

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ & ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ & ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας

Κατεύθυνση Πολιτική Επιστήμη

Η σχέση μεταξύ Διάνοιας και Λόγου στην καντιανή φιλοσοφία

της Εύας Δασκαλάκη

1105M055

Σύμβουλος σπουδών & επιβλέπων της εργασίας: Γιώργος Φαράκλας-Ματορίκος

Τριμελής επιτροπή:

Γιώργος Φαράκλας-Ματορίκος, αναπληρωτής καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο

Παντελής Μπασάκος, καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο

Γιώργος Ξηροπαΐδης, αναπληρωτής καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών

Αθήνα, 2008

Περιεχόμενα

Εισαγωγή/ σελ. 3

Συντομογραφίες/ σελ. 8

Κεφάλαιο Πρώτο:

I. Διάνοια και Αισθητικότητα/ σελ. 9

II. Διάνοια και Λόγος/ σελ. 14

III. Τα όρια της διάνοιας κατά τη Susan Neiman/ σελ. 18

IV. Η αρχιτεκτονική του καθαρού Λόγου/ σελ. 22

Κεφάλαιο Δεύτερο:

I. Το πρωτείο του καθαρού πρακτικού Λόγου/ σελ. 26

II. Ηθικός πολιτικός - Πολιτικός ηθικολόγος / σελ. 30

III. Το ρεπουμπλικανικό κράτος/ σελ. 36

IV. Η έννοια του διαφωτισμού κατά την Onora O' Neill/ σελ. 42

Κεφάλαιο Τρίτο:

I. Κριτική Δύναμη/ σελ. 46

II. Η πρόταση του Samuel Fleischacker στο *A Third Concept of Liberty*/ σελ. 52

III. Τελεολογική προσέγγιση της ιστορίας/ σελ. 56

IV. Η προσέγγιση της φύσης ως τεχνικής κατά τον Κοσμά Ψυχοπαίδη/ σελ. 60

Επίλογος/ σελ. 63

Βιβλιογραφία/ σελ. 67

Εισαγωγή

Ο Kant, με το έργο του *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (1781), εισηγείται την Υπερβατολογική Φιλοσοφία¹, η οποία χαρακτηρίστηκε ως *κοπερνίκεια στροφή*² (στον φιλοσοφικό στοχασμό). Η υπερβατολογική φιλοσοφία μελετά πώς η φύση των πραγμάτων, ως *φαινόμενα*, ρυθμίζεται προς τους όρους που θέτουν οι γνωστικές δυνάμεις του ανθρώπου, ώστε να προκύπτει η γνώση. Τη θέση της μελέτης του ίδιου του αντικειμένου παίρνει η μελέτη των όρων δυνατότητας της γνώσης του αντικειμένου.

«Ονομάζω υπερβατολογική κάθε γνώση που γενικά δεν ασχολείται με τα αντικείμενα όσο με το δικό μας μονάχα τρόπο γνώσεως αντικειμένων, εφόσον αυτός πρόκειται να είναι a priori δυνατός. Ένα σύστημα τέτοιων εννοιών θα ονομαζόταν υπερβατολογική φιλοσοφία» (ΚΚΛ 97^a).

Γι' αυτό το λόγο το καντιανό φιλοσοφικό σύστημα συγκροτείται κυρίως μέσω της a priori ανάλυσης των ανθρώπινων δυνάμεων.

Οι ανθρώπινες δυνάμεις (Fakultäten) είναι η *φαντασία*, η *διάνοια*, ο *λόγος* και η *κριτική δύναμη*. Το καντιανό κριτικό οικοδόμημα συγκροτείται κυρίως μέσω της ανάπτυξης των ανθρώπινων δυνάμεων. Ενώ οι επιμέρους προβληματικές που συνθέτουν το καντιανό φιλοσοφικό σύστημα αναπτύσσονται σε συνάρτηση με τις ανθρώπινες δυνάμεις και τις μεταξύ τους σχέσεις, οι οποίες (σχέσεις) διαμορφώνονται ανάλογα με το εκάστοτε αντικείμενο της ανάλυσης. Η έννοια της φύσης και της επιστήμης, τα ιστορικά και κοινωνικά φαινόμενα, η έννοια της ελευθερίας και οι θεσμοί αναπτύσσονται βάσει των ανθρώπινων δυνάμεων και των μεταξύ τους σχέσεων.

Η παρούσα διπλωματική εργασία πραγματεύεται ζητήματα που αφορούν τη σχέση μεταξύ διάνοιας και λόγου. Στο πλαίσιο της υπερβατολογικής φιλοσοφίας του Kant, η πραγμάτευση της σχέσης διάνοιας και λόγου, αποδείχτηκε ένα εξαιρετικά δύσκολο εγχείρημα. Η προβληματικής της σχέσης μεταξύ διάνοιας και λόγου δεν περιορίζεται σε κάποιο επιμέρους χωρίο του καντιανού έργου· αντίθετα συναρτάται με ένα ευρύ φάσμα επιμέρους προβληματικών, ενώ επιπλέον σχετίζεται άμεσα με την συγκρότηση των δύο ανθρώπινων δυνάμεων που υπολείπονται (της φαντασίας και της κριτικής δύναμης), κυρίως βέβαια με την συγκρότηση της κριτικής δύναμης. Η σχέση διάνοιας και λόγου, στην καντιανή ανάλυση, λαμβάνει συνεχώς επιπλέον διαστάσεις. Ανάλογα με το εκάστοτε αντικείμενο (της ανάλυσης) και την εκάστοτε περιοχή (γνωσιοθεωρία, αισθητική, ηθική, πολιτική, δίκαιο, επιστήμη), η σχέση αναδιαμορφώνεται. Στο πλαίσιο της παρούσας ανάπτυξης θα επιχειρήσουμε μία

¹ Στην μετάφραση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* που χρησιμοποιούμε στην παρούσα ανάπτυξη ο όρος “transzendental” μεταφράζεται ως «υπερβατικό». Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, τόσο στα αποσπάσματα της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* που παρατίθενται όσο και στο κείμενο της εργασίας, ο όρος “transzendental” θα μεταφράζεται με τον (πλέον κοινώς αποδεκτό) όρο «υπερβατολογικό».

² Η πλάγια γραφή χρησιμοποιείται για λόγους έμφασης που αφορούν το πλαίσιο τη παρούσας εργασίας (ακόμα και όταν πρόκειται για αποσπάσματα από το καντιανό έργο). Δεν αναπαράγεται η πλάγια γραφή ούτε του πρωτογενούς καντιανού κειμένου, ούτε της μετάφρασης αυτού.

πρωταρχική προσέγγιση της εν λόγω σχέσης. Θα επιχειρήσουμε την ανάδειξη της σχέσης διάνοιας και λόγου στο πλαίσιο επιμέρους προβληματικών, στις τρεις κύριες περιοχές ανάλυσης του καντιανού έργου (καθαρός λόγος, πρακτικός Λόγος, κριτική δύναμη). Συγκεκριμένα, θα επεξεργαστούμε την σχέση διάνοιας και λόγου σε συνάρτηση με την εμπειρική γνώση, τη δυνατότητα σύστασης μίας επιστήμης της εμπειρίας, την πολιτική πρακτική και την πολιτική οργάνωση, τον διαφωτισμό, την κριτική δύναμη και τις τελεολογικές κρίσεις, καθώς και με την υπόθεση μίας «τεχνικής της φύσης».

Η επεξεργασία της σχέσης διάνοιας και λόγου, στην παρούσα εργασία, διαρθρώνεται σε τρία κεφάλαια που αντιστοιχούν στις περιοχές που πραγματεύεται ο Kant στις τρεις *Κριτικές*. Στο πρώτο κεφάλαιο αναπτύσσονται ζητήματα που αφορούν τη σχέση μεταξύ διάνοιας και λόγου στο πλαίσιο της καντιανής προβληματικής για τη γνώση και τη σύσταση μίας επιστήμης της φύσης. Στο κεφάλαιο 1. I θα δούμε πώς η γνώση του κόσμου των φαινομένων εκκινεί αναγκαία με την άμεση πρόσληψη των παραστάσεων της εμπειρίας, μέσω της *a priori* μορφής της αισθητικότητας και ολοκληρώνεται (επίσης αναγκαία) με την συγκρότηση του εμπειρικού αντικειμένου/της εμπειρικής παράστασης, μέσω των καθαρών εννοιών της διάνοιας. Στο κεφάλαιο 1. I, δηλαδή, θα αναφερθούμε στην ικανότητα της διάνοιας και στις λειτουργίες που αποδίδει ο Kant σε αυτήν. Η κατανόηση της λειτουργίας της διάνοιας προϋποτίθεται ώστε να μεταβούμε στη συνέχεια σε πιο σύνθετα ζητήματα όπως για παράδειγμα τη σύνδεση της με το λόγο και το μετασχηματισμό της λειτουργίας της (διάνοιας) στην πρακτική της χρήση. Στο κεφάλαιο 1. II, θα συνδέσουμε τη λειτουργία της διάνοιας με το λόγο και θα αναπτύξουμε πώς ο λόγος καθορίζει τις αρχές που οφείλουν να διέπουν το σύνολο των εμπειρικών εννοιών που παράγει η διάνοια, οι οποίες (αρχές) προσδίδουν σε αυτό (το σύνολο των εμπειρικών εννοιών) *a priori* ενότητα. Δηλαδή, πώς ο λόγος προσδίδει συνοχή στις εμπειρικές γνώσεις της διάνοιας και καθιστά την ανθρώπινη γνώση ικανή να προσεγγίσει τη φύση *ως ολότητα*. Στο κεφάλαιο 1. III θα επεξεργαστούμε τη σχέση διάνοιας και λόγου ως προς τη γνώση της φύσης, εισάγοντας την ανάπτυξη της Susan Neiman, στο *The Unity of Reason*, για την συμπληρωματικότητα των λειτουργιών της διάνοιας και του λόγου. Θα παραθέσουμε τη θέση της Neiman, σύμφωνα με την οποία ο λόγος συμπληρώνει το κενό που αφήνουν οι λειτουργίες της αισθητικότητας και της διάνοιας και με αυτόν τον τρόπο καθιστά δυνατή τη μετάβαση από την *απλή πρόσληψη της εμπειρίας* στην *εξήγησή της (εμπειρίας)*. Για τη Neiman, ο λόγος, στην ενότητα της θεωρητικής με την πρακτική του χρήση, αποτελεί την ικανότητα του πνεύματος, η οποία μπορεί να αποφέρει τόσο τις γνωστικές προϋποθέσεις εξήγησης της εμπειρίας όσο και τα απαραίτητα κίνητρα για ένα τέτοιο εγχείρημα (την εξήγηση της εμπειρίας). Τέλος, στο κεφάλαιο 1. IV, θα αναφερθούμε στη σχέση μεταξύ της διάνοιας και του λόγου σε συνάρτηση με την σύσταση μίας επιστήμης της φύσης, όπως αυτή αναπτύσσεται από τον ίδιο τον Kant στο κεφάλαιο της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* με τίτλο «Η αρχιτεκτονική του καθαρού λόγου». Σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, το σύνολο της ανθρώπινη γνώσης οφείλει να υπαχθεί στους ουσιώδεις σκοπούς του λόγου και να διαρθρώνεται, ως σύστημα, σύμφωνα με αυτούς (τους ουσιώδεις σκοπούς του λόγου). Θα αναπτύξουμε δηλαδή τη θέση του Kant για την *συστηματική ενότητα του καθαρού λόγου*. Η συστηματική ενότητα του καθαρού λόγου τίθεται ως προϋπόθεση της μετάβασης από την *πρωταρχικά κοινή γνώση* στην *επιστήμη*. Μέσα από την ανάπτυξη της εν λόγω θέσης θα δούμε πώς διαμορφώνεται η σχέση της διάνοιας με το λόγο σε σχέση με το αίτημα της επιστημονικής εξήγησης της φύσης.

Το δεύτερο κεφάλαιο της παρούσας ανάπτυξης περιλαμβάνει ζητήματα που αφορούν την πολιτική, το δίκαιο και την ηθική. Στο δεύτερο κεφάλαιο θα

μελετήσουμε τη σχέση της διάνοιας με το Λόγο στην πρακτική χρήση του Λόγου. Στο πεδίο της πρακτικής χρήσης του Λόγου, η μελέτη της εν λόγω σχέσης (διάνοιας και Λόγου) γίνεται πιο σύνθετη, διότι τόσο η ικανότητα της διάνοιας όσο και του λόγου στην *πρακτική τους χρήση* αποκτούν επιπλέον λειτουργίες. Εξαιτίας αυτής της επέκτασης των λειτουργιών της διάνοιας και λόγου η σχέση διάνοιας και λόγου αναδεικνύεται στο πλαίσιο επιμέρους προβληματικών, χωρίς όμως να είναι σε όλες τις περιπτώσεις σαφείς οι συνέπειες της καντιανής ανάλυσης όσον αφορά τη διαμόρφωση της εν λόγω σχέσης. Στο κεφάλαιο 2. I αναπτύσσεται η θέση του Kant για το πρωτείο του πρακτικού Λόγου έναντι του καθαρά θεωρητικού λόγου, η οποία διατυπώνεται στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (1788). Σύμφωνα με την εν λόγω θέση, όταν υπάρχει ασυμφωνία μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού λόγου, ο θεωρητικός Λόγος οφείλει αναγκαστικά να αποδεχτεί τις προτάσεις του πρακτικού Λόγου, όχι ως δικές του εννοήσεις αλλά ως επεκτάσεις της χρήσης του με πρόθεση την πράξη. Το πρωτείο του καθαρού πρακτικού Λόγου έγκειται στο πλεονέκτημα των όσων επιτάσσει να είναι πρώτοι καθοριστικοί λόγοι της σύνδεσής τους με όλα τα άλλα. Από την εν λόγω θέση προκύπτει το αίτημα ενός είδους εναρμόνισης του καθαρού θεωρητικού Λόγου με τις ιδέες του πρακτικού Λόγου. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται οι εμπειρικές γνώσεις της διάνοιας (σε περίπτωση ασυμφωνίας) οφείλουν κατά κάποιο τρόπο να ρυθμίζονται προς τις ιδέες του Λόγου. Η εν λόγω θέση δηλαδή συνεπάγεται κατά κάποιο τρόπο την άρση της πλήρους αυτονομίας του θεωρητικού λόγου.³ Πρόκειται για ένα εξαιρετικά σύνθετο ζήτημα, το οποίο θα επανέλθει στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας που αφορά την προβληματική της κριτικής δύναμης. Το κεφάλαιο 2. II και 2. III αφορά τη διαμόρφωση της σχέσης μεταξύ διάνοιας και λόγου, στο πεδίο της πολιτικής πρακτικής, σε σχέση με το αίτημα από τη μία της δίκαιης πολιτικής διακυβέρνησης και από την άλλη της δίκαιης πολιτικής οργάνωσης. Η διάνοια (στην πρακτική της χρήση) υποδεικνύει στη βούληση τις πράξεις, οι οποίες απαιτούνται ως μέσα για την επιδίωξη οποιουδήποτε (ενδεχομενικού ή πραγματικού) σκοπού. Όταν η διάνοια στην πρακτική της χρήση συνιστά τον καθοριστικό λόγο των πράξεων του υποκειμένου, αυτό χρησιμοποιεί τον εργαλειακό του λόγο και πράττει *φρονησιακά*. Στο κεφάλαιο 2. II θα δούμε ότι στο πεδίο της πολιτικής πρακτικής, η μη «υποταγή» της διάνοιας στο Λόγο υπονομεύει την σταδιακή εφαρμογή του δικαίου στην εμπειρική πραγματικότητα. Στο κεφάλαιο 2. III όμως θα δούμε πώς στο πεδίο της πολιτικής οργάνωσης και των κρατικών θεσμών, ο Kant εισηγείται ότι, εντός του ρεπουμπλικανικού κράτους, διασφαλίζεται τόσο η χρήση του Λόγου όσο και της διάνοιας (του εργαλειακού λόγου) των πολιτών, δηλαδή πώς εντός του ρεπουμπλικανικού κράτους, διασφαλίζεται η ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων καταβολών, στις οποίες ανήκουν τόσο η διάνοια όσο και ο Λόγος. Επιπλέον στο κεφάλαιο 2. IV θα παρουσιάσουμε τις θέσεις της Onora O' Neill για το ζήτημα της δημόσιας χρήσης του Λόγου, όπως αυτές αναπτύσσονται στο *Constructions of Reason*. Σύμφωνα με την O' Neill οι περιορισμοί στην δημόσια χρήση του Λόγου δεν υπονομεύουν μόνο την πολιτική πρόοδο και την εξέλιξη της διαδικασίας του διαφωτισμού των ανθρώπων αλλά υπονομεύουν και το ίδιο το κύρος του Λόγου εφόσον η δημόσια χρήση του Λόγου επιτρέπει την ανάδυση και την διατήρησή του στην δημόσια επικοινωνία.

³ Βέβαια οφείλουμε να επισημάνουμε η πρόθεση του Kant όταν αποδίδει το εν λόγω πρωτείο στον πρακτικό Λόγο δεν είναι να καταστήσει τον θεωρητικό λόγο ετερόνομο. Μέσω του εν λόγω πρωτείου αναδεικνύεται η κεντρική πρόθεση της καντιανής φιλοσοφίας που είναι η θεμελίωση του πρακτικού Λόγου.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναπτύσσονται ζητήματα που αφορούν την κριτική δύναμη, ως την ικανότητα που καθιστά δυνατή τη μετάβαση από τις έννοιες της φύσης στις επιταγές της ελευθερίας, από τη διάνοια στο Λόγο. Η προβληματική της κριτικής δύναμης αναπτύσσεται από τον Kant στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (1788). Στο κεφάλαιο 3. I θα αναπτύξουμε πώς η κριτική δύναμη μεσολαβεί ώστε οι ιδέες το Λόγου να μπορούν να επηρεάσουν τη φύση, δηλαδή πώς η κριτική δύναμη εξασφαλίζει στις ιδέες του Λόγου τη δυνατότητα να εφαρμοστούν εντός της φυσικής νομοτέλειας (η οποία συγκροτείται από την διάνοια και την εποπτεία). Στο κεφάλαιο 3. II παρατίθεται η πρόταση του Samuel Fleischacker στο *A Third Concept of Liberty* για την προβληματική της αισθητικής κρίσης και συνδέεται με την αντίστοιχη θέση της Hanna Arendt στις *Διαλέξεις για την Πολιτική Φιλοσοφία του Kant*. Ο Fleischacker επιχειρεί να υποστηρίξει ότι η ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας όλων των ανθρώπων συνιστά όρο δυνατότητας τόσο της κατάκτησης της ελευθερίας από τη σκοπιά της ανθρωπότητας, όσο και της πολιτικής ευμάρειας από την σκοπιά της κοινωνίας. Μετατοπίζοντας το ζήτημα της υπακοής σε ηθικούς κανόνες στην προοπτική της διαμόρφωσης ηθικών κρίσεων (στο πρότυπο της διαμόρφωσης αισθητικών κρίσεων), διευρύνει τόσο το πεδίο επεξεργασίας του φαινομένου της ηθικής, όσο και την έννοια της ελευθερίας. Από τη θέση του απορρέουν ποικίλες θεσμικές και πολιτικές προτάσεις, οι οποίες προάγουν την ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας όλων και κατ' επέκταση, σύμφωνα με τον ίδιο, την προσέγγιση μίας (περισσότερο) ελεύθερης ανθρωπότητας. Η Arendt, αντίστοιχα, συνδέοντας την προβληματική της αισθητικής κρίσης με το πεδίο της πολιτικής, κρίνει ότι όταν δεν διαθέτουμε μία γενική (ηθική) έννοια για να υπάγουμε σε αυτήν τα επιμέρους αντικείμενα και κατ' επέκταση να συνάγουμε προσδιοριστικές (ηθικές) κρίσεις, κατακτούμε τη γενικότητα κατ' αρχάς με το να μπορούμε να τοποθετούμαστε από την σκοπιά του άλλου. Στο κεφάλαιο 3. III θα αναπτύξουμε την καντιανή προβληματική για την τελεολογική προσέγγιση της ιστορίας, μέσω των αρχών της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης. Σύμφωνα με τον Kant, η τελεολογική προσέγγιση της ιστορίας και της φύσης είναι δυνατή και αναγκαία τόσο από θεωρητική άποψη, δηλαδή για να αποκτήσουμε συνεκτική γνώση της φύσης, όσο και από πρακτική άποψη, διότι όταν οι άνθρωποι πιστεύουν ότι οι δίκαιοι πολιτικοί θεσμοί είναι πιθανό να πραγματοποιηθούν ενθαρρύνονται να τους επιδιώκουν. Τέλος, στο κεφάλαιο 3. IV, θα παραθέσουμε την ανάπτυξη του Κοσμά Ψυχοπαίδη για την έννοια της "τεχνικής της φύσης" (στο Επίμετρο για την *Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*). Η αναζήτηση μίας "τεχνικής της φύσης", σύμφωνα με τον Ψυχοπαίδη, οδηγεί προς ένα νέο τύπο τελεολογικής εξήγησης, σύμφωνα με τον οποίο οι τελεολογικές κρίσεις δεν βεβαιώνουν ότι η φύση πράττει όντως σύμφωνα με "προθέσεις", αλλά ότι εμείς οφείλουμε να προσεγγίζουμε με αυτόν τον τρόπο το πολλαπλό των φυσικών προϊόντων προκειμένου να μπορέσουμε να το εντάξουμε σε μία συστηματική εμπειρία. Ενώ επιπλέον, υποστηρίζει ότι στην εν λόγω συστηματική εμπειρία και μόνο, μπορεί να εισαχθεί η έννοια του δέοντος. Στο πλαίσιο μίας τελεολογικής κρίσης εξετάζουμε ένα προϊόν της φύσης μέσα από τη συσχέτιση/ σύγκριση αυτού που είναι προς αυτό που οφείλει να είναι. Ο Ψυχοπαίδης διακρίνει ένα τολμηρό επιστημολογικό πρόγραμμα στα τελευταία έργα του Kant (στην *Πρώτη Εισαγωγή* και στην *Τρίτη Κριτική*), στα οποία κρίνει ότι αναδύεται "ένας τελεολογικός τρόπος κριτικής αποτίμησης της φύσης και της κοινωνίας, από τη διεύρυνση ενός μη σχηματικού τρόπου αλληλοαναφοράς των δυνάμεων της φαντασίας, της διάνοιας, της κρίσης και του λόγου. Ο τρόπος αυτός θα ίδρυε μία νέα επιστήμη τοποθετημένη ανάμεσα στη φυσική και την ηθική" (ΠΕ 135).

