντεστραμμένης συνείδησης, το θείο ον, στο οποίο αποδίδει τα χαρακτηριστικά του Λόγου και της διάνοιας. Τα χαρακτηριστικά αυτά προέρχονται από την ουσία του ανθρώπινου γένους και αποδίδονται στο Θεό διαμέσου της νόησης. Έτσι, η νόηση τίθεται, στο επιχείρημα του Feuerbach, ως μια διαδικασία για την οποία ο ίδιος αιτείται τόσο το Λόγο, όσο και την ύλη. Φαίνεται πως η νέα φιλοσοφία, που συγκροτείται μέσα από τη φουερμπαχική κριτική στη θρησκεία, επιδιώκει να αναδείξει στο περιεχόμενο των εννοιών – με τις οποίες η θεωρησιακή φιλοσοφία και η θεολογία εκθέτουν το επιχείρημά τους – ένα αισθητηριακό στοιχείο που προέρχεται από την ανθρωπολογική κατανόηση της θεωρητικής σκέψης.

Επιχειρήσαμε να δείξουμε πως ο κόσμος της αισθητηριακότητας είναι σε ένα βαθμό «ο κόσμος των αισθήσεων και των αισθημάτων».⁶¹³ Ο κόσμος αυτός δεν αναφέρεται αποκλειστικά στις αισθητηριακές λειτουργίες του ανθρώπου, αλλά και στην ουσία της φύσης και της σωματικής ύπαρξης γενικά.⁶¹⁴ Η κατηγορία της αισθητηριακότητας μπορεί να γίνει περισσότερο κατανοητή μέσα από μια αναφορά στην έννοια της «σωματικότητας» [Leiblichkeit], καθώς εν πολλοίς αφορμάται από αυτή.⁶¹⁵ Στο σημείο αυτό θα θέσουμε τους όρους με τους οποίους ο Feuerbach

⁶¹¹ «Επομένως η πραγματική ποιότητα προηγείται της νοητής». Ηλιόπουλος Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώουερμπαχ», ό.π., σ. 62,63

⁶¹² Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 69. Η νόηση δείχνει να είναι η διαδικασία που συγκροτεί στη συνείδηση το θείο ον, στο οποίο αποδίδει τα χαρακτηριστικά του Λόγου και της διάνοιας. Τα χαρακτηριστικά αυτά προέρχονται από την ουσία του ανθρώπινου γένους και αποδίδονται στο Θεό διαμέσου της νόησης.

⁶¹³ Βλ. σχετικά, Γκιούρας, Θ., «Ανθρωπολογία, υλισμός και αξιολογία. Από το ορθοτενές στο ορθοπρεπές βάδισμα – παρατηρήσεις με βάση την ανθρωπολογία του Έρνστ Μπλοχ», *Ουτοπία*, τχ. 59, 2004, σ. 105

⁶¹⁴ Löwith, K., *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19ου αιώνα*, τομ. Α', μτφ. Αποστολοπούλου, Γ., Γνώση, Αθήνα, 1987, σ. 135

⁶¹⁵ Για τη θεματοποίηση της «σωματικότητας» βλ. Chappé, R., «Utopia and “sinnlich” Concrete Reality of Man: In Which Sense is Feuerbach’s Anthropology Political?», ό.π., σσ. 59-63 και Καρύδας, Δ., «Η

θεματοποιεί την έννοια της σωματικότητας, ενώ στο επόμενο κεφάλαιο η έννοια αυτή θα μας απασχολήσει σε μεγαλύτερο βαθμό. Η ενσώματη ύπαρξη έχει αξιοποιηθεί από τη βιβλιογραφία για να καταδείξει την θεωρητική ενασχόληση του Feuerbach τόσο με το ιστορικό και πραγματικό παρόν όσο και με μια πολιτική στοχοθεσία του μέλλοντος.⁶¹⁶ Μπορούμε στο σημείο αυτό να παρατηρήσουμε πως η υπαγωγή της ανθρώπινης ουσίας εντός της ουσίας της φύσης φαίνεται να ευθύνεται σε μεγάλο βαθμό για το πρόβλημα του δογματισμού το οποίο αναφέραμε παραπάνω.⁶¹⁷ Είναι σημαντικό να αναζητηθεί ένα σημείο κατά το οποίο ο υλισμός του Feuerbach συνδέεται με την αισθητηριακότητά του. Παραπάνω, έγινε μια αναφορά σχετικά με την οπτική του Feuerbach που θέλει την αισθητηριακότητα να είναι το μυστικό της «άμεσης γνώσης». Ύστερα από την αναφορά αυτή και με βάση όσα σχολιάσαμε μπορεί κανείς να πει ότι το σχήμα της «άμεσης γνώσης» αφορά στη σύνδεση της αισθητηριακότητας με την κατάδειξη της σημασίας ενός ανθρωπολογικού υλισμού, ο οποίος εμφανίζεται σε επίπεδο θεωρίας ως απόρροια της ιεράρχησης του αισθητηριακού στοιχείου. Με άλλα λόγια, η προσέγγιση της πραγματικότητας και της φύσης ως απλών και αδιαμεσολάβητων αντικειμένων δεν είναι αρκετή για την κατανόησή τους.⁶¹⁸ Η διαδικασία προσέγγισης προϋποθέτει την ανθρωπολογική κατανόηση του υλισμού, αλλά και την κατανόηση της αισθητηριακότητας ως ολότητας. Φαίνεται πως οι έννοιες αυτές χαρακτηρίζονται από μια αλληλοτροφοδότηση, κατά την οποία ο ανθρωπολογικός υλισμός είναι η φυσική υπόσταση των πραγμάτων, η οποία συνδέει τον άνθρωπο ως υποκείμενο της γνώσης με το αντικείμενό του. Η αισθητηριακότητα (ως κατηγορία με την ισχύ της ολότητας, που σημαίνει μιας συνθήκης που εξαρτάται από τις διαμεσολαβήσεις στο εσωτερικό της) μπορεί να κατανοηθεί ως το μεθοδολογικό εργαλείο, μέσω του οποίου το υποκείμενο θα έρθει σε επαφή με το αντικείμενό του με όρους που αφορούν σε μια «αδιαμεσολάβητη αμεσότητα». Μάλιστα, υπάρχει και το επιχείρημα που θέλει την

ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας...είναι η αλήθεια της'. Ο εγελιανισμός ως αντεστραμμένο είδωλο του κόσμου και η υπόσχεση του νέου στον Λούντβιχ Φώυερμπαχ», *ό.π.*, σ. 28

⁶¹⁶ Chappé, R., «Utopia and “sinnlich” Concrete Reality of Man: In Which Sense is Feuerbach’s Anthropology Political?», *ό.π.*, σσ. 60-61

⁶¹⁷ Για την φουεερμπαχική σύλληψη της φύσης, το ρόλο του ανθρώπου στο εσωτερικό της και τα προβλήματα που προκύπτουν σε επίπεδο κριτικής, βλ. Ηλιόπουλος Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώυερμπαχ», *ό.π.*

⁶¹⁸ Βλ. τον σχολιασμό του Marx («Για τον Feuerbach», *ό.π.*, Θέση 1, σ. 359-360). Αυτό το οποίο καταλογίζει στον Feuerbach είναι το γεγονός πως μέσω της αισθητηριακής διαμεσολάβησης του υλισμού του δεν αναδεικνύεται το ζήτημα της πράξης.

αισθητηριακότητα να σχετίζεται σε μεγάλο βαθμό με την αυτοσυνείδηση, καθώς η αισθητηριακότητα αποτελεί μια πράξη της εμπειρίας, επηρεάζοντας την αντίληψη του ανθρώπου για τη φύση.⁶¹⁹ Αυτή η περίπτωση φαίνεται να θεματοποιεί το ρόλο της αισθητηριακότητας ως εργαλείο για την ερμηνεία του αντικειμένου.⁶²⁰

Περνώντας στο δεύτερο ερώτημά μας, θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε τον διωποκειμενικό χαρακτήρα που εμφανίζει η αισθητηριακότητα. Έχουμε δει παραπάνω πως η φουερμπαχική φιλοσοφία θεματοποιεί την αισθητηριακότητα ως κατηγορία, η οποία δεν βρίσκει απάντηση αποκλειστικά στις αισθήσεις. Η ίδια φαίνεται να απαιτεί ανάλογη συμβολή τόσο από τη διάνοια όσο και από την καρδιά, δηλαδή από το αίσθημα. Έτσι, μπορεί κανείς να δει πως κατά τη συγκρότηση της αισθητηριακότητας δημιουργείται ένα επιχείρημα, το οποίο συνοδεύεται από μια ανάλυση που αφορά στο επίπεδο των σχέσεων που οικοδομούνται ανάμεσα στους ανθρώπους και οι οποίες βασίζονται στην ικανότητα του αισθάνεσθαι.⁶²¹ Η αισθητηριακή ιδιότητα του ανθρώπινου γένους, η οποία φαίνεται να διαδραματίζει έναν σημαίνοντα ρόλο στη διωποκειμενική συνύπαρξη των ανθρώπων, ενδεχομένως να είναι ικανή να μας παρουσιάσει μια όψη της ιστορικότητας που τη διαπερνά. Κάτι τέτοιο είναι πιθανόν να εμφανιστεί και πάλι στο σημείο που θεματοποιείται στο κείμενο η διαδικασία της μεταβολής. Αυτή τη φορά, η διαδικασία αυτή φαίνεται να αφορά στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Αυτή τη μεταβολή που χαρακτηρίζει τις ανθρώπινες σχέσεις – ακόμα και αν δεν δηλώνεται ρητά – μπορεί να την εντοπίσει κανείς μέσω της προτροπής στην ανθρωπότητα για κατάκτηση των αισθητηριακών της λειτουργιών.⁶²² Θα δούμε στη συνέχεια πως η διαδικασία διαπαιδαγώγησης του ανθρώπινου γένους προς την πλήρη

⁶¹⁹ Gregory, F., *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, ό.π., σ. 3

⁶²⁰ Βλ. επίσης, «Το να φιλοσοφεί κανείς «ανθρωπολογικά» ή σύμφωνα με τον άνθρωπο σημαίνει για τον Feuerbach πρώτον: να παίρνει υπόψη την αισθητικότητα, η οποία επιβεβαιώνει τη νόηση του και ως γνωστό της τρόπο έχει την εποπτεία, που είναι αισθητά προσδιορισμένη και γεμίζει τη νόηση με αίσθηση, και δεύτερον: να παίρνει υπόψη τον συνάνθρωπο που επιβεβαιώνει την ίδια τη δική του νόηση, που από γνωστική άποψη είναι ο σύντροφος της διαλογικής νόησης. Όταν ληφθούν υπόψη και τα δύο αυτά στοιχεία, αποκαλύπτεται αντικειμενικά και τοποθετείται σωστά η νόηση που προχωρεί αυτοδύναμα, που είναι απλώς συνεπής και οριστική», Löwith, K., *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19ου αιώνα*, ό.π., σ. 134

⁶²¹ Για την επιρροή της αισθητηριακότητας στη διωποκειμενικότητα των ανθρώπινων σχέσεων βλ. κυρίως, Deranty, J-P., «Feuerbach and the Philosophy of Critical Theory», *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 22, No.6, 2014, σσ. 1208-1233

⁶²² Για την προβληματική της ιστορικότητας στην ολότητα των αισθητηριακών λειτουργιών, βλ. Jeske, M. «Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit», ό.π., σσ. 22-23

πραγμάτωση της ουσίας του, ενδεχομένως να μπορεί να αναγνωσθεί με όρους ιστορικής μεταβολής των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων.

Αυτό το οποίο προκύπτει από τα παραπάνω είναι πως το αντικείμενό μας για την αναζήτηση της διυποκειμενικότητας φαίνεται να αφορά την εξέταση της διυποκειμενικής διάστασης του φουερμπαχικού ανθρωπολογικού υλισμού. Κάτι τέτοιο προκύπτει από την ίδια την θεωρητική αξιοποίηση της αισθητηριακότητας εντός των κειμένων που αξιοποιούμε. Καθότι η ανθρώπινη ουσία δεν αποτελεί στοιχείο εξέτασης του μεμονωμένου, αλλά του κοινωνικού ατόμου – ως ον γένους – , θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε μια διυποκειμενικού τύπου υλικότητα, χωρίς ωστόσο να επιθυμούμε να προκαλέσουμε μια μαρξική ανάγνωση του έργου του Feuerbach. Προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται πως ο υλισμός του Feuerbach, ο οποίος απαντάται στην υλικότητα της φύσης, μπορεί να θεωρηθεί ως στοιχείο το οποίο υπάρχει εξίσου και στην υλικότητα της ανθρωπότητας, η οποία κατανοείται ως ένα από τα αντικείμενα της πρώτης. Παρά το γεγονός πως ο υλισμός θεματοποιείται ως άμεση πρόσληψη του απτού και φυσικού περιβάλλοντος, υπάρχει η αισθητηριακή διαμεσολάβηση κατά τη διαδικασία της πρόσληψης, η οποία φαίνεται στο σχόλιο που ακολουθεί να ενισχύεται από την έννοια της εποπτείας. Μπορεί κανείς να δει το επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο η «εποπτεία» του Feuerbach χαρακτηρίζεται από ένα αισθητηριακό περιεχόμενο, το οποίο είναι αντιτιθέμενο στην θεολογικού τύπου «θρησκευτική διάσταση» της εποπτείας και επιτρέπει στον άνθρωπο να προσεγγίζει οτιδήποτε πραγματικό.⁶²³ Από τη στιγμή λοιπόν που η πραγματικότητα συγκροτείται πρωτίστως από τη φύση και κατ' επέκταση από τον άνθρωπο, παρουσιάζεται η δυνατότητα να αναζητηθεί μέσω της κατηγορίας της εποπτείας η συνθήκη της διυποκειμενικής και κοινοτικής του συνύπαρξης με τους άλλους όμοιους ανθρώπους. Αυτή η διερεύνηση έχει ως σκοπό την περαιτέρω κατανόηση του ανθρώπινου γένους στη σκέψη του Feuerbach. Μπορούμε λοιπόν να παρατηρήσουμε μια υλικότητα του ανθρώπινου γένους η οποία φαίνεται να διαπερνά τις ανθρώπινες σχέσεις που αναπτύσσονται στο εσωτερικό της κοινότητας. Σε ένα βαθμό μπορούμε να κατανοήσουμε τις ανθρώπινες σχέσεις και ως εν δυνάμει κοινωνικές, ακόμα κι αν δεν θεματοποιούνται συστηματικά από τον Feuerbach κατ' αυτόν τον τρόπο. Κάτι τέτοιο,

⁶²³ «Εφόσον ο νέος υλισμός του Φώερμπαχ θέτει ως πρόγραμμά του να καταλήξει σε μια 'γήσια, αντικειμενική' εποπτεία της πραγματικότητας». Schmieder, F., «Σχετικά με τη σημασία της έννοιας της προβολής για την κριτική της θρησκείας και την υλιστική φιλοσοφία του Φώερμπαχ», *ό.π.*, σσ. 220-221

ίσως, είναι δυνατό να εντοπιστεί στην απάντηση ενός ερωτήματος που προκύπτει ευλόγως σε αυτό το σημείο και αφορά τον χαρακτηρισμό της μορφής όπου η ανθρωπότητα συνέχεται και πραγματώνει συλλογικά την ουσία της.

Στη σύγχρονη κοινωνική επιστήμη, το ζήτημα της διυποκειμενικότητας τοποθετείται εντός ενός ιστορικού τύπου νεωτερικής κοινωνικοποίησης. Ωστόσο, στην περίπτωση του Feuerbach, μπορεί κανείς διαβάζοντάς τον να διακρίνει τη σημασία που έχει για μια ανασυγκρότηση της μεθόδου του η οριοθέτηση του πλαισίου επί του οποίου πραγματώνονται οι σχέσεις αυτές. Έτσι, οι αναφορές του ίδιου γίνονται κυρίως στο πλαίσιο της κοινότητας [Gemeinschaft],⁶²⁴ παρά το γεγονός πως σε κάποιες περιπτώσεις αναφέρεται ρητά στο ζήτημα της κοινωνίας [Gesellschaft].⁶²⁵ Αυτή η επιλογή, που γίνεται με σκοπό την αντιπαράθεση της κοινότητας των ανθρώπων με τη χρήση της έννοιας της κοινότητας από τη θεολογική σκοπιά, δεν μειώνει καθόλου το ζήτημα της κοινωνίας στη σκέψη του Feuerbach. Αντίθετα, φαίνεται να επιστρατεύονται πρωτίστως κατηγορίες στις οποίες αναφέρεται και η θρησκεία, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί η δυνατότητα για μια ευθεία θεωρητική αντιπαράθεση. Έτσι, η σχέση ανάμεσα στο Εγώ και στο Εσύ, δηλαδή η μορφή συνύπαρξης που βρίσκει στην αγάπη τη σπουδαιότερη έκφρασή της,⁶²⁶ είναι μια σχέση διαφορετικών υποκειμένων, η διαλεκτική των οποίων δημιουργεί θα λέγαμε μια νέα ποιότητα. Η νέα αυτή ποιότητα εκφράζεται και μέσω της σχέσης των φύλων, την οποία ο Feuerbach τη διαχωρίζει από μια μονότονη φιλική σχέση.⁶²⁷ Η ικανότητα της διυποκειμενικής

⁶²⁴ Η αναφορά στην κοινότητα είναι πιο συχνή, καθώς ερχόμενος σε αντιπαράθεση με τις θεολογικές διδασκαλίες ο Feuerbach στοχεύει στο να αναδείξει τον άνθρωπο ως μυστικό της θρησκείας, συνεπώς αξιοποιεί την κοινότητα ως απάντηση, δεδομένης της συχνής χρήσης της και από τη θεολογική σκοπιά. Βλ. κυρίως το 7^ο κεφάλαιο για «Το μυστικό της Τριαδικότητας και της Θεομήτορος», στο Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 98-105

⁶²⁵ Ο Feuerbach ως μαθητής του Hegel ούτε αγνοεί ούτε παραβλέπει την έννοια της κοινωνίας, παρά τη μη συστηματική χρήση της. Έτσι μια σειρά κατηγορίες όπως ο Λόγος, η φαντασία και το αίσθημα, κατανοούνται από τον ίδιο ως «πολιτισμικά προϊόντα, προϊόντα της ανθρώπινης κοινωνίας», Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 115. Επίσης, σχολιάζοντας την προτεσταντική ηθική, θα αναφέρει την ανάμειξη της με «τον φυσικό, τον πολιτικό, τον αστικό, τον κοινωνικό άνθρωπο», Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 163

⁶²⁶ Löwith, K., *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19ου αιώνα*, τομ. Α', μτφ. Αποστολοπούλου, Γ., Γνώση, Αθήνα, 1987, σ. 137. Βλ. επίσης Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, ό.π., σ. 17.

⁶²⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 122. Για τη διαφορετικότητα του Εγώ και του Εσύ σε επίπεδο προσωπικότητας και όχι ουσίας, βλ. επίσης Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 59, σ. 79

συνύπαρξης δύο όμοιων υποκειμένων να δημιουργούν μια νέα ποιοτικά δύναμη,⁶²⁸ μας δείχνει τη διυποκειμενική – που σημαίνει μη ατομική – μορφή πραγμάτωσης της ανθρώπινης ουσίας. Για τον Feuerbach, η νέα αυτή ποιότητα αναφέρεται και με αισθητηριακούς όρους, καθώς για τον ίδιο η συνένωση πολλών ανθρώπων και η συνεργασία τους συνεπάγεται τη συνένωση και συνεργασία πολλών αισθητήριων οργάνων. Τα όργανα αυτά μπορούν να βλέπουν και να σκέφτονται με περισσότερες δυνατότητες και σπουδαιότερα αποτελέσματα.⁶²⁹ Έτσι, βλέπουμε να εμφανίζονται νέες ποιοτικά δυνάμεις, οι οποίες εκκινούν από την ουσία του ανθρώπου εν γένει. Στο εσωτερικό της ουσίας του ανθρώπινου γένους μπορούμε να αναζητήσουμε το συνεκτικό στοιχείο των σχέσεων που αναπτύσσονται κατά τη συνένωση πολλών ανθρώπων. Η διαδικασία αυτή μας επιτρέπει να συμφωνήσουμε με το επιχείρημα που παρουσιάζει την αισθητηριακά – που σημαίνει και ανθρωπολογικά – υλική πραγμάτωση της συνεργασίας και της αλληλεγγύης⁶³⁰ στη συνυπαρξιακή δομή και στην αναπαραγωγή της ανθρωπότητας.

Επαναφέροντας την προβληματική της γλώσσας, μπορούμε να επιχειρήσουμε να την αναγνώσουμε ως το βασικό στοιχείο διαμεσολάβησης μεταξύ των ανθρώπων. Το επιχείρημα του Feuerbach για τη γλώσσα ολοκληρώνεται εν είδει αιτήματος προς την χειραφετική – δηλαδή διυποκειμενική – για τον άνθρωπο κατεύθυνση της πραγμάτωσης της γλώσσας. Συγχρόνως, το επιχείρημά του, όσον αφορά το ζήτημα της παιδείας [Bildung] και τη σχέση της με τη γλώσσα, εμφανίζει μια εγγελιανή επιρροή:

«Ο άνθρωπος δεν έχει μόνο την ορμή, την αναγκαιότητα να σκέφτεται, να στοχάζεται, να φαντάζεται· έχει και την ορμή να μιλά, να εκφράζει τις σκέψεις του, να τις κοινοποιεί. Θεία είναι αυτή η ορμή, θεία η δύναμη της λέξης. Η λέξη είναι η εικονική, η προφανής, η εκπέμπουσα,

⁶²⁸ Η αναφορά μας αυτή είναι επηρεασμένη από τη μαρξική έννοια της «δυναμοδύναμης» [Kraftpotenz], όπως αυτή αναπτύσσεται στο κεφάλαιο του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου* για τη συνεργασία. Marx, K., *Το Κεφάλαιο, τόμος πρώτος*, ό.π., σσ. 297-298

⁶²⁹ Φώνερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 177. Βλ. επίσης: «Ο Feuerbach δηλ. με την έννοια «άνθρωπος» – τον οποίο θεωρεί ως το μέγιστο θέμα της φιλοσοφίας – δεν εννοεί τον άνθρωπο ως άτομο· εννοεί τον άνθρωπο με τον άνθρωπο, τη σχέση του Εγώ με το Εσύ». Buber, M., *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 54

⁶³⁰ Προς αυτή την κατεύθυνση κινείται και η συμβολή του Jeske («Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit», ό.π., σ. 26). Ο ίδιος σημειώνει πως, για τον Feuerbach, η πραγματική μορφή της αισθητηριακότητας είναι κάτι μη υπαρκτό, αλλά προς κατάκτηση ώστε «να δημιουργηθεί». Η αλληλέγγυα διάσταση της αισθητηριακότητας έχει τη δυνατότητα να αντικαταστήσει τον «φόβο» και τις «προκαταλήψεις».

η λαμπρή, η φαινή σκέψη. [...] Αρκεί να μιλήσουμε γι' αυτό για το οποίο έχουμε σύγχυση και αμφιβολία και συχνά, ήδη εκείνη τη στιγμή που ανοίγουμε το στόμα για να ρωτήσουμε το φίλο, εξαφανίζονται η αμφιβολία και η σκότιση. Η λέξη κάνει τον άνθρωπο ελεύθερο. Όποιος δεν μπορεί να εκφραστεί είναι ένας δούλος. Γι' αυτό και το υπέρμετρο πάθος, η υπέρμετρη χαρά, ο υπέρμετρος πόνος είναι άγλωσσα. Η ομιλία είναι μια πράξη ελευθερίας· η ίδια η λέξη είναι ελευθερία. Δικαίως συνεπώς η διαμόρφωση της γλώσσας αποτελεί τη ρίζα της εκπαίδευσης [Bildung]· εκεί όπου καλλιεργείται ο λόγος [Wort] εκεί καλλιεργείται η ανθρωπότητα». ⁶³¹

Στο παραπάνω απόσπασμα, το αίτημα της χειραφέτησης εμφανίζεται, τρόπον τινά, υπό την έκθεση του «ορθού» κατά τον Feuerbach τρόπου πραγμάτωσης της γλώσσας. Αξίζει να σημειωθεί πως τονίζουμε τον «ορθό» τρόπο όχι ως τη σωστή ή τη δέουσα επιλογή, αλλά ως την αξιοποίηση της γλώσσας υπό τις επιταγές του ορθού Λόγου. Εάν η ομιλία, ως στοιχείο της ουσίας του ανθρώπου χαρακτηρίζεται ως «ορμή», τότε η «λέξη» είναι αυτή η οποία θα σχηματίσει τα αντικείμενα της πράξης αυτής για τον άνθρωπο. Από αυτό μπορεί να προκύψει το σχόλιο πως το γεγονός ότι η «ορμή» και η «δύναμη της λέξης» παρουσιάζονται από τη θεολογία ως «θείες δυνάμεις» δείχνει τον τρόπο με τον οποίο προέκυψε η δημιουργία του Θεού από τον άνθρωπο. Στο ίδιο σχήμα μπορεί κανείς να δει και τη δυνατότητα για την υπέρβαση αυτής της σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Φαίνεται ο Feuerbach να επιθυμεί να τονίσει πως η ίδια διαδικασία η οποία οδήγησε τον άνθρωπο στη στρεβλή αυτή κατάσταση, εάν πραγματωθεί με διαφορετικό τρόπο, φέρει εμμενώς τη δυνατότητα να τον απεγκλωβίσει: «Η λέξη οδηγεί σε κάθε αλήθεια, ανοίγει όλα τα μυστικά [...]. Οι άνθρωποι παρέρχονται, η λέξη παραμένει· η λέξη είναι ζωή και αλήθεια». ⁶³² Η προσέγγιση της φουερμαχαιανής κριτικής φαίνεται να μας παρουσιάζει τη δυνατότητα ανεύρεσης της λύσης μέσα στα ίδια τα θεμέλια της συγκρότησης της ανθρώπινης ουσίας ως του κεντρικού προβλήματος.

Η αισθητηριακή διωποκειμενικότητα εκφράζει το πρόβλημα της συνείδησης του ανθρώπου, το οποίο θεματοποιείται από τον Feuerbach στο παραπάνω απόσπασμα

⁶³¹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 111

⁶³² Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 111

με την έννοια του «φίλου». Ο όχι απλώς όμοιος, αλλά και οικείος άνθρωπος είναι αυτός ο οποίος προκαλεί τη συνείδηση να βρει τον εαυτό της μέσω της γλωσσικής δραστηριότητας. Η συνειδητοποίηση φαίνεται, ως διαδικασία, πως επέρχεται – για τον Feuerbach – από την εκφορά των σωστών ερωτημάτων, δηλαδή από την ελεύθερη – και με τον χαρακτήρα της αμφισβήτησης – χρήση της γλώσσας. Η γλώσσα εδώ φαίνεται πως συμβάλει σε μια δραστηριότητα αποϊδεολογικοποίησης, συνειδητοποιώντας τα δικά της σφάλματα, ενδεχομένως λόγω των δομικών συνθηκών κατά την πραγματοποίηση αυτή.⁶³³ Αυτή είναι μια διαδικασία, οι ελευθεριακές διαστάσεις της οποίας εμφανίζουν και τις πολιτικές προεκτάσεις του επιχειρήματος.