Η προσέγγιση των παραπάνω ζητημάτων (όταν δεν παρατίθεται η θέση/ ανάγνωση κάποιου μελετητή του καντιανού έργου) έγινε κυρίως μέσω της μελέτης των ίδιων των καντιανών κειμένων. Η κατανόηση των κειμένων του Kant και ακόμα περισσότερο η ανάπτυξη επιμέρους προβληματικών, δημιουργούν αρκετές δυσκολίες όταν δεν πηγάζουν κατά κύριο λόγο από την δευτερογενή βιβλιογραφία. Γι' αυτό πιθανόν κάποια σημεία της ανάπτυξης να φαίνονται στον αναγνώστη της εργασίας αυτονόητα αλλά ήταν απαραίτητα για την καλύτερη κατανόηση και απόδοση του εκάστοτε ζητήματος. Οι μεταφράσεις των αποσπασμάτων τόσο του καντιανού έργου *Μεταφυσική των Ηθών* (1797), όσο και της δευτερογενούς βιβλιογραφίας έχει γίνει από εμένα από τα αγγλικά ενώ παρατίθεται πάντα το αγγλικό απόσπασμα σε υποσημείωση.

Για την παρούσα εργασία συνεργάστηκα με τον Γιώργο Φαράκλα-Ματορίκο, αναπληρωτή καθηγητή στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, τον οποίο ευχαριστώ πολύ για την πολύτιμη βοήθεια του, τόσο κατά τη συγγραφή της παρούσας διπλωματικής εργασίας, όσο και καθ' όλη τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών.

Συντομογραφίες

Έργα του Immanuel Kant

ΘΜΗ	<i>Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών</i>
ΚΚΛ	<i>Κριτική του Καθαρού Λόγου</i>
ΚΠΛ	<i>Κριτική του Πρακτικού Λόγου</i>
ΚΚΔ	<i>Κριτική της Κριτικής Δύναμης</i>
ΜΗ	<i>Μεταφυσική των Ηθών</i>
ΠΜΜ	<i>Προλεγόμενα σε κάθε Μελλοντική Μεταφυσική</i>
ΠΕ	<i>Η Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης</i>
ΑΕ	<i>Για την Αιώνια Ειρήνη</i>
ΘΟΛ	<i>Θρησκεία εντός των Ορίων του Λόγου και μόνο</i>
Λ	<i>Λογική</i>
ΔΣ	<i>Η Διένεξη των Σχολών</i>
Δ	«Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός»
ΠΣ	«Τι σημαίνει: Προσανατολίζομαι στη σκέψη»
Ι	«Ιδέα της γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό»
ΘΠ	«Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: 'Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει'»
ΠΑ	«Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων»

Κεφάλαιο Πρώτο

Ι. Διάνοια και Αισθητικότητα

Σύμφωνα με την υπερβατολογική φιλοσοφία, η εμπειρική γνώση απορρέει από δύο βασικές πηγές του πνεύματος, την δεκτικότητα των εντυπώσεων και την αυτενέργεια των εννοιών, δηλαδή την *εποπτεία* και τη *διάνοια*. Ο Kant στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* αναζητά την *a priori* μορφή της κατ' αίσθηση εποπτείας και της διάνοιας. Η σκέψη, στην οποία βασίζεται το εν λόγω καντιανό εγχείρημα (της *a priori* συγκρότησης της εποπτείας και της διάνοιας) είναι η εξής:

«Αν η εποπτεία ήταν αναγκασμένη να ρυθμίζεται προς τη φύση των πραγμάτων, τότε δε βλέπω πώς είναι δυνατό να γνωρίζει κανένας κατιτί *a priori* γι' αυτή· αν όμως το αντικείμενο (ως αντικείμενο των αισθήσεων) ρυθμίζεται προς τη φύση της εποπτειακής μας ικανότητας, τότε μπορώ κάλλιστα να φανταστώ αυτή τη δυνατότητα. Καθώς όμως δεν μπορώ να περιοριστώ στις εποπτείες αυτές, αν πρόκειται κάποτε οι ίδιες να γίνουν γνώσεις, αλλά αντίθετα πρέπει να τις αναγάγω, επειδή είναι παραστάσεις, σε κάποιο αντικείμενο και να προσδιορίσω πάλι το αντικείμενο μέσω αυτών, γι' αυτό έχω να εκλέξω ανάμεσα σε τούτες τις δύο υποθέσεις: ή ότι δηλ. οι έννοιες, μέσω των οποίων πραγματοποιώ αυτόν τον προσδιορισμό, συμμορφώνονται και αυτές προς το αντικείμενο, οπότε βρίσκομαι πάλι στην ίδια αμηχανία, αν δηλαδή μπορώ να γνωρίσω κάτι *a priori* από αυτό, ή δέχομαι ότι τα αντικείμενα ή κάτι ταυτόσημο, η εμπειρία, όπου αυτά μονάχα μπορούν να γνωσθούν (ως δεδομένα αντικείμενα), ρυθμίζονται προς τις έννοιες αυτές» (ΚΚΛ 45-46^α).

Όπως αναφέραμε και στη εισαγωγή, η υπερβατολογική φιλοσοφία πώς η φύση, ως φαινόμενο, ρυθμίζεται προς τους όρους των ανθρώπινων δυνάμεων. Οι *a priori* μορφολογικοί όροι της εποπτείας και της διάνοιας συγκροτούν την εφικτή εμπειρία, εφόσον αποκτούμε γνώση ενός εμπειρικού αντικειμένου, όταν και μόνο όταν, το αντικείμενο μας δίδεται στην εποπτεία και νοείται από τη διάνοια. Στην πραγμάτευση που ακολουθεί θα αναφερθούμε συνοπτικά στη λειτουργία εποπτείας και διάνοιας και θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε την αναγκαία σύνδεση τους (εποπτείας και διάνοιας), ως όρο δυνατότητας της εμπειρικής γνώσης.⁴

⁴ Η καντιανή γνωσιοθεωρητική σκέψη αναπτύσσεται κυρίως στα έργα *Κριτική του Καθαρού Λόγου* και *Προλεγόμενα σε κάθε Μελλοντική Μεταφυσική* (1783). Η παρούσα προσέγγιση της

Αισθητικότητα, στην καντιανή ανάλυση, ονομάζεται η ικανότητα να προσλαμβάνουμε παραστάσεις ανάλογα με το πώς πάσχουμε από τα αντικείμενα (ΚΚΛ 105- 106^α), ενώ το αποτέλεσμα της επενέργειας του αντικειμένου στην υποκειμενική μας δεκτικότητα παραστάσεων (εφόσον πάσχουμε από αυτό) είναι το *αίσθημα* (ΚΚΛ 106^α). Η εποπτεία που, μέσω του αισθήματος, αναφέρεται στο αντικείμενο ονομάζεται *εμπειρική εποπτεία* (ΚΚΛ 106^α) και το αντικείμενο της εμπειρικής εποπτείας ονομάζεται *φαινόμενο*. Τα φαινόμενα διαχωρίζονται από τα πράγματα όπως είναι *καθ' εαυτά* (που στο καντιανό πλαίσιο δεν είναι γνωστικά προσβάσιμα). Στο πρώτο κεφάλαιο της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* με τίτλο «Υπερβατολογική Αισθητική», ο Kant, αναζητά την *a priori* μορφή της αισθητικότητας. Γράφει:

«... [Σ]την Υπερβατολογική Αισθητική θα απομονώσουμε πρώτα την αισθητικότητα αφαιρώντας από αυτή καθετί που νοεί η διάνοια⁵ διαμέσου των εννοιών της, έτσι που να μην απομένει τίποτε άλλο παρά μονάχα η εμπειρική εποπτεία. Έπειτα θα αποχωριστούμε πάλι από αυτήν ό,τι ανήκει στο αίσθημα, με σκοπό να μην απομένει τίποτε άλλο παρά μονάχα καθαρή εποπτεία και η ψιλή μορφή των φαινομένων, που είναι το μόνο που μπορεί να προσπορίσει η *a priori* αισθητικότητα» (ΚΚΛ 108- 109α).

Ο Kant, στο εν λόγω κεφάλαιο, εισηγείται τον διαχωρισμό *ύλης* και *μορφής* των φαινομένων. Η ύλη του φαινομένου συνίσταται σε ό,τι αντιστοιχεί στο αίσθημα και η μορφή του (φαινομένου) σε «ό,τι συντελεί ώστε το πολλαπλό του φαινομένου να μπορεί να συντάσσεται σύμφωνα με ορισμένες σχέσεις» (ΚΚΛ 106^α). Η ύλη των φαινομένων μας είναι δεδομένη *a posteriori*, ενώ η μορφή των φαινομένων είναι δεδομένη για το πνεύμα μας *a priori*, δηλαδή ανεξάρτητα από κάθε αίσθημα. Στην υπερβατολογική φιλοσοφία, καθαρές παραστάσεις είναι οι παραστάσεις που δεν ενέχουν κάτι που να ανήκει στην αίσθηση. Κατ' επέκταση η καθαρή μορφή των κατ' αίσθηση εποπτειών είναι δεδομένη *a priori* για το πνεύμα μας. Το πολλαπλό των φαινομένων, δηλαδή, εποπτεύεται υπό του όρους που θέτει η καθαρή μορφή της κατ' αίσθηση εποπτείας. Η κατ' αίσθηση εποπτεία είναι είτε *εξωτερική* είτε *εσωτερική*. Εξωτερική είναι η εποπτεία όταν στρέφεται στον εξωτερικό κόσμο, στη φύση και εσωτερική όταν στρέφεται εντός του ίδιου του υποκειμένου. Ο Kant εισηγείται ότι οι *a priori*/ καθαρές μορφές της κατ' αίσθηση εποπτείας, είναι δύο, ο *χώρος* και ο *χρόνος*.⁶ Ο χώρος συνιστά την *a priori* μορφή της εξωτερικής εποπτείας και ο χρόνος την *a priori* μορφή της εσωτερικής εποπτείας. Στην καντιανή ανάλυση, ο χώρος και ο χρόνος δεν συνιστούν ούτε όντα πραγματικά, ούτε ιδιότητες των αντικειμένων αλλά ενυπάρχουν στην μορφή της εποπτείας, δηλαδή στην υποκειμενική κατασκευή του πνεύματος μας και χωρίς αυτή δεν θα μπορούσαν να αποδοθούν σε κανένα πράγμα (ΚΚΛ 111α). Συγκεκριμένα για την εποπτεία του χώρου ο Kant γράφει: «Ο χώρος δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μορφή όλων των φαινομένων των εξωτερικών αισθήσεων, δηλ. ο υποκειμενικός όρος της αισθητικότητας, που μόνο αυτός μας καθιστά δυνατή την εξωτερική εποπτεία» (ΚΚΛ 116α).

αισθητικότητας και της διάνοιας πηγάζει κυρίως από τα κεφάλαια «Υπερβατολογική Αισθητική» και «Υπερβατολογική Λογική» της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*.

⁵ Στις μεταφράσεις του καντιανού έργου συναντάμε τον όρο διάνοια και ως νου, νόηση. Η όροι νους, νόηση και διάνοια ταυτίζονται. Στην παρούσα εργασία θα χρησιμοποιούμε σε όλες τις περιπτώσεις τον όρο διάνοια.

⁶ Για τις καθαρές μορφές της κατ' αίσθηση εποπτείας βλ. Fullerton 1901: 113-123, O'Neill 1976: 29-45, Parsons 1992 :62-100, Warren 1998: 179-224 και Hyslop 1898: 71-84.

Η γνώση του κόσμου των φαινομένων εκκινεί με την άμεση πρόσληψη των παραστάσεων της εμπειρίας, μέσω της αισθητικότητας και ολοκληρώνεται αναγκαία με την συγκρότηση του αντικειμένου, μέσω των καθαρών εννοιών της διάνοιας. Στο κεφάλαιο της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* με τίτλο «Υπερβατολογική Λογική»⁷, ο Kant, επιχειρεί τη συγκρότηση των καθαρών εννοιών της διάνοιας, τις οποίες ονομάζει *κατηγορίες*. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι ορισμένες σχέσεις που δεν πηγάζουν από την άμεση εμπειρική εποπτεία του υποκειμένου αποτελούν θεμέλιο της εμπειρίας κατά το ότι εκφράζουν βασικές λειτουργίες που αποδίδονται σε αντικείμενα της εμπειρίας. Ο Kant εισηγείται την *μεταφυσική παραγωγή*, στην οποία εκθέτει «την *a priori* προέλευση εν γένει των κατηγοριών από την πλήρη σύμπτωση τους με τις γενικές λογικές λειτουργίες της νοήσεως» (ΚΚΛ 134^B). Επιχειρεί λοιπόν να συντάξει τον *πλήρη* πίνακα των καθαρών εννοιών της διάνοιας.⁸ Οι κατηγορίες αποτελούν τους αναγκαίους όρους, μέσω των οποίων συγκροτείται η έννοια ενός αντικειμένου της εμπειρίας, ώστε αυτό να μπορεί να συλληφθεί γνωστικά από το υποκείμενο.⁹

Η διαδικασία συγκρότησης των αντικειμένων της εμπειρικής εποπτείας μέσω των καθαρών εννοιών της διάνοιας, μεσολαβείται από τη *σύνθεση*, η οποία διεξάγεται από την φαντασία. Για την απόκτηση εμπειρικής γνώσης απαιτείται αρχικά, όπως είδαμε παραπάνω, να δίδεται στη διάνοια το πολλαπλό της καθαρής εποπτείας. Το πολλαπλό της καθαρής εποπτείας όμως δεν προσλαμβάνεται απ' ευθείας από τη διάνοια, προηγείται η συγκρότησή του σε δυνάμει γνώση, μέσω της σύνθεσης. Μέσω της σύνθεσης, το πολλαπλό της καθαρής εποπτείας συνάγεται και συνδέεται ώστε να σχηματιστεί μία γνώση (ΚΚΛ 45^B). Για να εφαρμοστούν οι έννοιες της διάνοιας σε εμπειρικές παραστάσεις, πρέπει να έχει προηγηθεί η σύνθεση του πολλαπλού των εμπειρικών παραστάσεων στη φαντασία. Άρα για την απόκτηση γνώσης, στο καντιανό σύστημα, προηγείται η *σύνθεση* (του πολλαπλού της εμπειρίας) και έπεται η *ανάλυση* (των εμπειρικών παραστάσεων), η οποία πραγματοποιείται από τη διάνοια. Ο Kant γράφει: «... [Μ]ε τον όρο σύνθεση στη γενικότατη του σημασία εννοώ την ενέργεια που προσθέτει διάφορες παραστάσεις τη μία στην άλλη και συλλαμβάνει την πολλαπλότητα τους σε μία γνώση. Μία τέτοια σύνθεση είναι καθαρή όταν το πολλαπλό δεν είναι εμπειρικό, αλλά δεδομένο *a priori* (όπως αυτό που είναι δεδομένο στο χώρο και το χρόνο)» (ΚΚΛ 46^B). Η Υπερβατολογική Λογική μας διδάσκει την υπαγωγή της καθαρής σύνθεσης και όχι των παραστάσεων, υπό έννοιες. Με τον όρο «καθαρή σύνθεση» εννοούμε την σύνθεση που στηρίζεται στην *a priori συνθετική ενότητα*.¹⁰ Συνοψίζοντας, η πρόσληψη του πολλαπλού της καθαρής εποπτείας, η

⁷ Η «Υπερβατολογική Λογική» χωρίζεται στην «Υπερβατολογική Αναλυτική» και στην «Υπερβατολογική Διαλεκτική». Η «Υπερβατολογική Διαλεκτική» συνιστά την κριτική της διαλεκτικής ψευδαισθήσης, η «Υπερβατολογική Αναλυτική», η οποία θα μας απασχολήσει στο παρόν κεφάλαιο, συνιστά «την ανατομή της όλης μας *a priori* γνώσεως στα στοιχεία της καθαρής γνώσεως [της διάνοιας]» (ΚΚΛ 30β).

⁸ Σύμφωνα με τον εν λόγω πίνακα οι κατηγορίες είναι 12 στο σύνολο τους και αντιστοιχούν στις λογικές συναρτήσεις κρίσεων ως εξής: Του ποσού: Καθολικές κρίσεις- Ενότητα, Μερικές κρίσεις- Πολλαπλότητα, Ατομικές κρίσεις- Ολότητα. Του ποιού: Καταφατικές κρίσεις-Πραγματικότητα, Αποφατικές κρίσεις-Άρνηση, Αόριστες κρίσεις-Περιορισμός. Της αναφοράς: Κατηγορικές κρίσεις-Ενύπαρξη και αυθύπαρξη, Υποθετικές κρίσεις-Αιτιότητα και εξάρτηση, Διαζευκτικές κρίσεις-Κοινωνία. Του τρόπου: Προβληματικές κρίσεις-Δυνατότητα/ Μη δυνατότητα, Βεβαιωτικές κρίσεις-Υπάρχει/ Μη υπάρχει, Αποδεικτικές κρίσεις-Αναγκαιότητα/ Τυχασιότητα.

⁹ Την πληρότητα του παραπάνω εγχειρήματος (της συγκρότησης της καθαρής γνώσεως της διάνοιας) εγγυάται η Ιδέα του όλου της *a priori* γνώσεως της διάνοιας και η συνοχή των καθαρών εννοιών της (διάνοιας) μέσα σ' ένα Σύστημα (ΚΚΛ 30^B). Η προβληματική της Ιδέας του όλου της *a priori* γνώσεως της διάνοιας θα αναπτυχθεί στα κεφάλαια 2. II και 2. IV.

¹⁰ Για περαιτέρω ζητήματα που αφορούν στην έννοια της σύνθεσης βλ. Young 1992: 110-119.

σύνθεση του πολλαπλού αυτού μέσω της δυνάμεως της φαντασίας και η συγκρότηση του αντικείμενου μέσω των καθαρών εννοιών της διάνοιας (που προσδίδουν ενότητα σε αυτή τη σύνθεση), συνιστούν τους αναγκαίους όρους της a priori γνώσης των εμπειρικών αντικειμένων (ΚΚΛ 47^β).