Η έκφραση της γλώσσας υπό την παραπάνω διυποκειμενική προϋπόθεση, αυτή της ύπαρξης ενός συνομιλητή, εμφανίζει τη δυνατότητα της διαφορετικής πραγμάτωσης των ίδιων των δομικών δυνατοτήτων της γλώσσας, ώστε να «κάνει τον άνθρωπο ελεύθερο». Η σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στη συνείδηση και την πράξη μπορεί να γίνει κατανοητή στον Feuerbach μέσω της γλώσσας και της ομιλίας, καθώς η γλώσσα ως πράξη κατέστησε τη συνείδηση υπό στρέβλωση και πάλι ως πράξη μπορεί να την υπερβεί. Ο περιορισμός και η μη πραγμάτωση αυτής τη πράξης φαίνεται στο παραπάνω απόσπασμα να ισοδυναμεί για τον Feuerbach με δουλεία και ο άνθρωπος που βιώνει αυτόν τον περιορισμό ως «δούλος». Η συγκρότηση παρόλα αυτά της γλώσσας, η οποία είναι η προϋπόθεση άσχετα από το δρόμο που χαράσσει η ανθρωπότητα μέσω αυτής, είναι για τον ίδιο η «ρίζα της εκπαίδευσης», ακριβώς επειδή είναι η προϋπόθεση των δυνατοτήτων και συνεπώς της ίδιας της πράξης ως τέτοιας. Η γλώσσα και η εκφορά του «λόγου» σε οποιαδήποτε μορφή του φαίνεται στη σκέψη του Feuerbach να είναι η βάση για τη διαδικασία μέσω της οποίας διαπαιδαγωγείται [Bildung] η ανθρωπότητα. Το αξιακό πρόσημο της προόδου, που μπορεί κανείς να ανιχνεύσει στον τρόπο αξιοποίησης της έννοιας αυτής, υπερβαίνει τη δεδομένη ιστορική πορεία της ανθρωπότητας. Δηλαδή, η προοδευτική ικανότητα της γλώσσας είναι δείγμα καλλιέργειας ασχέτως των θεωρητικών εγκλωβισμών της συνείδησης της ανθρωπότητας.⁶³⁴ Εάν στο παραπάνω επιχειρήμα, με τη σπουδαιότητα

⁶³³ Φαίνεται πως σε αυτό το σημείο εμφανίζεται ένα σχήμα συνειδητοποίησης μέσω της γλώσσας, το οποίο αντίστοιχο με αυτό που μπορεί κανείς να συναντήσει στο πεδίο της ψυχανάλυσης. Ενδεικτικά, αναφέρουμε πως για τον Freud (*Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, ό.π.) το Αυτό δύναται να λειτουργήσει ως «πρόσωση» του Εγώ οδηγώντας το στη συνειδητοποίηση ορισμένων στοιχείων για τον εαυτό του.

⁶³⁴ Τη θέση αυτή φαίνεται να την υποστηρίζει με διαφορετικό τρόπο ο Feuerbach και στις *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας*: «Συνεπώς, η γλώσσα είναι το κριτήριο του πόσο υψηλό ή

της γλώσσας στο σχήμα της διαμεσολάβησης της παιδείας ανάμεσα στο δούλο και την ελευθερία του, αντί για την έννοια του «φίλου» δούμε έναν άλλο δούλο, ή έναν εργάτη της ανεπτυγμένης κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας, τότε ίσως υπάρχει και η δυνατότητα ανάδειξης και επικαιροποίησης του στοιχείου αυτού ως μια στιγμή θεώρησης της συνεργασίας στη σκέψη του Feuerbach.

Για τον Feuerbach, ο Θεός γεννιέται μέσα από τον άνθρωπο, δηλαδή – όπως θα δούμε παρακάτω – από την ιστορική πορεία της ανθρωπότητας. Επομένως, μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως στο σημείο της δημιουργίας του Θεού από τον άνθρωπο, ενδεχομένως να βρίσκεται και η απάντηση για τη συγκρότηση της συλλογικής συνείδησης του ανθρώπου. Ο Λόγος γεννιέται «μόνο εκεί που ο άνθρωπος μιλά με τον άνθρωπο, μόνο στην ομιλία, σε μια κοινή πράξη», όπου για τους «αρχαίους και αισθητηριακούς λαούς» υπάρχει η ταύτιση της σκέψης με τη συζήτηση.⁶³⁵ Η γλώσσα είναι η ενεργά πραγματική διαδικασία συγκρότησης της συνείδησης και του Λόγου ως θεμελιώδους στοιχείου της ανθρώπινης ουσίας. Η ισχύς της γλώσσας γίνεται πράξη μέσω της συλλογικής σκέψης του ανθρώπου, επομένως φαίνεται πως κάθε μορφή συνείδησης που δημιουργεί εμπεριέχει και τη δική της ουσία.

Οι παραπάνω αναφορές μπορούν να ενισχύσουν το επιχείρημα πως μόνο εντός της συλλογικής κοινωνικοποίησης είναι δυνατή η ανάπτυξη των ικανοτήτων του ανθρώπου. Αυτές αφορούν τον άνθρωπο τόσο ως μεμονωμένη προσωπικότητα όσο και ως ανθρώπινο γένος.⁶³⁶ Οι δυνατότητες οι οποίες διανοίγονται μέσα από αυτή τη συνύπαρξη είναι στενά συνδεδεμένες και με τις τοποθετήσεις του Feuerbach σχετικά με το ζήτημα της αλήθειας και της πραγματικότητας. Αυτό σημαίνει πως η νέα ποιοτικά δύναμη της συνύπαρξης των ανθρώπων εμφανίζει τις δυνατότητες προσέγγισης του κόσμου με διαφορετικούς όρους από την προσέγγιση που θα έκανε ένα μεμονωμένο και εκτός κοινωνίας άτομο. Έτσι, η διποκειμενική ουσία του ανθρώπινου γένους και οι αισθητηριακού τύπου συλλογικές απόπειρες κατανόησης

χαμηλό είναι το επίπεδο μόρφωσης της ανθρωπότητας», βλ. Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», ό.π., σ. 210

⁶³⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 115. Για την εγγύτητα του προφορικού λόγου στην ουσία του ανθρώπου και για εκείνη του γραπτού λόγου στα πνεύματα, και συνεπώς την ανθρωπολογική υπεροχή του προφορικού έναντι του γραπτού λόγου, βλ. Φώτερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 21

⁶³⁶ Σχετικά βλ., Μιχαλάκης, Α., *Κοινωνική υποκειμενικότητα και χειραφέτηση στο έργο του νεαρού Μαρξ*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2000, σ. 61

του κόσμου⁶³⁷ πραγματώνουν τις δυνατότητες και επιβεβαιώνουν τις διερευνητικές υποθέσεις των ανθρώπων. Το συλλογικό περιεχόμενο, το οποίο αποδίδεται στην επιστημονική γνώση, μας δείχνει παράλληλα και τη συγκρότηση ενός αιτήματος αισθητηριακού χαρακτήρα. Το αίτημα αυτό φαίνεται πως αντιτίθεται στις θεωρησιακές οδούς της φιλοσοφικής σκέψης, αναδεικνύοντας και τον διυποκειμενικό χαρακτήρα της επιστήμης.⁶³⁸ Το αίτημα αφορά στην ύπαρξη ενός ζητήματος, το οποίο πρέπει να αναγνωρίζεται από το μεμονωμένο άτομο, ενώ παράλληλα αυτή να επιβεβαιώνεται και από τους υπόλοιπους συμμετέχοντες στον προβληματισμό. Με αυτόν τον τρόπο η επιβεβαίωση επικυρώνει την πραγματική, υλική και όχι φανταστική ύπαρξή του.⁶³⁹

Μια νέα κατηγορία, η οποία γεννιέται από τη διυποκειμενική συνύπαρξη των ανθρώπων, είναι η επικοινωνία. Η τελευταία, ως μια διαλογικού χαρακτήρα διαλεκτική ανάμεσα σε δύο όμοια υποκείμενα,⁶⁴⁰ διανοίγει μια σειρά χειραφετικές οδούς σε επιστημονικό και ευρύτερα κοινωνικό επίπεδο. Προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται να κινείται και η αναφορά του Marx, ο οποίος αναγνωρίζει στη φουερμαχιανή σκέψη τη «θεμελίωση του αληθινού υλισμού και της πραγματικής επιστήμης, καθώς ο Feuerbach καθιστά την κοινωνική σχέση ‘του ανθρώπου με τον άνθρωπο’ επίσης τη βασική αρχή της θεωρίας».⁶⁴¹ Αυτού του τύπου η αισθητηριακή υλικότητα, με ανθρωπολογικό περιεχόμενο, φαίνεται να χαρακτηρίζει τον διυποκειμενικό χαρακτήρα της αισθητηριακότητας στη σκέψη του Feuerbach. Βέβαια ο ίδιος δεν θα κατονομάσει τις ανθρώπινες σχέσεις ως υλικές, ούτε και τον υλισμό του ως κοινωνικές σχέσεις. Φαίνεται όμως πως διανοίγεται ο δρόμος ώστε να αποπειραθεί κανείς να προχωρήσει σε μια τέτοια ανάγνωση και ανασυγκρότηση του φουερμαχιανού επιχειρήματος, λαμβάνοντας υπόψιν αυτούς τους θεωρητικούς όρους περί κοινωνικών σχέσεων. Εάν κανείς παρατηρήσει το σημαντικό ρόλο που κατέχει η

⁶³⁷ Βλ. Deranty, J-P., «Feuerbach and the Philosophy of Critical Theory», *ό.π.*, σ. 1210. Βλ. επίσης, Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, *ό.π.*, σ. 17. Βλ. επίσης, Μιχαλάκης Α., «Η κριτική του ιδεαλισμού και το πρόβλημα της μεθόδου: Όψεις της σχέσης Μαρξ – Φώερμαχ», *ό.π.*, σ. 133

⁶³⁸ Για τον τρόπο κατά τον οποίο διαμέσου της αγάπης εκφράζεται η διυποκειμενικότητα και μέσω της διυποκειμενικότητας οι διαδικασίες της γνώσης, βλ. Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, *ό.π.*, σ. 17

⁶³⁹ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, *ό.π.*, Θέση 25, σ. 43 και Θέση 41, σ. 64-65

⁶⁴⁰ Βλ. σχετικά, Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, *ό.π.*, Θέση 62, σ. 80

⁶⁴¹ Marx, K., «Παρισινά Χειρόγραφα», στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφ. Γκιούρας, Θ., επιμ. Γκιούρας, Θ., Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σ. 283

διυποκειμενική όψη της αισθητηριακότητας, η οποία φαίνεται να χαρακτηρίζει τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων στο έργο του Feuerbach, μπορεί, ενδεχομένως, να προχωρήσει στην ανασυγκρότηση αυτή. Κάτι τέτοιο ενισχύεται από το γεγονός πως η επιλογή της κατασκευής αυτού του τύπου της αισθητηριακότητας έλκεται από το περιεχόμενο της πραγματικής σχέσης που ο ίδιος παρατηρεί ανάμεσα στους ανθρώπους.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, εάν εστιάσει κανείς στη *Θέση 41 των Βασικών αρχών για τη φιλοσοφία του μέλλοντος*, είναι πολύ πιθανόν να παρατηρήσει πως υπάρχει η δυνατότητα ανάπτυξης ορισμένων βασικών στοιχείων με όρους που συνήθως χαρακτηρίζουν μια κοινωνική θεωρία. Κυρίαρχο στοιχείο αυτής της θεωρίας αποτελεί το περιεχόμενο της ουσίας του ανθρώπινου γένους. Για τον Feuerbach τα ερεθίσματα των αισθήσεων δεν τίθενται μόνο εξωτερικά [äußerliche] του ανθρώπου, καθώς ο τελευταίος, ως αισθητηριακό ον, είναι και ο ίδιος αντικείμενο για τον εαυτό του.⁶⁴² Ο ίδιος επισημαίνει πως η ταύτιση μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου της γνώσης, η οποία πραγματοποιείται στο επίπεδο της αυτοσυνείδησης, είναι «αληθινή και πραγματική μόνο στην αισθητηριακή αντίληψη του ανθρώπου για τον άνθρωπο». Μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως με αυτόν τον τρόπο εντάσσει στο επιχειρήμά του το ζήτημα της ουσίας, αλλά και τη νέα ποιοτικά δύναμη από την πλευρά της διυποκειμενικότητας. Η αναφορά σε ερωτικές σχέσεις, αλλά και σχέσεις επιστημονικής διάνοησης, φαίνεται να γίνεται με σκοπό την κατάδειξη ενός διαχωρισμού της σκέψης του από την στείρα αισθητηριακή αντίληψη των εξωτερικών αντικειμένων. Γι' αυτό το λόγο θεωρούμε πως ο ίδιος επιστρατεύει την ολότητα της αισθητηριακότητας και τη νοητική της διαμεσολάβηση. Κατανοώντας σε σημείο αυτό την «αμεσότητα» της φουερμπαχικής μεθόδου περισσότερο ως διαμεσολάβηση, θα παρατηρήσουμε πως ο Feuerbach φαίνεται να αξιοποιεί στην επιχειρηματολογία του το ζήτημα των ιδεών. Ο ίδιος θα υποστηρίξει πως οι ιδέες δεν κατανοούνται ως αποτέλεσμα μιας απλής αισθητηριακής κατανόησης της πραγματικότητας, αλλά προέρχονται από την ανταλλαγή «πληροφοριών» [Mitteilung] και τη «συζήτηση» [Konversation] ανάμεσα στους ανθρώπους. Η νέα ποιότητα, η οποία δημιουργείται μέσω της ανθρώπινης συνύπαρξης, αφορά τη διαδικασία της διαπαιδαγώγησης της ανθρωπότητας σε μια σειρά βασικές κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσει. Η επικοινωνία που αναπτύσσεται μπορεί να αποτελέσει το στοιχείο που χαρακτηρίζει –

⁶⁴² Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 41, σ. 64-65

σε αυτή τη φάση του επιχειρήματος – το περιεχόμενο της – κοινωνικής – συνοχής μεταξύ των ανθρώπων. Δεν υποστηρίζουμε πως η παρούσα επιχειρηματολογία είναι αρκετή ώστε να ανασυγκροτηθεί μια θεωρία της επικοινωνίας στον Feuerbach. Φαίνεται όμως πως η ανάδειξη και αυτής της κοινωνικοθεωρητικής όψης στη θεώρηση του Feuerbach για τη διυποκειμενικότητα μας δίνει ορισμένα στοιχεία τόσο για την ανθρώπινη ουσία όσο και για τις βασικές αρχές του φουερμπαχικού υλισμού. Σε αυτά τα στοιχεία μπορεί κανείς να παρατηρήσει και ορισμένα εγελιανά σχήματα περί επικοινωνίας και διαλόγου που σχολιάστηκαν στο προηγούμενο μέρος της παρούσας εργασίας.

Στην παρούσα φάση του επιχειρήματος η διυποκειμενική σχέση αναπτύσσεται ανάμεσα στο Εγώ και στο Εσύ, δηλαδή ανάμεσα σε δύο όμοια και συγχρόνως διαφορετικά Εγώ. Η ποιότητα της δικής τους σχέσης είναι αυτή η οποία συμβάλει στην ανάδειξη των ιδεών και του Λόγου, της «αλήθειας και της πραγματικότητας».⁶⁴³ Η υλική ανάπτυξη της πιο αφηρημένης διυποκειμενικής σχέσης, λόγω του ότι λειτουργεί ως προϋπόθεση του ανθρωπολογικού υλισμού, φαίνεται στην παραπάνω αναφορά να σχετίζεται με τη γνωσιοθεωρητική συγκρότηση της αλήθειας. Το αισθητηριακό περιεχόμενο της ανθρώπινης ουσίας πραγματώνεται με υλικό τρόπο κατά την βασική διυποκειμενική σχέση. Το επίχειρημα του Feuerbach μπορεί να κατηγορηθεί για το ότι λαμβάνει θετικιστικές διαστάσεις, καθώς η νέα αυτή ποιότητα φαίνεται να σχετίζεται με την αναπαραγωγική διαδικασία. Για τον ίδιο φαίνεται πως κατέχει βασικό ρόλο η βιολογική σχέση ανάμεσα στο Εγώ και στο Εσύ, στα πρότυπα της σχέσης ανάμεσα σε έναν άνδρα και μια γυναίκα. Αυτό είναι ένα πρόβλημα, βέβαια, το οποίο, εάν καταδειχθεί ως τέτοιο, φαίνεται να αφορά την ανθρώπινη ουσία συνολικότερα. Αυτό το οποίο μπορεί κανείς να σχολιάσει, προς υπεράσπιση του Feuerbach, είναι πως ο ίδιος έχει προχωρήσει σε μια αφαίρεση. Ο Feuerbach φαίνεται να εκκινεί από την φυσική προϋπόθεση για την έμβια ύπαρξη του μεμονωμένου ανθρώπου, ως στοιχείο που συνενώνει δύο διαφορετικά Εγώ. Έτσι, είναι το μόνο στοιχείο που δεν αφαιρεί κατά τη συγκρότηση της σχέσης του Εγώ και του Εσύ, το οποίο μπορεί σε ένα βαθμό να κατανοηθεί και ως ένα εγελιανής σύλληψης σχήμα, αντίστοιχο με το «παιχνίδι των δυνάμεων». Μια τέτοιου τύπου δικαιολόγηση δεν φαίνεται να προσδιορίζεται ρητά από τον ίδιο με όρους μεθόδου. Έτσι, το πρόβλημα αυτό παραμένει ανοιχτό στη φιλοσοφία του.

⁶⁴³ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 41, σ. 64-65

Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε να αναφερθούμε στον τρόπο με τον οποίο ο Feuerbach αντιλαμβάνεται τις θεωρητικές δυνατότητες της διωποκειμενικότητας. Ο ίδιος φαίνεται να αξιοποιεί το συνυπαρξιακό περιεχόμενο του κοινοτικού βίου προς την κατεύθυνση της κριτικής στη θρησκεία. Η ισχύς που είδαμε πως δίνει στη διωποκειμενικότητα, ως βασικό στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας, τοποθετείται ως επιχείρημα απέναντι στα θεολογικά επιχειρήματα περί της Δημιουργίας του κόσμου ως προϊόν της θεϊκής βούλησης.⁶⁴⁴ Η ανθρώπινη ουσία στην αληθώς – κατά τον Feuerbach – υλική πραγμάτωσή της μπορεί να χαρακτηριστεί ως Θεός. Η χρήση του Θεού είναι μεταφορική και επιδιώκει απλώς να δείξει την ισχύ που μπορεί να λάβει η ανθρώπινη ουσία με μη θεολογικούς όρους. Κάτι τέτοιο μπορεί να το κατορθώσει στην ενότητα του Εγώ και του Εσύ, όπου ο άνθρωπος υπάρχει στην «κοινοτικότητά» [Gemeinschaftlichkeit] του και είναι ελεύθερος και άπειρος, καθώς όταν υπάρχει δι' εαυτόν στη μοναξιά του είναι ένα περατό ον.⁶⁴⁵ Βλέπουμε λοιπόν τον τρόπο με τον οποίο η θεϊκότητα, η οποία αποδίδεται από τον Feuerbach στο ανθρώπινο γένος, δεν χαρακτηρίζεται από ένα θρησκευτικό περιεχόμενο, αλλά έγκειται στην ανωτερότητα του ανθρώπου έναντι όλων των άλλων ειδών στη φύση. Η ανωτερότητα αυτή δεν φαίνεται να αποδίδεται με όρους κυριαρχίας, αλλά να βασίζεται στην κατηγορία της συνείδησης που χαρακτηρίζει το ανθρώπινο γένος. Έτσι, η θεϊκότητα, η οποία αποδίδεται στον άνθρωπο, αποδίδεται υπό την προϋπόθεση της ολοκληρωτικής πραγμάτωσης των στοιχείων που είδαμε πως χαρακτηρίζουν την ουσία του. Κάτι τέτοιο φαίνεται πως σε επίπεδο θεωρίας προϋποθέτει την ανθρώπινη κοινότητα ως πεδίο πραγμάτωσής της και μάλιστα χωρίς την αλλοτρίωση που υφίσταται εξαιτίας της θρησκευτικής πίστης σε ένα δήθεν ανώτερο ον της φαντασίας της. Η παραπάνω κατανόηση του φουερμπαχιανού επιχειρήματος μας οδηγεί στο να αναζητήσουμε στο εσωτερικό του κάποιου τύπου ιστορικότητα, η οποία ενδεχομένως να βρίσκεται πίσω από την «απειρότητα» της ανθρώπινης ουσίας. Το εγχείρημα αυτό μπορεί να ανευρεθεί στη βιβλιογραφία.⁶⁴⁶ Η απειρότητα δεν φαίνεται στο επιχείρημα αυτό να αξιοποιείται προς την πορεία της αμφισβήτησης πως ο μεμονωμένος άνθρωπος, ο οποίος αποτελεί μια σωματική και πνευματική ύλη που φθείρεται, θα μπορούσε να αποτελέσει μια άπειρη ύλη. Επίσης, θα λέγαμε πως η απειρότητα δεν αναφέρεται στη

⁶⁴⁴ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 130

⁶⁴⁵ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, ό.π., Θέση 60, σ. 79

⁶⁴⁶ Προς αυτή την κατεύθυνση κινείται και η ανάγνωση της Soares («Ludwig Feuerbach's Critique and Transformation of the Concept of Philosophy»), ό.π., σσ. 471-472)

διαδικασία της συνύπαρξη ως τέτοιας, αλλά υπονοώντας μια έννοια ιστορίας της ανθρωπότητας επισημαίνει τις ποιοτικές δυνατότητες που δημιουργούνται από τη διυποκειμενική συνύπαρξη. Με βάση όσα έχουν αναφερθεί έως τώρα στην παρούσα εργασία θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί το παραπάνω επιχείρημα. Συμπληρωματικά, θα μπορούσε να θεωρήσει τη συγκρότηση των κοινωνιών ως το θεμέλιο για την πραγμάτωση της φιλοσοφικής σκέψης και της επιστήμης. Έτσι, η απειρότητα φαίνεται να αφορά στην ουσία του ανθρώπινου γένους, δηλαδή στην – ιστορική – διαδικασία της κίνησής της προς τη συνειδητοποίηση.

Κλείνοντας το κεφάλαιο αυτό, θα μπορούσε κανείς να πει πως η κατηγορία της αισθητηριακότητας δεν αποτελεί μια στιγμή στη σκέψη του Feuerbach. Η αισθητηριακή ύπαρξη του ανθρώπου διαπερνά – κατά τον ίδιο – κάθε εκδοχή του κοινωνικού του βίου, αλλά και κάθε θεωρητική δραστηριότητα του ίδιου του φιλοσόφου. Η αισθητηριακή διαμεσολάβηση των ανθρώπινων/κοινωνικών σχέσεων είναι η δύναμη που τις καθιστά κοινωνικές, που σημαίνει ότι επηρεάζει τον πολιτικό και τον ηθικό τους βίο. Η ενίσχυση του επιχειρήματος πως στο έργο του Feuerbach μπορεί κανείς να διερευνήσει τη θεμελίωση των κοινωνικών σχέσεων είναι ο σκοπός μας στο κεφάλαιο το οποίο ακολουθεί. Τα ζητήματα αυτά αφορούν σε ένα σημαντικό βαθμό και στη θεωρητική ανάπτυξη της αισθητηριακότητας.

2.3 Το νεωτερικό πρόβλημα στη σχέση ηθικής και εγωισμού

Το κεφάλαιο που ακολουθεί αφορά στη δυνατότητα διερεύνησης της θεωρητικής θεμελίωσης της νεωτερικότητας στη σκέψη του Feuerbach. Κάτι τέτοιο φαίνεται να είναι δυνατό μέσα από την ανάδειξη του ιστορικού περιεχομένου των εννοιών.⁶⁴⁷ Πιο συγκεκριμένα, φαίνεται πως το εννοιακό πλαίσιο, το οποίο τέθηκε στην ανασυγκρότηση του νεωτερικού εγωισμού στη σκέψη του Hegel, μπορεί να αποτελέσει το έδαφος προς μια τέτοια ερευνητική απόπειρα. Το επιχείρημα αυτό βασίζεται στο ότι οι έννοιες δεσμεύονται στην κίνηση μιας ιστορικής διαδικασίας, η οποία στην περίπτωση αυτή αφορά στη νεωτερική συνύπαρξη ηθικής και εγωισμού. Αυτό σημαίνει ότι η ιστορική συγκρότηση των κοινωνικών σχέσεων και η αναπαραγωγή τους γίνονται κατανοητές ως σχέσεις οι οποίες λαμβάνουν χώρα εντός συγκεκριμένων δομικών πλαισίων εξουσίας και εντός συγκεκριμένων αξιακών κωδικών. Παρά το πρόβλημα της ιστορικότητας, το οποίο έχουμε εντοπίσει έως έναν βαθμό στην έως τώρα ανασυγκρότηση της προσέγγισης του αντικειμένου από τον Feuerbach, φαίνεται πως θα μπορούσε κανείς να εξετάσει ορισμένα ζητήματα τα οποία άπτονται του νεωτερικού ορίζοντα στη σκέψη του Feuerbach. Μια τέτοιου χαρακτήρα θεωρητική δυνατότητα μοιάζει να εμφανίζεται στο εγχείρημα του ίδιου, αναφορικά με τη διαδικασία ανάδειξης της κατηγορίας του νεωτερικού εγωισμού.

Προς αυτή την κατεύθυνση θα επιχειρήσουμε να ανασυγκροτήσουμε: α) την αντιφατική έννοια του εγωισμού, β) την κατανόηση του ατομικισμού ως απόρροια της εγωιστικής δραστηριότητας (δηλαδή της μονομερούς όψης του εγωισμού). Βασιζόμενοι σε αυτά – και χωρίς να παραμερίζουμε την αξιοποίηση της κριτικής της θρησκείας – θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τα μεθοδολογικά ζητήματα της φουερμπαχικής κριτικής ως σχήματα τα οποία διαμεσολαβούνται αφενός από την αισθητηριακότητα, και αφετέρου από την ιστορικότητα του πλαισίου της ανάλυσής τους. Έτσι δημιουργείται ένα ακόμα ερώτημα, κατά το οποίο γ) θα μας απασχολήσει η διερεύνηση της βάσης της πρακτικής εμφάνισης των κατηγοριών της ηθικής και του εγωισμού.

⁶⁴⁷ Για τη θεωρητική αναγκαιότητα «συσχέτισης των επιμέρους στοιχείων σε μία (πολιτιστική) ολότητα, έτσι ώστε να μην παραμένουν ως αφαιρέσεις αλλά να συγκροτούν ένα συγκεκριμένο διαλεκτικό όλο», βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *Όροι, Αξίες, Πράξεις*, ό.π., σ. 88

Η θεματοποίηση του εγωισμού αποτελεί μεθοδολογική επιλογή του Feuerbach ήδη από τα χρόνια της θεωρητικής του νεότητας.⁶⁴⁸ Παρόλο που η ανασυγκρότησή μας αφορά κυρίως στα κείμενα «Περί Ηθικής» της δεκαετίας του 1860,⁶⁴⁹ θα ξεκινήσουμε από τα κείμενα της δεκαετίας του 1840, με τα οποία έχουμε ασχοληθεί έως τώρα. Με αυτόν τον τρόπο θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε δύο στοιχεία: αφενός, τη μεθοδολογική συνέπεια της κριτικής, η οποία λαμβάνει πάντοτε υπόψιν της τη στρεβλή θρησκευτική συνείδηση, και αφετέρου, τις δυνατότητες διερεύνησης μιας κρυφής ιστορικότητας στην κριτική του προτεσταντισμού, ως την κατεξοχήν εκδοχή της θρησκευτικής πίστης που τίθεται προς κριτική.

Η προσέγγιση του εγωισμού από τον Feuerbach παρουσιάζει μια ιδιαίτερη συνέπεια όσον αφορά το διττό και συνάμα αντιφατικό του περιεχόμενο. Τόσο στα κείμενα της δεκαετίας το 1840, όσο και σε εκείνα της δεκαετίας του 1860, ο Feuerbach δείχνει – όπως θα δούμε στη συνέχεια – πως η ανθρώπινη ουσία πραγματώνεται με διαφορετικές μορφές όσον αφορά την εγωιστική δραστηριότητα. Στο σχήμα κριτικής του Feuerbach, παρά τη διαφορετική στοχοθεσία των κειμένων της μιας περιόδου από την άλλη, εκτίθεται το αντιφατικό περιεχόμενο του εγωισμού, το οποίο χαρακτηρίζεται από μια «καλή» και μια «κακή» όψη. Στο έδαφος αυτό θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις δυνατότητες που διανοίγονται με διαφορετικό τρόπο και αφορούν στην επικράτηση του ατομικισμού ως κυρίαρχης – νεωτερικής – αξίας. Θα επιχειρήσουμε, ανασυγκροτώντας το φουερμπαχικό επιχείρημα, να αναπτύξουμε περαιτέρω και τον διυποκειμενικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ουσίας με όρους αισθητηριακής αλληλεπίδρασης.