Στο πλαίσιο της παραγωγής των κατηγοριών, ο Kant, πραγματεύεται την έννοια της αυτοσυνειδησίας και εισηγείται την αρχή της αναγκαίας ενότητας της υπερβατολογικής καταλήψεως. Η αρχή της αναγκαίας ενότητας της καταλήψεως προκύπτει από το ότι το πολλαπλό της εποπτείας προσλαμβάνεται πάντα εντός του ίδιου υποκειμένου, δηλαδή σε σχέση με την αυτοσυνειδησία του υποκειμένου. Ο Kant γράφει:

«Εκείνη η παράσταση που είναι δυνατό να μας είναι δεδομένη πριν από κάθε [διάνοια], αυτή ονομάζεται εποπτεία. Άρα το κάθε πολλαπλό της εποπτείας έχει αναγκαία αναφορά προς το: εγώ νοώ, στο ίδιο υποκείμενο, στο οποίο απαντά το πολλαπλό αυτό. Αλλά η παράσταση αυτή είναι μία πράξη της αυτενέργειας, δηλ. δεν μπορεί να θεωρείται ως ανήκουσα στην αισθητικότητα. Την ονομάζω καθαρή κατάληψη...» (ΚΚΛ 80-81^β).

Σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, η διάνοια δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ικανότητα που συνδέει a priori και υπαγάγει το πολλαπλό δεδομένων παραστάσεων υπό την ενότητα της καταλήψεως (ΚΚΛ 86^β). Η αρχή της ενότητας της καταλήψεως άρα αποτελεί ύψιστη θεμελιώδη αρχή για όλη την ανθρώπινη γνώση. Ο Kant γράφει: «... [Η] θεμελιώδης αυτή αρχή της αναγκαίας ενότητας της καταλήψεως είναι μεν και αυτή ταυτολογική άρα μία πρόταση αναλυτική, ωστόσο αποκαλύπτει ως αναγκαία μια σύνθεση του πολλαπλού που είναι δεδομένο σε μία εποπτεία χωρίς την οποία [τη σύνθεση], δεν είναι δυνατό να νοηθεί εκείνη η ολοσχερής ταυτότητα της αυτοσυνειδησίας» (ΚΚΛ 86^β). Η ταυτότητα της αυτοσυνειδησίας ως ολότητας άρα προϋποθέτει την αρχή της αναγκαίας ενότητας της καταλήψεως, η οποία (αρχή) καθορίζει τη σύνθεση του πολλαπλού που είναι δεδομένο στην εποπτεία, από τη διάνοια. Συνεπώς η εποπτεία αναφέρεται αναγκαία στην υπερβατολογική κατάληψη.

Επιπλέον όμως, η αυτενέργεια της διάνοιας αναφέρεται αναγκαία στην κατ' αίσθηση εποπτεία. Ο Kant γράφει:

«[Μία διάνοια], στην οποία θα ήταν σύγχρονα δεδομένο μέσω της αυτοσυνειδησίας κάθε είδους πολλαπλό, θα είχε εποπτείες · η δική μας όμως διάνοια μπορεί μόνο να νοεί και είναι υποχρεωμένη ν' αναζητά την εποπτεία της αισθήσεις» (ΚΚΛ 87^β).

Σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, η διάνοια δεν μπορεί να παράγει γνώση ανεξάρτητα από της μορφολογικούς όρους της κατ' αίσθηση εποπτείας (που είναι ο χώρος και ο χρόνος). Η μορφολογική αρχή της διάνοιας που είναι η ενότητα της καταλήψεως βρίσκεται σε αναγκαία αναφορά προς τα δεδομένα της εμπειρικής εποπτείας. Ο Kant γράφει:

«Εννοήματα χωρίς περιεχόμενο είναι κενά, εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές» (ΚΚΛ 16^β).

Συνοψίζοντας, το υπερβατολογικό υποκείμενο απόκτη γνώση της εμπειρικής πραγματικότητας εφαρμόζοντας τις καθαρές έννοιες της διάνοιας σε εμπειρικές παραστάσεις, οι οποίες προσλαμβάνονται αφότου το πολλαπλό της καθαρής εποπτείας συγκροτηθεί, μέσω της σύνθεσης, σε εν δυνάμει γνώση. Η αναγκαία συγκρότηση του πολλαπλού της εμπειρίας από τη διάνοια ως υπερβατολογικός όρος της εμπειρικής γνώσης, καθώς και η αναγκαία αναφορά της διάνοιας στην κατ' αίσθηση εποπτεία συνιστούν προϋποθέσεις κατανόησης ώστε να μεταβούμε στην επεξεργασία της σχέσης της διάνοιας με το λόγο.

II. Διάνοια και Λόγος

Στο κεφάλαιο που προηγήθηκε είδαμε πώς το υπερβατολογικό υποκείμενο προσλαμβάνει τα δεδομένα της εμπειρίας, μέσω της κατ' αίσθηση εποπτείας και συγκροτεί, μέσω των καθαρών εννοιών της διάνοιας, εμπειρικές έννοιες, ώστε να προσεγγίσει τον κόσμο της εμπειρίας. Στο παρόν κεφάλαιο θα αναπτύξουμε πώς ο λόγος καθορίζει τις αρχές που οφείλουν να διέπουν το σύνολο των εμπειρικών εννοιών της διάνοιας, οι οποίες (αρχές) προσδίδουν σε αυτό (το σύνολο των εμπειρικών εννοιών) *a priori* ενότητα. Δηλαδή, πώς ο λόγος προσδίδει συνοχή στην εμπειρία του υποκειμένου και καθιστά την ανθρώπινη γνώση ικανή να προσεγγίσει τη φύση *ως ολότητα*. Ο Kant γράφει:

«Αν η [διάνοια] είναι η δύναμη της ενότητας των φαινομένων δια μέσου των κανόνων, ο λόγος τότε αποτελεί την δύναμη της ενότητας των κανόνων της [διάνοιας] που τελούν κάτω από αρχές» (ΚΚΛ 9^γ).

Η ανθρώπινη γνώση άρα συντελείται σε τέσσερα στάδια: Στην πρόσληψη των εμπειρικών δεδομένων, μέσω της κατ' αίσθηση εποπτείας. Στην σύνθεση του πολλαπλού της εμπειρίας, μέσω της φαντασίας. Στην συγκρότηση του αντικειμένου της εμπειρίας, μέσω των καθαρών εννοιών της διάνοιας. Και τέλος στην υπαγωγή του πολλαπλού των εμπειρικών εννοιών της διάνοιας στις αρχές του καθαρού λόγου.

Ο λόγος προσδίδει *a priori* ενότητα στο σύνολο της εμπειρικής γνώσης χωρίς όμως να αναφέρεται άμεσα στα δεδομένα της εμπειρίας. Τα εμπειρικά δεδομένα ενοποιούνται σύμφωνα με τις αρχές του καθαρού λόγου αφότου συγκροτηθούν σε εμπειρικές έννοιες από τη διάνοια. Με τις αρχές του καθαρού λόγου δεν αποκτούμε γνώση εμπειρικών αντικειμένων. Οι αρχές του καθαρού λόγου προσδιορίζουν το πολλαπλό που συνθέτουν οι εμπειρικές έννοιες της διάνοιας. Ο Kant γράφει:

«Ο λόγος ... δεν αναφέρεται ποτέ κατά πρώτον στην εμπειρία ή σε οποιοδήποτε αντικείμενο, αλλά στη [διάνοια], με σκοπό να προσδώσει στις πολλαπλές γνώσεις της δι' εννοιών ενότητα *a priori*, που μπορεί να ονομάζεται ενότητα του λόγου, και η οποία είναι εντελώς διαφορετική απ' αυτήν που δύναται να επιτευχθεί δια [υπό] της [διάνοιας]» (ΚΚΛ 9^γ).

Κατανοούμε λοιπόν ότι το σύνολο της εμπειρικής γνώσης που παράγεται από την συγκρότηση του πολλαπλού της εμπειρικής εποπτείας, μέσω της διάνοιας, οφείλει να υπαχθεί της αρχές του καθαρού λόγου, εάν θέλουμε να γνωρίσουμε τη φύση ως εάν αποτελούσε ένα *σύστημα* εμπειρικών εννοιών και νόμων.¹¹

Οι αρχές του καθαρού λόγου, ή *υπερβατολογικές ιδέες*¹², όπως τις ονομάζει ο Kant, δεν παράγουν εμπειρικές γνώσεις και δεν προσδιορίζουν τα εμπειρικά αντικείμενα. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι γι' αυτό το λόγο είναι περιττές. Οι υπερβατολογικές ιδέες συνιστούν *ρυθμιστικές αρχές* της ανθρώπινης γνώσης εφόσον κατευθύνουν τη διάνοια στην αναζήτηση της εμπειρικής γνώσης.

«Παρ' όλο ... που για τις υπερβατολογικές έννοιες του λόγου πρέπει να πούμε ότι είναι μόνον ιδέες, ωστόσο δεν θα έχουμε [πρέπει] με κανένα τρόπο να τις θεωρήσουμε σαν περιττές και στερημένες από κάθε νόημα. Γιατί, έστω κι αν δεν είναι δυνατόν να προσδιορίζεται με αυτές κανένα αντικείμενο, όμως μπορούν κατά βάθος και χωρίς να το παρατηρεί κανείς να χρησιμεύουν στη διάνοια ως κανών για μία διευρυμένη και ομοιόμορφη χρήση της· με αυτό βέβαια η διάνοια δεν γνωρίζει κανένα επιπλέον αντικείμενο απ' αυτά που θα γνώριζε σύμφωνα με τις έννοιές της, αλλά ωστόσο καθοδηγείται καλλίτερα και ευρύτερα σε αυτή της την γνώση» (ΚΚΛ 28^γ).¹³

Εάν υποθέσουμε ότι η διάνοια προσεγγίζει την εμπειρία αποσπασματικά γνωρίζοντας κάθε φορά ένα επιμέρους φαινόμενο (για το οποίο συγκροτεί μία εμπειρική έννοια/ παράσταση), χωρίς να μπορεί να εποπτεύει ταυτόχρονα τις εμπειρικές γνώσεις (που παράγει) στο σύνολό τους, κατανοούμε ότι οι αρχές του λόγου είναι αυτές που οφείλουν να προσδώσουν συνοχή στο σύνολο των εμπειρικών γνώσεων ώστε να αναδυθούν τυχόν ελλείψεις, αντιφάσεις κτλ. Ο λόγος άρα καλείται να καθοδηγήσει την διάνοια στην επέκταση των γνώσεών της, ώστε να διασφαλίσει τη συνοχή τους (των εμπειρικών γνώσεων) σε ένα όλον.

Οφείλουμε βέβαια να επισημάνουμε ότι η χρήση των καθαρών εννοιών του λόγου είναι υπερβατική για την διάνοια εφόσον δεν ανήκει στο χώρο της εφικτής εμπειρίας (ΚΚΛ 26^γ). Στο κεφάλαιο για την σχέση της διάνοιας με την αισθητικότητα είδαμε ότι η διάνοια αναφέρεται αναγκαία στα δεδομένα που της παρέχει η κατ' αίσθηση εποπτεία. Η χρήση των εννοιών της διάνοιας δηλαδή παραμένει πάντα *εμμενής* εφόσον βρίσκεται αναγκαία στην περιοχή της εφικτής εμπειρίας. Η διάνοια δεν δύναται να προσεγγίσει φαινόμενα και έννοιες, τα οποία δεν δίδονται στην

¹¹ Το εν λόγω ζήτημα επανατίθεται στο κεφάλαιο 3. Ι. για την κριτική δύναμη.

¹² Στην μετάφραση της Κριτικής του Καθαρού Λόγου χρησιμοποιείται ο όρος «υπερβατικές ιδέες», στο παρόν πλαίσιο θα χρησιμοποιήσουμε, όπως πλέον έχει επικρατήσει στη βιβλιογραφία, τη μετάφραση «υπερβατολογικές ιδέες».

¹³ Ο Kant επίσης γράφει: «Η μορφή των κρίσεων (μετασηματισμένη σε μία έννοια συνθέσεως των εποπτειών) παρήγε Κατηγορίες, οι οποίες αποτελούν τον οδηγό σε κάθε χρήση της διάνοιας στην εμπειρία. Παρόμοια ακριβώς μπορούμε να περιμένουμε ότι η μορφή των συλλογισμών του λόγου, όταν την εφαρμόσει κανείς πάνω στη συνθετική ενότητα των εποπτειών ακολουθώντας τον κανόνα των Κατηγοριών, θα περιέχει την πηγή ιδιαίτερων εννοιών a priori, τις οποίες μπορούμε να ονομάζουμε καθαρές έννοιες του λόγου ή [υπερβατολογικές] ιδέες, και οι οποίες θα προσδιορίζουν σύμφωνα με αρχές την χρήση του λόγου στην περιοχή απάσης της εμπειρίας στο σύνολο της» (ΚΚΛ 23^γ).

εποπτεία. Οι αρχές του καθαρού λόγου όμως δεν αντλούνται από την εμπειρία και ούτε αντιστοιχούν σε κάποια δυνατή εποπτεία. Ο Kant γράφει: «... [Η] αντικειμενική χρήση των καθαρών εννοιών του λόγου είναι πάντοτε υπερβατική, ενώ εκείνη των καθαρών εννοιών της [διάνοιας] πρέπει σύμφωνα με τη φύση της να είναι πάντα έμμονη, αφού περιορίζεται μόνο στο χώρο της δυνατής εμπειρίας» (ΚΚΛ 26^γ). Ο λόγος άρα από μία θέση υπερβατική για τη διάνοια εξασφαλίζει σε αυτήν τη δυνατότητα να μην κινείται «τυφλά», αλλά να καθοδηγείται από τις καθαρές αρχές του λόγου.

Η χρήση των καθαρών εννοιών του λόγου είναι υπερβατική επιπλέον και προς την ανθρώπινη γνώση και προς την εμπειρική πραγματικότητα. Από την μία οι αρχές του λόγου καθοδηγούν μεν αδιάκοπα την εμπειρική γνώση προς μία έννοια Απόλυτου, το οποίο όμως δεν θα φτάσει εντελώς ποτέ η ανθρώπινη γνώση. Η έννοια του Απόλυτου, στο οποίο κατευθύνουν οι υπερβατικές έννοιες τους συλλογισμούς, συνιστά ένα πρότυπο που οφείλει η ανθρώπινη γνώση συνεχώς να προσεγγίζει αλλά που ποτέ δεν μπορεί να φτάσει εντελώς. Δεν μπορεί δηλαδή να γίνει ποτέ μία τέλεια χρήση των καθαρών εννοιών του λόγου.

«Οι θεμελιώδεις όμως αρχές που πηγάζουν απ' αυτή την υπέρτατη αρχή του καθαρού λόγου θα είναι, εν αναφορά προς όλα τα φαινόμενα, υπερβατικές, δηλ. δεν θα μπορεί ποτέ να γίνει καμία ακριβής και τέλεια όπως αυτή την υπέρτατη αρχή εμπειρική χρήση» (ΚΚΛ 13^γ).

Η ανθρώπινη γνώση δεν μπορεί ούτε να γνωρίσει ποτέ απόλυτα τη φύση ως όλον, ούτε να εντάξει με πληρότητα τις επιμέρους εμπειρικές έννοιες και τους επιμέρους εμπειρικούς νόμους σε ένα σύστημα. Παρολαυτά η εμπειρική γνώση οφείλει να κατευθύνεται αδιάκοπα προς ένα τέτοιο σκοπό, ώστε να διευρύνεται με τρόπο συνεκτικό και συστηματικό. Από την άλλη, οι υπερβατολογικές ιδέες δεν μπορούν ποτέ να εφαρμοστούν εντελώς στην εμπειρία. Ο Kant γράφει:

«Με τον όρο ιδέα εννοώ μίαν αναγκαία έννοια του λόγου, στην οποία δεν μπορεί να δοθεί στις αισθήσεις κανένα αντικείμενο που πλήρως ν' ανταποκρίνεται σ' αυτήν. Επομένως οι καθαρές μας έννοιες του λόγου που διευρύνουμε τη στιγμή αυτή είναι [υπερβατολογικές] ιδέες. Είναι έννοιες του καθαρού λόγου, αφού εξετάζουν κάθε εμπειρική γνώση ως προσδιορισμένη από μίαν απόλυτη ολότητα των όρων. Δεν έχουν επινοηθεί αυθαίρετα, αλλ' υπαγορεύονται από την φύση του ίδιου του λόγου και διατελούν ως εκ τούτου αναγκαία σε άμεση σχέση προς την όλη χρήση της διάνοιας» (ΚΚΛ 26-27^γ).

Τέλος, ο Kant, στο πλαίσιο της πραγμάτευσης της λειτουργίας των καθαρών εννοιών του λόγου, εντοπίζει ότι αυτές (οι καθαρές έννοιες του λόγου) πιθανόν θα μπορούσαν να αναλάβουν ένα ακόμα δυσκολότερο έργο, την μετάβαση από τις έννοιες της φύσης στις έννοιες του πρακτικού λόγου. Ο Kant γράφει:

«Για να αποσιωπήσω το γεγονός ότι αυτές [οι υπερβατολογικές ιδέες] καθιστούν ίσως δυνατή μία μετάβαση από τις έννοιες της φύσεως στις έννοιες του πρακτικού λόγου και μπορούν κατ' αυτόν τον τρόπο να

παρέχουν στις ίδιες τις ηθικές ιδέες έρεισμα και συνοχή με τις καθαρά θεωρητικές γνώσεις του λόγου» (ΚΚΛ 28^γ).

Στο πλαίσιο της παρούσας ανάπτυξης δεν είναι δυνατό να εξετάσουμε διεξοδικά το εν λόγω ζήτημα. Συνοψίζοντας, οι καθαρές αρχές του λόγου οφείλουν να διέπουν το σύνολο των εμπειρικών εννοιών της διάνοιας, εφόσον προσδίδουν σε αυτό (το σύνολο των εμπειρικών εννοιών) α ριγοί ενότητα. Ενώ, είναι υπερβατικές για δύο λόγους, από τη μία επειδή οι καθαρές έννοιες του λόγου δεν πηγάζουν από τον χώρο της δυνατής εμπειρίας και από την άλλη επειδή δεν μπορεί να γίνει ποτέ μία τέλεια εμπειρική χρήση των καθαρών εννοιών του λόγου. Οι υπερβατολογικές ιδέες καθιστούν την ανθρώπινη γνώση συνεκτική και ικανή να προσεγγίσει τη φύση ως ολότητα δηλαδή ως ένα ενιαίο σύστημα εμπειρικών εννοιών και νόμων. «Στην πραγματικότητα, πολλαπλότητα των κανόνων και ενότητα των αρχών είναι μία αξίωση του λόγου, με τον σκοπό να φέρει τη διάνοια σε παντελή συνοχή με τον εαυτό της, ακριβώς όπως και η διάνοια υπάγει το πολλαπλό της εποπτείας κάτω από έννοιες και κατ' αυτόν τον τρόπο πετυχαίνει τη σύνδεσή της» (ΚΚΛ 11^γ). Οι έννοιες της διάνοιας άρα στην θεωρητική χρήση του λόγου οφείλουν να υπαχθούν στις αρχές του λόγου για να επιτύχουν τη συνοχή τους. Στην θεωρητική χρήση του λόγου δηλαδή φαίνεται να αποδίδεται στον λόγο ένα πρωτείο απέναντι στη διάνοια σε σχέση όμως με το αίτημα να γνωρίσουμε την φύση ως ολότητα και συνεκτικά. Το εν λόγω ζήτημα θα αναπτυχθεί περαιτέρω στο κεφάλαιο για την αρχιτεκτονική του καθαρού λόγου.

III. Τα όρια της διάνοιας κατά τη Susan Neiman

Η Susan Neiman, στο *The Unity of Reason*, επιχειρεί μία ανάγνωση της καντιανής φιλοσοφίας με σκοπό την ανάδειξη τόσο των ορίων των ανθρώπινων γνωστικών ικανοτήτων όσο και της ενότητας του λόγου. Στο κεφάλαιο «Η ανεπάρκεια της διάνοιας» (*The Inadequacy of Understanding*) πραγματεύεται τη λειτουργία της διάνοιας σε σχέση με την δυνατότητά της να παράγει επιστημονική γνώση.¹⁴ Μελετά την ανεπάρκεια που παρουσιάζει η διάνοια ως προς τον παραπάνω σκοπό και επιχειρεί να υποστηρίξει την αναγκαία συνεργασία διάνοιας και λόγου, ως όρο δυνατότητας της μετάβασης από την κατώτερη βαθμίδα εμπειρικής γνώσης (*low-level knowledge*) στην επιστήμη.¹⁵

Η Neiman, πριν ακόμα ξεκινήσει την πραγμάτευση του εν λόγω ζητήματος, διευκρινίζει ότι το καντιανό εγχείρημα της ταξινόμησης των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου, το οποίο αποτελούσε σύνηθες πεδίο μελέτης τον 17^ο και τον 18^ο αιώνα, δεν συνεπάγεται ότι οι γνωστικές ικανότητες συνιστούν όντως ανεξάρτητες μεταξύ τους λειτουργίες. Έχοντας κατά νου ότι οι γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου λειτουργούν πάντα από κοινού, μπορούμε κατά τη μελέτη μας να τις διαχωρίσουμε και να τις επεξεργαστούμε μεμονωμένα, εφόσον με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να τις αναλύσουμε περαιτέρω. Η Neiman διατυπώνει τις γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου ως εξής (Neiman 1994: 49): Η αισθητικότητα είναι η παθητική ικανότητα, με την οποία προσλαμβάνουμε τα αντικείμενα και δεν συνεισφέρει στην εμπειρία παρά με τις καθαρές μορφές του χώρου και του χρόνου. Η διάνοια παράγει και εφαρμόζει τις έννοιες της (κατηγορίες) στα εμπειρικά δεδομένα ως *αυτενέργεια* του πνεύματος· ενώ βασίζεται αναγκαία στην αισθητικότητα, από την οποία προσλαμβάνει περιεχόμενα και νοήματα. Μόνο ο λόγος είναι πλήρως *αυτόνομος* εφόσον χωρίς να απευθύνεται ευθέως στην εμπειρία επιφέρει στα εμπειρικά δεδομένα συνοχή και τάξη, σύμφωνα με τις ιδέες που παράγει ο ίδιος.

Η Neiman παρατηρεί ότι συχνά στην βιβλιογραφία η έννοια της *αυτενέργειας* (της διάνοιας) ταυτίζεται με την έννοια της *αυτονομίας* (του λόγου), με αποτέλεσμα από την μία να επικαλύπτεται η διαφορά του πεδίου δραστηριότητας που διατίθεται στη διάνοια από αυτό που διατίθεται στο λόγο, και από την άλλη να υποτιμάται συνολικά ο διαχωρισμός σε διάνοια και λόγο. Οι κατηγορίες της διάνοιας συνιστούν

¹⁴ Ο P. F. Strawson στο *The Bounds of Sense* υποστηρίζει την θέση ότι μπορούμε να αποκτήσουμε επιστημονική γνώση της εμπειρίας αποκλειστικά μέσω της διάνοιας. Αν και η εν λόγω θέση σχετίζεται στενά με το θέμα της παρούσας ανάπτυξης, δεν μπορεί να αναλυθεί στο παρόν πλαίσιο.

¹⁵ Για την σχέση διάνοιας και λόγου όσον αφορά την δυνατότητα της επιστημονικής γνώσης βλ. Buchdahl 1992: 169-182.

αυτενέργεια επειδή εφαρμόζονται στην εμπειρία χωρίς να πηγάζουν από αυτήν. Η διάνοια παρέχει τις συνθήκες που οφείλει να πληροί ένα εμπειρικό αντικείμενο ώστε να μπορεί να συλληφθεί ως τέτοιο. Ταυτόχρονα όμως αναφέρεται αδιάκοπα στην εμπειρία, η οποία (εμπειρία) αποτελεί γι' αυτήν (τη διάνοια) το αίτιο της λειτουργίας της. Η λειτουργίες της διάνοιας είναι αυτόματες και μηχανικές. Δεν απαιτείται κανενός είδους εξωτερική επιλογή για το πώς θα εφαρμοστεί μία κατηγορία σε κάποιο εμπειρικό φαινόμενο. Στον αυτόματο και μηχανικό τρόπο λειτουργίας της διάνοιας άλλωστε θεμελιώνεται η ιδιότητα των εννοιών της (διάνοιας) να είναι καθοριστικές. Σε αυτό το σημείο έγκειται η *ετερονομία* της διάνοιας (Neiman 1994: 49) αλλά και η *βεβαιότητα* των εννοιών της. Η διάνοια και η αισθητικότητα διαμορφώνουν την εμπειρία και διαμορφώνονται από αυτήν *από κοινού*. Η Neiman ισχυρίζεται ότι μόνο ο λόγος, ο οποίος μας παρέχει την δυνατότητα να λειτουργήσουμε ανεξάρτητα από την εμπειρία, μας καθιστά ικανούς να συγκροτήσουμε μία επιστήμη της εμπειρίας. «Η ανέλιξη σε ανώτερες βαθμίδες αυτονομίας είναι το ζητούμενο στην προοδευτική διαδικασία, μέσω της οποίας η γνώση, μας λέει ο Kant, εκκινεί από τις αισθήσεις και προχωρεί διαμέσου της διάνοιας στο λόγο»¹⁶.

Για τη σύσταση μίας επιστήμης της εμπειρίας απαιτείται η εξεύρεση γενικών φυσικών νόμων. Οι υπερβατολογικοί νόμοι της διάνοιας συνιστούν μεν αφαιρετικές μορφές σε σχέση με την ποικιλία των επιμέρους (δυνατών) εμπειρικών νόμων αλλά οι κατηγορίες από μόνες τους μας παρέχουν πολύ λίγα σε σχέση με αυτά που απαιτούνται για τη σύσταση μίας επιστήμης της εμπειρίας (Neiman 1994: 50). Για την εξεύρεση γενικών φυσικών νόμων χρειαζόμαστε *ρυθμιστικές ιδέες*, οι οποίες να είναι κατάλληλες να κατευθύνουν την εν λόγω αναζήτηση. Ο λόγος είναι αυτός που δύναται να παρέχει αυτές τις ιδέες. Η Neiman κρίνει ότι γι' αυτό το ζήτημα συναντάμε στην βιβλιογραφία δύο κύριους τρόπους ανάγνωσης, την *ισχυρή* και την *ασθενή* θέση. Σύμφωνα με την ισχυρή θέση η διάνοια συμβάλλει ελάχιστα στην σύσταση μίας εμπειρικής επιστήμης, εφόσον ρυθμίζει με μηχανικό τρόπο ειδικά φαινόμενα προσδίδοντας σε αυτά κάποια αιτιακή τάξη ή κάποια άλλη. Η ασθεντική επιστημονική σκέψη και κατ' επέκταση οι δυνατότητες ομοιομορφιών της εμπειρίας είναι παράγωγα του λόγου (Neiman 1994: 54). Η κυριότερη συνέπεια της ισχυρής θέσης είναι ότι ο βαθμός βεβαιότητας που διασφαλίζεται εντός της εμπειρίας δεν είναι ιδιαίτερα υψηλός. Μόνο τους υπερβατολογικούς νόμους της διάνοιας μπορούμε να γνωρίζουμε με βεβαιότητα και καθόλου εμπειρικούς νόμους. Η τάξη δηλαδή που διατίθεται στο πνεύμα μας με *βεβαιότητα* δεν επαρκεί για να κατανοήσουμε τη φύση. Αυτό το πρόβλημα οδήγησε αρκετούς στοχαστές (όπως τον Michael Friedman) να στραφούν σε μία πιο ασθενή ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία μερικοί εμπειρικοί νόμοι ή η θεμελίωσή τους παράγονται από την διάνοια.

Η Neiman επιχειρηματολογεί υπέρ της ισχυρής θέσης.¹⁷ Η ανθρώπινη εμπειρία, σύμφωνα με την ισχυρή ερμηνεία, εάν εξαντλούταν στις λειτουργίες της αισθητικότητας και της διάνοιας, θα ταυτιζόταν με την εμπειρία που έχουν τα ζώα. Στο δοκίμιο «Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων» (1786), όπως αναπτύσσει η Neiman, ο Kant περιγράφει την διαδικασία, μέσω της οποίας ο άνθρωπος

¹⁶ “The move to increasing degrees of autonomy is at issue in the progress by which knowledge, Kant tells us, begins with the senses, and proceeds through understanding to reason” (Neiman 1994: 50).

¹⁷ Στο πλαίσιο της παρούσας ανάπτυξης δεν θεωρείται απαραίτητο να αναφερθούμε αναλυτικά στην υπεράσπιση των θέσεων της μίας ερμηνείας ή της άλλης, θα αρκεστούμε στην ανάδειξη της προβληματικής, την οποία πραγματεύονται και οι δύο ερμηνείες.

διαχωρίστηκε σταδιακά από τα ζώα, χρησιμοποιώντας το λόγο του (Neiman 1994: 58). Η Neiman γράφει: «Ανασκευάζοντας την ιστορία του Αδάμ και της Εύας, ο Kant ερμηνεύει την έξοδο από τον παράδεισο ως την μετάβαση από την *απλώς φυσική λειτουργία* στην *χρήση του λόγου*. Ο Kant περιγράφει ότι στις πρώτες πράξεις που απορρέουν από το λόγο ενυπάρχει η ικανότητα αντίστασης στις φυσικές ροπές».¹⁸ Στο τρίτο στάδιο χρήσης του λόγου, αναπτύσσει η Neiman, ο άνθρωπος ξεκινάει να στοχάζεται ενώ προσμένει το μέλλον. Χωρίς την ικανότητα του λόγου δεν θα ήμασταν σε θέση να συλλάβουμε την έννοια του μέλλοντος, η οποία μας επιτρέπει να *θέτουμε σκοπούς*. Μονάχα με τις λειτουργίες της διάνοιας και της αισθητικότητας συλλαμβάνουμε τι υπάρχει και τι έχει υπάρξει. Η διάνοια και η αισθητικότητα μας καθιστούν ικανούς να προσλαμβάνουμε την εμπειρία με ένα μηχανικό τρόπο, δηλαδή μέσω αιτιακών συναφειών και όχι τελεολογικά, δηλαδή σε αναφορά με σκοπούς. «Μηχανικά και αυτόματα, η διάνοια εφαρμόζει τις δώδεκα κατηγορίες στο δεδομένο πολλαπλό. Αυτή είναι η μοναδική της λειτουργία, ενώ δεν διαθέτει τα μέσα εντός της για να κάνει και κάτι άλλο ...».¹⁹ Βέβαια αυτή η μηχανική διαδικασία παράγει μεν γνώση αλλά δεν επαρκεί για την σύσταση μίας επιστήμης. Δεν επαρκεί για την σύσταση μίας επιστήμης αφενός επειδή, όπως αναφέραμε παραπάνω, δεν επαρκεί για την εξεύρεση φυσικών νόμων και αφετέρου διότι δεν διαθέτει την ικανότητα να εξηγήσει οτιδήποτε. Η λειτουργία της διάνοιας δεν διαθέτει την ικανότητα της εξήγησης επειδή δεν παρέχει ούτε τα απαραίτητα κίνητρα ούτε τις προϋποθέσεις που απαιτούνται «για να θέσει ερωτήσεις και να λάβει απαντήσεις από την εμπειρία».

Η επιστήμη είναι παράγωγο της ελευθερίας. «Η ικανότητα να αξιώνουμε εξηγήσεις από την εμπειρία προϋποθέτει την ικανότητα να υπερβαίνουμε την εμπειρία, διότι δεν μπορούμε να εξερευνήσουμε το δεδομένο έως ότου το αρνηθούμε ως δεδομένο. Για να θέσουμε μία ερώτηση για κάποια περιοχή της εμπειρίας, πρέπει να μπορούμε να σκεφτούμε ότι θα μπορούσε να είναι κάπως αλλιώς».²⁰ Η σκέψη ότι κάποια περιοχή της εμπειρίας θα μπορούσε να είναι κάπως αλλιώς δεν διατίθεται στην διάνοια εφόσον τα περιεχόμενά της αντλούνται αναγκαία από την εμπειρία. Η Neiman αναφέρει ότι γι' αυτό το λόγο (της αναγκαίας αναφοράς της διάνοιας στην εμπειρία) η διάνοια αδυνατεί και να συλλάβει τα νοούμενα (όπως συνήθως ερμηνεύεται το εν λόγω ζήτημα από τους μελετητές) αλλά επιπλέον και να συλλάβει οτιδήποτε άλλο εκτός του παροντικά δεδομένου (Neiman 1994: 58). «Μπορεί να φαίνεται παράδοξο το ότι η ικανότητα υπέρβασης της εμπειρίας είναι αυτή που αποφέρει την ικανότητα ανακάλυψης εμπειρικών νόμων, σε αντίθεση με την ικανότητα ανακάλυψης υπερβατολογικών νόμων. Αλλά αυτό είναι απλώς το αποτέλεσμα της καντιανής θέσης ότι το σύνολο της δυνατής εμπειρίας προϋποθέτει την υπαγωγή της σε μία κάποια νομοθεσία».²¹

¹⁸ “Reconstructing the story of Adam and Eve, Kant sees the exit from paradise as the transition from merely natural functioning to the use of reason. Kant describes the first acts of reason as involving the capacity to resist natural drives” (Neiman 1994: 58).

¹⁹ “Routinely and automatically, understanding applies the twelve categories to the given manifold. This is its sole function, and there is no means within it for doing something else...” (Neiman 1994: 58).

²⁰ “The capacity to demand explanations of experience requires the capacity to go beyond experience, for we cannot investigate the given until we refuse to take it as given. To ask a question about some aspect of experience, we must be able to think the thought that it could have been otherwise” (Neiman 1994: 58).

²¹ “It may seem paradoxical that it is the capacity to go beyond experience that yields the capacity to discover empirical, in addition to transcendental, laws. But this is just the result of Kant's view that all possible experience requires some rule-governedness” » (Neiman 1994: 60).

Η ικανότητα υπέρβασης της εμπειρίας είναι δυνατή μονάχα μέσω του λόγου, ο οποίος σε αντίθεση με την αισθητικότητα και τη διάνοια διαθέτει αυτονομία. Σύμφωνα με τη Neiman, μόνο ο λόγος μπορεί να συμπληρώσει το κενό που αφήνουν οι λειτουργίες της αισθητικότητας και της διάνοιας σε σχέση με τη μετάβαση από την απλή πρόσληψη της εμπειρίας στην εξήγησή της (εμπειρίας). Ο λόγος, στην ενότητα της θεωρητικής με την πρακτική του χρήση, συνιστά την ικανότητα του πνεύματος, η οποία μπορεί να αποφέρει τόσο τις προϋποθέσεις εξήγησης της εμπειρίας όσο και τα απαραίτητα κίνητρα για ένα τέτοιο εγχείρημα (την εξήγηση της εμπειρίας). Ο λόγος συνιστά την μοναδική ικανότητα, η οποία διαθέτει αυτονομία, εφόσον επιπροσθέτως σε όσα έχουμε ήδη αναφέρει κατευθύνεται από σκοπούς, τους οποίους έχει θέσει ο ίδιος. «... [Ο] λόγος είναι «ο μοναδικός υποψήφιος» όσον αφορά τη μετάβαση από την κατώτερη βαθμίδα της γνώσης στην επιστήμη».²² Συνοψίζοντας, η αυτονομία του λόγου έναντι στην αυτενέργεια της διάνοιας προσδίδει στο λόγο την δυνατότητα να επεκτείνει την δυνατότητα της εμπειρικής γνώσης μέσω της σύστασης μίας επιστήμης της εμπειρίας. Η επέκταση αυτή όμως, σύμφωνα πάντα με τη Neiman, συντελείται βάσει των ρυθμιστικών αρχών του λόγου, οι οποίες δεν προσδίδουν τη βεβαιότητα (εφόσον δεν είναι καθοριστικές) που συνεπάγονται οι έννοιες της διάνοιας. Καθώς επίσης η σύσταση μίας επιστήμης της εμπειρίας προϋποθέτει ότι έχει προηγηθεί η συγκρότηση του πολλαπλού της εμπειρίας από τη διάνοια.

²² “... [R]eason is the only candidate for making the transition between low-level knowledge to science” (Neiman 1994: 62).

IV. Η αρχιτεκτονική του καθαρού Λόγου

Στο κεφάλαιο 1. Ι είδαμε πώς οι καθαρές αρχές του λόγου οφείλουν να διέπουν το σύνολο των εμπειρικών εννοιών της διάνοιας, εφόσον προσδίδουν σε αυτό (το σύνολο των εμπειρικών εννοιών) *a priori* ενότητα. Στο παρόν κεφάλαιο θα δούμε πώς το σύνολο της ανθρώπινη γνώσης οφείλει να υπόκειται και να διαρθρώνεται, ως σύστημα, υπό/ σύμφωνα με τους ουσιώδεις σκοπούς του λόγου. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, στο κεφάλαιο «Η αρχιτεκτονική του καθαρού λόγου», ο Kant εισηγείται την *συστηματική ενότητα του καθαρού λόγου*.²³ Η συστηματική ενότητα του καθαρού λόγου τίθεται ως προϋπόθεση της μετάβασης από την πρωταρχικά κοινή γνώση στην επιστήμη. Η πρωταρχικά κοινή γνώση συνιστά το άθροισμα των επιμέρους γνώσεών μας, οι οποίες διατίθενται σε εμάς διάσπαρτες και χωρίς συνοχή. Με την πρωταρχικά κοινή γνώση ανεπεξέργαστη, ο άνθρωπος δεν μπορεί ούτε να συγκροτήσει βέβαιες κρίσεις ούτε να μελετήσει τη φύση επιστημονικά. Με την πρωταρχικά κοινή γνώση ο άνθρωπος γνωρίζει τα φαινόμενα αποσπασματικά εφόσον δεν διαθέτει τα απαραίτητα κριτήρια που του χρειάζονται για να συνδέσει και να οργανώσει τις επιμέρους γνώσεις του σε ένα όλον. Η συστηματική ενότητα του καθαρού λόγου αποτελεί τον υπερβατολογικό όρο συγκρότησης της πρωταρχικά κοινής γνώσης σε επιστημονική γνώση. Ο Kant γράφει:

«Υπό μίαν αρχιτεκτονική εννοώ την τέχνη των συστημάτων. Επειδή η συστηματική ενότητα είναι εκείνο, που μετατρέπει πρωταρχικά κοινή γνώση σ' επιστήμη, [που] κατασκευάζει δηλαδή από ένα απλό άθροισμα αυτής ένα σύστημα, η αρχιτεκτονική έτσι είναι η διδασκαλία του Επιστημονικού μέσα στη γνώση μας εν γένει ...» (KKL 460).

Σύμφωνα με τη συστηματική ενότητα του καθαρού λόγου, μετατρέπεται το απλό άθροισμα της πρωταρχικά κοινής γνώσης σε ένα σύστημα. Ένα σύστημα αποτελεί την ενοποίηση όλων των επιμέρους γνώσεων κάτω από μία ιδέα. Γράφει: «Υπό [με] ένα σύστημα εννοώ την ενότητα των πολλαπλών γνώσεων κάτω από μίαν ιδέα» (KKL 460). Η ιδέα όμως αυτή, κάτω από την οποία οφείλουν να ενοποιηθούν όλες οι γνώσεις μας, σύμφωνα με τον Kant, δεν μπορεί να είναι άλλη από την *έννοια του λόγου για τη μορφή ενός Όλου*. Διότι μόνο σύμφωνα με τη μορφή ενός Όλου μπορεί να καθοριστεί *a priori* τόσο η έκταση του πολλαπλού των επιμέρους γνώσεων όσο και η θέση των μερών αναμεταξύ τους. Η έννοια του λόγου για τη μορφή ενός

²³

Για την έννοια της συστηματικής ενότητας του καθαρού λόγου βλ. Patellis 2007.

Όλου καθορίζει τη μορφή της ιδέας, κάτω από την οποία οφείλουν να ενοποιηθούν όλες οι γνώσεις μας. Αυτό που απομένει είναι ο καθορισμός του σκοπού αυτού του Όλου, ώστε όλα τα μέρη του Όλου να αναφέρονται από κοινού στην ιδέα αυτού του σκοπού. Σύμφωνα με τον Kant, ολόκληρη η ανθρώπινη γνώση οφείλει να υποστηρίζει και να προάγει τους ουσιώδεις σκοπούς του λόγου. Ο σκοπός του Όλου της γνώσης άρα είναι αναγκαία οι ουσιώδεις σκοποί του λόγου. Συνοψίζοντας, η μορφή της ιδέας, κάτω από την οποία οφείλουν να ενοποιηθούν όλες οι γνώσεις μας, είναι η έννοια του λόγου για τη μορφή ενός Όλου και ο σκοπός αυτού του Όλου είναι οι ουσιώδεις σκοποί του λόγου.