Τα χρόνια της έντονης συγγραφικής δραστηριότητας, με αφορμή την κριτική της θρησκείας, ο Feuerbach αναδεικνύει και τις βασικές του φιλοσοφικές αρχές με σκοπό τη θεμελίωση της «νέας φιλοσοφίας». Κεντρικής σημασίας θεωρητική αρχή για τον ίδιο, όπως έχουμε επιχειρήσει να αναδείξουμε παραπάνω, αποτελεί η θέση πως ο άνθρωπος έχει ως «αντικείμενο το γένος του» και «όχι μόνο την ατομικότητα του». Με αυτόν τον τρόπο δημιουργούνται οι δυνατότητες που του επιτρέπουν να αναπτύξει

⁶⁴⁸ Για την ανασυγκρότηση των πρώτων φουερμπαχικών έργων μέχρι της *Ουσία του Χριστιανισμού* υπό την προβληματική του εγωισμού, βλ.. Ψυχοπαίδης, Κ., «Κριτική της μεταφυσικής και εγωισμός στο έργο του Φώερμπαχ», ό.π., σσ. 77-87

⁶⁴⁹ Τα βασικά κείμενα που θα αξιοποιήσουμε είναι: Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 91-229 και Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867-1869)», ό.π., σσ. 230-293

μηχανισμούς με σκοπό να «είναι για τον εαυτό του ταυτόχρονα και Εγώ και Εσύ».⁶⁵⁰ Έτσι, η αναστοχαστική αυτή δραστηριότητα προκαλεί έναν εσωτερικό αναδιπλασιασμό, η αναγκαιότητα του οποίου δεν αφορμάται από το μεμονωμένο άτομο, αλλά από την «ουσία του ανθρώπου». Έτσι, η μορφή που λαμβάνει η ατομική εκδοχή της ανθρώπινης ουσίας αφορμάται από – και συγχρόνως εμπεριέχει – τη μορφή της κοινωνικής συνύπαρξης των ανθρώπων μεταξύ τους. Ακόμα και αν δεν υποστηρίζεται κάτι τέτοιο ρητά, θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια να δείξουμε πως το ίδιο το επιχείρημα νομιμοποιεί μια ανάγνωση σύμφωνα με την οποία το διωποκειμενικό στοιχείο φαίνεται να κυριαρχεί του ατομικού. Θα μπορούσε κανείς να πει πως ο Feuerbach, μέσα από την αρχική σχέση του Εγώ και του Εσύ, επιδιώκει να αναδείξει την «ανθρώπινη ουσία» εντός των βασικών λειτουργιών του ανθρώπου, ώστε να κατορθώσει αργότερα να αναδείξει την στρέβλωση υπό την οποία πραγματώνονται σε ορισμένες περιστάσεις. Η φουερμπαχιανή κριτική – και σε αυτή την περίπτωση – θα επιχειρήσει μια προσέγγιση του – στρεβλού – υπάρχοντος, προκειμένου να εξάγει τα χειραφετικά για τον άνθρωπο στοιχεία που έχει ήδη αναδείξει ως στοιχεία της ανθρώπινης ουσίας του.

Προς την αναζήτηση νέων στοιχείων για τη μέθοδο της κριτικής, αλλά και για τον τρόπο που κατανοείται η στρεβλή συνθήκη με την οποία θα ασχοληθεί η κριτική, μπορεί κανείς να εξετάσει το ζήτημα του εγωισμού.⁶⁵¹ Πριν περάσουμε στις μορφές πραγμάτωσης του ανθρώπινου εγωισμού, θα παρατηρήσουμε πως για τον Feuerbach η απόλυτη μορφή πραγμάτωσης του εγωισμού – όπως και μιας σειράς άλλων κατηγοριών – εντοπίζεται στο Θεό. Ο Θεός συγκεντρώνει με απόλυτο τρόπο την καθαρή «αυτοϊκανοποίηση» με όρους εγωιστικού «οφέλους».⁶⁵² Η τελειότητα με την οποία αντιστρέφεται η ανθρώπινη ουσία σε ουσία του θείου όντος θα μπορούσε κανείς

⁶⁵⁰ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 38. Η σχέση του Εγώ και του Εσύ έχει αναπτυχθεί ιδιαίτερα από τον θεολόγο Martin Buber στο ομώνυμο έργο του [*Ich und Du*]. Βλ. Buber, M., *I and Thou*, μτφ. Smith R.G, T. & T. Clark, Edinburgh, 1937. Φαίνεται πως, ενδεχομένως, μπορεί να αναπτυχθεί μια έμμεση συνομιλία των δύο στοχαστών γύρω από τη θεματική της θεμελίωσης της συνείδησης σε επίπεδο κοινότητας.

⁶⁵¹ Για μια σύντομη ανασυγκρότηση του εγωισμού και του Ιουδαϊσμού στον Feuerbach από κοινού με αυτή στους Spinoza και Marx, βλ. Arkush, A., «Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx», *Modern Judaism*, τχ. 11:2, 1991, σσ. 211-223

⁶⁵² «Ο άνθρωπος εγκαταλείπει το πρόσωπό του, αλλά αντ' αυτού ο Θεός, το παντοδύναμο, το απεριόριστο ον, είναι γι' αυτόν ένα εμπρόσωπο ον· αρνείται την ανθρώπινη τιμή, το ανθρώπινο Εγώ· αντ' αυτού όμως ο Θεός είναι γι' αυτόν ένα εγωκεντρικό, εγωιστικό ον, το οποίο στα πάντα αναζητά μόνο τον εαυτό του, μόνο την τιμή του, το δικό του όφελος, ο Θεός είναι ακριβώς η αυτοϊκανοποίηση του ίδιου εγωκεντρισμού ο οποίος διάκειται δυσμενώς απέναντι σε οτιδήποτε άλλο, ο Θεός είναι η αυτοαπόλαυση του εγωισμού». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 60

να πει πως πραγματοποιείται μέσω ενός εγωισμού ο οποίος χαρακτηρίζει ένα ον απομονωμένο. Η ιεράρχηση της έννοιας του εαυτού στο ατομικό θείο ον φαίνεται πως τίθεται με όρους ανταγωνισμού προς οποιοδήποτε άλλο ον. Με αυτόν τον τρόπο, θα έλεγε κανείς πως τίθενται οι όροι για την κατανόηση μιας έννοιας ατομικισμού, ήδη στον τρόπο με τον οποίο κατανοείται η στρέβλωση την οποία υφίσταται η ανθρώπινη ουσία. Μια τέτοια κατανόηση του ατομικού χαρακτήρα του όντος μπορεί να αναζητηθεί στο δωδέκατο κεφάλαιο της *Ουσίας του Χριστιανισμού* με τίτλο «Η σημασία της Κτίσης στον Ιουδαϊσμό». Στο σημείο αυτό ο Feuerbach πραγματεύεται τη δημιουργία του κόσμου κατά την εβραϊκή παράδοση.⁶⁵³ Το επιχείρημά του εκκινεί από τον Ιουδαϊσμό, αλλά ο ίδιος επεξεργάζεται ορισμένα επιχειρήματα τα οποία φαίνεται να μπορούν να αξιοποιηθούν για την κριτική στις μονοθεϊστικές θρησκείες συνολικά.⁶⁵⁴ Τα επιχειρήματα αυτά θα τα συναντήσουμε στη συνέχεια και στην κριτική του Προτεσταντισμού. Στο κεφάλαιο αυτό, η εγωιστική «διδασκαλία της Κτίσης» αφορά τον τρόπο με τον οποίο «ο άνθρωπος υποτάσσει πρακτικά τη φύση στη βούληση και στην ανάγκη του». Η κατανόηση της δημιουργίας του κόσμου από τον Θεό ως «μια ιδιαίτερη Θεία Πρόνοια» καθιστά τον «ωφελιμισμό» ως την «ανώτατη αρχή του Ιουδαϊσμού». Ως εκ τούτου, στις θεολογικές διδασκαλίες του Ιουδαϊσμού διαδραματίζονται «θαύματα» που στην πραγματικότητα αποτελούν «αντιφυσικότητες» που κρύβουν από πίσω τους την εγωιστική αρχή. Η εγωιστική αυτή αρχή μπορεί να αναζητηθεί στη ωφελιμιστική αρχή επί της οποίας συγκροτείται ο Ιουδαϊσμός και στον – ατομικό – Θεό που την εκπροσωπεί.

Η έκθεση του φουερμπαχιανού επιχειρήματος μάς παρουσιάζει το πρόβλημα των θρησκευτικών αξιών ως μια θεωρητική κίνηση ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο. Σε αυτή την κατεύθυνση, ο Feuerbach φαίνεται να ιστοριοποιεί τον συλλογισμό του καταλήγοντας στο ότι «πρώτα δημιουργεί ο άνθρωπος χωρίς γνώση και βούληση το Θεό σύμφωνα με την εικόνα του, και μόνο κατόπιν δημιουργεί ξανά αυτός ο Θεός, με γνώση και βούληση, τον άνθρωπο κατ' εικόνα του. Αυτό το

⁶⁵³ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 139-145. Για το ζήτημα του εγωισμού στη φουερμπαχιανή σκέψη, βλ. επίσης, Ψυχοπαίδης, Κ., «Κριτική της μεταφυσικής και εγωισμός στο έργο του Φώερμπαχ», ό.π., σσ. 77-87

⁶⁵⁴ Ο Frede (*Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, ό.π., σσ. 119-121) θα επισημάνει πως η σχέση μεταξύ Ιουδαϊσμού και Χριστιανισμού χαρακτηρίζεται από μια μορφική – ως μονοθεϊστικές θρησκείες – και μια ιστορική – το δεύτερο ως ιστορικό απότοκο του πρώτου – συγγένεια. Παρόλα αυτά υπάρχουν περιεχομενικές διαφορές οι οποίες αφορούν κυρίως το ρόλο της αγάπης και τη διαφορά στην ιεράρχηση του εγκόσμιου ή του επουράνιου βίου αντίστοιχα.

επιβεβαιώνει προπάντων η εξελικτική πορεία της ισραηλιτικής θρησκείας». ⁶⁵⁵ Με τη συνέπειά που παρατηρείται στο σχήμα της αντιστροφής, η φουερμπαχική κριτική μας δημιουργεί το εξής ερώτημα: πως μεταφέρεται η εγωιστική αρχή εντός της δημιουργίας και της στρεβλής αναπαραγωγής της θρησκείας από έναν λαό; Ο Feuerbach φαίνεται να απαντάει στο ερώτημα αυτό. Στην έκθεση του επιχειρήματός του η εγωιστική αρχή παρουσιάζεται ως να πηγάζει από την ιστορική συγκρότηση του κάθε λαού, ⁶⁵⁶ με κύριο αντιθετικό παράδειγμα να είναι η σύγκριση του Ιουδαϊσμού με την αρχαία ελληνική φυσική θρησκεία. Έτσι, ο ίδιος θα αναφέρει πως:

«Οι Έλληνες θεωρούσαν τη φύση με τις θεωρητικές αισθήσεις· άκουγαν ουράνια μουσική στην αρμονική πορεία των άστρων· έβλεπαν στον αφρό του γεννήτορα Ωκεανού τη φύση να ανέρχεται με τη μορφή της Αναδυομένης Αφροδίτης. Αντιθέτως, οι Ισραηλίτες άνοιγαν στη φύση μόνο στις γαστριμαργικές τους αισθήσεις· μόνο στον ουρανίσκο τους αρέσκονταν τη φύση· μόνο στην απόλαυση του μάννα αντιλαμβάνονταν το Θεό τους». ⁶⁵⁷

Χωρίς να καταπιάνεται με τη λογική και την ιστορική γένεση των αξιών, ο Feuerbach εμφανίζει μια – υπόρρητη έως τώρα – ιστορικότητα στη μεταφορά των αξιών από τον άνθρωπο στον Θεό ως αντεστραμμένη ανθρώπινη ουσία. Μέσω της παραπάνω αναφοράς βλέπουμε επίσης πως, όπως κάθε άλλο κατηγορημα της ανθρώπινης ουσίας, έτσι και η – κατά τον Feuerbach – εγωιστική αρχή των Εβραίων εμφανίζεται ως κάτι το οποίο αποδίδεται από το ανθρώπινο δημιούργημα προς τον άνθρωπο. Ο Feuerbach φαίνεται να υπονοεί πως η αναπαραγωγή της θρησκευτικής πίστης ενισχύει τον ήδη υπάρχοντα στο λαϊκό αίσθημα εγωισμό, όταν δηλώνει το εξής:

«Ο εγωισμός είναι ο Θεός που δεν αφήνει τους υπηρέτες του να καταστραφούν. Ο εγωισμός είναι ουδιωδώς μονοθεϊστικός, διότι

⁶⁵⁵ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 144

⁶⁵⁶ «Ο υπερνατουραλιστικός εγωισμός των Εβραίων δεν πήγασε από τον Κτίστη, αλλά, αντιστρόφως, ο Κτίστης από εκείνον: απλώς στην Κτίση ο Ισραηλίτης δικαιολόγησε ενώπιον του forum του Λόγου του τον εγωισμό του». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 144

⁶⁵⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 140

έχει ως σκοπό μόνο Ένα πράγμα, μόνο τον εαυτό του. Ο εγωισμός συλλέγει, συγκεντρώνει τον άνθρωπο στον ίδιο· του δίνει μια σταθερή, μια συμπαγή βιοτική αρχή· αλλά τον καθιστά θεωρητικά μικρόμυαλο, διότι [τον καθιστά] αδιάφορο απέναντι σε όλα όσα δεν αναφέρονται άμεσα στην ευτυχία του εαυτού». ⁶⁵⁸

Επομένως, φαίνεται πως ενώ ο εβραϊκός λαός έχει μεταφέρει στον Θεό την εγωιστική του αρχή, δεν παίρνει πίσω μόνο αυτό το στοιχείο. Η εγωιστική αρχή παρουσιάζει κάποιου τύπου ορμή αυτοσυντήρησης στο όνομα του Θεού («Ο εγωισμός είναι ο Θεός που δεν αφήνει τους υπηρέτες του να καταστραφούν»), δικαιολογώντας ως θέλημα Θεού τη σπουδαιότητα της ιεράρχησης του ατομικού συμφέροντος. Έτσι, μια νέα ποιότητα δημιουργείται μέσω της αναπαραγωγής της θρησκευτικής πίστης, αυτή του θεϊκά νομιμοποιημένου εγωισμού. Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσε κανείς να σχολιάσει πως ο Feuerbach, μέσω της κριτικής του στον Ιουδαϊσμό, επιχειρεί να αναδείξει τη σύμπλευση των νεωτερικών αξιών με τις μονοθεϊστικές θρησκείες. Για ακόμη μια φορά δεν φαίνεται κάτι τέτοιο να θεματοποιείται ρητά, αλλά τα λογικά σχήματα μας επιτρέπουν να αξιοποιήσουμε παρακάτω τις αναφορές του προς αυτή την κατεύθυνση.

Η κριτική προσέγγιση του θρησκευτικού φαινομένου οδηγεί αναπόφευκτα τον Feuerbach στο να διαχωρίσει τις δύο όψεις του εγωισμού. Έτσι, στις *Παραδόσεις για την Ουσία της Θρησκείας* θα διαχωρίσει τον εγωισμό που εμφανίζεται στον Θεό και τον εγωισμό των ανθρώπων. ⁶⁵⁹ Όπως θα επιβεβαιώσει ο ίδιος, η εκδοχή η οποία εμφανίζεται στον Θεό εντοπίζεται και στις ανθρώπινες σχέσεις και μάλιστα στη νεωτερική συγκυρία. Με αυτόν τον τρόπο ο Feuerbach ανακατασκευάζει την έννοια του εγωισμού εντός των ανθρώπινων σχέσεων υπό την ακόλουθη αντίφαση. Από την μία πλευρά, υπάρχει ο εγωισμός «που είναι χωρίς γνώση και θέληση θεμελιωμένος στην ουσία του ανθρώπου, τον εγωισμό χωρίς τον οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί καθόλου να ζήσει». Στο ίδιο σημείο, μπορεί κανείς να παρατηρήσει τη σπουδαιότητα της αγάπης «του ανθρώπου για τον εαυτό του, δηλαδή την αγάπη για την ανθρώπινη ουσία», η οποία καταδεικνύεται ως η «ορμή αυτοσυντήρησης, δύναμη της οποίας ο

⁶⁵⁸ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 141

⁶⁵⁹ Φώτερμαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 81-82

άνθρωπος δεν θυσιάζει τον εαυτό του, τη διάνοιά του, της αίσθησή του, το σώμα του». Από την άλλη, υπάρχει ο αστικός και ηθικός εγωισμός,⁶⁶⁰ ο οποίος «αποβλέπει μόνο στο δικό του [του μεμονωμένου ατόμου] όφελος» ακόμα και όταν πράττει «φαινομενικά για άλλους». Αυτή η εκδοχή του εγωισμού θα λέγαμε πως αποτελεί μια αντεστραμμένη εκδοχή του πρώτου. Φαίνεται πως η παράλληλη συνύπαρξη και των δύο τύπων εγωισμού στις ανθρώπινες σχέσεις μπορεί να μας δείξει τον αντιφατικό χαρακτήρα με τον οποίο πραγματώνεται η ανθρώπινη ουσία. Στον παραπάνω διαχωρισμό μπορεί κανείς να παρατηρήσει την αξιακή τοποθέτηση του Feuerbach υπέρ την πρώτη εκδοχής, καθώς αυτή φαίνεται να βρίσκεται εγγύτερα στη φυσική προέλευση της ανθρώπινης ουσίας. Με αυτόν τον τρόπο ισχυρίζεται την ύπαρξη μιας «ορμής εγωισμού», κύρια λειτουργία της οποίας είναι – εκτός από την πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας – η προστασία της από τις δυνάμεις της αλλοτρίωσης.⁶⁶¹ Η κατανόηση του εγωισμού ως «αγάπης» της συνολικής και ιστορικής ανθρωπότητας προκύπτει ως αντίθεση μέσα από την κριτική του υπάρχοντος εγωισμού της θρησκευτικής πίστης. Η θρησκευτική πίστη, θα έλεγε κανείς με βάση και την παραπάνω αναφορά, αποτελεί τον στρεβλό θεσμό μέσω του οποίου πραγματώνεται η ανθρώπινη ουσία. Φαίνεται να αποτελεί μια μορφή συνείδησης η οποία παράγει τη μονομερή όψη του εγωισμού με σκοπό όμως να δηλώσει αυτή την «αγάπη» της ανθρωπότητας για τον εαυτό της, μέσω της κοινοτικής συνύπαρξής της. Παρόλα αυτά, σύμφωνα με τον βασικό διαχωρισμό του Feuerbach για τον εγωισμό, μπορούμε να παρατηρήσουμε πως κοινό σημείο των δύο αυτών εγωισμών είναι ο «ωφελιμιστικός» τους χαρακτήρας.⁶⁶²

Ο Feuerbach φαίνεται να αναμετράται με την κυρίαρχη μορφή εγωισμού, όπως δηλαδή αυτή εμφανίζεται εντός του νεωτερικού ορίζοντα. Η αναφορά του στον «εγωισμό [...] του αστού [μπουρζουά]» μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε έναν νεωτερικού τύπου εγωισμό ο οποίος ιεραρχεί πριν και πρώτα απ' όλους το «όφελος»

⁶⁶⁰ «[...] τον εγωισμό, ο οποίος είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα του Φιλισταίου και του μπουρζουά, ο οποίος είναι το ακριβώς αντίθετο κάθε ενθουσιασμού, κάθε μεγαλοφυίας, κάθε αγάπης». Φώτερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 81

⁶⁶¹ Άλλωστε, ο εγωισμός φαίνεται πως για τον Feuerbach βρίσκεται σε αντίθεση με το αίσθημα εξάρτησης, «διότι με τον εγωισμό υποτάσσω σε μένα το αντικείμενο, με το αίσθημα εξάρτησης όμως υποτάσσω εμένα σε αυτό», συμπληρώνοντας στη συνέχεια πως ο εγωισμός λειτουργεί σαν αίσθημα υπεροχής απέναντι στο αίσθημα της εξάρτησης. Βλ. Φώτερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 119

⁶⁶² Για τις διαφορετικές εκδοχές της «ωφελιμότητας», βλ. Φώτερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 81-83. Βλ. επίσης την αναφορά του Arkush («Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx»), ό.π., σ. 216) για την ύπαρξη του εγωισμού στις θεμελιακές αρχές κάθε θρησκείας.

του ίδιου του του εαυτού. Το «ωφέλιμο» υπό την έννοια της «ορμής της αυτοσυντήρησης» είναι αυτό το οποίο προστατεύει τον ιστορικό άνθρωπο από την καταστροφή και τον αφανισμό του. Έτσι, στη δεύτερη περίπτωση εγωισμού μπορούμε να παρατηρήσουμε μια ατομικιστική κατασκευή της εγωιστικής ωφελιμότητας, ως συστατικό στοιχείο της «φύσης» και του «Λόγου» ή με άλλα λόγια ως συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας.⁶⁶³ Θέτοντας λοιπόν το όριο του ατομικισμού ανάμεσα στις δύο εκδοχές του ανθρώπινου εγωισμού, μπορούμε – και θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια – να ανασυγκροτήσουμε την φουεερμπαχική ανάγνωση της έννοιας του ατομικισμού.

Ο Feuerbach της δεκαετίας του 1840 ήταν ένας δραστήριος και ριζοσπάστης θεωρητικός,⁶⁶⁴ κύριο μέλημα του οποίου ήταν η κριτική στη θρησκεία. Η κριτική του αφορούσε, κατά κύριο λόγο, στην περίπτωση της Χριστιανικής θρησκείας, και μάλιστα την προτεσταντική της εκδοχή.⁶⁶⁵ Η συνολική προσπάθειά του για ανάδειξη

⁶⁶³ Το επιχείρημα αυτό κινείται στο ίδιο πλαίσιο με αυτό του Schmidt (*Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π., 1973, σσ. 206-207). Ο ίδιος ανασυγκροτεί την προβληματική του εγωισμού στα κείμενα του Feuerbach αναγνωρίζοντας στον «εγωισμό» τη φυσική βάση για την «ηθική και το δίκαιο». Ο εγωισμός, ο οποίος χαρακτηρίζεται και ως «παγκόσμια φύση», βρίσκεται σε παραλληλία με την παγκόσμια «ανθρώπινη πολιτισμική ιστορία», παρουσιάζοντας εκτός από την «ατομική» και μια «κοινωνική» εκδοχή. Η διαλεκτική συγκρότηση του εγωισμού – όπως γίνεται από τον Feuerbach – ανασυγκροτείται από τον Schmidt στη συνύπαρξη και την πραγμάτωση της διαπάλης μεταξύ του «καλού» και του «κακού» στοιχείου. Οι «ηθικές [sittliche] πράξεις» είναι δεσμευμένες από το εγωιστικό στοιχείο, το οποίο μάλιστα λειτουργεί γι' αυτές και ως «θεμέλιο». Η ερμηνεία αυτού του «θεμελίου», προκειμένου να αντιμετωπίσει τα προβλήματα δογματισμού που διανοίγονται, πρέπει να υποστηρίξει την παραπάνω ιστορικότητα του εγωισμού ως ιστορικότητα της ανθρώπινης ουσίας.

⁶⁶⁴ Οι *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας* εκδίδονται ύστερα από επιμέλεια του ίδιου του Feuerbach της αρχές του 1851 και αποτελούν το περιεχόμενο των διαλέξεών του, οι οποίες έλαβαν χώρα από το Δεκέμβριο του 1848 έως και το Μάρτιο του 1849 στο Δημαρχείο της Χαϊδελβέργης. Ο ίδιος ο Feuerbach, αναφέρει στον πρόλογο των *Παραδόσεων για την ουσία της θρησκείας*: «Τι είναι τώρα πιο επίκαιρο από μια ανάμνηση του έτους 1848; Όσον αφορά αυτή την ανάμνηση πρέπει ωστόσο συγχρόνως να σημειώσω, ότι αυτές οι παραδόσεις υπήρξαν η μοναδική μου δημόσια δραστηριότητα κατά τη διάρκεια της αποκαλούμενης επαναστατικής περιόδου. Σε όλα [...] συμμετείχα μόνο ως κριτικός θεατής και ακροατής», ωθώντας μας με αυτόν τον τρόπο στην αναζήτηση των πολιτικών και επαναστατικών του επιρροών της περιόδου στη συγκεκριμένη δημοσίευση, βλ. Φώεερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 14. Στο ίδιο βιβλίο, στο βιογραφικό σημείωμα του Feuerbach, το οποίο του αφιερώνει ο μεταφραστής, ο τελευταίος μας ενημερώνει πως στις παραδόσεις αυτές «το ένα τρίτο εξ αυτών ήταν φοιτητές και οι υπόλοιποι ήταν πολίτες, χειροτέχνες και εργάτες», δείχνοντάς μας το ενδιαφέρον το οποίο προκλήθηκε από κύκλους εκτός του ακαδημαϊκού περιβάλλοντος για τις διαλέξεις του, Φώεερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., 10. Για τις *Παραδόσεις*, βλ. επίσης Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, ό.π, σσ. 5, 35

⁶⁶⁵ Ο Feuerbach όταν μιλάει για τον Χριστιανισμό ενδιαφέρεται κυρίως για τη σύγχρονη ευρωπαϊκή εκδοχή του, όπως πραγματώνεται από τον Προτεσταντισμό. Οι αναφορές του στο προτεσταντικό δόγμα κυριαρχούν σε όλα του τα έργα, ενώ όπως λέει ο ίδιος (*Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 28): «Η θρησκεία έχει εξαφανιστεί και στη θέση της, στους Προτεστάντες, έχει έρθει η επίφαση της θρησκείας, η Εκκλησία, για να διαδώσει, τουλάχιστον στο αδαές και άκριτο πλήθος,

των χειραφετικών δυνατοτήτων της ανθρωπότητας από τη θρησκεία, τον οδηγεί στην έμμεση ανάδειξη ενός στοιχείου ατομικισμού που καλλιεργείται μέσω της θρησκευτικής πίστης. Η ανασυγκρότηση του επιχειρήματός του προς αυτή την κατεύθυνση, ενδεχομένως να μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε ορισμένα στοιχεία και της υπόρρητης – όπως είδαμε ως τώρα σε πολλές περιπτώσεις – ιστορικότητας στο έργο του Feuerbach.

Η κριτική του Προτεσταντισμού φαίνεται πως χαρακτηρίζεται από την ίδια αναγκαιότητα, την οποία παρουσιάζει το σχήμα της απόδοσης του εβραϊκού εγωισμού στο Θεό. Το σχήμα αυτό γίνεται κατανοητό εντός της διαδικασίας της απόδοσης του εγωιστικού στοιχείου από τον άνθρωπο στον Θεό και την εν συνεχεία διαμεσολαβημένη από τον χαρακτήρα του θείου όντος επανουκειοποίησή του. Πρόκειται για τον ίδιο εγωισμό που αφορμάται από την ανθρώπινη ουσία και στη συνέχεια επιστρέφει στους πιστούς ως μια διαφορετική και ενισχυμένη ποιότητα. Ο Feuerbach φαίνεται να τοποθετείται υπέρ του επιχειρήματος πως κάθε θρησκευτικότητα δεν αποτελεί μια εγωιστική στάση ζωής.⁶⁶⁶ Ωστόσο, μπορούμε να πούμε πως στον Προτεσταντισμό παρατηρεί τα στοιχεία εκείνα, τα οποία κυριαρχούν στον νεωτερικό βίο. Η μετάβαση προς τη νεωτερικότητα, ίσως, θυμίζει σε κάποιο βαθμό την αντίθεση μεταξύ των δύο υπεραισθητών κόσμων του εγγελιανού επιχειρήματος. Έτσι, η έλευση της σύγχρονης κοινωνίας σχηματίζεται εντός της αντίθεσης του Καθολικισμού και του Προτεσταντισμού, ως δύο κόσμων αντίθετων εντός της ενότητάς τους.⁶⁶⁷ Φαίνεται πως η προτεσταντική ηθική ιεραρχεί την ανθρώπινη όψη που χαρακτηρίζει το θρησκευόμενο, αλλά συγχρόνως και νεωτερικό,

εκείνη την πίστη κατά την οποία υπάρχει ακόμη η χριστιανική πίστη, διότι οι χριστιανικοί ναοί στέκουν ακόμη και σήμερα όπως και πριν από χιλιάδες χρόνια, όπως ακόμη σήμερα είναι του συρμού τα εξωτερικά σημεία της πίστης».

⁶⁶⁶ Σε αυτό το στοιχείο άλλωστε στηρίζεται, όπως έχουμε επισημάνει, και η μέθοδος κριτικής της θρησκείας. Ο διαχωρισμός που αναδείξαμε παραπάνω μεταξύ «απάνθρωπης» και «ανθρώπινης» ουσίας της θρησκείας εκκινεί από την πρακτική θρησκευτική συνείδηση και αναγκαία στο μεθοδολογικό ζήτημα. Έτσι, ο Feuerbach στα κείμενα «περί ηθικής» – που θα σχολιάσουμε παρακάτω – θα υποστηρίξει πως παρά τη γενική στρέβλωση και την αντιστροφή ανάμεσα στον δημιουργό και το αντικείμενό του υπάρχουν εμμενώς και στοιχεία αλληλεγγύης.