Εάν θέλουμε άρα να αποκτήσουμε επιστημονική γνώση οφείλουμε να εντάξουμε το άθροισμα των γνώσεών μας σε ένα σύστημα, το οποίο συνίσταται στην έννοια της μορφής ενός Όλου και υπάγεται στους ουσιώδεις σκοπούς του λόγου, οι οποίοι διέπονται από ενότητα. Η αναγκαία αναφορά όλων των επιμέρους γνώσεων στην ενότητα των ουσιωδών σκοπών του λόγου, μέσω της μορφής ενός Όλου, μας καθιστά ικανούς να αναγνωρίζουμε τη θέση που οφείλει να λάβει η κάθε επιμέρους γνώση, να συμπληρώνουμε τις τυχόν ελλείψεις που εμφανίζονται καθώς και να μην προσθέτουμε δεδομένα σε περιοχές που δεν ανήκουν. Η αναγκαία αναφορά όλων των επιμέρους γνώσεων στην ενότητα των ουσιωδών σκοπών του λόγου, μέσω της μορφής ενός Όλου, μας επιτρέπει να οργανώσουμε ολόκληρη τη γνώση μας *ως εάν* αυτή (η γνώση μας) να συνιστά ένα ενιαίο σύστημα εννοιών/ νόμων/ ιδεών/ σκοπών. Ο Kant γράφει:

«Η ενότητα του σκοπού, προς την οποία [σχετίζονται] όλα τα μέρη και στην ιδέα του οποίου [σκοπού] αναφέρονται αυτά ωσαύτως αναμεταξύ των, συντελεί, ώστε κάθε ένα μέρος να μπορεί κατά τη γνώση των υπολοίπων να εμφανίζεται ως ελλείπον και να μη λαμβάνει καμία τυχαία προσθήκη ή απροσδιόριστο μέγεθος της τελειότητος χώρα, που δεν έχει τα *a priori* καθορισμένα όριά του» (KKL 460).

Με αυτόν τον τρόπο η γνώση μας συγκροτείται ως ένα Όλον *συναρθρωμένο* και όχι *συσσωρευμένο*, το οποίο μπορεί να αυξάνεται εσωτερικά, όχι όμως και εξωτερικά (KKL 460).

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι ολόκληρη η ανθρώπινη γνώση, εάν θέλει να υπερβεί το στάδιο της πρωταρχικής κοινής γνώσης και να αποκτήσει επιστημονική εγκυρότητα οφείλει να συγκροτηθεί ως ένα σύστημα, εντός του οποίου προάγονται οι ουσιώδεις σκοποί του λόγου. Ο Kant γράφει:

«Υπό την κυβερνητική επιστασία του λόγου οι γνώσεις μας εν γένει δεν επιτρέπεται να αποτελούν μία *ραψωδία*, αλλ' οφείλουν να συγκροτούν ένα *σύστημα*, μέσα στο οποίο μόνο μπορούν αυτές να υποστηρίξουν και προάγουν τους ουσιώδεις σκοπούς του ίδιου αυτού [λόγου]» (KKL 460).

Εάν οι γνώσεις μας αποτελούσαν μία ραψωδία, δηλαδή ένα άθροισμα γνώσεων, εντός του οποίου (οι γνώσεις μας) συνδέονται είτε συνειρμικά είτε τυχαία κτλ., (οι γνώσεις μας) θα οργανωνόταν κάθε φορά είτε γύρω από τυχαίους σκοπούς/ ιδέες / αρχές και

μάλιστα με τρόπο ασταθή, είτε δεν θα συνδεόταν καθόλου από σκοπούς.²⁴ Για να αποκτήσουμε επιστημονική γνώση, ο Kant, υποστηρίζει ότι η γνώση μας οφείλει να αποτελεί ένα σύστημα που προάγει τους ουσιώδεις σκοπούς του λόγου, δηλαδή ότι όλες οι γνώσεις μας οφείλουν να ενοποιούνται βάσει των ουσιωδών σκοπών του λόγου.

Η ιδέα, για να πραγματοποιηθεί, σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, χρειάζεται ένα *σχήμα*, το οποίο καθορίζει την πολλαπλότητα και την τάξη των μερών σε αναφορά προς την αρχή του σκοπού. Το σχήμα αυτό μπορεί να αποφέρει στο σύστημα είτε *τεχνική* είτε *αρχιτεκτονική ενότητα*. Ο Kant γράφει:

«Το σχήμα που δεν διαγράφεται σύμφωνα με μίαν ιδέα, δηλ. εκ [βάσει] του κυρίου σκοπού του λόγου, αλλ' εμπειρικώς σύμφωνα με τυχαία προσφερόμενες προθέσεις (το πλήθος των οποίων δεν μπορεί κανείς να γνωρίζει εκ των προτέρων) δίδει [αποφέρει] *τεχνικήν* ενότητα, εκείνο όμως που απορρέει σύμφωνα μόνο με μίαν ιδέα (όπου ο λόγος υπαγορεύει τους σκοπούς a priori και δεν τους περιμένει εμπειρικώς) θεμελιώνει *αρχιτεκτονική ενότητα*» (ΚΚΛ 461).

Το σχήμα δηλαδή που καθορίζει την πολλαπλότητα και την τάξη των μερών σε αναφορά προς οποιουσδήποτε ενδεχομενικούς σκοπούς, επιφέρει στο σύστημα μία απλώς τεχνική ενότητα, η οποία πηγάζει είτε από την ομοιότητα του πολλαπλού, είτε από την χρήση της γνώσεως in concreto σε αυθαίρετους (εξωτερικούς) σκοπούς που καθορίζει η αρέσκεια (ΚΚΛ 461). Ένα σύστημα, του οποίου το σχήμα επιφέρει τεχνική ενότητα θεμελιώνεται στην πραγματικότητα σε ενδεχομενικούς/ τυχαίους και κατ' επέκταση ασταθείς παράγοντες. Τόσο η ενδεχομενική ομοιότητα του πολλαπλού των μερών του, όσο και η εξάρτηση από αυθαίρετους σκοπούς, συνεπάγεται ότι ένα τέτοιο σύστημα δεν μπορεί να διέπεται από επιστημονική εγκυρότητα. Επιστημονική εγκυρότητα διέπει ένα σύστημα, του οποίου το σχήμα επιφέρει αρχιτεκτονική ενότητα. Η αρχιτεκτονική ενότητα πηγάζει από τη *συγγένεια* των μερών του πολλαπλού και την παραγωγή των μερών αυτών από τον (εσωτερικό) σκοπό που παράγεται από τον ίδιο το λόγο (ΚΚΛ 461). Βέβαια οφείλουμε να επισημάνουμε ότι, σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, πρωταρχικά δεν μπορούμε παρά να συλλέγουμε γνώσεις συσσωρευτικά και να τις συνθέτουμε τεχνικά επί μακρόν, έως ότου μπορέσουμε να σχεδιάσουμε αρχιτεκτονικά ένα Όλο σύμφωνα με τους σκοπούς του λόγου (ΚΚΛ 462).

Συνοψίζοντας, η ανθρώπινη γνώση, για να αποκτήσει επιστημονική εγκυρότητα, οφείλει να συγκροτηθεί ως ένα σύστημα, το σχήμα του οποίου επιφέρει σε αυτό (το σύστημα) αρχιτεκτονική ενότητα και εντός του οποίου (συστήματος) προάγονται οι ουσιώδεις σκοποί του λόγου. Μένει να επισημάνουμε ότι, σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, ακόμα και σε μία τέλεια συστηματική ενότητα του λόγου οι ουσιώδεις σκοποί του λόγου δεν θα μπορούσαν να είναι ένας και μοναδικός σκοπός. Οι ουσιώδεις σκοποί του λόγου διακρίνονται στον *τελικό σκοπό* και στους *υποδεέστερους σκοπούς*. Ο τελικός σκοπός του λόγου είναι ο *προορισμός του ανθρώπου* και οι υποδεέστεροι σκοποί είναι τα μέσα οδηγούν στον τελικό σκοπό.

²⁴

Ο P. F. Strawson στο *The Bounds of Sense* υποστηρίζει την θέση ότι μπορούμε να αποκτήσουμε επιστημονική γνώση της εμπειρίας αποκλειστικά μέσω της διάνοιας, δηλαδή χωρίς να υπάγονται οι επιμέρους εμπειρικές γνώσεις στις αρχές του λόγου.

«Ουσιώδεις σκοποί δεν είναι ... οι υπέρτατοι [σκοποί], από τους οποίους (σε μία τέλεια συστηματική ενότητα του λόγου) μόνον ένας και μόνος μπορεί να υπάρξει. Αυτοί, ως εκ τούτου, είναι ή ο τελικός σκοπός ή υποδεέστεροι [δευτερεύοντες] σκοποί, που ανήκουν αναγκαίως, ως μέσα, εις εκείνον. Ο πρώτος δεν είναι κανείς άλλος απ' ολόκληρο τον προορισμό του ανθρώπου, και η φιλοσοφία περί [του προορισμού] αυτού ονομάζεται Ηθική» (ΚΚΛ 466).

Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, ο Kant, εισηγείται ότι ο τελικός σκοπός της δημιουργίας είναι ο άνθρωπος και ο έσχατος σκοπός του ανθρώπου είναι το *ύψιστο αγαθό*, το οποίο συνιστά τον συνδυασμό ευδαιμονίας και ηθικότητας. Στο παρόν πλαίσιο, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο τελικός σκοπός του λόγου, σε αναφορά προς τον οποίο οργανώνεται ολόκληρη η ανθρώπινη γνώση σε ένα σύστημα, πιθανότατα είναι το *ύψιστο αγαθό*. Ο Kant γράφει: «Ο ηθικός νόμος, ως ο μορφολογικός όρος του Λόγου για την χρήση της ελευθερίας μας, μας δεσμεύει αφ' εαυτού, χωρίς να εξαρτάται από οποιονδήποτε άλλο σκοπό ως ουσιαστικό όρο· μας καθορίζει όμως επίσης, και μάλιστα a priori, έναν τελικό σκοπό, τον οποίο μας δεσμεύει να επιδιώκουμε, και αυτός είναι το *ύψιστο* μέσω της ελευθερίας δυνατό αγαθό στον κόσμο» (ΚΚΔ 412).

Τέλος, ο Kant εντάσσει την επιστήμη της φιλοσοφίας στο παρόν πλαίσιο ανάπτυξης και αναφέρει ότι «... [η] φιλοσοφία είναι η επιστήμη της αναφοράς πάσης γνώσης εις τους ουσιώδεις σκοπούς του ανθρώπινου λόγου (teleologia rationis humanae) και ο φιλόσοφος δεν είναι ένας τεχνίτης του λόγου, αλλ' ο νομοθέτης του ανθρώπινου λόγου» (ΚΚΛ 465). Το έργο της φιλοσοφίας είναι η νομοθεσία του ανθρώπινου λόγου και σύμφωνα με τον Kant έχει δύο αντικείμενα, τη φύση και την ελευθερία. Η νομοθεσία του ανθρώπινου λόγου περιέχει, άρα, τόσο τον φυσικό νόμο όσον και τον ηθικό νόμο. Οι δύο αυτές περιοχές κατ' αρχήν ανήκουν σε δύο ιδιαίτερα συστήματα, στο τέλος όμως σε ένα φιλοσοφικό σύστημα. Η φιλοσοφία της φύσης αναφέρεται σε ό,τι υπάρχει και η φιλοσοφία των ηθών σε ό,τι οφείλει να είναι (ΚΚΛ 466). Βλέπουμε λοιπόν ότι η υπαγωγή της διάνοιας στο λόγο, στη θεωρητική χρήση του λόγου, συνδέεται με ένα ευρύτερο αίτημα της καντιανής φιλοσοφίας, σύμφωνα με το οποίο ολόκληρη η ανθρώπινη γνώση και κατ' επέκταση (και η ανθρώπινη) εμπειρία οφείλει να υπαχθεί στους ουσιώδεις σκοπούς του λόγου. Το εν λόγω αίτημα της καντιανής φιλοσοφίας θα επανατεθεί τόσο στο επόμενο κεφάλαιο για το πρωτείο του καθαρού πρακτικού λόγου έναντι του θεωρητικού (όσον αφορά το πεδίο της πρακτικής χρήσης του λόγου), όσο και στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας που αφορά την προβληματική της κριτικής δύναμης.

Κεφάλαιο Δεύτερο

I. Το πρωτείο του καθαρού πρακτικού Λόγου

Η καντιανή ηθική²⁵ θεμελιώνεται στην έννοια της ελευθερίας και κατ' επέκταση στη μεταφυσική διάσταση φύσης και ελευθερίας, δηλαδή του κόσμου των φαινομένων και του κόσμου των νοουμένων. Ο κόσμος των φαινομένων διέπεται από τους νόμους της αιτιότητας. Ο κόσμος των νοουμένων διέπεται από τον ηθικό νόμο. Ο Λόγος, στο καντιανό φιλοσοφικό σύστημα, έχει δύο χρήσεις, την θεωρητική και την πρακτική. Με την θεωρητική χρήση του Λόγου προσεγγίζουμε γνωστικά τον κόσμο των φαινομένων, τη φύση. Με την πρακτική χρήση του Λόγου επιχειρούμε να πραγματοποιήσουμε τις επιταγές της ελευθερίας (δηλαδή τον ηθικό νόμο).²⁶ Στα προηγούμενα κεφάλαια της εργασίας είδαμε πώς συνδέεται η διάνοια με τον λόγο στην θεωρητική χρήση του λόγου δηλαδή σε σχέση με τους υπερβατολογικούς όρους της γνώσης της φύσης/ εμπειρίας. Στο παρόν κεφάλαιο θα αναπτύξουμε πώς συνδέεται η διάνοια με το λόγο στην πρακτική χρήση του λόγου. Ο Kant, στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, αναφέρεται ρητά στο πρωτείο του καθαρού πρακτικού Λόγου έναντι του θεωρητικού. Θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε συνοπτικά την εν λόγω σχέση μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής χρήσης του Λόγου.

Σύμφωνα με την ηθική φιλοσοφία του Kant, σε κάθε έλλογο ον, ο Λόγος, στην πρακτική του χρήση, καθορίζει την βούληση, μέσω έλλογων παραστάσεων. Όταν ο Λόγος αποδεσμεύεται από εμπειρικά αίτια και κίνητρα, προτάσσει στην βούληση τον ηθικό νόμο, δηλαδή το καθήκον. Ο ηθικός νόμος καθορίζει την μορφή των έλλογων παραστάσεων, μέσω των οποίων πράττει το εκάστοτε υποκείμενο και όχι τα περιεχόμενα αυτών. Όταν ένα έλλογο ον πράττει από καθήκον, τότε και μόνο τότε,

²⁵ Η ηθική φιλοσοφία του Kant αναπτύσσεται κυρίως στα έργα του *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, *Μεταφυσική των Ηθών* αλλά και σε αποσπάσματα άλλων έργων.

²⁶ Η ελευθερία εδώ νοείται στην θετική της σημασία, δηλαδή ως η υποταγή στον ηθικό νόμο. Η ελευθερία, όπως θα δούμε και παρακάτω, στο καντιανό σύστημα απαντάται και στην αρνητική της σημασία, δηλαδή ως η δυνατότητα αποδέσμευσης του Λόγου από εμπειρικά αίτια και κίνητρα.

πράττει ελεύθερα (με την θετική σημασία του όρου), δηλαδή πράττει ηθικά.²⁷ Ο άνθρωπος, δηλαδή, ενώ *ως φυσικό ον* υπόκειται στην φυσική νομοτέλεια και οι πράξεις του υποκινούνται από εμπειρικά κίνητρα, ως *νοούμενο* έχει τη δυνατότητα να αποδεσμευτεί από την αιτιότητα και να πράξει σύμφωνα με τις επιταγές της ελευθερίας.

«Η θέληση είναι ένα είδος αιτιότητας των ζωντανών όντων, κατά το μέτρο που αυτά είναι έλλογα, και η ελευθερία είναι η ιδιότητα αυτής της αιτιότητας, να μπορεί να πράττει ανεξάρτητα από ξένα καθοριστικά αίτια· όπως ακριβώς η φυσική αναγκαιότητα είναι η ιδιότητα την οποία έχει η αιτιότητα όλων των άλογων όντων, να καθορίζεται στην δραστηριότητα της από την επίδραση ξένων αιτίων» (ΘΜΗ 106).

Η ελευθερία της βούλησης (με την αρνητική σημασία του όρου) συνίσταται στην δυνατότητα της βούλησης να αποδεσμεύεται από εμπειρικά αίτια και κίνητρα, ενώ η εξάρτηση της βούλησης από εμπειρικά αίτια και κίνητρα συνιστά *ετερονομία*. Σύμφωνα με την καντιανή ηθική, μία βούληση είναι πραγματικά ελεύθερη όταν είναι *αυτόνομη*. Μια βούληση είναι αυτόνομη όταν υποτάσσεται στον ηθικό νόμο, δηλαδή όταν πράττει κατά τις επιταγές του νόμου της ελευθερίας. Η αυτονομία δηλαδή της βούλησης έγκειται στο ότι η βούληση υποτάσσεται σε ένα νόμο (τον ηθικό νόμο), ο οποίος δεν επιβάλλεται σε αυτήν εξωτερικά επειδή τον έχει παραγάγει η ίδια, ως βούληση και όχι ως επιθυμία ενός εμπειρικού όντος.

«Αυτονομία της θέλησης είναι η ιδιότητα της θέλησης να είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της (ανεξάρτητα από όλα τα χαρακτηριστικά των αντικειμένων της)» (ΘΜΗ 97).

Ενώ λοιπόν ο άνθρωπος, ως φυσικό ον, δεσμεύεται αδιάκοπα από τη φυσική νομοτέλεια, ως νοούμενο δεσμεύεται από το νόμο της ελευθερίας, ο οποίος του επιτάσσει την κατάκτηση της ηθικής αυτονομίας.

Στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* (1785) στο κεφάλαιο «Το έσχατο όριο κάθε πρακτικής φιλοσοφίας», ο Kant, αναφέρεται στην αντίφαση που φαίνεται να δημιουργείται όταν αποδίδουμε την ιδέα της ελευθερίας στην ανθρώπινη βούληση ενόσω ο άνθρωπος υπόκειται αδιάκοπα στην φυσική αναγκαιότητα, η οποία εντούτοις συγκροτείται από τις έννοιες της διάνοιας (ΘΜΗ 119). Πρόκειται για την Τρίτη αντινομία του καθαρού Λόγου, η οποία αναπτύσσεται διεξοδικά στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* στο ομώνυμο κεφάλαιο (ΚΚΛ 140-147). Ο Kant στο εν λόγω κεφάλαιο («Το έσχατο όριο κάθε πρακτικής φιλοσοφίας») υποστηρίζει ότι όταν παρουσιάζεται μία τέτοιου είδους «ασυμφωνία» μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού Λόγου, η θεωρητική Φιλοσοφία οφείλει να «ανοίξει το δρόμο» στην πρακτική Φιλοσοφία (ΘΜΗ 121). Ενώ λοιπόν στο πεδίο των φαινομένων, το οποίο ο θεωρητικός Λόγος έχει *ενδιαφέρον* (*Interesse*) να γνωρίσει, η ιδέα της ελευθερίας δεν μπορεί να αποδειχτεί ως πραγματική με εμπειρικά παραδείγματα, αποτελεί καθήκον του θεωρητικού Λόγου να εξαλείψει αυτή την αντίφαση εφόσον στο πεδίο των

²⁷ Ο ηθικός νόμος συνιστά γεγονός (Faktum) του Λόγου και μέσω αυτού γνωρίζουμε την ελευθερία της βούλησης, ο ηθικός νόμος είναι η ratio cognoscendi της ελευθερίας (ΚΠΛ 14).

νοουμένων παραμένουν πάντα σταθερές οι αξιώσεις που επιβάλλει η προϋπόθεση της ελευθερίας (ΘΜΗ 119). Ο Kant γράφει:

«... [Μ]ολονότι από θεωρητική άποψη σ' αυτό το σταυροδρόμι η λογική βρίσκει το δρόμο της φυσικής αναγκαιότητας πιο στρωτό και πιο εύχρηστο από το δρόμο της ελευθερίας, από πρακτική άποψη το μονοπάτι της ελευθερίας είναι ο μόνος δρόμος, όπου μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τη λογική μας μέσα στην ηθική μας διαγωγή» (ΘΜΗ 119-120).

Η ιδέα της ελευθερίας δεν πηγάζει από την εμπειρία και δεν μπορεί να μελετηθεί στο πεδίο των φαινομένων. Συνεπώς είναι για τον θεωρητικό Λόγο *υπερβατική*, χωρίς όμως να είναι γι' αυτόν αδύνατη. Ο Kant στο παραπάνω κεφάλαιο εισηγείται ότι η ελευθερία της βούλησης δεν είναι μόνο δυνατή (όπως μπορεί να δείξει και η θεωρητική φιλοσοφία) αλλά και απόλυτα αναγκαία «για ένα έλλογο ον που έχει συνείδηση ότι είναι μία λογική αιτιότητα, άρα μία θέληση (εντελώς διαφορετική από τους πόθους), και μάλιστα να αποδεχτεί την ελευθερία πρακτικά, δηλαδή ως ιδέα και ως αναγκαία συνθήκη όλων των εκούσιων πράξεών του» (ΘΜΗ 126-127).

Στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, στο κεφάλαιο «Περί του πρωτείου του καθαρού πρακτικού Λόγου κατά τη σύνδεση του με τον θεωρητικό Λόγο», ο Kant εισηγείται ότι, εφόσον η σύνδεση του καθαρού θεωρητικού Λόγου με τον καθαρό πρακτικό Λόγο δεν είναι τυχαία και αυθαίρετη αλλά αναγκαία (εφόσον θεμελιώνεται *a priori* στον ίδιο το Λόγο), ο θεωρητικός Λόγος, αν και δεν γνωρίζει ο ίδιος όλα όσα του παρέχει ο πρακτικός Λόγος, οφείλει να τα αποδεχτεί, μολονότι οι προτάσεις του πρακτικού Λόγου είναι υπερβατικές γι' αυτόν (τον θεωρητικό Λόγο) (ΚΠΛ 177). Ο Kant γράφει:

«... [Μ]ολονότι η ικανότητα του Λόγου από θεωρητική άποψη δεν επαρκεί, για να διατυπώνει δογματικά ορισμένες προτάσεις, οι οποίες εντούτοις δεν αντιφάσκουν ακριβώς με αυτόν, και πάλι πρέπει ο Λόγος, εφ' όσον οι προτάσεις αυτές συνδέονται αναποσπαστως με το πρακτικό διαφέρον του πρακτικού Λόγου, να τις αποδεχτεί σαν μία ξένη προσφορά που δεν μεγάλωσε στο έδαφός του αλλά που είναι όμως επαρκώς πιστοποιημένη, και να προσπαθήσει να τις συγκρίνει και να τις συνδέσει με όλα όσα έχει στην εξουσία του ως θεωρητικός Λόγος» (ΚΠΛ 178-179).

Ο θεωρητικός Λόγος οφείλει αναγκαία να αποδεχτεί τις προτάσεις του πρακτικού Λόγου, όχι ως δικές του εννοήσεις αλλά ως επεκτάσεις της χρήσης του με πρόθεση την πράξη. Το πρωτείο του καθαρού πρακτικού Λόγου έγκειται στο πλεονέκτημα των όσων επιτάσσει να είναι πρώτοι καθοριστικοί λόγοι της σύνδεσής τους με όλα τα άλλα. Από όλα τα παραπάνω προκύπτει μία ισχυρή δεσμευτική λειτουργία του καθαρού πρακτικού Λόγου που επιτάσσει την αποδέσμευση της βούλησης από εμπειρικά αίτια και κίνητρα και, αφετέρου, την εναρμόνιση του καθαρού θεωρητικού Λόγου με τις ιδέες του πρακτικού Λόγου. Ο Kant γράφει:

«Με τον όρο πρωτείο μεταξύ δύο ή περισσοτέρων πραγμάτων που συνδέει ο Λόγος, εννοώ το πλεονέκτημα του ενός, να είναι ο πρώτο καθοριστικός λόγος της σύνδεσης με όλα τα άλλα. Με τη στενότερη πρακτική σημασία, δηλώνει το πλεονέκτημα του διαφέροντος του ενός, εφ' όσον υποτάσσεται το διαφέρον των άλλων σε αυτό (που δεν μπορεί να υποταχθεί σε κανένα άλλο). Σε κάθε ικανότητα του πνεύματος μπορούμε να αποδώσουμε ένα διαφέρον, δηλαδή μιάν αρχή που περιέχει τον όρο, υπό τον οποίο και μόνο προάγεται η άσκησή της. Ο Λόγος, ως ικανότητα των αρχών, καθορίζει το διαφέρον όλων των πνευματικών δυνάμεων, αλλά το δικό του το καθορίζει ο ίδιος. Το διαφέρον της θεωρητικής του χρήσης συνίσταται στη γνώση του αντικειμένου μέχρι τις ύψιστες *a priori* αρχές, το διαφέρον της πρακτικής χρήσης στον καθορισμό της θελήσεως, όσον αφορά στον έσχατο και άρτιο σκοπό» (ΚΠΛ 177).

Στο χώρο της θεωρητικής χρήσης του λόγου λοιπόν η διάνοια καθορίζει αναγκαία το πεδίο των φαινομένων εφόσον προσδιορίζει τους όρους υπό τους οποίους μπορεί ένα αντικείμενο να συνιστά γνώση. Στο χώρο της πρακτικής χρήσης του λόγου, ο λόγος επεκτείνει τη χρήση του με σκοπό την πράξη και καθίσταται ο πρώτο καθοριστικός λόγος της σύνδεσης με όλα τα άλλα. Η εν λόγω σχέση φαίνεται να συνεπάγεται ότι ενώ οι εμπειρικές έννοιες, τις οποίες συγκροτεί η διάνοια, αποτελούν το εννοιακό πλαίσιο μέσω του οποίου γνωρίζουμε τη φύση, στο πεδίο της ανθρώπινης πράξης, (οι εμπειρικές έννοιες) οφείλουν να υπαχθούν στο διαφέρον του λόγου. Το εν λόγω ζήτημα είναι εξαιρετικά σύνθετο. Ειδικά αν λάβουμε υπ' όψιν ότι ο ανθρώπινος λόγος, στο καντιανό πλαίσιο, είναι ένας και διαθέτει δύο χρήσεις. Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας δεν είναι δυνατό να προσδιορίσουμε ευκρινώς τι συνεπάγεται το πρωτείο του καθαρού πρακτικού λόγου έναντι του θεωρητικού για την σχέση της διάνοιας με το λόγο. Παρόλαυτά η κατανόηση της σχέσης μεταξύ της κύριας ικανότητας του θεωρητικού λόγου (της διάνοιας) με τον πρακτικό λόγο στο καντιανό φιλοσοφικό σύστημα προϋποθέτει να γνωρίζουμε ότι κορωνίδα του κριτικού οικοδομήματος αποτελεί ο πρακτικός Λόγος. Ο Cassirer για το εν λόγω πρωτείο γράφει: «Η στάση του Kant προς τους ανθρώπους προσδιοριζόταν από το καθαρό και αφηρημένο μέσο του ηθικού νόμου. Αλλά ακριβώς σε αυτόν τον νόμο τον ίδιο αναγνώριζε και τιμούσε ταυτόχρονα την ύψιστη δύναμη της ανθρώπινης προσωπικότητας. Γι' αυτό η ιδέα του ανθρώπινου και η ιδέα της ελευθερίας δεν έμεναν γι' αυτόν περιορισμένες σ' ένα πολιτικοκοινωνικό και παιδαγωγικό ιδανικό, αλλά έγιναν μοχλός με τον οποίο κίνησε όλο τον πνευματικό κόσμο και τον άφησε να αναπτυχθεί. Η σκέψη του «πρωτείου του πρακτικού λόγου» προκαλούσε μία αναμόρφωση της θεμελιώδους σύλληψης του ίδιου του θεωρητικού λόγου: το νέο συναίσθημα και η νέα συνείδηση του ανθρώπινου οδηγούσε σε μία καθολική «αλλαγή του τρόπου του σκέπτεσθαι», στην οποία η συνείδηση έβρισκε κατά πρώτον την έσχατη και αποφασιστική της θεμελίωση» (Cassirer 2001: 594).

II. Ηθικός πολιτικός - Πολιτικός ηθικολόγος

Ο Λόγος καθορίζει την βούληση και συνιστά κίνητρο των πράξεων. Ο Λόγος επιτάσσει τον ηθικό νόμο στο μέτρο που δεν επηρεάζεται από την φυσική αναγκαιότητα, δηλαδή από εμπειρικά αίτια και κίνητρα. Ο Λόγος αποδεσμευμένος από τη φυσική νομοτέλεια, μέσω των μορφών που παίρνει ο ηθικός νόμος, επιτάσσει κατηγορικά.²⁸ Οι επιταγές του πρακτικού Λόγου, συνιστούν *αυτοσκοπούς*, εφόσον οφείλουν να επιδιώκονται ανεξάρτητα από οποιοδήποτε άλλο σκοπό. Όταν ο Λόγος επιτάσσει πράξεις που εξυπηρετούν ροπές και ένστικτα δεν «προστάζει» κατηγορικά εφόσον προστάζει πράξεις που γίνονται, *ως μέσα*, για κάποιο άλλο ενδεχόμενο σκοπό. Όταν ο άνθρωπος πράττει με αποκλειστικό κίνητρο τις επιταγές του καθαρού πρακτικού Λόγου, πράττει *από καθήκον*. Ο άνθρωπος είναι ηθικός, μόνο όταν πράττει από καθήκον (ή αλλιώς με αποκλειστικό κίνητρο το καθήκον).²⁹ Όταν ο άνθρωπος πράττει απλώς σύμφωνα με το καθήκον αλλά έχοντας κάποιο άλλο εμπειρικό κίνητρο, η πράξη μπορεί να είναι νόμιμη αλλά δεν είναι ηθική. Τέλος, όπως

²⁸ Ο ηθικός νόμος μπορεί να πάρει διάφορες μορφές. Η κατηγορική προστακτική είναι μία από αυτές τις μορφές και ορίζει ως ηθική πράξη μία πράξη, της οποίας ο γνώμονας θα μπορούσε να ισχύει ως καθολικός κανόνας. «Υπάρχει λοιπόν μόνο μία κατηγορική προστακτική, δηλαδή τούτη: Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος» (ΘΜΗ 71). Συνοπτικά αναφέρουμε ότι πέραν της κατηγορικής προστακτικής ο ηθικός νόμος μπορεί να πάρει δύο ακόμα μορφές. Η δεύτερη μορφή του ηθικού νόμου έχει ως εξής: «Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπο σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο» (ΘΜΗ 81). Σύμφωνα με αυτή τη μορφή του ηθικού νόμου κάθε έλλογο ον υπάρχει ως αυτοσκοπός και τόσο στις πράξεις που στρέφονται προς τον εαυτό του, όσο και στις πράξεις που στρέφονται προς τους άλλους, ο άνθρωπος πρέπει πάντα να θεωρείται και σαν σκοπός και ποτέ μόνο ως μέσο. Σύμφωνα με την Τρίτη μορφή του ηθικού νόμου οι σκοποί κάθε ανθρώπου οφείλουν να εναρμονιστούν με του σκοπούς όλων των άλλων. «... [Τ]ο τρίτο πρακτικό αξίωμα της θέλησης, ως ανώτατη συνθήκη για τη δυνατότητα μίας συμφωνίας της θέλησης με την καθολική πρακτική λογική [συνιστά την] ... ιδέα ότι η θέληση κάθε έλλογου όντος είναι ένας καθολικός νομοθέτης» (ΘΜΗ 84). Σύμφωνα με αυτή τη μορφή που μπορεί να πάρει ο ηθικός νόμος η ανθρωπότητα αποτελεί ένα βασίλειο σκοπών. Για τις μορφές που μπορεί να πάρει ο ηθικός νόμος βλ. ΘΜΗ 71-97.

²⁹ Η θέση του Kant, ότι ο πρακτικός Λόγος πρέπει να αποτελεί το μοναδικό κίνητρο των πράξεων που επιτάσσει, δημιουργεί εύκολα διχογνωμίες και αντιπαραθέσεις. Για τα προβλήματα που παρουσιάζει η καντιανή ηθική, βλ. Παιονίδης 2004.

διαφαίνεται και από τα παραπάνω, η ηθικότητα εξαρτάται από τα κίνητρα των πράξεων και όχι από τις ίδιες τις πράξεις και τα αποτελέσματά τους.³⁰ «Η ηθική νομοθέτηση (ακόμα και όταν τα καθήκοντα είναι εξωτερικά) δεν μπορεί να είναι κάτι εξωτερικό, η δικαιοϊκή νομοθέτηση μπορεί να είναι και κάτι εξωτερικό» (MH 384).³¹

Οι ανθρώπινες πράξεις υπόκεινται στο ηθικό δέον και ταυτόχρονα στην πολιτική τους ρύθμιση εξωτερικά. Οι ανθρώπινες πράξεις δηλαδή ρυθμίζονται ηθικά αλλά συγχρόνως ρυθμίζονται/ οριοθετούνται και από την εξαναγκαστική υποταγή στους κρατικούς θεσμούς. Φαίνεται λοιπόν εύλογο ότι η πολιτική οφείλει τουλάχιστον να μην αντιφάσκει με την ηθική.³² Θα εξετάσουμε την σχέση της ηθικής με την πολιτική όπως αναπτύσσεται από τον Kant στο δοκίμιο «Για την αιώνια ειρήνη» (1795). Ο Kant στο πρώτο τμήμα του Παραρτήματος με τίτλο «Για την ασυμφωνία μεταξύ της ηθικής και της πολιτικής ως προς την αιώνια ειρήνη» ορίζει την πολιτική ως την εφαρμοσμένη επιστήμη του δικαίου (AE 69) καθώς και ως «την τέχνη της χρήσης του [μηχανισμού της φύσης] στην διακυβέρνηση των ανθρώπων» (AE 73). Συνδυάζοντας τους δύο τρόπους, με τους οποίους ο Kant ορίζει την πολιτική, θα λέγαμε ότι η πολιτική συνίσταται στην εύρεση και την εφαρμογή των κατάλληλων μέσων για την πραγμάτωση του δικαίου στην εμπειρία. Ας εξετάσουμε λοιπόν πώς σχετίζεται η ηθική με την εύρεση και την εφαρμογή των καταλληλότερων μέσων για την εφαρμογή του δικαίου.

Ο Kant στο παραπάνω απόσπασμα εισηγείται την έννοια του *ηθικού πολιτικού*, τον οποίο αντιπαραθέτει με τον *πολιτικό ηθικολόγο*. Ο ίδιος γράφει: «Μπορώ να σκεφτώ ένα ηθικό πολιτικό, ο οποίος προσαρμόζει τις αρχές της πολιτικής σοφίας έτσι ώστε να είναι συμβατές με την ηθική, αλλά όχι ένα πολιτικό ηθικολόγο, ο οποίος προσαρμόζει την ηθική προς τα συμφέροντα του πολιτικού» (AE 73 αγγλικό).³³ Η έννοια του ηθικού πολιτικού συνεπάγεται ότι οι πολιτικοί χειρισμοί δεν πρέπει να αντιφάσκουν με την ηθική, δηλαδή με το καθήκον του πολιτικού, ως ηθικού προσώπου. Ο ηθικός πολιτικός χρησιμοποιεί τα πολιτικά μέσα που του υποδεικνύουν οι αρχές της πολιτικής φρόνησης εντός των ορίων που θέτει ο Λόγος. Εκ πρώτης όψεως ο ηθικός πολιτικός οφείλει να πράττει είτε από καθήκον είτε σύμφωνα με το καθήκον. Εάν ο πολιτικός πράττει από καθήκον, δηλαδή ανεξάρτητα από οποιονδήποτε άλλο εμπειρικό του σκοπό, οι πολιτικοί του χειρισμοί είναι αδύνατο να αντιφάσκουν με την ηθική. Άρα ενόσω ο πολιτικός πράττει από καθήκον μπορούμε να διασφαλίσουμε ότι οι πράξεις του θα επιδιώκουν δεσμευτικά και σταθερά την εφαρμογή του δικαίου (εφόσον το δίκαιο συνιστά αυτοσκοπό). Εάν τώρα ο πολιτικός πράττει σύμφωνα με το καθήκον, η πράξη του είναι μεν νόμιμη αλλά αυτό είναι ενδεχομενικό (τυχαίο), εφόσον η πράξη του δεν υποκινείται από τον ηθικό νόμο αλλά από κάποιο άλλο εμπειρικό κίνητρο. Εάν ο πολιτικός δηλαδή πράττει σύμφωνα με το καθήκον, η επιδίωξη του δικαίου είναι ενδεχόμενη εφόσον οι πράξεις του (πολιτικού) εξαρτώνται από τον εκάστοτε εμπειρικό σκοπό. Κατανοούμε ότι η σταθερή δέσμευση και οριοθέτηση των πράξεων του πολιτικού από το Λόγο συνεπάγεται ότι ο πολιτικός οφείλει να πράττει πάντα με αποκλειστικό κίνητρο το καθήκον. Ο ηθικός πολιτικός

³⁰ Αυτό βέβαια δεν συνεπάγεται ότι σε ηθικό επίπεδο δεν μας ενδιαφέρουν οι πράξεις. Εάν οι πράξεις ήταν ηθικά αδιάφορες το ύψιστο αγαθό δεν θα συμπεριλάμβανε την ευδαιμονία.

³¹ “Ethical lawgiving (even if the duties might be external) is that which cannot be external; juridical lawgiving is that which can also be external” (MH 384).

³² Για το ζήτημα της οριοθέτησης της πολιτικής και του δικαίου από την ηθική, βλ. Williams 1983: 39-41.

³³ “I can indeed think of a moral politician, that is, one who takes the principles of political prudence in such a way that they can coexist with morals, but not a political moralist, who frames a morals to suit the stateman’s advantage”

δεν επιλέγει ποτέ με εμπειρικά κίνητρα (δηλαδή κίνητρα που συνιστούν ροπές και ένστικτα) ούτε τους πολιτικούς σκοπούς που θα θέσει και θα επιδιώξει ούτε τα πολιτικά μέσα που θα χρησιμοποιήσει για να πραγματοποιήσει τους σκοπούς του. Ο Kant απορρίπτει την έννοια του πολιτικού ηθικολόγου επειδή αυτός (ο πολιτικός ηθικολόγος) θέτει ως σκοπό του την εξυπηρέτηση των προσωπικών του συμφερόντων και δεν διστάζει να κατασκευάζει «ηθικές πεποιθήσεις» ανάλογα με την περίπτωση. Ο Kant φαίνεται να καταδικάζει τα εμπειρικά κίνητρα στην πολιτική πρακτική και να εισηγείται ως μοναδικό δόκιμο κίνητρο του πολιτικού το καθήκον.

Σύμφωνα με τον Kant οι πράξεις που σχετίζονται με τη διακυβέρνηση των ανθρώπων οφείλουν να στοχεύουν διαρκώς στην εφαρμογή του δικαίου στην εμπειρική πραγματικότητα. Η σταθερότητα και η δεσμευτικότητα όμως των πράξεων ενός υποκειμένου συναρτάται αναγκαία με τα κίνητρα που καθορίζουν τη βούλησή του. Η σταθερή και δεσμευτική επιδίωξη της εφαρμογής του δικαίου συνεπάγεται ότι το υποκείμενο που ασκεί την πολιτική διακυβέρνηση δεν επιδιώκει την εφαρμογή του δικαίου για κάποιον άλλο (εμπειρικό) σκοπό. Η επιδίωξη να εφαρμοστεί το δίκαιο ως μέσο για κάποιον άλλο σκοπό συνεπάγεται την εξάρτηση της επιδίωξης του δικαίου από τον εμπειρικό σκοπό. Σε μία τέτοια περίπτωση, η επιδίωξη του δικαίου θα ήταν ενδεχομενική, εφόσον με την άρση της επιθυμίας του για τον εν λόγω εμπειρικό σκοπό υποκείμενο θα σταματούσε να επιδιώκει το δίκαιο. Συμπεραίνουμε ότι η εφαρμογή του δικαίου οφείλει να επιδιώκεται αναγκαία, δηλαδή ανεξάρτητα από κάθε άλλο σκοπό.