⁶⁶⁷ «Εάν άλλωστε ο Προτεσταντισμός θεωρείται ως η αντίφαση και ο Καθολικισμός ως η ενότητα της πίστης και του βίου, τότε είναι αυτονόητο ότι με τους προσδιορισμούς αυτούς χαρακτηρίζεται και στις δύο πλευρές μόνο η ουσία, η αρχή». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 347

υποκείμενο, σε σχέση με την όψη της πίστης.⁶⁶⁸ Η αντίφαση αυτή γίνεται πιο κατανοητή μέσω της παρακάτω αναφοράς:

«Η καθολική ηθική είναι χριστιανική, μυστική, η προτεσταντική ηθική ήταν ήδη εξαρχής ορθολογική. Η προτεσταντική ηθική είναι και ήταν μια σαρκική ανάμειξη του Χριστιανού με τον άνθρωπο – τον φυσικό, τον πολιτικό, τον αστικό, τον κοινωνικό άνθρωπο ή όπως αλλιώς θέλετε να τον ονομάσετε σε διαφορά από τον χριστιανικό άνθρωπο – , η καθολική ηθική διατήρησε στην καρδιά της το μυστικό της άμωμης παρθενίας».⁶⁶⁹

Ο Προτεσταντισμός – χωρίς να χάνει το θρησκευτικό του περιεχόμενο – λειτουργεί ως «η αντίφαση μεταξύ πίστης και βίου», γι' αυτό χαρακτηρίζεται και ως «η πηγή ή έστω ο όρος της ελευθερίας».⁶⁷⁰ Ο ίδιος πραγματώνει τις αισθητηριακές λειτουργίες του ανθρώπου,⁶⁷¹ χωρίς να θέτει «το Πάθος του Χριστού ως ηθική αρχή».⁶⁷² Η συζήτηση περί ηθικής δεν φαίνεται να θεματοποιείται συστηματικά στα κείμενα της πρώτης περιόδου της φουερμαχιακής κριτικής, καθώς θα μπορούσε κανείς να πει ότι οι σχετικές αναφορές αρκούνται στην κατάδειξη της όποιας ηθικότητας. Παρόλα αυτά, η διυποκειμενική συγκρότηση της «αγάπης» αντιτίθεται στην «πίστη» και φαίνεται να εμπεριέχει ως έννοια τις δυνατότητες προς μια πραγματικά ανθρώπινη ηθική, μακριά από την άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων.⁶⁷³ Εδώ η φουερμαχιακή κριτική κατανοεί την ηθική κατ' αντίστοιχο

⁶⁶⁸ «Αλλά για τους Προτεστάντες, οι οποίοι υποβίβασαν και περιόρισαν το Χριστιανό μόνο στην πίστη, αλλά στο βίο τον άφησαν να είναι άνθρωπος, επίσης και αυτό το μυστήριο είχε μόνο δογματική και όχι πλέον πρακτική σημασία. Δεν επέτρεψαν στον εαυτό τους να τους προκαλέσει σύγχυση αυτό το μυστήριο στη γαμική επιθυμία τους. Αντιθέτως, στους Καθολικούς, εν γένει στους παλαιούς άνευ όρων, άκριτους Χριστιανούς, αυτό που ήταν ένα μυστήριο της πίστης ήταν και ένα μυστήριο του βίου, της ηθικής». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 163

⁶⁶⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 163

⁶⁷⁰ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 163

⁶⁷¹ «Η μόνη διαφορά είναι ότι στον Προτεσταντισμό πρώτα στη γλώσσα κατά την πράξη της απόλαυσης η σάρκα και το αίμα συνδυάζονται με έναν εντελώς θαυματουργό τρόπο με τον άρτο και τον οίνο». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 258

⁶⁷² Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 302

⁶⁷³ «Η πίστη έχει τη σημασία της θρησκείας, η αγάπη έχει μόνο τη σημασία της ηθικής. Αυτό το δήλωσε με ιδιαίτερη αποφασιστικότητα ο Προτεσταντισμός. Η ρήση ότι δεν είναι η αγάπη που σου αποδίδει δίκαιο ενώπιον του Θεού, αλλά μόνο η πίστη, δεν εκφράζει τίποτε άλλο από το ότι η αγάπη δεν έχει καμία θρησκευτική δύναμη και σημασία». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 342

τρόπο με την ανθρώπινη ουσία. Στο σημείο αυτό παρατηρούμε και πάλι ένα θεολογικού τύπου επιχείρημα περί άρσης της αλλοτρίωσης και επιστροφής στην πρότερη καθαρή ανθρώπινη κατάσταση. Ο άνθρωπος για να χειραφετηθεί ηθικά οφείλει να έρθει σε επαφή με τη αλλοτριωμένη από τη θρησκεία φυσική του ηθική: «Ο Προτεσταντισμός μετέθεσε τον άνθρωπο αναφορικά με την πίστη στη σκοπιά του πρώτου Χριστιανισμού, αλλά αναφορικά με το βίο, με την πράξη, με την ηθική τον μετέθεσε στην προχριστιανική, στην ειδωλολατρική ή παλαιοδιαθηκική, στην αδαμιαία, στη φυσική σκοπιά».⁶⁷⁴ Έτσι, ως ηθική, στις επεξεργασίες του Feuerbach κατά τη δεκαετία του 1840, κατανοείται μόνο η ανθρώπινη ηθική. Δηλαδή, η ηθική η οποία αναπτύσσεται εντός της κοινότητας των ανθρώπων. Η ηθική αυτή στηρίζεται στην αγάπη που αναπτύσσεται μεταξύ τους και βρίσκεται σε αντίθεση με τη θρησκευτική τους πίστη. Ο Προτεσταντισμός, θα έλεγε κανείς, είναι η ενότητα των πιστών που φέρνει στην επιφάνεια τις θεολογικές αντιφάσεις, και, ως εκ τούτου, παρουσιάζει τον άνθρωπο εγγύτερα στην ουσία του.⁶⁷⁵ Έτσι, βλέπουμε πως το επιχείρημα του Feuerbach – παρόλο που φέρει στοιχεία μιας δογματικής επιστροφής της ανθρωπότητας στην απολεσθείσα ανθρώπινη ουσία της – πραγματοποιείται με μια μεθοδολογική συνέπεια. Αυτή η συνέπεια εμφανίζει ένα ιστορικό περιεχόμενο στη διαδικασία ανάδειξης των κατηγοριών της συνείδησης. Εύλογα γεννιέται το ερώτημα σχετικά με το κατά πόσο μπορεί η υπόρρητη αυτή ιστορικότητα να διασώσει το συνολικό επιχείρημα από τα δογματικά του στοιχεία. Η σύμπλευση μεταξύ νεωτερικότητας και Προτεσταντισμού, που επιχειρήσαμε να αναδείξουμε ως στοιχείο το οποίο διαπερνά τη φουερμπαχική κριτική της θρησκείας, φαίνεται να προκύπτει ύστερα από τη θεματοποίηση του προτεσταντικού δόγματος εντός του νεωτερικού ορίζοντα, των θεσμών και των ιδιοτήτων που τον χαρακτηρίζουν. Έτσι, δεν θα ήταν πολύ ρινοκίνδυνη μια ανάγνωση του παραπάνω επιχειρήματος ως ένα σχήμα ικανό, αφενός, να καταδείξει μια κρυμμένη ιστορικότητα στο έργο του Feuerbach και αφετέρου, να αναδείξει την προτεσταντική ηθική ως μια θρησκευτικότητα η οποία δικαιολογεί την αξία του ατομικισμού.

⁶⁷⁴ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 343

⁶⁷⁵ «Ο Προτεσταντισμός είναι η πρακτική άρνηση του Χριστιανισμού, η πρακτική θέση του φυσικού ανθρώπου». Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 343. Βλ. σχετικά έως σ. 346

Έχοντας δει τις δύο όψεις που χαρακτηρίζουν την κατηγορία του εγωισμού, θα επιχειρήσουμε τώρα να διερευνήσουμε το δεύτερο ερώτημά μας. Αυτό αφορά στη διαδικασία με την οποία εμφανίζεται η κατηγορία του ατομικισμού, ως απόρροια της μονομερούς εκδοχής του εγωισμού. Η έννοια του ατομικισμού δεν θα μπορούσε να πει κανείς πως αποτελεί μια κατηγορία κριτικής την οποία θέτει ο Feuerbach με συγκεκριμένο περιεχόμενο και όρια. Έτσι, η ανασυγκρότηση του φουερμπαχιανού επιχειρήματος με σκοπό την ανάδειξη του ατομικισμού θα πραγματοποιηθεί στη συνομιλία του με άλλες κατηγορίες. Έχοντας αναδείξει τη σπουδαιότητα της διυποκειμενικής συνύπαρξης των ανθρώπων ως στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας, θα δούμε αναλυτικότερα τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει ο Feuerbach την αντίθεση της διυποκειμενικότητας ως έννοιας σε σχέση με αυτή της «ατομικότητας».⁶⁷⁶ Για τον Feuerbach η έννοια του ατόμου δεν χαρακτηρίζεται με αρνητικό περιεχόμενο. Εκ πρώτης όψεως, η έννοια του ατόμου, στην καθαρότητά της ως του μεμονωμένου/απομονωμένου ατόμου, φαίνεται να αποτελεί μια ευθεία αντίθεση σε σχέση με έννοιες όπως αυτή της αγάπης, του Λόγου και της βούλησης (δηλαδή με τα στοιχεία που συγκροτούν την ανθρώπινη ουσία ως καθολική ουσία του γένους).⁶⁷⁷ Παρόλα αυτά, για τον Feuerbach, η ατομικότητα αποτελεί τον ενσώματο φορέα της ουσίας του ανθρώπινου γένους⁶⁷⁸ και αυτό του δίνει τη δυνατότητα της γνώσης και της συνειδητοποίησης «των ορίων του γένους του».⁶⁷⁹ Το «ανθρώπινο άτομο» δύναται να πραγματώσει τη διαμεσολάβηση ανάμεσα στο «ανθρώπινο γένος» και την πραγματικότητα, να γνωρίσει, να πράξει και να σφάλει. Έτσι, οι πράξεις του ατόμου θεωρούνται – κατά τον Feuerbach – ως πράξεις της συνολικής ανθρωπότητας, καθώς η δραστηριότητα του μεμονωμένου ατόμου και η βούλησή του ορίζουν ως ένα βαθμό – καθώς υπάρχει και η εξάρτηση του επιχειρήματος από όλα τα υπόλοιπα μεμονωμένα άτομα – τη διαδικασία πραγμάτωσης της συνείδησης του ανθρώπινου γένους. Για τον Feuerbach, η σχέση της προσωπικότητας του ατόμου εντός της ανθρωπότητας παρουσιάζεται υπό το σχήμα του γενικού και του ιδιαίτερου, καθώς «η προσωπικότητα δεν είναι μονάχα σωματική ή αισθητή, αλλά επίσης μια πνευματικά

⁶⁷⁶ Για τη σχέση της ατομικότητας σε συνάφεια με την κατηγορία του εγωισμού, βλ. Frede, W., *Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, ό.π., σσ. 126-136

⁶⁷⁷ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 39, 48

⁶⁷⁸ Σε αυτό το σημείο ο Feuerbach καταδεικνύει τη «σάρκα», δηλαδή τη σωματικότητα, ως την «άμεση ταυτότητα της ουσίας του γένους με το άτομο». Βλ. Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 323

⁶⁷⁹ Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 42

προσδιορισμένη και περιορισμένη προσωπικότητα· ο άνθρωπος έχει έναν συγκεκριμένο προορισμό, θέση, καθήκον μέσα στη μεγάλη κοινότητα της ανθρωπότητας, στην ιστορία· όμως επίσης ακριβώς με αυτό δεν συμβιβάζεται μια ατελείωτη περαιτέρω υπόσταση».⁶⁸⁰ Η αναφορά αυτή θα μπορούσε να αναγνωσθεί και προς την κατεύθυνση της ανάδειξης του ζητήματος της ιστορικότητας στην ουσία του ανθρώπου, εάν προσεγγίσουμε την τελευταία ως ουσία της ανθρωπότητας και του πολιτισμού της. Δηλαδή, φαίνεται πως ο ιδιαίτερος άνθρωπος, ως μοναδικό άτομο, λαμβάνει συγκεκριμένους «ρόλους» και «καθήκοντα» με σκοπό τη συνοχή εντός της γενικής ανθρωπότητας.

Η κριτική του ατομικισμού φαίνεται να εκτίθεται ως κριτική στην αυτοσυνείδηση του θρησκευτικού υποκειμένου ως τέτοιου, στην ατομική ευδαιμονία και στο εγωιστικό πράττειν το οποίο καλλιεργείται.⁶⁸¹ Παρακάτω, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις δυνατότητες που παρουσιάζονται στη σκέψη του Feuerbach, ώστε η προβληματική της ατομικότητας να αφορά στη συνολική κριτική του κοινωνικού βίου.⁶⁸² Ο κοινωνικός – αλλά θρησκευτικά εκπορευόμενος – ατομικισμός έχει στη σκέψη του Feuerbach τα χαρακτηριστικά που κάνουν κατανοητή τη λειτουργία του ως μια μορφή πρακτικής αλλοτριώσης απέναντι στην ανθρώπινη ουσία. Πιο συγκεκριμένα, μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως ο ατομικισμός αποτελεί μια αντεστραμμένη μορφή του διποκειμενικού στοιχείου που συνέχει την ανθρωπότητα. Κάτι τέτοιο προκύπτει από την από κοινού εξέταση των δύο κατηγοριών, της διποκειμενικότητας και του ατομικισμού, εντός των φουερμπαχικών κειμένων της δεκαετίας του 1860. Η ανασυγκρότηση αυτής της αντίφασης δύναται να συμβάλει στο να αναδείξουμε την αντιστροφή αυτή ως κοινωνική αντίφαση που κυριαρχεί στη νεωτερικότητα. Εάν λοιπόν κατανοήσουμε, από τις αναφορές που ακολουθούν, τον ατομικισμό ως αντεστραμμένη εκδοχή της διποκειμενικότητας, μένει να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο ίδιος ο Feuerbach αυτή την εμμενή στην ανθρώπινη ουσία αντίφαση ως μάχη μεταξύ δύο αξιών.

Η ανασυγκρότηση του φουερμπαχικού επιχειρήματος προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται να μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσα από την επεξεργασία των

⁶⁸⁰ Φώυερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, ό.π., σ. 35

⁶⁸¹ Για τα προβλήματα της αυτοσυνείδησης ως συνείδησης του εαυτού στο πλαίσιο της κριτικής της θρησκείας, βλ., Elrod, J., «Feuerbach and Kierkegaard on the Self», *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 4, 1976, σσ. 348-365

⁶⁸² Για το ζήτημα του ατομικισμού στη φουερμπαχική σκέψη, βλ. Massey, J., «Feuerbach and Religious Individualism», *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 4, 1976, σσ. 366-381

κειμένων της δεκαετίας του 1860 με γενικό τίτλο «Περί Ηθικής». Πιο συγκεκριμένα, εξετάζοντας τα κείμενα «Σχετικά με τον πνευματισμό και τον υλισμό, ειδικά σε σχέση με την ελεύθερη βούληση»⁶⁸³ και «Ο Ευδαιμονισμός»,⁶⁸⁴ μπορεί κανείς να δει την απόπειρα του Feuerbach να μεταφέρει το επιχείρημά του στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, υπερβαίνοντας με αυτόν τον τρόπο τις καθημερινές διαπροσωπικές σχέσεις. Η προσπάθειά του αυτή φαίνεται να αφορά στη θεμελίωση των αρχών μιας ηθικής θεωρίας, με σκοπό τη συστηματικότερη προσέγγιση της έννοιας του διαφαινόμενου ως νεωτερικού πλέον «εγωισμού», εντός της σχέσης που αναπτύσσεται ανάμεσα στο «Εγώ» και στο «Εσύ». Το πρόβλημα του ατομικισμού εμφανίζεται εντός της νεωτερικής αντίφασης της διυποκειμενικότητας και του «μονομερούς εγωισμού».

Εξετάζοντας τα κύρια σημεία της σκέψης του Feuerbach κατά την έκθεση του επιχειρήματος, μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως αυτό εκκινεί από την κατάδειξη των βασικών σημείων του αισθητηριακά κατανοούμενου ανθρωπολογικού υλισμού και ολοκληρώνεται με το ζήτημα της διυποκειμενικότητας ως πρόβλημα των κοινωνικών – αισθητηριακών – σχέσεων. Ο Feuerbach, παρά το γεγονός πως αναγνωρίζει – όπως θα δούμε – τις νεωτερικές σχέσεις και τις θέτει κατά την κίνηση της σκέψης του ως τις δεδομένες και κυρίαρχες, επιλέγει να εκκινήσει τον συλλογισμό του από τα βασικά στοιχεία της ανθρώπινης ουσίας, καθώς σε αυτά ο ίδιος εντοπίζει την απαραίτητη προϋπόθεση για την πραγμάτωση των σχέσεων αυτών. Ο ίδιος φαίνεται να συγκροτεί μια υλιστική κριτική η οποία είναι άμεσα συνδεδεμένη με την φυσική και την ιατρική επιστήμη και πολλές φορές εμφανίζεται ως καθαρή οντολογία.⁶⁸⁵ Σκοπός του φαίνεται πως είναι να τεθούν τα όρια μεταξύ ζωής και θανάτου,⁶⁸⁶ καθώς εκεί μπορούν να τοποθετηθούν επίσης τα όρια κάθε πραγματικής δραστηριότητας, συνεπώς κάθε βούλησης και ηθικής.⁶⁸⁷ Σε πολλά σημεία θα δούμε τη μέθοδό του να αξιοποιεί άλλα

⁶⁸³ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 91-229.

⁶⁸⁴ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867-1869)», ό.π., σσ. 230-293.

⁶⁸⁵ Η ενσώματη προϋπόθεση, που αναζητείται σε κάθε υλισμό, οδηγεί τον Feuerbach στην παραδοχή της σπουδαιότητας της μελέτης της ιατρικής και της φυσιολογίας (Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., κυρίως σσ. 142-166). Πρόβλημα αποτελεί το γεγονός πως πολλές φορές η ανθρωπολογική φιλοσοφία του δίνει βαρύνοντα ρόλο στις θετικές επιστήμες.

⁶⁸⁶ Τα όρια της ενσώματης ύπαρξης τα οποία αποτελούν την προϋπόθεση της αντίθεσης μεταξύ ζωής και θανάτου – και θα τα συναντήσουμε παρακάτω – αξιοποιούνται και στις αναλύσεις περί ελευθερίας της βούλησης στην προβληματική της αυτοκτονίας. Βλ. Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 92-99.

⁶⁸⁷ Ακόμα και η ίδια η πράξη της αυτοκτονίας αποτελεί απόρροια της ζωής. Για να γίνει ο «θάνατος αντικείμενο της επιθυμίας» πρέπει πρώτα να γίνει «η ζωή αντικείμενο περιφρόνησης». Feuerbach, L.,

εργαλεία και να εκκινεί από διαφορετικές αφετηρίες – όπως η φύση, ο Θεός, η ποινή, ακόμα και η εργασία – με σκοπό να αναδείξει τον άνθρωπο στον πυρήνα του επιχειρήματός του.

Η κριτική ηθική θεώρηση του Feuerbach φαίνεται να αρθρώνεται ανάμεσα στην κριτική του στην ηθική φιλοσοφία του Kant και τη διαλεκτική φιλοσοφία του Hegel. Αυτό κατανοείται στο γεγονός πως ο ίδιος, όχι απλά αξιοποιεί τα εργαλεία του ενός για να ασκήσει κριτική στο άλλον,⁶⁸⁸ αλλά – όπως θα δούμε παρακάτω – σε ορισμένα σημεία επιστρατεύει σχήματα τα οποία μπορούν να θεωρηθούν εγγεγραμμένου τύπου. Επιχειρώντας να αναδείξουμε την – για ακόμα μια φορά – υπόρρητη ιστορικότητα στη σκέψη του Feuerbach, θα δούμε και πάλι τη συνέπεια με την οποία ο ίδιος εκθέτει τη μέθοδό του και θα αναδείξουμε τα διαλεκτικά σχήματα της κριτικής του μέσω των οποίων μπορεί να κατανοηθεί η ουσία του ανθρώπου ως ιστορία της συνολικής ανθρωπότητας.

Ο Feuerbach δεν αφήνει περιθώριο να νοηθεί η θεμελίωση του επιχειρήματος του περί ηθικής ως μια διαδικασία η οποία υπερβαίνει τα όρια της ανθρώπινης ουσίας. Ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως το πραγματικό υποκείμενο της πράξης, ενώ η «ορμή για ευδαιμονία» [Glückseligkeitstrieb] είναι η δύναμη η οποία διαμεσολαβεί τις πράξεις του στα κείμενα «Περί Ηθικής». Η ευδαιμονική ορμή η οποία θέτει τους όρους της ηθικής, θα δούμε στη συνέχεια πως φαίνεται να προϋποθέτει συγχρόνως και την ήδη γνωστή φουερμπαχική ανάπτυξη των στοιχείων του υλισμού και της αισθητηριακότητας από την πλευρά της κριτικής. Για τη φιλοσοφία του Feuerbach τα στοιχεία αυτά δε διαφέρουν από τις έως τώρα αναφορές μας, αλλά συστηματικοποιούνται και με έναν διαφορετικό τρόπο. Το σχήμα που θα προκύψει έχει στο επίκεντρό του την έννοια της «βούλησης» [Wille] και κατανοείται ως ένας αισθητηριακός υλισμός.⁶⁸⁹ Σε αυτή την περίπτωση ο αισθητηριακά κατανοούμενος ανθρωπολογικός υλισμός μπορεί να σχολιαστεί ως φέρων με ξεκάθαρους όρους τις

«Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 98

⁶⁸⁸ Για την επιλογή εγγεγραμμένων μέσων με σκοπό την κριτική στον Kant και καντιανών μέσων για την κριτική στον Hegel, βλ. Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώουερμπαχ», ό.π., σσ. 89-91

⁶⁸⁹ Ο Bishop («'Elementary aesthetics', hedonist ethics: The philosophical foundations of Feuerbach's late works», ό.π., σ. 307) επιχειρεί μια συνομιλία μεταξύ της κατηγορίας της «αισθητικής» [aesthetics] και της ηδονιστικής ορμής των κειμένων περί ηθικής. Η απαραίτητη αισθητηριακή διαμεσολάβηση μεταξύ των δύο κατηγοριών ενισχύει το αισθητικό περιεχόμενο των «ηδονιστικών αρχών» του φουερμπαχικού κειμένου.

δυνατότητες για μια κριτική στη νεωτερικότητα και στις κυρίαρχες στο εσωτερικό της σχέσεις.

Η υλικότητα για τον Feuerbach φαίνεται, για ακόμα μια φορά, να θεμελιώνεται στη φύση και στη «φυσική αναγκαιότητα» [Naturnothwendigkeit] που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως κομμάτι τη φύσης.⁶⁹⁰ Το «ένστικτο της αυτοσυντήρησης» και η «θέληση για ζωή» [Wille zu leben] – τα οποία θα συναντήσουμε παρακάτω – είναι οι δυνάμεις που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη ύπαρξη και θέτουν τους όρους για την – ιστορική – αναπαραγωγή της ανθρώπινης ουσίας. Οι δυνάμεις της φύσης θέτουν κάθε φορά τους όρους ώστε να νοηματοδοτηθεί η ανθρώπινη ζωή ως «ανάγκες των ανθρώπων».⁶⁹¹

Στο πλαίσιο αυτών των κειμένων, θα έλεγε κανείς πως τίθενται και οι όροι προσέγγισης της ανυπέρβλητης – για τον Feuerbach – φυσικής και αντικειμενικής πραγματικότητας. Το πρόβλημα της «αντικειμενικότητας» και της «υποκειμενικότητας» στη σχέση μεταξύ του φιλοσοφικού υποκειμένου και του αντικειμενικού κόσμου είναι μια από τις βασικές αντιπαραθέσεις του με την παράδοση του ιδεαλισμού.⁶⁹² Στο σημείο αυτό, η σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου τίθεται από τη φουερμαχική θεωρία ως κεντρικής σημασίας διαφορά με την (γερμανική) ιδεαλιστική παράδοση. Η κριτική του Feuerbach αφορά κυρίως στην υποτίμηση που υφίσταται η αισθητηριακή εμπειρία, η οποία παρουσιάζεται από τη μια ως διαμεσολάβηση και από την άλλη ως καθαρή – που ενδεχομένως σημαίνει απροσδιόριστη – στη μορφή της. Με αυτόν τον τρόπο υποτιμώνται και οι φυσικές ανάγκες του ανθρώπου, ο οποίος παρουσιάζεται ως αποκομμένος από τη φύση του για χάρη της θεωρίας. Το επιχείρημα του Feuerbach φαίνεται να επιθυμεί να χαρακτηρίσει την αντίθεση των θρησκευτικών και των ανθρώπινων σχέσεων, επιτρέποντάς μας παράλληλα να παρατηρήσουμε πως διανοίγει το δρόμο για την επικαιροποίηση της προβληματικής στη σύγχρονη συζήτηση περί της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση.

⁶⁹⁰ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 91-99. Ο Frede (*Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, ό.π., σσ. 155-168) θα υποστηρίξει πως κάθε κοινωνικός σχηματισμός στη σκέψη του Feuerbach συγκροτείται τόσο από ένα φυσικό, όσο και από ένα κοινωνικό στοιχείο. Η κοινωνικότητα στο σημείο αυτό θεμελιώνεται τόσο στη «θεωρία των ορμών» μέσω της «ορμής της ευδαμονίας», όσο και στις διυποκειμενικές αρχές που αναγκαία υπάρχουν και συμβάλουν στην αναπαραγωγή της ανθρώπινης ουσίας.

⁶⁹¹ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 93

⁶⁹² Βλ. Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 216-222

Αυτά τα δύο στοιχεία προκύπτουν από το ότι η υλικότητα της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου βρίσκεται στον ισχυρό προσδιορισμό του υποκειμένου από τον αντικειμενικό κόσμο και τις δυνάμεις που λειτουργούν προς όφελός του. Έτσι, το «όριο της βούλησης» του υποκειμένου είναι η «ουσία του αντικειμένου» του, με την αλληλοσχεσία «υποκειμένου – αντικειμένου» να προσδιορίζει την «κατ' εξοχήν» ύπαρξη του ενός ή του άλλου στη μοναδικότητά του.⁶⁹³ Εάν λοιπόν η απόλυτη πραγμάτωση καθενός εκ των δύο πόλων – υποκειμένου και αντικειμένου – βρίσκεται στην παράλληλη πραγμάτωση της ουσίας του, τότε η «κατανάλωση του αντικειμένου» και τα «όρια της μαζικής καταστροφής του υποκειμένου» συνυπάρχουν και δηλώνουν την «εξουσία» και την «εξάρτηση» που ασκεί το αντικείμενο στο υποκείμενο. Έτσι, η φύση παρουσιάζεται με τη σειρά της ως να αποτελεί την υλική προϋπόθεση της ανθρώπινης ουσίας, αλλά ταυτόχρονα και τα όριά της. Από τα παραπάνω, καθίσταται σαφές πως για τη φιλοσοφία του Feuerbach ο άνθρωπος μπορεί να πράξει εκφράζοντας τις αισθητηριακές του αναγκαιότητες μόνο εντός αυτού του δεδομένου πλαισίου.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, μπορεί κανείς να πει πως η κατανόηση της ηθικής γίνεται με τρόπο υλιστικό. Το γεγονός πως στη σκέψη του Feuerbach η ηθική κατανοείται – όπως θα αναπτύξουμε στη συνέχεια – πρωτίστως ως «ηθικό πράττειν» θέτει το «υγιές σώμα» ως κεντρικής σημασίας όρο για την πραγματοποίηση της ηθικής δραστηριότητας. Έτσι, «ο υλισμός είναι ένα στέρεο θεμέλιο της ηθικής»⁶⁹⁴ διότι αποτελεί τη διαδικασία σύνδεσης της ανθρώπινης ύπαρξης με τη φύση, αλλά και την επενέργεια του ανθρώπου σε αυτή. Το φουερμπαχικό επιχείρημα αξιοποιεί την ενσώματη υλικότητα προκειμένου να οικοδομήσει τη σχέση ανάμεσα στη «βούληση» και την ηθική».⁶⁹⁵ Έτσι, ο υλισμός του, παρά τα θετικιστικά – λόγω της απολυτοποίησης της φυσικής εξάρτησης του ανθρώπου – προβλήματα τα οποία

⁶⁹³ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 218

⁶⁹⁴ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 151

⁶⁹⁵ Το σώμα είναι η υλική προϋπόθεση της ζωής και έχει τη δύναμη – έως την εξάντληση των φυσικών ορίων – μέσω της σωστής του λειτουργίας να διατηρεί τον άνθρωπο μακριά από το θάνατο. Συνεπώς, η σπουδαιότητα του σώματος εμφανίζεται με αναγκαίο τρόπο και στην βούληση για ηθική ικανοποίηση. Η ταξική θέση και η πρόσβαση στα μέσα για τη φροντίδα του σώματος (π.χ. γυμναστική και διατροφή) είναι ένα εμπόδιο που οδηγεί στον περιορισμό αυτών των δυνατοτήτων, παρά τις ανεπτυγμένες κοινωνικές προϋποθέσεις. Βλ. Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 152-154. Βλ. επίσης, σ. 212 όπου επαναφέρει το επιχείρημα περί «ανοιχτού μυαλού» σε συνεργασία με ένα «ανοιχτό σώμα».