Το εν λόγω ζήτημα θα μπορούσε επιπλέον να τεθεί και στους όρους του *φρονησιακού* και του *ηθικού πράττειν*. Μέσω της διάκρισης φρονησιακού και ηθικού πράττειν, αναδεικνύεται η σχέση της διάνοιας με το Λόγο, στην παρούσα προβληματική, δηλαδή, στο πλαίσιο της πολιτικής πρακτικής. Το ηθικό πράττειν έγκειται στην αποδέσμευση της βούλησης του υποκειμένου από τις ροπές και στην υιοθέτηση των επιταγών του Λόγου (δηλαδή του ηθικού νόμου) ως μοναδικού κίνητρου των πράξεων. Το ηθικό πράττειν συνίσταται σε πράξεις, οι οποίες είναι αναγκαίες ανεξάρτητα από κάθε άλλο σκοπό, δηλαδή σε πράξεις που ορίζει ο Λόγος ως αυτοσκοπούς. Ο εργαλειακός λόγος, μέσω της διάνοιας (στην πρακτική της χρήση), υποδεικνύει στη βούληση τις πράξεις, οι οποίες απαιτούνται ως μέσα για την επιδίωξη οποιουδήποτε (ενδεχομενικού ή πραγματικού) σκοπού. Όταν η διάνοια στην πρακτική της χρήση συνιστά τον καθοριστικό λόγο των πράξεων του υποκειμένου, αυτό πράττει φρονησιακά. Το φρονησιακό πράττειν συνίσταται στις πράξεις που επιτάσσει ο Λόγος βασιζόμενος στη διάνοια, δηλαδή σε πράξεις που τελούνται ως μέσα για κάποιον άλλο σκοπό. Η διάνοια ακόμα και στην πρακτική της χρήση δεν καθορίζει τη βούληση. Μέσω της διάνοιας (στη θεωρητική της χρήση) γνωρίζουμε τον κόσμο των φαινομένων, δηλαδή την εμπειρική πραγματικότητα. Ενώ, στην πρακτική της χρήση, η διάνοια υποδεικνύει τα μέσα προς οποιουσδήποτε (ενδεχομενικούς) σκοπούς, δηλαδή συναρτά μέσα προς σκοπούς. Η γνώση που αποκτούμε με τη διάνοια (τόσο στη θεωρητική όσο και στην πρακτική της χρήση) δεν θέτει κίνητρα στη βούληση, δηλαδή δεν «κινεί» το υποκείμενο σε πράξεις. Ο Λόγος (εδώ εννοούμε και τον εργαλειακό και τον καθαρό πρακτικό Λόγο) όπως είδαμε παραπάνω καθορίζει την βούληση και τα κίνητρα των πράξεων. Ο Λόγος επιτάσσει τον ηθικό νόμο στο μέτρο που δεν επηρεάζεται από τη φυσική αναγκαιότητα, δηλαδή στο μέτρο που δεν χρειάζεται να προσφύγει στα όσα του υποδεικνύει η διάνοια. Ο πρακτικός Λόγος σε αυτή την περίπτωση επιτάσσει κατηγορικά. Όταν ο Λόγος επιτάσσει πράξεις που εξυπηρετούν ροπές και ένστικτα, προσφεύγει στη διάνοια, η οποία υποδεικνύει πράξεις που γίνονται για κάποιο άλλο σκοπό. Σε αυτή την

περίπτωση ο Λόγος είναι εργαλειακός. Συμπερασματικά, ο Kant υποστηρίζοντας τον ηθικό πολιτικό έναντι του πολιτικού ηθικολόγου απορρίπτει το φρονησιακό πράττειν ως αποκλειστική πολιτική πρακτική και υποστηρίζει ότι οι πολιτικοί σκοποί οφείλουν να τίθενται από το Λόγο ως αυτοσκοποί.

Οφείλουμε να επισημάνουμε βέβαια ότι η απόρριψη του φρονησιακού πράττειν ως αποκλειστικής πολιτικής πρακτικής δεν συνεπάγεται ότι οι πράξεις του πολιτικού δεν προσδιορίζονται σε μεγάλο βαθμό από τις ισχύουσες εμπειρικές συνθήκες. Ο Kant γράφει:

«[Σ]ε κάθε [πολιτικό] σχέδιο πρέπει να επιτρέπεται και η αναβολή της εκτέλεσης του για ευθετότερο χρόνο» (ΑΕ 75).

Ο πολιτικός οφείλει να χρησιμοποιήσει τον εργαλειακό λόγο για να οδηγηθεί στις πράξεις εκείνες, οι οποίες θα προωθήσουν καλύτερα το δίκαιο. Αυτό συνεπάγεται ότι η πολιτική πρακτική συμπεριλαμβάνει και το φρονησιακό πράττειν (δηλαδή τα μέσα που υποδεικνύει η διάνοια). Το πρωτείο του ηθικού πράττειν στην πολιτική πρακτική φαίνεται να αφορά τα κίνητρα των πολιτικών πράξεων δηλαδή την ανάγκη καθορισμού της βούλησης του πολιτικού από τον Λόγο· όχι τον αυστηρό αποκλεισμό του φρονησιακού πράττειν από την πολιτική πρακτική. Ο ηθικός πολιτικός, αν και χρησιμοποιεί τα μέσα που υποδεικνύει η πολιτική φρόνηση, δεν θέτει εμπειρικούς σκοπούς και δεν πράττει με εμπειρικά κίνητρα.

«Η πολιτική λέει: 'Να είστε έξυπνοι όπως τα φίδια', η ηθική προσθέτει (ως όρο περιοριστικό) 'και άδολοι όπως τα περιστέρια'» (ΑΕ 70).

Το καθήκον του πολιτικού να εφαρμόσει το δίκαιο είναι αδιαπραγμάτευτο αλλά τα πολιτικά μέσα που θα χρησιμοποιήσει οφείλουν να λαμβάνουν υπ' όψιν τις υπάρχουσες κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές κ.α. συνθήκες. Αυτό που διαχωρίζει τον ηθικό πολιτικό από τον πολιτικό ηθικολόγο είναι η πρόταξη του δικαίου ως αυτοσκοπού.

Η απόρριψη του φρονησιακού πράττειν ως αποκλειστικής πολιτικής πρακτικής έγκειται στο ότι το φρονησιακό πράττειν δεν διασφαλίζει την ορθότητα του σκοπού. Η διάνοια είναι δυνατό να υποδείξει πράξεις, οι οποίες απαιτούνται ως μέσα για την επίτευξη άδικων σκοπών. Ο πολιτικός ηθικολόγος χωρίς να προτάσσει το δίκαιο ως καθήκον θέτει οποιουσδήποτε πολιτικούς στόχους και τους επιδιώκει μέσω του εργαλειακού λόγου. Άρα ο πολιτικός ηθικολόγος χρησιμοποιεί το κράτος και τους θεσμούς του *ως μέσα* για την εξυπηρέτηση των εμπειρικών του σκοπών.³⁴ Όταν αυτοί οι στόχοι είναι άδικοι και αποσκοπούν για παράδειγμα στην προσωπική ωφέλεια του πολιτικού είναι σαφές ότι η πολιτική δραστηριότητα είναι απορριπτέα ακόμα και στην περίπτωση που δεν είναι επιβλαβής. Μία τέτοιου τύπου δραστηριότητα ακόμα

³⁴ Ο Kant, στο δοκίμιο «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα...» και στην *Μεταφυσική των Ηθών*, εισηγείται την έννοια της πατριωτικής κυβέρνησης και απορρίπτει την έννοια της πατρικής κυβέρνησης. Σε αντίθεση λοιπόν με την πατρική κυβέρνηση, στην πατριωτική κυβέρνηση δεν αναγνωρίζεται «το δικαίωμα να ... μεταχειρίζεται [το κράτος] για τις χρείες [της] κατά την απεριόριστη αρεσκεία [της]» (ΘΠ 131). Μία πατριωτική κυβέρνηση, δηλαδή, δεν χρησιμοποιεί ποτέ το κράτος, ως μέσο, για κάποιο άλλο σκοπό.

και εάν είχε θετικές συνέπειες ως προς την ευδαιμονία των υπηκόων, θα ήταν τυχαία ευεργετική και σίγουρα δεσποτική (εφόσον δεν θα διασφάλιζε την έκφραση της ενωμένης βούλησης μέσω των θεσμών)³⁵. Ακόμα όμως και στην περίπτωση που οι πολιτικοί στόχοι του πολιτικού ηθικολόγου είναι οι δίκαιοι πολιτικοί θεσμοί και το ύψιστο πολιτικό αγαθό, η αιώνια ειρήνη, δεν θα μπορούσαμε να είμαστε βέβαιοι ούτε για το κατά πόσον θα τους επιδιώκει σταθερά ούτε για το κατά πόσον θα επέλεγε δίκαια μέσα για να τους επιτύχει. Η υιοθέτηση του φρονησιακού πράττειν, ως αποκλειστικής πολιτικής πρακτικής, φαίνεται να εξασθενεί την ελπίδα τόσο για πολιτική βελτίωση όσο και για την πραγμάτωση των δίκαιων πολιτικών θεσμών.

«...[Ο]ι ηθικολογούντες πολιτικοί, με την ωραιοποίηση αθέμιτων πολιτικών αρχών, υπό το πρόσχημα μίας ανθρώπινης φύσης ανίκανης για το καλό, σύμφωνα με το ιδεώδες του Λόγου, κάνουν ό,τι περνά από το χέρι τους για να γίνει αδύνατη η βελτίωση και να διαιωνίζεται η καταπάτηση του δικαίου» (ΑΕ 75).

Ο Kant με την πρόταξη του ηθικού πολιτικού αποκλείει την δυνατότητα ο πολιτικός να θέτει εμπειρικούς (άρα ενδεχομένως και άδικους) σκοπούς και υποστηρίζει ότι οι πράξεις του πρέπει σταθερά και δεσμευτικά να αποσκοπούν στο δίκαιο.

Ο Kant ορίζει την έννοια του πολιτικού με τον ηθικό πολιτικό, στον οποίο φαίνεται να αποδίδει μεγάλο μερίδιο ευθύνης για την βελτίωση των πολιτικών θεσμών.

«Ο ηθικός πολιτικός... έχει ως αρχή ότι εάν στο σύνταγμα του κράτους ή στις διακρατικές σχέσεις διαπιστωθεί κάποτε ελάττωμα που δεν μπορούσε να προληφθεί, είναι καθήκον, πρωτίστως των κυβερνώντων, να φροντίσουν να το διορθώσουν το ταχύτερο δυνατό σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο, όπως το έχουμε ως ορατό υπόδειγμα στην ιδέα του Λόγου, έστω και αν αυτό πρόκειται να τους στοιχίσει θυσίες από την άποψη της ιδιοτελείας τους» (ΑΕ 73-74).

Για να γίνει κατανοητή η αυστηρότητα, με την οποία ο Kant οριοθετεί τα κίνητρα και τις πράξεις του πολιτικού, πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν ότι, σύμφωνα με την καντιανή ανάπτυξη στο δοκίμιο «[Πάλι το ζήτημα] αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς το καλύτερο» (1797), η βελτίωση της πολιτικής οργάνωσης επαφίεται στους κυβερνώντες και όχι στο λαό. Ο Kant γράφει:

«Με ποια τάξη μόνο μπορεί να περιμένεται η πρόοδος προς το καλύτερο; Η απάντηση είναι: όχι με την πορεία των πραγμάτων από κάτω προς τα πάνω [δηλαδή από το λαό προς την εξουσία], αλλά από πάνω προς τα κάτω [δηλαδή από την εξουσία προς το λαό]» (ΠΖ 194).

Η βελτίωση των πολιτικών θεσμών, δηλαδή η προσέγγιση των καντιανών πολιτικών αξιών, εδώ φαίνεται ότι δεν γίνεται να επιτευχθεί παρά μόνο μέσω της διακυβέρνησης του ηθικού πολιτικού. Εφόσον λοιπόν οι πράξεις του πολιτικού φέρουν μια τόσο μεγάλη ευθύνη φαίνεται εύλογο ότι (οι πολιτικές πράξεις) οφείλουν απαραίτητα να αποσκοπούν στην εφαρμογή του δικαίου.

Τέλος συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι η εναρμόνιση της ηθικής με την πολιτική στο πλαίσιο του καντιανού συστήματος έγκειται στη θεμελίωση των πολιτικών

³⁵ Ο διαχωρισμός σε ρεπουμπλικανική και δεσποτική διακυβέρνηση θα αναπτυχθεί στο επόμενο κεφάλαιο για το ρεπουμπλικανικό κράτος.

πρακτικών αξιωμάτων στον ηθικό νόμο και όχι στις υποδείξεις της διάνοιας.³⁶ Ο Kant γράφει:

«Τα πολιτικά πρακτικά αξιώματα δεν πρέπει να ξεκινούν από την αναμενόμενη από την τήρησή τους ευημερία και ευδαιμονία κάθε κράτους, όχι δηλαδή από το σκοπό που καθένα τους θέτει (από τη θέληση) ως ανώτατη (αλλά εμπειρική) αρχή της πολιτικής σοφίας. αλλά από την καθαρή έννοια του καθήκοντος του δικαίου (από το δέον, του οποίου η αρχή έχει δοθεί a priori μέσω του καθαρού λόγου), οποιεσδήποτε και αν είναι οι συνέπειες από αυτό» (AE 85).

Στο πεδίο της πολιτικής πρακτικής άρα η μη «υποταγή» της διάνοιας στο Λόγο υπονομεύει την σταδιακή εφαρμογή του δικαίου στην εμπειρική πραγματικότητα και εισάγει στην έννοια της πολιτικής εξέλιξης της ανθρωπότητας μία έννοια σχετικισμού, σύμφωνα με την οποία η πολιτική εξέλιξη της ανθρωπότητας επαφίεται στους τυχαίους, εμπειρικούς σκοπούς των ανθρώπων που εκάστοτε ασκούν την πολιτική διακυβέρνηση.

³⁶

Για περαιτέρω ζητήματα που αφορούν την εναρμόνιση της ηθικής με την πολιτική και το δίκαιο στο πλαίσιο του καντιανού συστήματος, βλ. Guyer 2000.

III. Το ρεπουμπλικανικό κράτος

Στο πλαίσιο του καντιανού φιλοσοφικού συστήματος, το κράτος θεμελιώνεται *a priori*, σύμφωνα με αρχές του Λόγου.³⁷ Η καντιανή ανάπτυξη της έννοιας του κράτους πραγματεύεται τους υπερβατολογικούς όρους συγκρότησης του κράτους και όχι τους όρους συγκρότησης ενός κράτους, όπως το συναντάμε στην εμπειρία. Ο Kant ορίζει το κράτος ως εξής:

«Κράτος είναι η ένωση ενός μεγάλου αριθμού ανθρώπων υπό νόμους»
(MH 456).

Το κράτος ως ένωση ανθρώπων υπό νόμους δικαίου, στην καντιανή φιλοσοφία, συναρτάται με την έννοια ενός *πρωταρχικού συμβολαίου*. Ένας λαός, μέσω ενός πρωταρχικού συμβολαίου εγκαταλείπει την φυσική κατάσταση και εγκαθιδρύει έννομες σχέσεις, δηλαδή καθιστά τον εαυτό του κράτος. Σύμφωνα με το πρωταρχικό συμβόλαιο όλα τα μέλη ενός λαού αποποιούνται την εξωτερική τους ελευθερία και την επανακτούν αυτομάτως ως μέλη του κράτους δηλαδή υποκείμενοι σε γενικούς καταναγκαστικούς νόμους (MH 459). Μέσω του πρωταρχικού συμβολαίου λοιπόν, όλα τα μέλη ενός λαού εισέρχονται σε μία κατάσταση δικαίου, εντός της οποίας μπορούν να διασφαλίσουν την ελευθερία τους. Το κράτος, ως κατάσταση δικαίου, συστήνεται επί τη βάσει αρχών δικαίου, οι οποίες απορρέουν από το φυσικό δικαίωμα της ελευθερίας (MH 393-394). Άρα το πρωταρχικό συμβόλαιο, το οποίο αποτελεί την πράξη νομιμοποίησης του κράτους, συνεπάγεται αναγκαία ότι το κράτος θεσπίζεται σύμφωνα με αρχές δικαίου. Στο παρόν κεφάλαιο θα αναφερθούμε τόσο στις αρχές δικαίου που διέπουν το ιδεατό κράτος όσο και στην έννοια του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος, το οποίο αποτελεί το πολίτευμα που αρμόζει στο

³⁷ Το πολιτειακό δίκαιο αναπτύσσεται από τον Kant στη *Μεταφυσική των Ηθών* και στα δοκίμια «Ιδέα μίας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: 'Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει'» και «Για την αιώνια ειρήνη».

ιδεατό κράτος. Το ιδεατό κράτος συνιστά το θεσμικό περιβάλλον, στο οποίο οι άνθρωποι μπορούν να συνυπάρξουν ως ελεύθεροι και αυτόνομοι πολίτες, οι οποίοι επιδιώκουν τόσο τους εμπειρικούς τους σκοπούς (που υποδεικνύονται από τη διάνοια στην πρακτική της χρήση) όσο και την εφαρμογή και την διατήρηση των δικαιών πολιτικών θεσμών που συνιστούν σκοπούς του Λόγου δηλαδή αυτοσκοπούς.

Όπως αναφέραμε, οι αρχές δικαίου που διέπουν το αστικό κράτος συνάγονται (από κοινού) από την έννοια της ελευθερίας ως το φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου και είναι οι αρχές του αστικού συντάγματος.³⁸ Το ιδεατό κράτος, σύμφωνα με τον Kant, είναι το ρεπουμπλικανικό (ή δίκαιο ή αστικό), δηλαδή το κράτος που διέπεται από τις αρχές του αστικού συντάγματος. Οι αρχές αυτές είναι η *ελευθερία*, η *ισότητα* και η *αυτοτέλεια*. Γράφει ο Kant:

«Το καθεστώς λοιπόν της πολιτείας, θεωρούμενο απλώς ως καθεστώς δικαίου, θεμελιώνεται στις ακόλουθες a priori αρχές: 1. Στην ελευθερία κάθε μέλους της κοινότητας, ως ανθρώπου. 2. Στην ισότητα του με κάθε άλλο μέλος σαν υπηκόου. 3. Στην αυτοτέλεια κάθε μέλους ενός κοινού όντος, ως πολίτη. Οι αρχές αυτές δεν είναι και νόμοι που θέτει το ιδρυμένο κιάλας κράτος αλλά μόνο με αυτές ως βάση είναι δυνατή η ίδρυση ενός κράτους σύμφωνα με καθαρές αρχές του Λόγου για το εξωτερικό δίκαιο των ανθρώπων γενικά» (ΘΠ 130).

Σύμφωνα με το πρωταρχικό συμβόλαιο, η ίδρυση ενός κράτους αναγκαία νομιμοποιείται από καθαρές αρχές του Λόγου (για το εξωτερικό δίκαιο), ως βάση. Το ιδεατό κράτος αποτελεί άρα ιδέα του Λόγου και γι' αυτό συνιστά *αυτοσκοπό*, δηλαδή οφείλει να επιδιώκεται ανεξάρτητα από οποιοδήποτε άλλο σκοπό. Το κράτος που δεν βασίζεται σε αυτές τις αρχές αποτελεί *μέσο* για κάποιο άλλο (ενδεχομενικό) σκοπό και δεν είναι νόμιμο.

Η αρχή της ελευθερίας διατυπώνεται στο καντιανό πλαίσιο ως η ελευθερία των ανθρώπων να επιλέξουν τον τρόπο με τον οποίο θέλουν να διεκδικήσουν την ευδαιμονία τους. Ο Kant γράφει:

«Την αρχή της [ελευθερίας] για την συγκρότηση ενός κοινού όντος την εκφράζω με τη διατύπωση: Κανένας δεν μπορεί να με αναγκάσει να είμαι ευτυχής με το δικό του τρόπο (όπως αυτός στοχάζεται την ευτυχία άλλων ανθρώπων), αλλά ο καθένας έχει το δικαίωμα να ζητήσει την ευτυχία του από το δρόμο που του αρέσει, εάν μόνο δεν εμποδίζει την ελευθερία άλλων να επιδιώξουν όμοιο σκοπό» (ΘΠ 130).