παρουσιάζει, φαίνεται συγχρόνως να αναδεικνύει και μια συνομιλία ανάμεσα στις φυσικές και τις κοινωνικές αρχές του ανθρώπου. Η προοπτική της πραγμάτωσης της βούλησης και του ηθικού σκοπού θα δούμε παρακάτω πως διεκδικούν (εντός του φουερμπαχιανού επιχειρήματος) να είναι οι δυνάμεις οι οποίες μπορούν να οδηγήσουν την υλική σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης στα μέτρα της πραγμάτωσης της ουσίας και των δύο πλευρών.

Όπως η έκθεση του επιχειρήματος περί υλισμού δεν αλλάζει στα ύστερα θεωρητικά χρόνια του Feuerbach, το ίδιο συμβαίνει και με την αισθητηριακότητα. Η τελευταία δεν φαίνεται να χάνει τη μεθοδολογική της σπουδαιότητα εντός των κειμένων, ενώ φαίνεται να εμπλουτίζεται και με περισσότερες θεωρητικές δυνατότητες. Σκοπός μας στη συνέχεια είναι να αναδείξουμε τα αισθητηριακά στοιχεία των νεωτερικών κοινωνικών σχέσεων υπό την οπτική της ηθικής ευδαιμονίας. Ο Feuerbach υποστηρίζει πως η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου μπορεί να αποτελέσει πρότυπο και για τη σχέση του Εγώ με το Εσύ.⁶⁹⁶ Κατ' αυτόν τον τρόπο, το Εγώ φαίνεται πως προϋποθέτει, εκ συγκροτήσεώς του, την αντίθεσή του με το Εσύ, δηλαδή το Εγώ κατανοείται ως τέτοιο μόνο εντός του ζεύγους «Εγώ-Εσύ». Έχοντας ως απώτερο στόχο την ανάδειξη των νεωτερικών κοινωνικών σχέσεων θα ξεκινήσουμε την ανάλυσή μας από τις κεντρικές κριτικές κατηγορίες που φαίνεται αξιοποιεί ο ίδιος ο Feuerbach: α) τη βούληση, β) την ευδαιμονία, αλλά και τη μεταξύ τους παράλληλη ανάπτυξη.

Οι δύο έννοιες, η βούληση και η ευδαιμονία, παρά την διαφορετική τους εξέταση συναντιόνται εντός του κειμένου στο ότι το αντικείμενο της βούλησης – στην πλήρη του αφαίρεση – είναι η ευδαιμονία.⁶⁹⁷ Ο Feuerbach ξεκαθαρίζει τη σχέση αυτή στην αρχή και των δύο κειμένων που εξετάζουμε. Η υλική εξάρτηση του ανθρώπου από τη φύση δημιουργεί την «ορμή της αυτοσυντήρησης» η οποία νοηματοδοτεί τις διάφορες διαμεσολαβήσεις, με κυριότερη αυτή του κοινωνικού βίου. Ως μια τέτοια διαμεσολάβηση μπορούμε να κατανοήσουμε και την κατηγορία της βούλησης. Η βούληση είναι η πρακτική προϋπόθεση που φαίνεται να διαμεσολαβεί τη φυσική ύπαρξη και την ορμή της ευδαιμονίας. Κάτι τέτοιο προκύπτει από την εξέταση της

⁶⁹⁶ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 218

⁶⁹⁷ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 112 και Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867-1869)», ό.π., σ. 230

βούλησης ως «ελεύθερης βούλησης» κατά την εξέταση της «αυτοκτονίας».⁶⁹⁸ Ο θάνατος ως «επιλογή» δεν αποτελεί, για τον Feuerbach, κάποια «επιθυμία» και σίγουρα όχι κάποια πράξη «ελεύθερης βούλησης». Αυτή η τοποθέτηση του Feuerbach φαίνεται να αξιώνει από την ελεύθερη βούληση ένα πρακτικό περιεχόμενο το οποίο, αφενός, δεν θα αντιμετώπιζε την πραγματικότητα της ύπαρξης της ζωής δια της αρνήσεώς της, και αφετέρου, θα έχει ως στόχο την ίδια την πραγμάτωση – της ζώσας – ανθρώπινης ουσίας. Απαραίτητη προϋπόθεση λοιπόν για τη βούληση είναι να δρα με βάση την αναπαραγωγή του ανθρώπινου βίου, ώστε να θέτει ως αντικείμενό της «τον εαυτό της βούλησης».⁶⁹⁹ Η «ελευθερία», στη σκέψη του Feuerbach, τίθεται ως αντικείμενο της βούλησης και δεν αποτελεί κάποια «φανταστική» και «υπερφυσική» κατηγορία, αλλά «μόνο θέμα της ιστορίας» και αυτό δείχνει ότι «ο άνθρωπος δεν είναι ελεύθερος a priori αλλά μόνο a posteriori».⁷⁰⁰ Η βούληση μπορεί λοιπόν να αναγνωστεί ως ενέργημα το οποίο σχετίζεται άμεσα με τη διαπαιδαγώγηση και την πρόοδο του ανθρώπινου βίου. Το ζήτημα της ελευθερίας επαφίεται της διαμεσολάβησης της ανθρώπινης βούλησης ως πρακτικής πραγμάτωσης της ελεύθερης βούλησης και έρχεται στο «τέλος».⁷⁰¹

Η ενασχόληση με τη φιλοσοφία του Feuerbach έχει καταδείξει έναν τελεολογικό χαρακτήρα της κατηγορίας της αισθητηριακότητας. Ο A. Schmidt θα σχολιάσει πως «η ευδαιμονιστική αξίωση [Postulat]» που χαρακτηρίζει το φουερμπαχικό «δόγμα περί ελευθερίας» επέρχεται μόνο μέσα από την «πλήρη αναγνώριση της αισθητηριακότητας».⁷⁰² Σε αυτό μπορεί κανείς να οδηγηθεί μέσα από την ανάδειξη του ευδαιμονιστικού περιεχομένου της ελευθερίας. Το επιχείρημα αυτό, το οποίο εμπεριέχει και την ατομική και τη συλλογική όψη του νεωτερικού γίνεσθαι,

⁶⁹⁸ Η «αυτοκτονία», αλλά και γενικότερα η «ζωή» και ο «θάνατος» δεν φαίνεται, κατά τον Feuerbach, να επιβεβαιώνουν μια ανθρώπινη βούληση. Ο Feuerbach δεν ξεφεύγει από το βασικό του επιχείρημα πως οι έννοιες αυτές δεσμεύονται από μια φυσική αναγκαιότητα. Ακόμα και όταν πραγματοποιείται μια πράξη που επιφέρει το θάνατο ενός ανθρώπου, η βούληση υπερβαίνει κατά πολύ το μεμονωμένο άτομο και χαρακτηρίζεται περισσότερο ως αδυναμία να διαχειριστεί τις δυσκολίες. Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 95-96

⁶⁹⁹ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 101

⁷⁰⁰ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 102

⁷⁰¹ «Πρώτα να ζεις, έπειτα να σκέφτεσαι ή να φιλοσοφείς. Η ελευθερία δεν συνίσταται στο να ξεκινάς, αλλά πρωτίστως στο να μπορείς να τελειώσεις». Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 103

⁷⁰² Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π., 1973, σ. 199

δείχνει τη συνύπαρξη ενός φιλελεύθερου και ενός απροσδιόριστα ελευθεριακού τρόπου κριτικής αντιμετώπισης του προβλήματος από την πλευρά του Feuerbach. Η συνύπαρξη ατομικού και συλλογικού στοιχείου, που παραπέμπει, θα λέγαμε, στον αστικό θεσμό της ιδιοκτησίας, αποτελεί το φιλελεύθερο στοιχείο και συμπληρώνεται από την αισθητηριακή ελευθερία της άμεσης ευδαιμονίας του κοινωνικού συνόλου. Ο τελεολογικός χαρακτήρας του ευδαιμονικού αιτήματος δείχνει να βρίσκεται ακριβώς στη συνένωση των δύο παραπάνω αρχών.

Η ένσκηπη δραστηριότητα, η οποία φαίνεται να έχει ως γενικό αντικείμενο της βούλησης την ανθρώπινη ουσία, έχει ως ειδικότερο αντικείμενό της «την ευδαιμονία».⁷⁰³ Η «ενότητα» μεταξύ βούλησης και ορμής της ευδαιμονίας θεματοποιείται πολύ στοχευμένα από τον Feuerbach.⁷⁰⁴ Η ενότητα βούλησης και ευδαιμονίας εμφανίζεται να στηρίζεται στην παράλληλη αντίθεση που υπάρχει στο εσωτερικό της και κατανοείται ως η ιστορική αντίθεση κοινωνίας και φύσης στη σκέψη του ίδιου. «Η βούληση», λέει ο Feuerbach, «είναι αυτοπροσδιορισμός, αλλά μέσα σε ένα ανεξάρτητο από τη βούληση του ανθρώπου φυσικό προσδιορισμό».⁷⁰⁵ Έτσι, η επιλογή στο είδος της «τροφής» μπορεί να είναι στην ευχέρεια του καθενός, παρά την τροφική εξάρτηση που χαρακτηρίζει τη συνολική ύπαρξή του. Η κίνηση ανάμεσα στην ορμή της ευδαιμονίας και στην βούληση διαμεσολαβείται από τη «διάνοια», η οποία με όρους αισθητηριακότητας επιλέγει ανάμεσα στο ωφέλιμο και το μη ωφέλιμο για την ανθρώπινη ζωή με όρους «ζωής και θανάτου».⁷⁰⁶ Πάνω σε αυτή τη διάκριση, ωφέλιμου στοιχείου και μη, θα έλεγε κανείς πως μπορεί να οικοδομηθεί ολόκληρο το νεωτερικό ηθικό επιχείρημα του Feuerbach. Φαίνεται πως ο ίδιος παίρνει θεωρητικά τη σκυτάλη από τον Hegel και αξιοποιεί τις αναπτύξεις που είδαμε παραπάνω τόσο σε σχέση με την ωφελιμότητα όσο και σε σχέση με το ηθικό και συνάμα εγωιστικό πράττειν, ως αρχή της υποκειμενικότητας. Στην περίπτωση του Feuerbach, η φυσική συνοχή ενισχύεται από την πρώτιστη αξία της προόδου της

⁷⁰³ «Εγώ θέλω, σημαίνει [heisst]: εγώ θέλω να είμαι ευτυχισμένος [glücklich sein]». Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 112

⁷⁰⁴ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 106-113

⁷⁰⁵ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 107

⁷⁰⁶ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 110

ανθρώπινης ζωής, η οποία ανευρίσκεται εντός του κειμένου στην ευδαιμονία του ανθρώπου.

Η κεντρική αναφορά στις νεωτερικές σχέσεις μπορεί κανείς να δει πως πραγματοποιείται μέσω του εγωισμού. Η θέση του Feuerbach δεν μεταβάλλεται σε σχέση με τα όσα αναφέραμε παραπάνω για τη θεωρητική του δραστηριότητα τη δεκαετία του 1840, αλλά μάλλον εμπλουτίζεται. Η έννοια της ευδαιμονίας είναι σε διαρκή επικοινωνία με αυτή του εγωισμού, καθώς θα λέγαμε πως είναι αυτή η οποία ξεκαθαρίζει στα κείμενα της δεκαετίας του 1860 τη φουερμπαχική αρχή περί «καλού» και «κακού» εγωισμού. Η εμμένεια του εγωισμού στην ανθρώπινη ουσία φαίνεται να έχει να κάνει με το γεγονός πως είναι αδύνατον «να ξεφορτωθεί κανείς κάθε εγωισμό από τον άνθρωπο».⁷⁰⁷ Έτσι, στο ίδιο σημείο, η διάκριση γίνεται «μεταξύ κακού, απάνθρωπου, άκαρδου και καλού, συμμεριζόμενου [ή συμπαθητικού], ανθρώπινου εγωισμού· μεταξύ ακούσιου, άδολου, με αγάπη για τους άλλους, και αυθαίρετου, σκόπιμου, στην αδιαφορία ή ακόμα και με κακία προς τους άλλους ικανοποιώντας την αγάπη του εαυτού». Ο Feuerbach επιλέγει να προσεγγίσει το πρόβλημα από τις κυρίαρχες σχέσεις που εμφανίζονται στην επιφάνεια της αστικής κοινωνίας, ως «κακός» και «καλός» εγωισμός, χωρίς όμως να εκκινεί την έκθεσή του από αυτές. Η πραγματική βάση φαίνεται να βρίσκεται στη φύση και στην ουσία του ανθρώπου, αλλά η μέθοδος επικεντρώνεται στη στρεβλή πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας. Η ανασυγκρότηση της κάθε μορφής πραγμάτωσης του εγωιστικού πράττειν ξεχωριστά φαίνεται πως μπορεί να μας οδηγήσει στην κατανόηση του σύγχρονου ατομικισμού από την πλευρά του Feuerbach.

Η περίπτωση του «κακού» εγωισμού παρουσιάζεται σε άμεση συσχέτιση με την ιεράρχηση του εαυτού έναντι των υπολοίπων. Μάλιστα, η ιεράρχηση αυτή μπορεί να συνδυαστεί και με μια επιθετική – σύμφωνα με τα παραπάνω – διάθεση προς τους άλλους για χάρη του ατομικού σκοπού. Αυτού του τύπου ο εγωισμός, ο οποίος τίθεται ως ατομική ωφελιμότητα εξαιτίας της στόχευσής του στην ατομική ηδονή και στις αισθήσεις, στέκεται εμπόδιο στην αναπαραγωγή της ανθρώπινης ουσίας και ως εκ τούτου εμφανίζεται ως μονομερής. Έτσι, θα λέγαμε πως το άτομο αποκλείει το υπόλοιπο ανθρώπινο γένος από τη δραστηριότητά του, με αποτέλεσμα το συνολικό όφελος του γένους να εμφανίζεται ως εμπόδιο στην επίτευξη του ατομικού του σκοπού. Ο τελευταίος, νοούμενος ως «καθήκον» [Pflicht], θεματοποιείται ως η

⁷⁰⁷ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σσ. 277-278

διαμάχη της «ίδιας αρχής [demselben Princip] σε διαφορετικά πρόσωπα» και όχι ως διαμάχη μεταξύ «διαφορετικών αρχών» [verschiedenen Principien] στην ανθρωπότητα συνολικά.⁷⁰⁸ Έτσι, πρόκειται για τη διαμάχη μεταξύ «της δικής μου και της ξένης ευδαιμονίας», η οποία ενεργοποιεί τη μονομερή δυνατότητα του ανθρώπινου εγωισμού. Η μονομερής αυτή εκδοχή μπορεί να κατανοηθεί και ως στρεβλή δυνατότητα πραγμάτωσης από τη στιγμή που θέτει εκτός της δραστηριότητάς της το όφελος του ιστορικού ανθρώπου.

Έτσι, ο ωφελμιστικός καθορισμός του ατομικού σκοπού προκρίνεται μέσα από την «αγάπη του εαυτού». Η συνθήκη αυτή, παρά το γεγονός πως είναι «αναγκαία» σε κάθε άνθρωπο και χαρακτηρίζεται από μια ατομική «ορμή για ευδαιμονία»,⁷⁰⁹ έρχεται σε αντίθεση με την έννοια της αγάπης όπως την έχει αναπτύξει ο Feuerbach. Η στρεβλή πραγμάτωση που χαρακτηρίζει την «ορμή για ευδαιμονία» θέτει ως ανώτερη κοινωνική αξία τον εαυτό της, και όχι την αγάπη για το ανθρώπινο γένος. Η στρεβλή πραγμάτωση της αγάπης προκαλεί ένα νεωτερικό πρόβλημα στην μορφή έκφρασης της διυποκειμενικής αρχής και της αρχής της υποκειμενικότητας. Ο μονομερής εγωισμός είναι μια ιστορική αρχή που φαίνεται να καταστρέφει τις κοινωνικές σχέσεις, καθώς η άρση της διυποκειμενικότητας αντικαθίσταται από την αστική – που σημαίνει την ατομική – χειραφέτηση. Επομένως, η εναντίωση του Feuerbach σε αυτή την εκδοχή του εγωισμού γίνεται για χάρη της διυποκειμενικότητας. Το επιχείρημα αυτό επιβεβαιώνεται από την ανάδειξη της αντίθετης – και φιλελεύθερης θα λέγαμε – δυνατότητας ανάπτυξης του εγωισμού, όπως την περιγράφει ο ίδιος.

Η περίπτωση του «καλού» εγωισμού δείχνει να μπορεί να συλληφθεί ως η πραγμάτωση της αγάπης από τη σκοπιά της συνολικής ανθρωπότητας. Η «αγάπη για τους άλλους», η οποία προϋποθέτει μια πραγμάτωση της «αγάπης του εαυτού» προς όφελος της ανθρωπότητας, κατανοείται ως ένα ριζοσπαστικό επιχείρημα φιλελεύθερου τύπου. Πρόκειται για μια διάσταση του εγωισμού η οποία ιεραρχεί το δημόσιο και όχι το ατομικό συμφέρον και οι ατομικοί σκοποί της δεν αντιτίθενται στους σκοπούς των υπολοίπων. Η σπουδαιότητα της έννοιας της «αγάπης» βρίσκεται σε αυτό το σημείο τη συνολική γνωσιοθεωρητική της σημασία. Αυτό προκύπτει από τον ισχυρισμό του Α.

⁷⁰⁸ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 117-118

⁷⁰⁹ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867-1869)», ό.π., σ. 262

Schmidt,⁷¹⁰ για τον οποίο το «ακατανόητο» που χαρακτηρίζει το άτομο μπορεί στη σκέψη του Feuerbach να επιλυθεί μόνο μέσω της ιεράρχησης της «αγάπης» έναντι της «σκέψης». Η αγάπη νομιμοποιεί την «ύπαρξη του αντικειμένου εκτός του κεφαλιού» και αποτελεί τον θεωρητικό διαμεσολαβητή των πραγματικών – κοινωνικών – σχέσεων. Η πραγμάτωση των δυποκειμενικών σχημάτων φαίνεται να προϋποθέτει ενός τύπου αναγνώριση μέσω της αγάπης. Αυτή την προβληματική ο Feuerbach τη θεματοποιεί πιο συγκεκριμένα μέσα από τον μηχανισμό της συμπάθειας.⁷¹¹ Παρά την έλλειψη αναφορών στη σκωτική παράδοση,⁷¹² η επιρροή του μπορεί να θεωρηθεί ως εμφανής. Το σχήμα που πραγματεύεται ο Feuerbach αφορά στο ζήτημα μετριασμού των μονομερών εγωιστικών ορμών με απώτερο στόχο την κοινωνική συνοχή. Εκεί μπορεί κανείς να αναζητήσει το πιο ανεπτυγμένο, θα λέγαμε, σχήμα της σχέσης ανάμεσα στο Εγώ και στο Εσύ στη φουεερμπαχική φιλοσοφία.

Πριν αναφερθούμε στη λειτουργία του μηχανισμού της συμπάθειας, θα παρατηρήσουμε πως οι δύο διαφορετικές όψεις του εγωισμού μπορούν από κοινού να συγκροτήσουν μια κατηγορία νεωτερικού εγωισμού. Όπως έχουμε αναδείξει, η κατηγορία του εγωισμού είναι, κατά τον Feuerbach, στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας το οποίο εμφανίζεται στην ατομική δραστηριότητα κάθε ανθρώπου που ως μοναδικό άτομο εκπροσωπεί το ανθρώπινο γένος. Ο τρόπος με τον οποίο εκφράζεται αυτός ο εγωισμός δείχνει κατά πόσο στοχεύει στην συμπερίληψη του ατομικού πράττειν εντός του κοινού σκοπού της προοδευτικής αναπαραγωγής του ανθρώπινου γένους ή στην ατομική του, σε αντίθεση με αυτόν τον κοινό σκοπό, ευδαιμονία. Ο νεωτερικός εγωισμός κατανοείται ως μια μορφή κατανόησης της εγωιστικής συνείδησης στην κριτική του εγωισμού στη σκέψη του Feuerbach. Η συνθήκη του νεωτερικού εγωισμού μπορεί να γίνει κατανοητή με όρους που αφορούν στην πραγμάτωση του ηθικού πράττειν εντός του νεωτερικού ιστορικού ορίζοντα, όπως επιχειρούμε να ανασυγκροτήσουμε τη φουεερμπαχική συμβολή στο παρόν κεφάλαιο. Η κριτική του νεωτερικού εγωισμού στο σημείο αυτό δεν φαίνεται να αρκείται σε μια αξιολόγηση

⁷¹⁰ Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π., σσ. 197-198

⁷¹¹ «Η κατασκευή αυτή έχει ανάλογη δομή και λειτουργία με το μηχανισμό της ‘συμπάθειας’ στην παράδοση της σκωτικής ηθικής φιλοσοφίας». Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώεερμπαχ», ό.π., σ. 96

⁷¹² Πέρα από τον Adam Smith, στο οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί (*The theory of moral sentiments*, ό.π.), υπάρχουν και οι συμβολές των David Hume και Francis Hutcheson. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Frede (*Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, ό.π., σ. 215 υποσημ. 17) επισημαίνει πως δεν πρέπει να παραβλέψει κανείς και μια πιθανή επιρροή του Rousseau στο σχήμα αυτό.

περί καλού ή κακού εγωισμού. Η εγελιανή συμβολή, η οποία μας έδειξε τη δυνατότητα συνύπαρξης εγωιστικού και ηθικού πράττειν, έχει θέσει ενδεχομένως το πλαίσιο για τη φουερμπαχιανή κριτική του νεωτερικού εγωισμού. Η οπτική του Feuerbach όμως, βασιζόμενη στην ουσία του ανθρώπινου γένους, παρουσιάζει μια εξάρτηση, τόσο του εγωισμού όσο και της ηθικής, από την ουσία αυτή. Έτσι, η συνύπαρξη διαφορετικών – και αναγνωρισμένων ως τέτοιων – ατόμων μπορεί να επιτευχθεί μόνο όταν το εγωιστικό πράττειν φέρει εμμενώς μια ηθική στόχευση που αφορά στην πρόοδο της συνολικής ανθρωπότητας. Θα δούμε παρακάτω το ρόλο των θεσμών, και πιο συγκεκριμένα του δικαίου, προς αυτή την κατεύθυνση.

Στην πρώτη – άρρητη – αναφορά του Feuerbach στη συμπάθεια, ο ίδιος επιλέγει να εκτιμήσει την κατάσταση από τη σκοπιά του Εγώ, δείχνοντας τον ρόλο του Εσύ.⁷¹³ Η ανάδειξη του Εσύ σε ένα Εγώ «έξω από εμένα» δείχνει την εκ θεμελίων – τουλάχιστον σε επίπεδο θεωρίας – ισότητα ανάμεσα στα διαφορετικά υποκείμενα. Η διαδικασία του μηχανισμού της συμπάθειας υποδηλώνεται στη συγκρότηση μιας «υπεραισθητηριακής υποκειμενικής συνείδησης» [übersinnlichen Gewissen], η οποία όμως εκκινεί από το «αισθητηριακό Εσύ». Έτσι, στο σημείο αυτό, η κίνηση που ξεκινάει από την απλή αισθητηριακή σχέση οδηγείται στο να λάβει την πλήρη της – κοινωνική όπως φαίνεται παρακάτω – θεμελίωση ως «υπεραισθητηριακή». Η σχέση ανάμεσα στα δύο διαφορετικά υποκείμενα έχει πάντοτε ως ανυπέβλητη αρχή της την «ορμή της ευδαιμονίας» του Εγώ. Αναγνωρίζοντας το βάρος της ατομικής δραστηριότητας στο εκάστοτε Εγώ, ο Feuerbach επιχειρεί να αναδείξει έναν εγωισμό ο οποίος προωθεί την κατανόηση – ή το αίτημα – της αγάπης του εαυτού ως αγάπη για τους άλλους. Η ωφελιμότητα σε αυτό το σχήμα τίθεται ως στόχος που υπερβαίνει το Εγώ. Η «ορμή της ευδαιμονίας» εξασφαλίζει πως η «υποκειμενική μου συνείδηση παίρνει τη θέση του πληγωμένου Εσύ», καθώς «από τη δική μου εμπειρία γνωρίζω τι είναι ο πόνος». Η ορμή της «αποφυγής» του πόνου μου επιτρέπει να μπαίνω στη θέση του άλλου, κρίνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο πως και η δική του ορμή για ευδαιμονία αποφεύγει τον πόνο με τον ίδιο τρόπο. Έτσι, διαπλάθεται μια «κοινωνικά ηθική βούληση [sittliche Wille] που δεν κάνει κανένα κακό, γιατί δεν θέλει να πάθει κανένα κακό». Η «ορμή για ευδαιμονία» καθίσταται ως ο βασικός «ηθικός νόμος», ο οποίος παρά την αλτρουιστική του μορφή δεσμεύεται από ένα εγωιστικό περιεχόμενο.

⁷¹³ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 119

Η δεύτερη αναφορά του Feuerbach στον όρο «συμπάθεια» [Sympathie]⁷¹⁴ γίνεται με ρητό τρόπο. Σκοπός του σε αυτή την περίπτωση φαίνεται είναι περισσότερο η ανάδειξη του εγωιστικού στοιχείου κατά την φροντίδα του Εσύ. Φαίνεται να υποστηρίζει πως η ηθική μπορεί να πραγματώνεται ως «αγάπη για τους άλλους», αλλά τα κίνητρα να προέρχονται από την ατομική ευδαιμονία του Εγώ. Η συμπάθεια ενεργοποιείται και πάλι από την «ορμή για ευδαιμονία», αλλά δεν αφορά τη συμπάθεια που τρέφει το Εγώ προς το Εσύ, αλλά την «αντιπάθεια» [Antipathie] που τρέφει το Εγώ προς τα βάσανα [Leiden]. Η «συμπόνια» [ή συμπάθεια: Mitleid] είναι απλώς το πλήγμα στην ατομική ευδαιμονία του Εγώ, καθώς μέσω του «πόνου των άλλων» πλήττεται εμμέσως και η ατομική του ευτυχία.⁷¹⁵ Το φιλελεύθερο επιχείρημα της κοινωνικής συνοχής φαίνεται να παρουσιάζεται ως πρόβλημα το οποίο επαφίεται στην ορμή της ευδαιμονίας. Η τελευταία, θα έλεγε κανείς πως λειτουργεί περισσότερο ως ένστικτο παρά ως ελεύθερη βούληση. Επομένως, η κοινωνική συνύπαρξη εμφανίζεται ως εξαρτώμενη σε μεγάλο βαθμό από τη φυσική ομοιότητα μεταξύ των ανθρώπων και όχι από την έλλογη – με κοινωνικούς όρους – δραστηριότητα τους.

Αυτό το επιχείρημα εμπλουτίζεται παρακάτω με σκοπό να αναδειχθεί περισσότερο η καλή εκδοχή του εγωισμού.⁷¹⁶ Εκεί, ο «οίκτος», σύμφωνα με τον Feuerbach, προϋποθέτει την ύπαρξη της «βούλησης του εαυτού» και σε κάθε περίπτωση εξαρτάται από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Οι εγωιστικές ορμές δεν ενεργοποιούνται μόνο για λόγους «ευτυχίας», αλλά εμφανίζονται επίσης και στον «θρήνο». Ο «θρήνος» είναι το ίδιο εγωιστικός με μια «κραυγή χαράς», διότι και στις δύο περιπτώσεις εκφράζεται η «ορμή της ευδαιμονίας». Η συμπάθεια κατανοείται στο σημείο αυτό ως ο μηχανισμός περιορισμού της δυστυχίας, δηλαδή η διαδικασία της πρόνοιας του Εγώ προκειμένου να μην χάσει το Εσύ. Ο θρήνος για το όμοιο αλλά διαφορετικό Εγώ είναι στην πραγματικότητα ο πόνος που βιώνει το ίδιο το άτομο, με εγωιστικούς όρους, και όχι ο θρήνος για τον πόνο του Εσύ. Η «ορμή για ευδαιμονία» του ατομικού ανθρώπου, που έχει παρουσιαστεί μέχρι τώρα ως εμμενής στην ανθρώπινη ουσία, φαίνεται να μπορεί να αποτελέσει – στη συμβολή του Feuerbach –

⁷¹⁴ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σ. 277

⁷¹⁵ Για το συγκεκριμένο σημείο του φουερμπαχικού κειμένου, ο Schmidt (*Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, ό.π., 1973, σ. 211) θα σχολιάσει πως η «ορμή για ευδαιμονία» δεν προέρχεται απλά από τη «συμπόνια» προς του άλλους. Το ζήτημα της συμπάθειας δεν είναι δεδομένο και ίδιο για όλους, καθώς καθορίζεται άμεσα από την «αγάπη του εαυτού» και τον τρόπο αντιμετώπισης του δικού του ατομικού κοινωνικού βίου εντός της συλλογικής ολότητας.

⁷¹⁶ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σ. 278

τη βασική αξία για τη συνοχή της ανθρωπότητας και την αναπαραγωγή του δημοσίου συμφέροντος.

Ως εκ τούτου, η κυρίαρχη αξία της ηθικής υποκειμενικής συνείδησης είναι η εξής: «αυτό που δεν θέλεις να σου κάνουν οι άλλοι, μην το κάνεις σε αυτούς».⁷¹⁷ Η συμπάθεια ίσως είναι από τις λίγες θεωρητικές αναπτύξεις του Feuerbach όπου η φαντασία λειτουργεί προς όφελος της ανθρωπότητας. Ως προς αυτό, θα μπορούσε να πει κανείς πως κάτι τέτοιο προϋποθέτει την εμπειρία της «κακής» πράξης, με το Εγώ που πράττει να «αναδιπλασιάζεται» σε Εγώ και Εσύ παράλληλα. Σκοπός του Εγώ φαίνεται να είναι να μπορέσει να μπει στη θέση του άλλου ώστε να αναστοχαστεί γύρω από τις συνέπειες της πράξης του. Έτσι, μπορεί ως σχόλιο να προκύψει πως όποιος δεν μπορεί να αναδιπλασιάσει το Εγώ στη φαντασία του – ακόμα και μετά την τέλεση της «κακής πράξης» - δεν χαρακτηρίζεται από «ορμή για ευδαιμονία» και δεν λειτουργεί με βάση το συνολικό συμφέρον της ανθρωπότητας. Πάνω σε αυτή την αρχή μπορεί να παρατηρήσει κανείς πως αναπτύσσεται η συζήτηση περί θεμελίωσης του νόμου και αναγωγής της βασικής διυποκειμενικής σχέσης σε κοινωνική, καθώς η ίδια τίθεται ύστερα από τη νομική της αναγνώριση.

Η ανασυγκρότησή μας οδηγείται στο τρίτο – και τελευταίο – ερώτημα που θέσαμε στην αρχή του κεφαλαίου. Σύμφωνα με τα παραπάνω, μας γεννάται η θεωρητική ανάγκη για σχολιασμό ενός προβλήματος που φαίνεται να προκύπτει: πώς πραγματοποιείται η αναγωγή της διυποκειμενικής σχέσης του Εγώ και του Εσύ σε επίπεδο κοινωνικών σχέσεων; Αυτό το ερώτημα μπορεί να διερευνηθεί στην ανασυγκρότηση της ηθικής κριτικής του Feuerbach υπό τα εξής ερωτήματα: α) ποια είναι η βάση επί της οποίας πραγματοποιούνται οι νεωτερικές εγωιστικές σχέσεις β) πως θεμελιώνεται ο νεωτερικός ατομικισμός, και γ) εάν μπορεί να διασωθεί με όρους μεθόδου το επιχείρημα του Feuerbach.

Το επιχείρημα του Feuerbach φαίνεται να προϋποθέτει το νεωτερικό περιβάλλον.⁷¹⁸ Παρόλα αυτά, για τον Feuerbach, ο οποίος, όπως θα δούμε, αιτείται την

⁷¹⁷ Feuerbach, L., *Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)*», ό.π., σσ. 280-281.

⁷¹⁸ Μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως ο Feuerbach θεωρεί ως προϋπόθεση ένα ιστορικά συγκροτημένο πλαίσιο νόμων και γενικών αρχών. Αυτό το βρίσκει στις θεωρήσεις των στοχαστών με τους οποίους καταπιάνεται εντός των κειμένων, δηλαδή κυρίως του Kant και Hegel. Η πολιτική τους φιλοσοφία είναι η βάση πάνω στην οποία ιστορικοποιεί την αλληλεπίδραση των δρώντων υποκειμένων. Για τη συζήτηση αυτή, βλ. επίσης, Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώουερμπαχ», ό.π., σ. 96-97

αναγωγή των άμεσων διαπροσωπικών σχέσεων σε κοινωνικές, φαίνεται να υπάρχει μια ισχυρότερη συνοχή ανάμεσα στους ανθρώπους. Η προϋπόθεση του Εσύ για τη συγκρότηση του Εγώ μας οδηγεί στην ανάγνωση πως ως αρχή του φουερμπαχιανού συλλογισμού τίθεται η αναφορά πως «μόνο ο κοινωνικός άνθρωπος είναι άνθρωπος».⁷¹⁹ Προκειμένου όμως να προσεγγίσει τη σύγχρονη μορφή με την οποία εμφανίζονται οι ανθρώπινες σχέσεις, ο Feuerbach πραγματοποιεί μια αφαίρεση νοηματοδοτώντας – και σε αυτό το σημείο – το Εγώ και το Εσύ ως «άνδρα και γυναίκα».⁷²⁰ Έτσι, η «εξήγηση της ηθικής» φτάνει την αφαίρεση στα μεθοδολογικά της όρια, στο μη περεταίρω για τη θεώρησή του, με σκοπό να θέσει τη «σχέση μεταξύ των φύλων» ως την «ηθική θεμέλια σχέση». Ο Feuerbach πραγματοποιεί την αναγωγή του ισχυρού αυτού φυσικού δεσμού – στον οποίο στηρίζεται η αναπαραγωγή του ανθρώπινου γένους – σε επίπεδο «οικογένειας, τοπικής κοινότητας, λαού, χώρας». Στο ίδιο σημείο, τα καθήκοντα καθενός προς τον εαυτό του φαίνεται να «αναγνωρίζονται» ως τέτοια μόνο επειδή έχει καθήκοντα προς αυτές τις συγκροτημένες συλλογικότητες.⁷²¹ Η φυσική εξάρτηση του ανθρώπου, η οποία προβλέπει και εξασφαλίζει την «αμοιβαία ορμή της ευδαιμονίας», είναι η συνθήκη μέσω της οποίας συνυπάρχει η εγωιστική ορμή με την αναγνώριση των καθηκόντων απέναντι στους άλλους. Η «οικογένεια» είναι ο θεσμός που νομιμοποιεί και ανέχεται την «ατομική ορμή της ευδαιμονίας», δίνοντάς μας το πεδίο για τη δυνατότητα της διερεύνησης της ηθικής βάσης επί της οποίας τίθεται η ηθική.

Η απόπειρα του Feuerbach για την πλήρη κοινωνική αναγωγή φαίνεται αντιμετωπίζει ορισμένα προβλήματα. Οι νεωτερικοί θεσμοί, μέσω των οποίων επιχειρεί να πραγματοποιήσει την ανύψωση των διαπροσωπικών σχέσεων της αγάπης σε σχέσεις κοινωνικής αλληλεγγύης, είναι οι σχέσεις ανταλλαγής και το δίκαιο. Ένα σχόλιο που θα μπορούσε να γίνει στο σημείο αυτό είναι πως οι λογικές και οι

⁷¹⁹ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σ. 269. Είναι δεδομένο πως ο Feuerbach αξιοποιεί την ορολογία της παράδοσης από την οποία προέρχεται. Ο «κοινωνικός άνθρωπος» [gesellschaftliche Mensch] μπορούμε να θεωρήσουμε πως συνομιλεί με την εγελιανή ορολογία της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, όπου ο Hegel αναφέρεται στα «άτομα, ως αστικά υποκείμενα αυτού του κράτους, είναι ιδιώτες οι οποίοι έχουν ως προσωπικό σκοπό το συμφέρον τους». (Hegel, G., «Βασικές γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και πολιτική επιστήμη σε μορφή σχεδίου», στο Μ. Αγγελίδης & Θ. Γκιούρας (επιμ.), Γκιούρας Θ. (μτφ), *Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους*, Σαββάλας, Αθήνα, 2005, §187 σ. 229)

⁷²⁰ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σσ. 270-271

⁷²¹ Για την συγκρότηση των καθηκόντων ως έμμεσων, «ασύνειδων» δυνάμεων που ορίζονται από την «ορμή της ευδαιμονίας» σε σχέση με την «ευδαιμονία των άλλων», βλ. Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σ. 116

ιστορικές διαμεσολαβήσεις, που εντοπίζονται στο παραπάνω επιχείρημα κατά τη μετάβαση από τον φυσικό στον κοινωνικό δεσμό μεταξύ των ανθρώπων, δεν μπορούν να νομιμοποιήσουν θεωρητικά ένα τέτοιο εγχείρημα. Όπως αναφέραμε, ο Feuerbach στηρίζει την ανάλυσή του στην ιεράρχηση της αγάπης ως της κεντρικής αξίας των ανθρωπίνων σχέσεων, ζήτημα το οποίο δημιουργεί πρόβλημα στην κατανόηση των υπόλοιπων – εκτός των κύριων αναπαραγωγικών – κοινωνικών διυποκειμενικών σχέσεων, λόγω του απροσδιόριστου χαρακτήρα της έννοιας της αγάπης. Ας δούμε όμως το ζήτημα αυτό πιο αναλυτικά.

Η από την πλευρά του Feuerbach ανασυγκρότηση των αγοραίων – αλλά ανθρωπίνων – σχέσεων «ανταλλαγής» [menschlichen Verkehr] φαίνεται να πραγματοποιείται υπό την αρχή της αμοιβαιότητας της σχέσης των δύο φύλων ως «σχέση ανταλλαγής» [Geschlechtsverkehr].⁷²² Παρά το γεγονός πως αφήνει περιθώριο για τον μονομερή εγωισμό, καθώς πολλές φορές «η ευτυχία στηρίζεται στην ατυχία του ανταγωνιστή», ο Feuerbach ιεραρχεί έναν «καλοπροαίρετο ανταγωνισμό» [wohlthätigen Wettstreit] ο οποίος εξασφαλίζεται μέσω της συνοχής του καταμερισμού της εργασίας. Έτσι, οι σχέσεις ανταλλαγής είναι σχέσεις αλληλεξάρτησης και αμοιβαίου συμφέροντος. Το φιλελεύθερο επιχείρημα του Feuerbach μας παρουσιάζει το «έργο της ηθικής» κατά τη μετατροπή της «φύσης των πραγμάτων» στον «νόμο της ανθρωπίνης σκέψης και πράξης με γνώση και βούληση». Η αμοιβαία πραγμάτωση των ευημεριών μπορεί να παρατηρήσει κανείς πως αναδεικνύεται σε μια αρχή που πηγάζει από τη φυσική ισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους. Το σχήμα αυτό, όμως, παρουσιάζεται στη αφαίρεση εντός του επιχειρήματος από κάθε κοινωνική ανισότητα και διαφορετική πρόσβαση στην ελευθερία. Το επιχείρημα του Feuerbach ενδεχομένως μπορεί να διασωθεί στην περίπτωση που λειτουργεί ως αίτημα. Ο ίδιος βλέπει – και σε ένα βαθμό αναδεικνύει – τις δυνατότητες της επικράτησης του ατομικιστικού πράττειν, αλλά όταν προσεγγίζει τις ανθρώπινες σχέσεις επιλέγει να αφαιρέσει τους διαχωρισμούς ανάμεσα στους συμμετέχοντες στις σχέσεις ανταλλαγής.

Το ζήτημα του δικαίου είναι θα λέγαμε η πρόνοια της αστικής κοινωνίας απέναντι στην επικράτηση του ατομικισμού.⁷²³ Η ηθική τοποθετείται στον νεωτερικό

⁷²² Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 116-117

⁷²³ Τη θεματοποίηση αυτού του σχήματος με κεντρικό άξονα το ρόλο του δικαίου στη σχέση ανάμεσα στο έγκλημα και στην ποινή μπορεί κανείς να βρει και στη συμβολή του Frede (*Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, ό.π., σ. 177)

ορίζοντα και «δεν γνωρίζει τη δική μου ευδαιμονία χωρίς την ευδαιμονία του άλλου». ⁷²⁴ Η «[αλληλ-] εξάρτηση» αυτή δείχνει πως η ηθική γνωρίζει μόνο την «κοινωνική [gesellige], κοινοτική [gemeinschaftliche] ευδαιμονία», θέτοντας με αυτόν τον τρόπο το πεδίο για την πραγματοποίηση του «νόμου της ανθρώπινης σκέψης». Οι θεσμοί του ανθρώπου – κατά τον Feuerbach – συγκροτούνται με βάση το ότι «για τον άνθρωπο», όπως λέει ο Feuerbach, «δεν υπάρχει ευδαιμονία χωρίς τον Λόγο και την ηθική». ⁷²⁵ Ως εκ τούτου, η νεωτερική κοινωνία φαίνεται να φροντίζει να περιορίσει την εγωιστική συμπεριφορά που δεν λαμβάνει υπόψιν της τα καθήκοντα προς τους άλλους. ⁷²⁶ Η «πληγωμένη ορμή για ευδαιμονία αντιστέκεται στην αναγκαιότητα του κακού» μέσω του θεσμού του κράτους, το οποίο στην προσπάθειά του να περιορίσει την εγωιστική πράξη περιορίζει συνολικά τους ανθρώπους. ⁷²⁷ Η προστασία «της ζωής και της ιδιοκτησίας» είναι οι κυρίαρχες νεωτερικές αξίες στο όνομα των οποίων συνδέονται «αναγκαιότητα και ελευθερία». Ο άνθρωπος που είναι περισσότερο εγωιστής είναι «λιγότερο ελεύθερος», καθώς δεσμεύεται από οφέλη αντίθετα προς το ανθρώπινο γένος. Προκειμένου λοιπόν να «υπάρξει» πραγματικά η ελευθερία, και όχι μόνο στη «σκέψη», φαίνεται πως η ανθρωπότητα υποβάλλεται προς ώρας σε αναγκαίους περιορισμούς απέναντι στον μονομερή εγωισμό με τις ατομικιστικές προϋποθέσεις.

Το πρόβλημα της φουερμπαχικής κριτικής είναι πως, ενώ βλέπει την εμμενή δυναμική των αστικών θεσμών και της ιδιοκτησίας προς έναν σύγχρονο ατομικισμό, ιεραρχεί το αίτημα της ελευθερίας εντός των νομικών θεσμών. Η συνεπής φιλελεύθερη στάση του δίνει στη νεωτερική υποκειμενική συνείδηση περισσότερα στοιχεία ατομικιστικής συμπεριφοράς στο όνομα της προστασίας της ευδαιμονίας των άλλων. Παρόλα αυτά, κάτι τέτοιο φαίνεται να συμβαίνει μόνο στην προσπάθειά του να αναγάγει τις άμεσες διυποκειμενικές σχέσεις. Όταν έχει αφαιρέσει από το νεωτερικό θεσμικό περιβάλλον, τότε η «υποκειμενική συνείδηση» [Gewissen] είναι περισσότερο συνδεδεμένη με τον «κακό» εγωισμό. Η «ορμή της ευδαιμονίας», υποστηρίζει ο Feuerbach, «είναι ‘υποκειμενική’» και «αδιαχώριστη από την ατομικότητα». ⁷²⁸ Σε

⁷²⁴ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σ. 273

⁷²⁵ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σ. 256

⁷²⁶ Για μια ανασυγκρότηση η οποία αξιοποιεί και τα νεανικά κείμενα του Feuerbach προς αυτή την κατεύθυνση, βλ. Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώερμπαχ», ό.π., σ. 96

⁷²⁷ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 135-139

⁷²⁸ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σ. 262

αυτό το σημείο μπορεί κανείς να παρατηρήσει τις δυνατότητες που ανοίγει αυτό το επιχείρημα προς την επικράτηση του ατομικιστικού πράττειν, ιδίως από τη στιγμή που η «υποκειμενική συνείδηση» εκκινεί από την «κακή πράξη» και ενεργοποιείται από το μηχανισμό της συμπάθειας.⁷²⁹ Έτσι, μια κακή πράξη – σε αντίθεση με μια «καλή» – «αφυπνίζει» την συνείδηση και θέτει «με αντεστραμμένο τρόπο» [umgekehrte Weise] δια της φαντασίας τον θύτη ως θύμα. Σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης ο συλλογισμός του Feuerbach αναδεικνύει το πρόβλημα του μονομερούς εγωισμού σε περίπτωση που το άτομο δεν ευαισθητοποιηθεί από το μηχανισμό της συμπάθειας. Το πρόβλημα εμφανίζεται στο επίπεδο της επιβολής του νόμου όπου φαίνεται η «υποκειμενική συνείδηση» να αφήνεται στην έμμεση δραστηριότητα του νόμου, ο οποίος προϋποθέτει τη σύγχρονη αξία του ατομικισμού. Έτσι, φαίνεται πως το σχήμα του Feuerbach δεν μπορεί να αναχθεί κοινωνικά, αλλά η μέθοδος της αφαίρεσης μπορεί να εμφανίσει μια χειραφετική δυναμική εντός του φιλελεύθερου – και συνάμα ανθρωπολογικού – επιχειρήματος του ίδιου απέναντι στην αστική ατομικιστική χειραφέτηση.

Κλείνοντας, το πρόβλημα της μεθόδου θέτει αναμφίβολα και μια συζήτηση περί ιστορικότητας του επιχειρήματος. Το πρόβλημα της ιστορικότητας αναδεικνύει το νεωτερικό πλαίσιο όπου τοποθετεί ο Feuerbach την κριτική του, δίνοντάς μας και ορισμένα στοιχεία κριτικής με όρους πολιτικής. Η προσέγγιση του νεωτερικού ατομικισμού αντιμετωπίζει την κατηγορία της «ατομικότητας» υπό τη συνθήκη της ολότητας.⁷³⁰ Αυτή η προσέγγιση ενδεχομένως έχει τη δυνατότητα να νομιμοποιήσει σε επίπεδο μεθόδου την κατανόηση της αισθητηριακότητας ως κατηγορίας η οποία – όπως έχουμε ήδη σχολιάσει – λειτουργεί ως ολότητα. Το – με αστικούς όρους – χειραφετημένο άτομο είναι ο πραγματικός φορέας της αισθητηριακής συνύπαρξης με τα άλλα άτομα, συνεπώς οι δραστηριότητές του διαμεσολαβούνται παράλληλα τόσο από την άμεση αισθητηριακή πράξη, όσο και από τη διάνοια. Η αισθητηριακή ατομικότητα αποτελεί το υλικό μέσο και την απαραίτητη προϋπόθεση για την πραγμάτωση της ευδαιμονικής ηθικής.

Πιο συγκεκριμένα, ο Feuerbach προωθεί την ταύτιση μεταξύ του «αισθητηριασμού» [Sensualismus] και του «ατομικισμού» σε αντίθεση με την παράδοση του Γερμανικού Ιδεαλισμού, η οποία, όπως ο ίδιος αναφέρει, χωρίζοντας τις

⁷²⁹ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σσ. 280-281

⁷³⁰ Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», ό.π., σσ. 142-144

δύο κατηγορίες, αφενός, «δεν γνωρίζει τίποτα για την ατομικότητα» και αφετέρου, τη «μισεί θανάσιμα ως φυσικό της αντίπαλο». Η πλήρης αναγνώριση ανάμεσα στα άτομα φαίνεται πως πραγματοποιείται μόνο διαμέσου της αναγνώρισης των αισθητηριακών στοιχείων που συγκροτούν την κάθε ξεχωριστή και «έξω από εμένα» ατομικότητα. Έτσι, η ίδια «η έννοια του ανθρώπου» γίνεται αντικείμενο της γνώσης του ίδιου του ανθρώπου μέσω των «διαφορών» που τον ενώνουν με τους άλλου όμοιους – αλλά διαφορετικούς – ανθρώπους. Το άτομο κατανοείται στο σημείο αυτό μόνο ως διυποκειμενικό και μόνο μέσω της τοποθέτησης των «ατομικών του ιδιοτήτων» εντός της κοινότητας. Η έννοια της «ατομικότητας» είναι απόρροια της κατανόησης του αισθητηριακού «ανθρώπου» και δεν διαχωρίζεται από εκείνον, καθώς «η ατομικότητα είναι αδιαίρετη, ενιαία, ολότητα, άπειρη». Η διαλεκτική γενικού και ιδιαίτερου επιχειρεί να αποδώσει στο άτομο τις ιδιότητες της συνείδησης του γένους και να το καταστήσει φορέα των πράξεων όχι μόνο του εαυτού του, αλλά και της ιστορικής ανθρωπότητας.

Η υπόρρητη ιστορικότητα που μπορεί να παρατηρήσει κανείς σε αυτές τις αναφορές έγκειται στο στοιχείο της κριτικής που ακολουθεί την παραπάνω διαλεκτική. Δηλαδή, η κριτική στον νεωτερικό ατομικισμό πραγματοποιείται μέσω ενός πιο ανθρωποκεντρικού ατομικισμού, όπου το άτομο συγκροτείται διαμέσου των διαφορών του, ως ον του γένους του και όχι ως αποκομμένη ατομικότητα. Η «εξαφάνιση της διαφοράς για τη σκέψη» είναι «η διαφορά ως πηγή της ζωής και πηγή της ατομικότητας». Ο Feuerbach, προκειμένου να αποτελέσει το άτομο το «αισθητηριακό αντικείμενο της γνώσης [Erkenntnis]», οδηγείται σε επίπεδο μεθόδου στην αφαίρεση από τις ιστορικές διαφορές και τη νεωτερική του απομόνωση. Η κατηγορία της ιστορικότητας στη σκέψη του Feuerbach δεν θεματοποιείται ρητά κατά τη διαδικασία εξήγησης της συγκρότησης των ανθρώπινων/κοινωνικών σχέσεων – με εξαίρεση τη συμβολή του για το ρόλο της θρησκείας – αλλά, όπως επιχειρήσαμε να δείξουμε, είναι μια κατηγορία η οποία διαπερνά τη μέθοδό του όταν προσεγγίζει το αντικείμενο. Έχουμε δει παραπάνω ότι ο Feuerbach σε μεγάλο βαθμό συσχετίζει τη χριστιανική και την εβραϊκή θρησκεία με την αρχή του εγωισμού, αξιοποιώντας για αυτό το σκοπό μάλιστα όρους ανταγωνισμού. Αυτό δεν σημαίνει ούτε πως οι ίδιες δεν εμφανίζουν στοιχεία αλληλεγγύης στην κοινοτική πρακτική καθημερινότητα των πιστών ούτε φυσικά πως κάθε θρησκευτικότητα είναι εγωιστική. Έτσι, επιστρατεύεται το παράδειγμα του βουδισμού, ο οποίος κατανοείται ως πιο ανεπτυγμένος θρησκευτικός

τύπος και χαρακτηρίζεται από μια αισθητηριακή υπέρβαση του εγωισμού. Αυτή η υπέρβαση εμφανίζει τα εμμενώς αλληλέγγυα στοιχεία: «Επομένως, όταν ο Βουδισμός εξυμνεί τη συμπόνια ως την υπέρτατη αρετή, αποδεικνύει ότι, αν και με έμμεσο και αρνητικό τρόπο, δεν θέλει και δεν στοχεύει τίποτα περισσότερο από την ευδαιμονία».⁷³¹ Έτσι, στις μη βουδιστικές κοινωνίες, η στρεβλά πραγματοποιούμενη σχέση του ατομικισμού παρουσιάζεται ως μια ιστορικά διαμεσολαβημένη σχέση που για να γίνει κατανοητή θα πρέπει να θέσει την «αλήθεια των αισθήσεων» ως «αλήθεια της ατομικότητας». Η «σκέψη» πραγματοποιεί τους χωρισμούς και η «αγάπη» τις ενοποιήσεις προς την κατανόηση της αισθητηριακής ατομικότητας ως ολότητας. Όσο το άτομο κατανοείται χωριστά από τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του και σε απόσταση από τους υπόλοιπους ανθρώπους, τότε, στη σκέψη του Feuerbach, φαίνεται πως η νεωτερική στρέβλωση του ατομικισμού θα αναπαράγεται και στη θεωρία και στην πράξη.

Η πολιτική κατανόηση της ευδαιμονικής ηθικής, αλλά και του ιστορικού ορίζοντα εντός του οποίου πραγματοποιείται η κριτική, εμφανίζεται στη σχέση μεταξύ «αρετής» [Tugend] και «ευδαιμονίας».⁷³² Η πραγματοποίηση της ηθικής φαίνεται να χρειάζεται τη «βούληση», χωρίς όμως να εξαντλείται εκεί. Η υλιστική προσέγγιση του Feuerbach αναφέρει ως εξίσου βασική προϋπόθεση το ζήτημα των «εξωτερικών αγαθών, της φύσης, του σώματος».⁷³³ Η αναφορά του Feuerbach στο μαρξικό *Κεφάλαιο* πραγματοποιείται με σκοπό να δείξει την εξάρτηση της ηθικής από την ευδαιμονία. Η εργατική τάξη της Αγγλίας η οποία δεν έχει εξασφαλισμένα τα μέσα διαβίωσης, «την τροφή του σώματος, την ένδυση, το φως, τον αέρα, το χώρο», δεν έχει μια καθημερινότητα η οποία να χαρακτηρίζεται από ευδαιμονία. Η ευθεία αντίθεση φτώχειας και πλούτου εμφανίζεται στο επιχείρημα και υποστηρίζει πως ελλείψει της ευδαιμονίας της εργατικής τάξης, «η αρετή είναι μονοπώλιο κυρίως των

⁷³¹ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σ. 278

⁷³² Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σσ. 266-268

⁷³³ Αναμφίβολα ο Feuerbach μελέτησε την κριτική της πολιτικής οικονομίας και τη θεωρητική συμβολή του Marx. Ο Biedermann (*Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs: Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, ό.π., σ. 119) παρατηρεί, ενδεχομένως σωστά, πως ο Feuerbach υπερβαίνει τα κυρίαρχα θεωρητικά σχήματα της ιδεαλιστικής παράδοσης, ωστόσο, ίσως, είναι υπερβολικός ο σχολιασμός στο σημείο αυτό πως στη σκέψη του Feuerbach εντοπίζεται «το μικρόβιο του ιστορικού υλισμού» και η σύνδεση «του κοινωνικού Είναι και της κοινωνικής συνείδησης». Θα λέγαμε πως η αναφορά του Feuerbach στον Marx είναι περισσότερο μια μεταφορά του μαρξικού επιχειρήματος στο συλλογισμό του, και μάλιστα σε ιδιαίτερα αφηρητική μορφή. Δεν φαίνεται πως ο ίδιος θεματοποιεί τις κατηγορίες που τον απασχολούν προς την κατεύθυνση που δείχνει η μαρξική κριτική.

εργοστασιαρχών, των κεφαλαιοκρατών». Ο ατομικισμός και η κατηγοριοποίηση των ανθρώπων ανάλογα με τα κοινωνικά τους συμφέροντα οδηγεί τον Feuerbach να υποστηρίξει πως «η βάση της ζωής είναι επίσης η βάση της ηθικής». Ύστερα απ' αυτή την αναφορά, μπορεί κανείς να πει πως η ηθική όχι μόνο στοχεύει στην ευδαιμονία, αλλά έχει και ευδαιμονική βάση. Για τον Feuerbach, η «ορμή για ευδαιμονία μειώνεται εκεί που αρχίζει η φτώχεια», χωρίς το επιχείρημα να ισχυρίζεται πως η φτώχεια οδηγεί με αναγκαίο τρόπο στην μη ηθική ή εγκληματική πράξη.

Η ανασυγκρότηση της φουερμπαχιανής ηθικής που έχουμε αποπειραθεί να κάνουμε ολοκληρώνεται με ένα επιχείρημα, κατά το οποίο μπορεί να αναδειχθεί το στοιχείο της αισθητηριακότητας εντός των κοινωνικών σχέσεων. Η ταξική πρόσβαση στην ευδαιμονία δείχνει την περιορισμένη πρόσβαση στην ηθική, υπό την έννοια πως ο καθημερινός αγώνας για την εξασφάλιση των μέσων διαβίωσης καλλιεργεί την απομόνωση και τον ατομικισμό, χωρίς να αφήνει περιθώρια για ηθικές – δηλαδή πέραν του εαυτού – πράξεις. Το υπαρκτό νεωτερικό πρόβλημα της ηθικής τίθεται με όρους πολιτικούς και η κριτική δηλώνει πως: «Εάν λοιπόν θέλετε να δώσετε πρόσβαση στην ηθική, τότε πάνω απ' όλα αφαιρέστε τα υλικά εμπόδια που στέκονται στο δρόμο σας». Η αισθητηριακότητα των κοινωνικών σχέσεων φαίνεται να δηλώνεται μέσω του περιορισμού της πρόσβασης στην κάλυψη των φυσικών και υλικών αναγκών. Θα μπορούσε κανείς να πει πως ο Feuerbach θέτει αυτό το επιχείρημα εντός την κυρίαρχης ταξικής αντίθεσης για να δείξει πως η «ορμή της ευδαιμονίας», για τη συνολική ανθρωπότητα, μπορεί να γίνει κατανοητή σε βάθος μόνο μέσα από την υλικότητα της ευδαιμονίας. Η υλικότητα αυτή αναπαράγεται μέσω της κυρίαρχης αξίας του ατομικισμού, ο οποίος αναπαράγει με τη σειρά του τη συνολική κοινωνία με βάση τα επιμέρους συμφέροντα. Ως εκ τούτου, η ευδαιμονική ηθική θέτει διαρκώς το πρόβλημα της ευδαιμονίας τόσο ως προϋπόθεση όσο και ως αποτέλεσμα της ηθικής. Βλέπουμε λοιπόν πως εάν, σύμφωνα με τον Feuerbach, το ατομικό δεν υποταχθεί στο γενικό, τότε η ατομικότητα τελεί υπό στρεβλή πραγμάτωση και η ανθρωπότητα στοχεύει σε ξεχωριστά – άρα μη καθολικά – συμφέροντα.

Ο Feuerbach, παραμένοντας συνεπής στην αισιόδοξη προοπτική της ιστορίας και της θεωρίας του, βλέπει την κίνηση του πολιτισμού ως βήμα προς την χειραφέτηση του ανθρώπου.⁷³⁴ Ο ίδιος, στο σημείο αυτό, θα παρομοιάσει τον «πολιτισμό» [Cultur]

⁷³⁴ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σσ. 264-265. Η από κοινού εξέταση πολιτισμού και θρησκείας μας οδηγεί στην ενδιαφέρουσα σύγκριση του έργου του Feuerbach

με «σαπούνι», το οποίο καθαρίζει το δέρμα και του επιτρέπει την επίδραση από τον «αέρα» και το «φως». Στο επιχείρημα του Feuerbach, βλέπουμε έναν παραλληλισμό που φαίνεται να δηλώνει πως ο πολιτισμός και η καλλιέργεια της ανθρώπινης ουσίας μπορούν να απελευθερώσουν τον άνθρωπο από τη «βρωμιά» της ιστορίας, η οποία έχει διαμεσολαβήσει και έχει καθορίσει σε ένα βαθμό το περιεχόμενο της ορμής για ευδαιμονία. Η χειραφετική εξέλιξη και ο απεγκλωβισμός της συνείδησης από τα μυστικιστικά φαντάσματα φαίνεται να είναι για τον Feuerbach δυνατά διαμέσου της πολιτισμικής καλλιέργειας.

Ο Γερμανός φιλόσοφος είναι κατηγορηματικός πως η «αρετή» και το «καθήκον» «δεν πρέπει να έρχονται σε σύγκρουση με την ευδαιμονία του άλλου».⁷³⁵ Μάλιστα μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως πραγματοποιεί μια εγελιανού τύπου αντιστροφή για να περιγράψει την ιστορική κίνηση. Η αξιοποίηση της έννοιας της *Bildung*, με σκοπό αυτή τη φορά να δηλώσει τον «πολιτισμό», του επιτρέπει να δείξει και την μορφοποιητική διαμεσολάβηση κατά την ακόλουθη αντιστροφή: «Ό,τι δεν θεωρείται ανήθικο σε μια εποχή βαρβαρότητας [Rohheit], μετράει ως ανήθικο σε μια εποχή πολιτισμού [Bildung]». Εδώ, εκτός από την αισιοδοξία που υπάρχει για το ιστορικό μέλλον, υπάρχει και ο διαπαιδαγωγητικός χαρακτήρας περί του τι θεωρείται ηθικό. Μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως σε αυτό το σημείο εμφανίζεται με άλλους όρους η εγελιανή αντιστροφή, η οποία πραγματεύεται το τι θεωρείται αξιόποιο και

με αυτό του Freud και κυρίως με τα έργα *Το μέλλον μιας αυταπάτης* (Freud, S., *Το Μέλλον μιας Αυταπάτης*, μτφ. Ν. Μυλωνά, Νίκας, Αθήνα, 2011) και *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας* (Freud, S., *Ο πολιτισμός πηγής δυστυχίας*, ό.π.). Στον Feuerbach ο πολιτισμός αποδίδεται με τον όρο *Cultur*, ενώ στον Freud με τον όρο *Kultur* (στα γερμανικά έχουν το ίδιο ακριβώς περιεχόμενο, με μόνη διαφορά πως ο πρώτος αποτελεί ξεπερασμένη ορθογραφική απόδοση της έννοιας). Χωρίς να επιχειρούμε να ανοίξουμε – πόσο μάλλον να σχολιάσουμε συστηματικότερα – τη συζήτηση για τη σχέση του έργου των δύο Γερμανών στοχαστών, θα επισημάνουμε ορισμένα σημεία τα οποία μπορούν να χαρακτηριστούν ως ανοιχτά σε επίπεδο θεωρίας και φαίνεται να αξίζουν περαιτέρω διερεύνησης: α) η από κοινού αισιοδοξία αντιμετώπιση της έννοιας του πολιτισμού. Σαφώς, η μετεπαναστατική αισιοδοξία του Feuerbach διαφέρει από την μετριασμένη αισιοδοξία για την ανθρώπινη πρόοδο του Freud, χωρίς αυτό όμως να αποτελεί απαξίωση του πολιτισμού από την πλευρά του. Έπειτα, β) η μέθοδος της αντιστροφής και η απόδοση ιδιοτήτων στο δημιούργημα των ανθρώπων, χωρίς αυτοί να το συνειδητοποιούν. Μια πιο συστηματική μελέτη θα μπορούσε να παρατηρήσει πως, μάλλον, υπάρχει κάποια επιρροή του Freud από τον Feuerbach, ακόμα και αν κάτι τέτοιο δεν λέγεται ρητά, ενώ στοιχεία επιρροής παρατηρούνται και στην αναζήτηση των εμμενών στοιχείων με σκοπό των απεγκλωβισμό από τις στρεβλές μορφές. Τέλος, γ) εάν πει κανείς πως η φουερμαχαινή αφαίρεση που οδηγεί στην κατηγορία της ανθρώπινης ουσίας είναι ίδιου τύπου και στοχοθεσίας με την ψυχαναλυτική κατανόηση του ατόμου ως συνολικού κοινωνικού υποκειμένου, τότε, ίσως, διανοίγεται η δυνατότητα για μια συνομιλία των βασικών κριτικών επιχειρημάτων των δύο στοχαστών προς τον απεγκλωβισμό από τη θρησκευτική συνείδηση. Η φουερμαχαινή «ορμή για ευδαιμονία» και η φροϋδική «ορμή για ηδονή/απόλαυση» είναι κατηγορίες οι συνομιλία των οποίων φαίνεται μπορεί να αναπτύξει έναν διάλογο μεταξύ τους σχετικά με την επιστημολογική κατανόηση του νεωτερικού υποκειμένου/Εγώ.

⁷³⁵ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σσ. 287-288

πως αποκαθίσταται στις νεωτερικές κοινωνίες η ποινή του θύτη σε αντίθεση με τις προνεωτερικές.

Θα έλεγε κανείς πως ηθικότητα και η ευδαιμονία δεν είναι στατικές και अपαράλλαχτες κατηγορίες, ούτε η μεταξύ τους σχέση είναι γενικώς ανεπηρέαστη. Η αξία της διυποκειμενικής αλληλεπίδρασης φαίνεται να μπορεί να θεμελιώσει έναν τύπου αμοιβαίου σεβασμού ανάμεσα στο καθολικό και το άτομο, ζήτημα το οποίο μοιάζει για τον Feuerbach να εκκινεί από τις διαπροσωπικές σχέσεις. Αυτή μοιάζει να είναι η αιτούμενη αντιστροφή, η οποία φέρνει τη νεωτερική ηθικότητα και την ευδαιμονία σε συμφωνία με την ανθρώπινη ουσία. Εάν λοιπόν «η ηθική είναι εμπειρική επιστήμη όπως η ιατρική»,⁷³⁶ τότε η άνευ όρων φιλελεύθερη υπεράσπιση της ανθρώπινης ουσίας δεν δύναται να θέσει σε κίνδυνο την ορμή για ευδαιμονία κανενός, ούτε να επιφέρει σύγκρουση μεταξύ διαφορετικών συμφερόντων. Το επιχείρημα του Feuerbach σε αυτή την περίπτωση ενδεχομένως εκκινεί από μια δογματική και καθολική αρχή υπεράσπισης της ανθρώπινης ουσίας. Αυτό του δημιουργεί το πρόβλημα της υποταγής κάθε διαμεσολάβησης. Το επιχείρημα πως η ιστορική παιδευτική κίνηση είναι αυτή η οποία μπορεί να υπερβεί τον δεδομένο «νόμο» από «σεβασμό στον άλλον» φαίνεται πως φέρει τη χειραφετική διάθεση της φουερμπαχιανής κριτικής για την υπέρβαση της αλλοτρίωσης και των ιστορικών της εμποδίων.

Η φιλοσοφία του Feuerbach δεν φαίνεται να αποτελεί μια συστηματική κριτική της νεωτερικότητας. Τόσο στην περίπτωση της θρησκείας όσο και στην περίπτωση των διυποκειμενικών ηθικών σχέσεων, ο κύριος στόχος εντοπίζεται στην ανάδειξη της αισθητηριακότητας ως εμμενές χαρακτηριστικό της ουσίας του ανθρώπου. Παρόλα αυτά, είδαμε πως ο ιστορικός ορίζοντας της αστικής κοινωνίας είναι το πεδίο επί του οποίου πραγματώνονται οι σχέσεις αυτές. Επιχειρήσαμε να δείξουμε πως ο νεωτερικός εγωισμός είναι η στρέβλωση των εγωιστικών στοιχείων που χαρακτηρίζουν κάθε μεμονωμένο άνθρωπο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, ο τελευταίος, αντί να λειτουργήσει προς όφελος της συνολικής ανθρωπότητας να λειτουργεί προς όφελος του μεμονωμένου ατόμου. Η – μη δεδηλωμένη από την πλευρά του Feuerbach – διαλεκτική συνέπεια, που επιχειρήσαμε να δείξουμε σε ορισμένα σημεία της φουερμπαχιανής κριτικής, θα λέγαμε πως μας επιτρέπει σε όλα τα σχήματα που αναπτύξαμε παραπάνω να διακρίνουμε τις εμμενείς δυνατότητες υπέρβασης των

⁷³⁶ Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», ό.π., σ. 288

στρεβλών μορφών συνείδησης σε δυνάμεις που χαρακτηρίζουν την ίδια την ανθρώπινη ουσία προς την καθολική ολοκλήρωσή της. Η διδασκαλία του Hegel, εκτός από αντικείμενο κριτικής θεώρησης, αποτελεί και στιγμή συγκρότησης του δικού του φιλοσοφικού επιχειρήματος, φανερώνοντάς μας σε αρκετά σημεία τις εγγειανές καταβολές της σκέψης του.

Συμπεράσματα

Στην παρούσα εργασία επιχειρήσαμε να καταπιαστούμε με ζητήματα που αφορούν στην κριτική της συνείδησης στους Hegel και Feuerbach. Σε αυτό το πλαίσιο αποπειραθήκαμε να ανασυγκροτήσουμε το κριτικό επιχείρημα που αφορά στις στρεβλές μορφές που άπτονται της νεωτερικής συνείδησης. Αρχικός μας στόχος υπήρξε η ενασχόληση με την κριτική της χριστιανικής θρησκείας, ως κριτική της θρησκευτικής συνείδησης, στη σκέψη του Feuerbach. Έτσι, διερωτηθήκαμε εισαγωγικά που θα μπορούσε κανείς να αναζητήσει τα εργαλεία και τον τρόπο ώστε να ανασυγκροτήσει αυτή την προβληματική. Αναζητώντας την απάντηση στη φιλοσοφία του Hegel, επιχειρήσαμε να διερευνήσουμε το ζήτημα της κριτικής των στρεβλών μορφών συνείδησης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Στο έργο αυτό μπορεί κανείς να εντοπίσει τόσο ένα σχήμα εσωτερικής κριτικής της συνείδησης, όπου εντός της στρεβλής μορφής εντοπίζονται τα στοιχεία υπέρβασής της, όσο και την προσπάθεια συγκρότησης της νεωτερικής συνείδησης, ως πολιτικής ελευθερίας και υποκειμενικής ηθικής συνείδησης. Έτσι, φαίνεται να μπορεί κανείς στη *Φαινομενολογία* να αναζητήσει τα κύρια στοιχεία κριτικής που εμφανίζονται και στους προγραμματικούς στόχους του Feuerbach. Αυτά τα στοιχεία είναι η κατανόηση της θρησκευτικής πίστης, ως κριτικής της θρησκευτικής συνείδησης, αλλά και η διαδικασία συγκρότησης ενός εγωισμού, ο οποίος δεν τίθεται στη γενικότητά του, αλλά εντός του νεωτερικού ορίζοντα. Βασιζόμενοι στα παραπάνω, αποπειραθήκαμε να ανασυγκροτήσουμε την κριτική της στρεβλής συνείδησης ως μιας συνείδησης αντεστραμμένης. Εντός της στρεβλής μορφής συνείδησης – και ύστερα από την αξιολόγηση της διαδικασίας της εσωτερικής κριτικής – επιχειρήθηκε η ανάδειξη της θεωρητικής δυνατότητας προς μια νέα αντιστροφή. Αυτή τη φορά η αιτούμενη – και υπαρκτή ως δυνατότητα – αντιστροφή προβάλλει ένα περιεχόμενο με όρους χειραφέτησης ως προς την υπάρχουσα μορφή.

Ξεκινώντας με την περίπτωση του Hegel και τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, είδαμε αρχικά την προβληματική «του αντεστραμμένου κόσμου», όπως αυτή παρουσιάζεται στο κεφάλαιο για τη «Διάνοια» στην ολοκλήρωση της ενότητας περί «Συνείδησης». Στο κεφάλαιο αυτό φαίνεται να μπορεί κανείς να εντοπίσει τα βασικά σχήματα ώστε να κατανοήσει αυτό το οποίο αναδεικνύεται ως κριτική της αντεστραμμένης συνείδησης. Η κριτική της συνείδησης, στη μορφή της διάνοιας,

τίθεται, όπως διαπιστώσαμε, εντός της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου και κατανοείται ως η προσπάθεια της διάνοιας να γνωρίσει και να ερμηνεύσει το αντικείμενό της. Η διάνοια υποβάλλεται σε μια εσωτερική κριτική, η οποία εν τέλει θα την οδηγήσει στο να συνειδητοποιήσει πως το αντικείμενό της – καθόλη της διάρκεια της κίνησής της – ήταν ο ίδιος της ο εαυτός. Προκειμένου να οδηγηθεί σε αυτό το σημείο, η εγελιανή κριτική δεσμεύει τη διάνοια εντός μιας «αναγκαιότητας». Η αναγκαιότητα αυτή αφορά τη δέσμευση της διάνοιας σε μια εξήγηση του αντικειμένου της, μέσω της οποίας οδηγούμαστε, όπως λέει ο Hegel, «να εκλαμβάνουμε ως αληθές κάτι που ξέρουμε ότι δεν είναι αληθές». Η αναγκαιότητα της εξήγησης εμπλέκει τη διάνοια στον αναδιπλασιασμό του κόσμου των φαινομένων στον «πρώτο υπεραισθητό κόσμο», δηλαδή σε ένα «ήσυχο βασίλειο των νόμων» και από εκεί στον «δεύτερο υπεραισθητό» ή «αντεστραμμένο» του πρώτου «κόσμο». Παρακολουθώντας αυτή την κίνηση, παρατηρήσαμε πως η εσωτερική κριτική της συνείδησής μας εμφανίζει τις αναγκαιότητες μέσω των οποίων αυτή εμπλέκεται στις στρεβλές μορφές. Στην κριτική της διάνοιας μπορεί κανείς να εντοπίσει ένα βασικό, όπως αποδείχθηκε, σχήμα κριτικής, όπου το αντικείμενο της γνώσης είναι μόνο μια αντεστραμμένη όψη του υποκειμένου. Με αυτό τον τρόπο θα λέγαμε πως τίθενται οι όροι για μια κριτικής της ιδεολογίας.

Η συνειδητοποίηση του εαυτού πίσω από το αντεστραμμένο αντικείμενο είναι το σχήμα που συναντήσαμε και στα υπόλοιπα σημεία του πρώτου μέρους για τον Hegel. Η στιγμή που η συνείδηση, υπό τη μορφή της διάνοιας, αληθεύει, είναι η στιγμή της συνειδητοποίησης του εαυτού της στο αντικείμενό της. Η μετάβαση στην επόμενη μορφή φαίνεται πως βασίζεται στο νέο αυτό στοιχείο που συνειδητοποιείται. Το εγελιανό κείμενο παρουσιάζει τις δυνατότητες για την υπέρβαση της ψευδούς – αλλά αναγκαίας – μορφής πραγμάτωσης της συνείδησης στο εσωτερικό της. Η εσωτερική κριτική είναι η διαδικασία μέσω της οποίας αναδεικνύονται τα στοιχεία για τον εγκλωβισμό και την – εν μέρει, καθώς στη συνέχεια εμπλέκεται πάντοτε εντός του κειμένου σε μια νέου τύπου στρέβλωση – πρόοδό της.

Στη συνέχεια, προσεγγίζοντας την ενότητα που αφορά το «Πνεύμα», σταθήκαμε στη σχέση «της απόλυτης ελευθερίας και του τρόμου». Καθώς το εγελιανό επιχείρημα βασίζεται στην έννοια της «ωφελιμότητας», εκκινήσαμε τη διερεύνησή μας από την αντιπαράθεση μεταξύ του διαφωτισμού και της πίστης, στην οποία η εγελιανή κριτική εμφανίζει την ωφελιμότητα εντός της βασικής της επιχειρηματολογίας. Η

αντιπαράθεση αυτή, όπως είδαμε, αποτελεί εν πολλοίς και την προγραμματική αφετηρία της κριτικής του Feuerbach. Στην ανάπτυξή της η αντιπαράθεση αυτή μας έδειξε πως η «απόλυτη ελευθερία» αποτελεί μια μορφή του πνεύματος, όπου η συνείδηση αντιλαμβάνεται καθετί εξωτερικό της ίδιας με όρους ωφελιμότητας υπέρ του εαυτού της. Η απροσδιοριστία αυτού του τύπου ελευθερίας, από οτιδήποτε άλλο πέραν του εαυτού της, είναι που δηλώνει τον απόλυτο χαρακτήρα της. Το στοιχείο αυτό την οδηγεί στην μη ανοχή των διαφορών και στην καταστροφή τους. Η καταστροφή αυτή επέρχεται δια του «πιο ασήμαντου θανάτου» και οδηγεί την ελευθερία στην αντιστροφή της σε τρόπο. Επιχειρήσαμε να δείξουμε πως το γενικό αίτημα για ελευθερία μέσω της «γενικής βούλησης» αντιστρέφεται μέσω της ιεράρχησης του ιδιαίτερου συμφέροντος σε τρόπο. Η εμπειρία του τρόμου, όπως διερευνήσαμε, αποτελεί τη διαδικασία μέσω της οποίας μπορεί κανείς να παρατηρήσει τη γέννηση του νεωτερικού υποκειμένου. Το ενιαίο υποκείμενο της απόλυτης ελευθερίας και της «γενικής βούλησης» διδάσκεται την ανοχή των διαφορών και συγκροτείται πλέον ως «αυτοσυνειδησία» εντός της γενικής ολότητας. Επιχειρήσαμε να ανασυγκροτήσουμε την εμπειρία του τρόμου με όρους που προκύπτουν από το ίδιο το εγγελικό κείμενο και τη θέλουν ως την «υψηλότερη» διαπαιδαγώγηση της συνείδησης. Αυτό προκύπτει καθώς το νεωτερικό υποκείμενο λαμβάνει τη νεωτερική του μορφή, όπου ως ατομικός εαυτός γνωρίζει εντός της γενικότητας τη δική του ατομική βούληση.

Η εσωτερική κριτική, όπως δείξαμε, οδηγεί στην ιεράρχηση του εαυτού ως απότοκο της προσπάθειας απεγκλωβισμού από την καταστροφή που επήλθε στο όνομα του γενικού. Η αυτοσυνειδησία θα αναγνωρίσει τον εαυτό της εντός της απόλυτης ελευθερίας όταν μέσω του τρόμου θα δει τα ίδια τα όρια της ύπαρξής της, υπό τον φόβο του θανάτου. Η μετάβαση σε ένα πλαίσιο όπου οι διαφορές γίνονται ανεκτές είναι η ανάδειξη του ατομικού στοιχείου που ήταν υποτιμημένο στο όνομα της γενικής βούλησης. Έτσι, η αντιστροφή του γενικού στοιχείου της ελευθερίας σε ατομικό στοιχείο του τρόμου είναι η στρεβλή συνθήκη μέσω της οποίας επέρχεται η συνειδητοποίηση και γεννάται το νεωτερικό υποκείμενο, προκειμένου να αποφύγει τον ολοκληρωτικό αφανισμό. Το ατομικό στοιχείο προκύπτει καθώς η αυτοσυνειδησία διδάχθηκε πως η καταστροφή και ο θάνατος είναι αποτέλεσμα ενός άλλου ατομικού συμφέροντος που πραγματώνεται στο όνομα του γενικού. Μέσω της εσωτερικής κριτικής στη μορφή πραγμάτωσης του πνεύματος η αυτοσυνειδησία κατόρθωσε να

εντοπίσει και να διασώσει τον εαυτό της από μια άλλη – πολιτικού τύπου – αυτοσυνειδησία που λειτουργούσε στο όνομα της καθολικότητας.

Με βάση τις αναπτύξεις για τη γέννηση του νεωτερικού υποκειμένου, αυτό το οποίο αποπειραθήκαμε να δείξουμε στο τρίτο κεφάλαιο είναι η διαδικασία συγκρότησης του νεωτερικού εγωισμού, μέσα από τις αναπτύξεις της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* περί «Ηθικότητας». Στο εγγεγραμμένο κείμενο προκρίνεται ένα σχήμα περί «βεβαιότητας του εαυτού», μέσω του οποίου η «ηθική συνείδηση» θέτει τα καθήκοντά της και αναγνωρίζεται ως τέτοια από τις άλλες συνειδήσεις. Η σπουδαιότητα της γλώσσας εντοπίζεται στο σημείο αυτό στην κατανόησή της ως το μέσο δια του οποίου εκφέρεται το περιεχόμενο του εκάστοτε καθήκοντος, αλλά και στον τρόπο που η ηθική συνείδηση μέσω της γλώσσας δεσμεύεται σε καθήκοντα τα οποία, εν τέλει, δεν πραγματώνει ποτέ. Η ανάληψη του καθήκοντος είναι η αντιστροφή της απραξίας σε πράξη, σχήμα μέσω του οποίου, όπως διαπιστώσαμε, το επιχείρημα θέτει το βασικό αντικείμενο της ανάλυσής του. Επιχειρήσαμε να δείξουμε πως η διαμάχη μεταξύ των δύο όψεων της ηθικής συνείδησης, της κρίνουσας και της πράττουσας συνείδησης, αφορά μια διαμάχη μεταξύ δύο όψεων του ίδιου νεωτερικού κόσμου. Αποτέλεσμα αυτής της διαμάχης, όπως την ανασυγκροτήσαμε, φάνηκε πως μπορεί να θεωρηθεί η θεμελίωση της νεωτερικότητας υπό την αρχή της υποκειμενικότητας.

Αυτό το οποίο θέσαμε ως στόχο, μέσω της παραπάνω προβληματικής, είναι η κατάδειξη της κίνησης που οδηγεί στον νεωτερικό εγωισμό ως κατηγορία στην οποία συνυπάρχει ο εγωιστικός και ο ηθικός σκοπός. Δηλαδή ως μια νεωτερική συνθήκη που μπορεί να κατανοηθεί εντός της συνύπαρξης του γενικού και του ιδιαίτερου στοιχείου. Η κρίνουσα συνείδηση, η οποία αξιώνει να είναι μια συνείδηση που αναφέρεται στην καθολικότητα, συνδιαλέγεται μόνο για δικό της όφελος. Αποπειραθήκαμε να δείξουμε πως καθίσταται μια συνείδηση ηθικολογική, διότι διεκδικεί το μονοπώλιο της αλήθειας – με τον Hegel να την χαρακτηρίζει ως «αναληθή» – και πλάθει έναν κόσμο μονάχα δια του λόγου και όχι δια της πράξης της. Η πράττουσα συνείδηση, παρά το γεγονός πως προχωράει σε μια δημόσια δήλωση περί της καθολικότητας του εαυτού της, πραγματεύεται μόνο την μοναδικότητά [καθεκαστότητα] της και δημιουργεί η ίδια το περιεχόμενο των πράξεων της. Όπως παρατηρήσαμε, η μεταξύ τους διαμάχη, μέσω της διαδικασίας της ομολογίας της ομοιότητας από την πράττουσα και της – σε δεύτερο χρόνο – συγχώρεσης από την κρίνουσα, οδηγεί στη συμφιλίωση και τη θεμελίωση του νεωτερικού εγωισμού υπό την αρχή της υποκειμενικότητας. Οι δύο

όψεις της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης είναι οι μορφές που συγκροτούν την ενιαία συνείδηση της νεωτερικότητας. Μέσω της γλωσσικής επικοινωνίας τίθεται ένα πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων, που οδηγεί, αφενός, στην αναγνώριση και των δύο όψεων, αφετέρου όμως, στην μετέπειτα ιδιώτευσή τους ως βασικό πρόβλημα της συνθήκης του νεωτερικού εγωισμού.

Ολοκληρώνοντας την επεξεργασία των κειμένων του Hegel, η διερεύνησή μας στράφηκε στην περίπτωση του Feuerbach και την κριτική στη μορφή συνείδησης που αφορά τη θρησκευτική πίστη. Στο πρώτο κεφάλαιο που αφορά τη φιλοσοφία του Feuerbach επιχειρήσαμε να αναδείξουμε πως και η δική του συμβολή αποτελεί μια περίπτωση εσωτερικής κριτικής της συνείδησης. Φαίνεται, δηλαδή, και αυτή η περίπτωση μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια κριτική προσέγγιση του τρόπου με τον οποίο πραγματοποιείται η στρέβλωση της συνείδησης. Στην περίπτωση αυτή, όπως ανασυγκροτήσαμε τη σκέψη του Feuerbach, η βασική αντιστροφή της συνείδησης αφορά στη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το κατηγορούμενο. Ο άνθρωπος δεν είναι δημιούργημα του Θεού, αλλά ο Θεός δημιούργημα του ανθρώπου. Η αντιστροφή αυτή αποτελεί την προγραμματική αρχή του Feuerbach, πάνω στην οποία, όπως είδαμε, θεμελιώνει και το βασικό επιχείρημα της κριτικής του στη θεωρησιακή φιλοσοφία και τη θεολογία, προκειμένου να ορίσει τον άνθρωπο στο επίκεντρο της «νέας φιλοσοφίας» του.

Ο άνθρωπος τίθεται στο επίκεντρο της κριτικής μέσω της «ουσίας» του, η οποία συγκροτείται με αντεστραμμένο περιεχόμενο ως «ουσία της θρησκείας» ή του «θείου όντος», δημιουργώντας μια ψευδή μορφή συνείδησης. Εξετάσαμε την κεντρικής σημασίας κατηγορία της ουσίας με σκοπό να δούμε, με όρους εσωτερικής κριτικής, τι είναι αυτό το οποίο μπορεί να διασωθεί εντός της αντεστραμμένης συνείδησης. Φαίνεται πως η κατηγορία της ουσίας, εκτός από το ζήτημα της έλλειψης ιστορικότητας, αλλά και το πρόβλημα της ουσιοκρατίας, μπορεί ενδεχομένως να συμβάλει στην ανάδειξη αυτού που επιδιώκει να επισημάνει ο Feuerbach. Μπορεί κανείς να πει κάτι τέτοιο, διότι, όπως είδαμε, η συνείδηση – και η σπουδαιότητα που κατέχει η γλώσσα ως μορφή πραγμάτων της – αποτελεί τον πυρήνα της ουσίας του ανθρώπου και παρά τις στρεβλώσεις στις οποίες εμπλέκεται φέρει συνεχώς τα στοιχεία προς μια κατεύθυνση απεγκλωβισμού. Όπως διαπιστώσαμε, αναζητώντας τα ανθρώπινα στοιχεία στη μορφή με την οποία συγκροτείται και αναπαράγεται πρακτικά η θρησκευτική πίστη και συνείδηση, η ανθρωπότητα μπορεί να συνειδητοποιήσει πως

δεν αναφέρεται σε ένα ξεχωριστό από την ίδια αντικείμενο, αλλά στο ίδιο της τον εαυτό. Η κριτική του Feuerbach, ως ένα σχήμα κριτικής που παίρνει το μέρος του Λόγου έναντι της πίστης, θεματοποιεί σε σημαντικό βαθμό την κατηγορία του μέλλοντος. Η αισιοδοξία του Feuerbach, η οποία σχετίζεται με τη δυνατότητα του παρόντος να γεννήσει ένα μέλλον όπου το ανθρώπινο γένος θα είναι χειραφετημένο, μπορεί σε ορισμένα σημεία, τα οποία αναδείξαμε, να κατανοηθεί με όρους πισωγυρίσματος. Το πρόβλημα αυτό σχετίζεται με την εξάρτηση της ουσίας του ανθρώπου από την υλικότητα της φύσης, και όχι με τον τρόπο ανάπτυξης της εσωτερικής κριτικής.

Συνεχίζοντας με τον Feuerbach, σταθήκαμε στην κατηγορία της αισθητηριακότητας και στον ανθρωπολογικό του υλισμό. Η αισθητηριακότητα, η οποία αποτελεί την φουερμπαχική απάντηση στον θεωρησιακό τρόπο σκέψης, αναπτύχθηκε στην ανασυγκρότησή μας με μια διπλή στόχευση. Αφενός, να αναδειχθεί ως μια ολότητα, η οποία διαχωρίζει τη φουερμπαχική σκέψη από μια εμπειριστική ανάγνωση, καθώς βρίσκεται σε διαμεσολάβηση με την κατηγορία της διάνοιας. Αφετέρου, να παρουσιαστούν οι όροι μέσω των οποίων μπορεί να κατανοηθεί ως μια κατηγορία με διυποκειμενική αναφορά. Μέσω αυτών των στοιχείων επιχειρήσαμε να αναδείξουμε τον τρόπο με τον οποίο η αισθητηριακότητα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως συγκροτητική αρχή των ανθρώπινων σχέσεων και να διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στη χειραφετική πρόοδο της ανθρωπότητας. Ο άνθρωπος, εξαιτίας της αντιστροφής της αισθητηριακής αρχής, εμπλέκεται εντός ορισμένων στρεβλών μορφών. Παρόλα αυτά, η δυνατότητα για την υπέρβαση αυτής της ιδεολογικής συνθήκης εντοπίζεται και πάλι στην αισθητηριακότητα. Έτσι, επιχειρήσαμε να δείξουμε πως τα δεδομένα στα οποία βασίστηκε η ανασυγκρότησή μας μπορούν να αναγνωσθούν προς μια κατεύθυνση που θα διασώζει ορισμένα στοιχεία περί ιστορικότητας στο επίχειρημα του Feuerbach.

Το επίχειρημα περί αισθητηριακότητας του ανθρώπινου γένους διαπερνάται από το ανθρωπολογικό στοιχείο που χαρακτηρίζει τον υλισμό του Feuerbach. Ο ανθρωπολογικός υλισμός είναι η κατηγορία μέσω της οποίας, όπως σχολιάσαμε, φαίνεται η κριτική να επιχειρεί να αναδείξει το ανθρώπινο στοιχείο το οποίο συγκροτεί την πραγματική σχέση υποκειμένου και αντικειμένου. Παρά το γεγονός πως ο υλισμός του Feuerbach παρουσιάζει μια ισχυρή εξάρτηση από τη φύση, επιχειρήσαμε να αναδείξουμε εκείνα τα ανθρωπολογικά στοιχεία τα οποία μπορούν να οδηγήσουν στην

ανάπτυξη μιας υλικότητας ανάμεσα στους διαφορετικούς ανθρώπους. Μια τέτοια υλικότητα φαίνεται πως, λόγω των νέων ανθρωπολογικών ποιοτήτων που δημιουργεί, μπορεί να αναγνωσθεί με όρους επικοινωνίας, ή ακόμα, και αλληλεγγύης. Η νέα ποιότητα της επικοινωνίας και της αλληλεγγύης συνύπαρξης, μεταξύ των ανθρώπων, χαρακτηρίζεται από τα στοιχεία εκείνα που φαίνεται να την καθιστούν ικανή να δράσει εντός τη στρεβλής μορφής με όρους ανθρωπολογικούς και προς όφελος του ανθρώπινου γένους. Η νέα αντιστροφή, που μπορεί κανείς να παρατηρήσει υπό τη μορφή αιτήματος στην ανάπτυξη του φουερμπαχιανού επιχειρήματος, φαίνεται πως εκκινεί από μια διαδικασία συνειδητοποίησης που πραγματώνεται στο εσωτερικό της στρεβλής συνθήκης και δεν πραγματοποιείται ως άλμα.

Η ενασχόλησή μας με τη φιλοσοφία του Feuerbach ολοκληρώθηκε στο τρίτο κεφάλαιο, όπου πραγματευτήκαμε τη σχέση της ηθικής και του νεωτερικού εγωισμού. Η ανασυγκρότηση που προηγήθηκε, και αφορούσε το αντίστοιχο εγγεγραμμένο επιχείρημα, νομιμοποίησε σε επίπεδο θεωρίας τη συνύπαρξη του εγωιστικού και του ηθικού στοιχείου. Η σταθερή θέση του Feuerbach, ήδη από τα πρώτα προγραμματικά του κείμενα, περί «καλού» και «κακού» εγωισμού, παρουσιάζεται πιο συστηματικά στα ύστερα κείμενα που μας απασχόλησαν στο κεφάλαιο αυτό. Διερευνήσαμε το πρόβλημα του εγωισμού, σχολιάζοντας πως η πρώτη εκδοχή του εγωισμού φαίνεται να αφορά στον όρο αναπαραγωγής της ύπαρξης της ανθρώπινης ουσίας, ενώ η δεύτερη μια μονομερή, ατομικιστικού τύπου εκδοχή του εγωισμού, όπου ο μεμονωμένος άνθρωπος πράττει με σκοπό το δικό του όφελος. Η ανάπτυξη αυτού του επιχειρήματος μάς παρουσίασε το πλαίσιο επί του οποίου πραγματώνεται η αρχή του νεωτερικού εγωισμού.

Η προβληματική του Feuerbach, όπως την ανασυγκροτήσαμε, διαπερνάται από τη συνομιλία της «βούλησης» και της «ορμής για ευδαιμονία», οι οποίες θεμελιώνονται στην υλιστική κατανόηση του ενσώματου ανθρώπου ως φορέα της αισθητηριακής ικανότητας, δηλαδή της ευδαιμονίας, της δυστυχίας και των παθών. Η νεωτερική ηθική, προκειμένου να διαχωρίσει τους σκοπούς του καλού και του κακού εγωισμού, αξιοποιεί τον μηχανισμό της συμπάθειας κατά την προσέγγιση των σχέσεων που αναπτύσσονται κυρίως μεταξύ του Εγώ και του Εσύ. Αναδείξαμε το νεωτερικό πλαίσιο επί του οποίου πραγματώνονται αυτές οι σχέσεις, αλλά και τη μέριμνα της αστικής κοινωνίας, μέσω του δικαίου, απέναντι στον νεωτερικό ατομικισμό, ο οποίος καταδείχθηκε ως η όψη ενός κακού και μονομερούς εγωισμού. Είδαμε επίσης, πως η

ηθική της νεωτερικής κοινωνίας φαίνεται να βασίζεται σε μια – φιλελεύθερου τύπου – μέριμνα του ατομικού, ενσώματου ανθρώπου για την αναπαραγωγή του βίου του. Το αποτέλεσμα αυτή της ηθικής είναι που οδηγεί στην κοινωνική συνοχή με όρους νεωτερικού εγωισμού. Η ανάπτυξη αυτού του επιχειρήματος προϋποθέτει τις αντίστοιχες εγελιανές αναπτύξεις περί της συνύπαρξης εγωισμού και ηθικής και θεματοποιείται από τον Feuerbach στο αίτημα για περιορισμό του κακού και διάσωση του καλού εγωισμού. Σε μια κριτική των άνισων κοινωνικών σχέσεων ως προϋπόθεση για την πραγμάτωση της ηθικής είδαμε, καταληκτικά, πως ενδεχομένως ο Feuerbach να διασώζει μέσω αυτής της κριτικής του και ορισμένα στοιχεία ιστορικότητας στη σκέψη του. Η πρόσβαση στην ευδαιμονία, άρα και στην ηθική, γίνεται με όρους άνισους λόγω των ταξικών διαφορών που χαρακτηρίζουν την υπάρχουσα νεωτερικότητα. Οι όροι αυτοί τίθενται υπό αμφισβήτηση από τη φουεερμπαχική κριτική. Κάτι τέτοιο προκύπτει καθώς από τη στιγμή που οι ίδιοι όροι χαρακτηρίζονται ως άνισοι, μπορούμε να πούμε πως κατανοούνται και ως στρεβλοί προς την ουσία του ανθρώπινου γένους. Σε αυτή την περίπτωση, οι ανισότητες στο εσωτερικό της ανθρωπότητας μπορούν με τη σειρά τους να κατανοηθούν ως υφιστάμενες ιστορικές μεταβολές. Η αισιοδοξία του Feuerbach, όπως είδαμε, παραμένει και στα ύστερα κείμενα του, καθώς η κριτική του θέτει τους όρους προς την υπέρβαση των δεσμών που εγκλωβίζουν την ανθρώπινη συνείδηση.

Στόχος της εργασίας υπήρξε η διερεύνηση της διαδικασίας μέσω της οποίας ασκείται στα έργα των Hegel και Feuerbach η κριτική της συνείδησης. Οι διαφορετικές ιδεολογικές μορφές και η ανασυγκρότηση της προβληματικής του νεωτερικού εγωισμού έγιναν αντικείμενο της έρευνάς μας προς αυτή την κατεύθυνση. Επ' ουδενί δεν μπορεί να λεχθεί πως η ολοκλήρωση αυτής της διατριβής σηματοδοτεί – ή είχε ως σκοπό – την εξάντληση της μελέτης ενός σχεδίου κριτικής της ιδεολογίας στους δύο φιλοσόφους. Τουναντίον, επιχειρήθηκε να δειχθεί μόνο ένα μικρό κομμάτι των στοιχείων μέσω των οποίων μπορούν αυτές οι δύο θεωρητικές συμβολές να κατανοηθούν εντός ενός πλαισίου του οποίου η υπέρβαση των ιδεολογικών μορφών που δεσμεύουν την ανθρώπινη συνείδηση τίθεται με όρους κοινωνικής χειραφέτησης. Ανοιχτά και προς διερεύνηση μένουν ζητήματα που αφορούν, αρχικά, στη σχέση του Hegel και του Feuerbach, όπως η συγκριτική διερεύνηση της επιρροής του πρώτου στον δεύτερο σε ζητήματα που αφορούν τη φιλοσοφία της θρησκείας, δεδομένης της βασικής θεματικής του φουεερμπαχικού προγράμματος και δεδομένης της

φουερμπαχικής κριτικής στον Hegel, αλλά και το ζήτημα μιας συστηματικής μελέτης της επιρροής της εγγελιανής διαλεκτικής στη σκέψη του Feuerbach. Εν κατακλείδι, θα έλεγε κανείς πως μια κριτική ανασυγκρότηση της φιλοσοφίας του Feuerbach μπορεί να κινηθεί προς την κατεύθυνση της διερεύνησης της επιρροής που φαίνεται να έχει ασκήσει η φουερμπαχική φιλοσοφία σε επίπεδο κριτικής της ιδεολογίας σε θεωρητικές συμβολές που έπονται της ίδιας, με κυριότερη τη μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας. Η δεδηλωμένη αυτή συνάφεια μένει να αξιολογηθεί ως αντικείμενο πραγμάτευσης μιας άλλης ερευνητικής προσπάθειας.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενής

Hegel

Έγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, μτφ. Φαράκλας, Γ., Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2007

Hegel, G., *Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796)*, στο *Werke I. Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1986

Hegel, G., *Elements of the Philosophy of the Right*, μτφ. Nisbet, H.B., επιμ. Wood A., Cambridge University Press, New York, 1991

Hegel, G., «Βασικές γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και πολιτική επιστήμη σε μορφή σχεδίου», στο Μ. Αγγελίδης & Θ. Γκιούρας (επιμ.), Γκιούρας Θ. (μτφ), *Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους*, Σαββάλας, Αθήνα, 2005

Hegel, G., *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου*, ό.π., μτφ. Ο. Σταθάτου, εισ.-επιμ. Καρύδας Δ., Σαγκριώτης, Γ., Νήσος, Αθήνα, 2017

Feuerbach

Feuerbach, L., «Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1863-1866)», στο Feuerbach, L., *Sämtliche Werke. Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*, τόμ. 10, Bolin, W. – Jodl, F. (επιμ.), Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann, 1960, σσ. 91-229

Feuerbach, L., «Zur Ethik: Der Eudämonismus (1867–1869)», στο Feuerbach, L., *Sämtliche Werke. Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*, τόμ. 10, Bolin, W. – Jodl, F. (επιμ.), Stuttgart/ Bad Cannstatt: Frommann, 1960, σσ. 230-293

Feuerbach, L., «Προσωρινές Θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», μτφ. Γκιούρας, Θ., *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007

Φώνερμπαχ, Λ., *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας*, μτφ-επιμ. Καραπαπάς Γ., Τροπή, Αθήνα, 2009

Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, μτφ-επιμ. Γκιούρας, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2012

Feuerbach, L., «Principles of the Philosophy of the Future», στο *The Fiery Brook. Selected Writings*, μτφ. – επιμ. Hanfi, Z., Verso, London, 2012

Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, Großdruck, Berlin, 2020

Δευτερογενής

Αντόρνο, Τ., Χορκχάιμερ, Μ., *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφ. Αναγνώστου, Λ., Νήσος, Αθήνα, 1996

Adorno, T., *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, Κριτική, Αθήνα, 1992

Althusser, L., *Για τον Μαρξ*, μτφ. Τ. Μπέτζελος, εκδ. Εκτός Γραμμής, Αθήνα, 2015

Arkush, A., «Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx», *Modern Judaism*, τχ. 11:2, 1991, σσ. 211-223

Arthur, C., «Hegel and the French Revolution», *Radical Philosophy*, τχ. 52, 1989, σσ. 18-21

Βάκη, Φ., «Ο υλισμός του Φώουερμπαχ και ο υλισμός του Μαρξ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 149-157

Βάκη, Φ., «Απόλυτη ελευθερία και τρόμος: η κριτική του Χέγκελ στη Γαλλική Επανάσταση», *Μνήμων*, τχ. 31, 2010, σσ. 267-281

Biedermann G., *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs: Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, Angelika Lenz Verlag, Neustadt a. R., 2004

Bishop, P., «'Elementary aesthetics', hedonist ethics: The philosophical foundations of Feuerbach's late works», *History of European Ideas*, τχ. 34:3 2008, σσ. 298-309

Bohlmann, M., «Feuerbach als *Naturwissenschaftlicher Materialist*. Die Moleschott-Rezension als politischer Akt», στο Katharina Schneider, (επιμ.), *Der Politische Feuerbach. Internationale Feuerbachforschung*, τόμ. 5, εκδ. Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σσ. 93-111

Brownlee, T., «Hegel's Moral Concept of Evil», *Dialogue*, τχ. 52, σσ. 81-108

Buber, M., *I and Thou*, μτφ. Smith R.G, T. & T. Clark, Edinburgh, 1937

Buber, M., *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, μτφ. Αποστολόπουλος Χ., Γνώση, Αθήνα, 1987

Γκιούρας, Θ., *Ελευθερία και Ιστορία. Με βασική αναφορά στις θέσεις Για την έννοια της ιστορίας του Walter Benjamin*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2012

Γκιούρας, Θ., «Ο Ludwig Feuerbach και η ανθρωπολογική κριτική στο Χριστιανισμό», *Επίμετρο*, στο Feuerbach, L., *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, μτφ-επιμ. Γκιούρας, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2012, σσ. 427-455

Γκιούρας, Θ., «Η χαρτογραφία της εμπράγματης κριτικής. Μια μελέτη για την πορεία της κριτικής στον πρώιμο Μαρξ», *Αξιολογικά*, τχ. 30, 2016, σσ. 39-84

Γκιούρας, Θανάσης, «Το Κεφάλαιο του Marx και η 'επιστήμη'», *Κρίση*, τ.χ. 4, Τόπος, Αθήνα, 2018, σσ. 165-213

Caldwell, P., *Love, Death and Revolution in Central Europe*, Palgrave Macmillan, New York, 2009

Chappé, R., «Utopia and "sinnlich" Concrete Reality of Man: In Which Sense is Feuerbach's Anthropology Political?», στο *Der Politische Feuerbach*, Schneider, K. (επιμ.), τομ. 5, Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σσ. 51-68

Cherno, M. «Feuerbach's "Man is what He Eats": A Rectification», *Journal of the History of Ideas*, τχ. 24: 3, 1963, σσ. 397-406

Comay, R., *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford, California, 2011

Δαρεμάς, Γ., «Αγάπη και πανανθρώπινη φύση στη φιλοσοφία του Φώυερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 101-117

Deranty, J-P., «Feuerbach and the Philosophy of Critical Theory», *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 22, No.6, 2014, σσ. 1208-1233

Desmond W., Onnasch E.O. & Cruysberghs P. (επιμ.), *Philosophy and Religion in German Idealism*, Kluwer Academic Publishers, New York κ.α., 2004

Durand, A., «Prolegomena zu einer jeden künftigen Politik», στο Katharina Schneider, (επιμ.), *Der Politische Feuerbach. Internationale Feuerbachforschung*, τόμ. 5, εκδ. Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σσ. 69-77

Elrod, J., «Feuerbach and Kierkegaard on the Self», *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 4, 1976, σσ. 348-365

Engels, F., *Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, χ. μτφ., Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2014

Eßbach, W., *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1988

Flay, J., «Hegel's "Inverted World"», *The Review of Metaphysics*, vol. 23, no. 4, Philosophy Education Society, 1970, σσ. 662-678

Frede, W., *Ludwig Feuerbach. Zur Genese der materialistischen Methode*, Verein zur Förderung gesellschaftstheoretischer Studien e.V., Göttingen, 1984

Freud, S., *Το Μέλλον μιας Αυταπάτης*, μτφ. Ν. Μυλωνά, Νίκας, Αθήνα, 2011

Freud, S., *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μτφ. Σαγκριώτης Γ., Μίνωας, Αθήνα, 2015

Gadamer, H.-G., «The Inverted World», μτφ. Donovan J., *The Review of Metaphysics*, vol. 28, no. 3, Philosophy Education Society, 1975, σσ. 401-422

Gregory, F., *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1977

Grünbaum, A., «Psychoanalysis and Theism», *The Monist*, Vol. 40, No.7, 1987, σσ. 152-192

Ηλιόπουλος, Γ., «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φόιερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 59-73

Ηλιόπουλος, Γ., «Η έννοια της προσδιορισμένης άρνησης στην «Εισαγωγή» της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*», *Αξιολογικά*, τχ. 26, 2011, σσ. 9-23

Harris, H.S., *Hegel's Ladder*, τομ. I & II, Hacket Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997

Heidegger, M., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, μτφ. Emad P. & Maly K., Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1988

Hipwell, V., «Taking 'things as they are'. The basis of Ludwig Feuerbach's objection to the Christian religion», *History of Political Thought*, Vol. 14, No. 3, 1993, σσ. 421-453

Houlgate, S., «Φαινομενολογία, φιλοσοφία και ιστορία. Για την εγγελιανή ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης», στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2009, σσ. 310-334

Hyppolite, J., *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, μτφ. Cherniak S. & Heckman J., Northwestern University Press, Evanston, 1974

Jaeschke, W., *Hegel- Handbuch. Leben-Werk-Schule*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2003

Jaeschke, W., «Η εμπειρία της συνείδησης», μτφ. Καλατζής Α., στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος του Γκ. Β. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2009, σσ. 145-165

Jeske, M., «Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit», στο *Der Politische Feuerbach*, Schneider, K. (επιμ.), τομ. 5, Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σσ. 19-38

Καρύδας, Δ., «Η ολική άρνηση της θεωρησιακής φιλοσοφίας...είναι η αλήθεια της». Ο εγγελιανισμός ως αντεστραμμένο είδωλο του κόσμου και η υπόσχεση του νέου στον Λούντβιχ Φώυερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 11-37

Λαβράνου, Α., «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώυερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 89-100

Λαβράνου, Α., «Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2009, σσ. 196-221

Λαβράνου, Α., «Το πρόβλημα της ορθολογικότητας της πράξης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*», *Αξιολογικά*, τομ. 26, Αθήνα, Νήσος/Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 2011, σσ. 103-111

Λαβράνου, Α., *Γνώση, Πίστη και Πολιτική. Κριτική της υποκειμενικότητας και θεμελίωση της πολιτικής στον Χέγκελ της περιόδου της Ίενας*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2017

Leopold, D., *The young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing*, Cambridge University Press, New York, 2007

Löwith, K., *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19ου αιώνα*, τομ. Α', μτφ. Αποστολοπούλου, Γ., Γνώση, Αθήνα, 1987

Lukács, G., *The young Hegel. Studies in the relations between dialectics and economics*, trans. Livingstone R., The Merlin Press, London, 1975

Μιχαλάκης, Α., *Κοινωνική υποκειμενικότητα και χειραφέτηση στο έργο του νεαρού Μαρξ*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2000

Μιχαλάκης, Α., «Η κριτική του ιδεαλισμού και το πρόβλημα της μεθόδου: Όψεις της σχέσης Μαρξ – Φώυερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 123-145

McLellan, D., *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, London, Melbourne, Toronto, 1969

McLellan, D., (επιμ.), *Karl Marx. Interviews & Recollections*, Barnes & Nobles Books, New Jersey, 1981

Mah, H., «The French Revolution and the Problem of German Modernity: Hegel, Heine, and Marx», *New German Critique*, No. 50, 1990, σσ. 3-20

Marcuse, Herbert, *Λόγος και Επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μτφ. Λυκιαρδόπουλος Γ., Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα, 1999

Martinez, J.-G., «Alterity and Recognition. The Presence of Political. Thought in Feuerbach's Philosophy», στο Katharina Schneider, (επιμ.), *Der Politische Feuerbach. Internationale Feuerbachforschung*, τόμ. 5, εκδ. Waxmann, Münster / New York / München / Berlin, 2013, σσ. 39-49

Marx, K., «Για τον Feuerbach», στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφ. Γκιούρας, Θ., επιμ. Γκιούρας, Θ., Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014., σσ. 359-362

Marx, K., «Επιστολές», στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφ. Γκιούρας, Θ., επιμ. Γκιούρας, Θ., Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σσ. 565-601

Marx, K., «Παρισινά Χειρόγραφα», στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφ. Γκιούρας, Θ., επιμ. Γκιούρας, Θ., Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σσ. 201-322

Marx, Karl, *Το Κεφάλαιο, τόμος πρώτος*, μτφ. Γκιούρας Θ., επιμ. Γκιούρας, Θ., Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2016

Massey, J., «Feuerbach and Religious Individualism», *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 4, 1976, σσ. 366-381

Milne, D., «The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett», *Diacritics*, Vol. 32, No. 1, *Rethinking Beauty*, 2002, σσ. 63-82

Νουτσόπουλος, Θ., *Διαλεκτική και αξίες. Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2005

Νουτσόπουλος, Θ., *Η φιλοσοφία ως ανταποκριτής. Ο νεαρός Marx και τα όρια της πολιτικής θεωρίας, 1842-1843*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2019

Nola, R., «The young Hegelians, Feuerbach and Marx», στο *The Age of German Idealism*, Solomon R. and Higgins K. (επιμ.), Routledge, London and New York, 2004, σσ. 290-329

Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, 1994

Robespierre M., *Αρετή και τρομοκρατία*, μτφ. Σαμαρτζής Θ., εισ. – επιμ. Žizek S., Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, Αθήνα, 2008

Ρίττερ, Γ., *Ο Έγγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 1999

Rockmore, T., *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1997

Σαγκριώτης, Γ., «Από το πνεύμα στην ουσία: Για τη κριτική του Φάουερμπαχ στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 39-57

Schmidt, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Hanser Verlag, München, 1973

Schmieder, F., «Σχετικά με τη σημασία της έννοιας της προβολής για την κριτική της θρησκείας και την υλιστική φιλοσοφία του Φώουερμπαχ», μτφ. Γ. Σαγκριώτης, *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 213-226

Siep, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, μτφ. Smyth D., Cambridge University Press, New York, 2014

Smith, A., *The theory of moral sentiments*, Raphael D & Macfie A. (επιμ.), Liberty Fund, Indianapolis, 1984

Soares, C. «Ludwig Feuerbach's Critique and Transformation of the Concept of Philosophy», *Revista Portuguesa de Filosofia*, τ. 72, 2016, σσ. 459-474

Stern, R., *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, London, New York, 2002

Weber, J., «Feuerbach, Barth and Theological Methodology», *The Journal of Religion*, Vol. 46, No.1, 1966, σσ. 24-36

Weber, M. *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας (Ενδιάμεση θεώρηση)*, μτφ.-επιμ., Γκιούρας, Θ, Σαββάλας, Αθήνα, 2002

Williams, R., «Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness», *The Journal of Religion*, Vol. 53, No.4, 1973, σ. 424-455

Wokler, R., «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror», *Political Theory*, Vol. 26, σσ. 33-55

Wood, A., «Hegel's ethics», στο F. Beiser (επιμ.) *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993

Φαράκλας, Γ., «Σκέψη, επανάσταση, πραγματικότητα. Προβλήματα της εγελιανής θεμελίωσης των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας», *Αξιολογικά*, τχ. 10, 1997

Φαράκλας, Γ., *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2000

Φαράκλας, Γ., «Αναγνώριση και απειρία στον Έγελο. Μια πρόταση», *Αξιολογικά*, τχ. 26, 2011, σσ. 25-41

Ψυχοπαίδης, Κ., *Ιστορία και Μέθοδος*, μτφ. Λ. Σακαλή, Σμίλη, Αθήνα, 1994

Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, 1999

Ψυχοπαίδης, Κ., *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Πόλις, Αθήνα, 2003

Ψυχοπαίδης, Κ., *Οροι, Αξίες, Πράξεις*, Πόλις, Αθήνα, 2005

Ψυχοπαίδης, Κ., «Κριτική της μεταφυσικής και εγωισμός στο έργο του Φώουερμπαχ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 18, 2007, σσ. 77-87