Στη *Μεταφυσική των Ηθών* (1797), η ευδαιμονία ορίζεται ως το όλο των επιθυμιών ενός ανθρώπου. Στη φυσική κατάσταση όταν ένας άνθρωπος επιδιώκει να ικανοποιήσει τις επιθυμίες του συγκρούεται με τους άλλους ανθρώπους, οι οποίοι επιθυμούν να κάνουν το ίδιο. Η αρχή της ελευθερίας που διέπει το αστικό κράτος συνίσταται στο δικαίωμα του ανθρώπου να προσπαθεί να ικανοποιήσει τις επιθυμίες του με όποιο τρόπο θέλει, χωρίς να εμποδίζει τους άλλους να πράξουν το ίδιο. Άρα

³⁸ Γι' αυτό το λόγο τα περιεχόμενα των αρχών (που διέπουν το αστικό κράτος), όπως αναπτύσσονται από τον Kant, σε κάποιες περιπτώσεις δεν είναι εντελώς διακριτά.

εντός του κράτους, όπου οι άνθρωποι υπόκεινται σε γενικούς νόμους, διασφαλίζεται το δικαίωμα της ελευθερίας, το οποίο εξασφαλίζει σε κάθε άνθρωπο τη δυνατότητα να θέτει και να επιδιώκει τους εμπειρικούς του σκοπούς, χωρίς να παρεμποδίζεται από τους άλλους. Το κράτος δηλαδή οφείλει να διασφαλίσει τους όρους υπό τους οποίους όλα τα μέλη του μπορούν να επιδιώκουν ελεύθερα τους εμπειρικούς τους σκοπούς, με την προϋπόθεση ότι δεν εμποδίζουν τα υπόλοιπα μέλη να κάνουν το ίδιο. Τα μέσα που οφείλει να χρησιμοποιήσει το εκάστοτε υποκείμενο για να επιδιώξει τους εμπειρικούς του σκοπούς υποδεικνύονται από την διάνοια στην πρακτική της χρήση. Στο παρόν πλαίσιο άρα η χρήση της διάνοιας (του εργαλειακού λόγου), από τη θέση του μέλους του κράτους, όχι μόνο είναι θεμιτή αλλά οφείλει να διασφαλίζεται και από τους κρατικούς θεσμούς, ως η άσκηση του φυσικού δικαιώματος του ανθρώπου. Εφόσον τώρα το δικαίωμα της ελευθερίας διασφαλίζεται μόνο στο πλαίσιο έννομων σχέσεων, δηλαδή εντός του κράτους, το κράτος ενώ, όπως είδαμε παραπάνω, συνιστά αυτοσκοπό (ως ιδέα του Λόγου για το εξωτερικό δίκαιο), αποτελεί για κάθε άνθρωπο ταυτόχρονα αναγκαίο μέσο για να επιδιώξει την ευδαιμονία του. Το ιδεατό κράτος δηλαδή, όπως μπορούμε να συνάγουμε από την καντιανή ανάλυση, υποδεικνύεται ως σκοπός τόσο από τον Λόγο όσο και από την διάνοια. Ο Kant, στο «Για την αιώνια ειρήνη», χαρακτηριστικά γράφει ότι: «Όσο σκληρό και αν ηχεί αυτό, το πρόβλημα της σύστασης του κράτους λύνεται ακόμα και όταν πρόκειται για γένος δαιμόνων (αρκεί να έχουν λογικό)» (ΑΕ 61). Δηλαδή ακόμα και αν επρόκειτο για όντα, τα οποία δεν διαθέτουν αγαθή βούληση αλλά μόνο εργαλειακό λόγο (διάνοια), θα επιθυμούσαν την σύσταση του αστικού κράτους, ως μέσου, διότι εντός του κράτους θα μπορούσαν να εξαναγκάσουν όλους τους άλλους (μέσω των γενικών, καταναγκαστικών νόμων) και να διασφαλίσουν την ασφάλεια τους κατά την επιδίωξη των εμπειρικών τους σκοπών.

Η δεύτερη αρχή που αποτελεί συστατικό του αστικού συντάγματος είναι η αρχή της ισότητας. Η ισότητα διατυπώνεται από τον Kant ως το δικαίωμα αναγκασμού που κατέχει κάθε πολίτης ως υπήκοος απέναντι σε όλους τους άλλους (πλην του αρχηγού του κράτους).

«Κάθε μέλος της κοινότητας έχει απέναντι κάθε άλλου δικαιώματα αναγκασμού, από τα οποία μόνο η κεφαλή της κοινότητας εξαιρείται»
(ΘΠ 131).

Το δικαίωμα αναγκασμού παίρνει θεσμική μορφή και ασκείται μέσω των γενικών, εξαναγκαστικών νόμων. Άρα η αρχή της ισότητας συνίσταται στη γενικότητα του νόμου και ταυτίζεται με την έννοια της ισονομίας. Πρόκειται δηλαδή για μία τυπική ισότητα, η οποία συνίσταται στην από κοινού δέσμευση όλων των υπηκόων από τους ίδιους νόμους.

Το τρίτο συστατικό του αστικού συντάγματος είναι η αυτοτέλεια. Η αυτοτέλεια αποτελεί το δικαίωμα του πολίτη να συννομοθετεί, δηλαδή να υπακούει μονάχα σε δημόσιους νόμους, στους οποίους θα συναινούσε. Η υποθετική συναίνεση όλων των πολιτών ενός κράτους συνιστά την *ενωμένη (ή δημόσια ή κοινή ή γενική) βούληση*. Άρα η αρχή της αυτοτέλειας συνίσταται στον καθορισμό των γενικών καταναγκαστικών νόμων του αστικού κράτους από την ενωμένη βούληση.

«Κάθε δίκαιο εξαρτάται από νόμους. Αλλά ένας δημόσιος νόμος που ορίζει για όλους ό,τι κατά το δίκαιο πρέπει να επιτρέπεται ή να μην επιτρέπεται σε αυτούς, είναι το ενέργημα μίας δημόσιας βούλησης από την οποία πηγάζει κάθε δίκαιο και η οποία δεν πρέπει να μπορεί η ίδια να κάνει κακό σε κανένα. Σε τούτο όμως καμία άλλη βούληση δεν είναι δυνατή παρά η βούληση ολόκληρου του λαού» (ΘΠ 135).

Άρα σύμφωνα με την αρχή της αυτοτέλειας μόνο η γενική βούληση νομιμοποιείται εντός του αστικού κράτους να θέτει γενικούς νόμους. Οφείλουμε βέβαια να επισημάνουμε ότι η γενική βούληση, στο καντιανό πλαίσιο, όπως ήδη στον Rousseau, δεν συνιστά το άθροισμα όλων των επιμέρους βουλήσεων. Ο Kant, στη *Μεταφυσική των Ηθών*, αναφέρει ότι η γενική βούληση παράγεται a priori (MH 479). Το εν λόγω ζήτημα θα αναπτυχθεί παρακάτω.

Συνοψίζοντας, οι αρχές δικαίου, σύμφωνα με τις οποίες θεσπίζεται το αστικό κράτος, είναι η ελευθερία των ανθρώπων να θέτουν και να επιδιώκουν τους εμπειρικούς τους σκοπούς, το δικαίωμα αναγκασμού κάθε υπηκόου απέναντι σε όλους τους άλλους και το δικαίωμα όλων των πολιτών να συννομοθετούν. Το πολίτευμα που αρμόζει στο αστικό κράτος οφείλει να είναι συμβατό με τις αρχές του αστικού συντάγματος. Σύμφωνα με τον Kant, το μοναδικό δίκαιο πολίτευμα, το οποίο δεν αντιφάσκει με τις αρχές του αστικού συντάγματος, είναι το ρεπουμπλικανικό. Η έννοια του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος αφορά στον τύπο διακυβέρνησης και όχι στην μορφή του εξουσιασμού. Ο τύπος διακυβέρνησης αναφέρεται στον τρόπο, με τον οποίο το κράτος κάνει χρήση της απόλυτης εξουσίας του ενώ η μορφή του εξουσιασμού αφορά τον αριθμό των ατόμων που κατέχουν την κρατική εξουσία (ΑΕ 38). Το κατά πόσον, δηλαδή, μπορεί να χαρακτηριστεί ένα κράτος ρεπουμπλικανικό, δεν εξαρτάται από τον αριθμό των ανθρώπων που κατέχουν την κρατική εξουσία αλλά από τον τρόπο που χρησιμοποιούν αυτοί την κρατική εξουσία. Ο τρόπος χρήσης της κρατικής εξουσίας είναι είτε *ρεπουμπλικανικός* είτε *δεσποτικός*. Ο ρεπουμπλικανισμός συνίσταται στον τριμερή διαχωρισμό της κρατικής εξουσίας (σε εκτελεστική, δικαστική και νομοθετική), ενώ ο δεσποτισμός στην συγκέντρωση όλων των εξουσιών στους εκάστοτε κυβερνώντες.

Με τον τριμερή διαχωρισμό των εξουσιών προστατεύονται τα δικαιώματα της ελευθερίας, της ισότητας και της αυτοτέλειας από γενικούς καταναγκαστικούς νόμους. Δηλαδή δεν επαφίονται στην δικαιοδοσία των κυβερνώντων, εφόσον οι γενικοί καταναγκαστικοί νόμοι απορρέουν από την ενωμένη βούληση και απλά εφαρμόζονται από τους κυβερνώντες. Ο Kant γράφει: «...[Το κράτος] προστατεύει τα δικαιώματα [του υπηκόου] με νόμους της κοινής βούλησης...» (ΘΠ 131). Στο δοκίμιο «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα...», η πατρική (δεσποτική) κυβέρνηση αντιπαρατίθεται προς την πατριωτική (ρεπουμπλικανική) κυβέρνηση. Η πατριωτική κυβέρνηση αναλαμβάνει μονάχα την εκτελεστική εξουσία, την οποία ασκεί βάσει των υφισταμένων νόμων του κράτους (MH 460). Σύμφωνα με την αρχή της αυτοτέλειας, οι υφιστάμενοι νόμοι του κράτους θα πρέπει να απορρέουν από την κοινή βούληση. Άρα η πατριωτική κυβέρνηση ασκώντας την εκτελεστική εξουσία βάσει γενικών νόμων, οι οποίοι απορρέουν από τη κοινή βούληση, διασφαλίζει την έκφραση της κοινής βούλησης μέσω των κρατικών θεσμών. Η έκφραση της ενωμένης βούλησης μέσω των κρατικών θεσμών συνιστά την αντιπροσώπευση του λαού. Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης γράφει: «Η θεμελιωτική σχέση ανάμεσα στον νόμο και την εφαρμογή (...) εκφράζεται στη σχέση ανάμεσα στη μορφή του κατεξουσιασμού και στην έλλογη πραγματοποίησή της. (...) Ο χωρισμός ανάμεσα στον νόμο και στην

εφαρμογή, (...) είναι ουσιώδης για τη θεμελίωση του αντιπροσωπευτικού συστήματος. Σε ένα μη αντιπροσωπευτικό σύστημα η νομοθετική και εκτελεστική εξουσία θα συνέπιπταν»³⁹. Το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα λοιπόν είναι το μοναδικό πολίτευμα που εξασφαλίζει την αντιπροσώπευση όλων των πολιτών.

Στόχος του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος δεν είναι η μεγιστοποίηση του αριθμού των ατόμων που κατέχουν την εξουσία αλλά η μεγιστοποίηση της αντιπροσώπευσης όλων των πολιτών⁴⁰. Η ενωμένη βούληση άλλωστε δεν είναι το άθροισμα των ατομικών βουλήσεων των πολιτών αλλά η υποθετική συναίνεση όλων των πολιτών και τη γνωρίζουμε a priori μέσω του Λόγου. Η νομοθεσία της γενικής βούληση δηλαδή, από ότι φαίνεται στην καντιανή ανάπτυξη, δεν καθορίζεται από τυχαίους εμπειρικούς σκοπούς (μέσω για παράδειγμα της πλειοψηφικής υπεροχής των επιμέρους συμφερόντων μία μερίδας των πολιτών) αλλά από τις καθαρές αρχές του Λόγου για το εξωτερικό δίκαιο γενικά.⁴¹ Άρα για να είναι αντιπροσωπευτική η κρατική εξουσία, δεν απαιτείται η συμμετοχή όλων σε αυτή, απαιτείται η έκφραση της ενωμένης βούλησης μέσω των θεσμών. Γι' αυτό άλλωστε το δημοκρατικό πολίτευμα, σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, είναι δεσποτικό. Με τη συμμετοχή όλων στην εκτελεστική εξουσία δεν εξασφαλίζεται, ούτε η έκφραση της δημόσιας βούλησης, ούτε η αντιπροσώπευση όλου του λαού. Ο Kant γράφει:

«Από τις τρεις ... μορφές κράτους η μορφή της δημοκρατίας ... είναι αναγκαστικά δεσποτισμός διότι θεσπίζει μία εκτελεστική εξουσία, όπου όλοι αποφασίζουν για τον ένα και ενδεχομένως εναντίον του ενός... . Συνεπώς αποφασίζουν όλοι, που όμως δεν είναι όλοι. Και αυτό έρχεται σε αντίφαση με την ίδια τη γενική βούληση και την ελευθερία» (ΑΕ 39).

Συνοψίζοντας, το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, μέσω του διαχωρισμού των εξουσιών, εξασφαλίζει την έκφραση της γενικής βούλησης· σε αντίθεση με ένα δεσποτικό καθεστώς, το οποίο διαχειρίζεται την κοινή βούληση ως ιδιωτική βούληση. «Κάθε κράτος συμπεριλαμβάνει τρεις εξουσίες. Αυτό συνεπάγεται ότι η ενωμένη βούληση εκφράζεται μέσα από τρεις φορείς (*trias politica*): την ανώτατη εξουσία, στο πρόσωπο του νομοθέτη, την εκτελεστική εξουσία στο πρόσωπο του κυβερνώντα (σύμφωνα με το νόμο) και την δικαστική εξουσία (η οποία αποδίδει στον καθένα ότι δικαιούται σύμφωνα με το νόμο), στο πρόσωπο του δικαστή (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*)»⁴². Από τα παραπάνω μπορούμε να συμπεράνουμε ότι,

³⁹ Ψυχοπαίδης 2001: 190.

⁴⁰ Ο Ψυχοπαίδης γράφει: «Η εφαρμογή των νόμων του κράτους δεν επιτρέπεται να εξομοιώνεται προς τη σηματοδοτική εφαρμογή των κανόνων της διανοίας, αλλά αντίθετα θα πρέπει να προωθεί την ανάπτυξη και τη διαμόρφωση των πολιτών μέσα στο κράτος και να καθιστά δυνατή την αντιπροσώπευση των μελών της κοινωνίας σε ένα οργανικό πολιτικό όλον. Με βάση τη διάκριση κατά τη μορφή διακυβέρνησης (ρεπουμπλικανική μορφή έναντι δεσποτικής) θα ελεγχθούν οι μορφές κατεξουσιασμού ως προς το αν καθιστούν δυνατή ή όχι την αντιπροσώπευση» (Ψυχοπαίδης 2001: 188-189).

⁴¹ Βέβαια καταλαβαίνουμε ότι εφόσον οι νόμοι του κράτους ρυθμίζουν ένα ευρύ φάσμα ζητημάτων αναγκαία λαμβάνουν υπ' όψιν τις εκάστοτε εμπειρικές συνθήκες. Κατ' επέκταση η διάνοια στην πρακτική της χρήσης δεν είναι δυνατό να εξοβελιστεί από τη σύσταση της ενωμένης βούλησης. Ίσως, ο Kant, με την a priori θεμελίωση της γενικής βούλησης, να επισημαίνει ότι οι γενικές αρχές, από τις οποίες απορρέει η νομοθεσία της γενικής βούλησης στην εκάστοτε περίπτωση οφείλουν να απορρέουν από τον Λόγο.

⁴² “Every state contains three authorities within it, that is, the general united will consists of three persons (*trias politica*): the sovereign authority (sovereignty) in the person of the legislator; the

σύμφωνα με τον Kant, το δίκαιο κράτος διασφαλίζει την μέγιστη δυνατή αντιπροσώπευση των μελών του, ως εν δυνάμει ηθικά και πολιτικά αυτόνομων ανθρώπων.⁴³ Το δίκαιο κράτος δηλαδή αποτελεί την μορφή της πολιτικής οργάνωσης, στην οποία υπόκεινται δυνάμει ελεύθεροι πολίτες/ άνθρωποι.⁴⁴

Τέλος, στο πεδίο της πολιτικής οργάνωσης και των κρατικών θεσμών, ο Kant εισηγείται ότι, μέσω της έννοιας του δίκαιου κράτους, οφείλει να διασφαλιστεί τόσο η χρήση του Λόγου όσο και της διάνοιας (του εργαλειακού λόγου). Ακόμα και η ίδια η έννοια του δίκαιου κράτους απορρέει τόσο από τον Λόγο όσο και από την διάνοια. Εντός του ρεπουμπλικανικού κράτους, δηλαδή, θα έλεγε κανείς, διασφαλίζεται η ανάπτυξη των ανθρώπινων καταβολών. Στις αρχικές καταβολές του ανθρώπου ανήκουν τόσο η διάνοια όσο και ο Λόγος.

executive authority in the person of the ruler (in conformity to law); and the juridical authority (to award to each what is his in accordance with the law) in the person of judge (potestas legislativa, rectoria et iudicialia)” (MH 457).

⁴³ Για περαιτέρω ζητήματα που αφορούν την πολιτικής φιλοσοφία του Kant, βλ. Beiner, Booth 1993 και Flikschuh 2000.

⁴⁴ Για το ρεπουμπλικανικό κράτος σε σχέση με την κατάκτηση του ύψιστου πολιτικού αγαθού της αιώνιας ειρήνης, βλ. Bohman & Lutz-Bachmann 1997.

IV. Η έννοια του διαφωτισμού κατά την Onora O' Neill

Στα κεφάλαια 2. II και 2. III, είδαμε πώς εντάσσονται οι λειτουργίες της διάνοιας και του λόγου στην προβληματική της πολιτικής προόδου (τόσο όσον αφορά την πολιτική διακυβέρνηση όσο και την πολιτική οργάνωση). Στο παρόν κεφάλαιο θα δούμε με ποιο τρόπο εισέρχεται ο διαχωρισμός σε *δημόσια* και *ιδιωτική* χρήση του Λόγου στην προβληματική της πολιτικής προόδου. Θα αναπτύξουμε τις θέσεις της Onora O' Neill για την έννοια του διαφωτισμού, σύμφωνα με τις οποίες η απουσία της δημόσιας χρήσης του Λόγου συνεπάγεται την υπονόμευση τόσο της πολιτικής προόδου όσο και του ίδιου του κύρους του Λόγου. Η προβληματική του διαφωτισμού συνδέεται και από άλλους στοχαστές με το ευρύτερο ζήτημα της πνευματικής προόδου της ανθρωπότητας. Ο Ernst Cassirer γράφει: «Η πνευματική-ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας συμπίπτει με την πρόοδο, με το όλο και πιο εστιασμένο αγκάλιασμα και με την προοδευτική εμβάθυνση της σκέψης της ελευθερίας. Η φιλοσοφία του διαφωτισμού βρίσκεται εδώ στον ύψιστο της στόχο και στου Kant την *Απάντηση στο ερώτημα: «Τι είναι διαφωτισμός;»* βρίσκει πια και την ξεκάθαρη προγραμματική της περάτωση» (Cassirer 2001: 338). Η απουσία της δημόσιας χρήσης του Λόγου κατά την ανάγνωση της O' Neill συνεπάγεται την υπονόμευση της ελευθερίας της σκέψης γενικότερα.

Ο Kant πραγματεύεται το ζήτημα του διαφωτισμού της ανθρωπότητας στο δοκίμιο «Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός» (1784). Στο εν λόγω δοκίμιο ορίζει τον διαφωτισμό ως την έξοδο του ανθρώπου από την *ανωριμότητα*. Ανωριμότητα θεωρείται η αδυναμία του ανθρώπου να σκέφτεται χωρίς την καθοδήγηση κάποιου άλλου. Ο Kant παρατηρεί ότι στο πλαίσιο της κοινωνίας παράγονται δόγματα και φόρμουλες, τα οποία προσλαμβάνονται από τον άνθρωπο σε κατάσταση ανωριμότητας, ως παραδεδομένες αλήθειες. Έτσι ο άνθρωπος που ζει μέσα στην κοινωνία σε κατάσταση ανωριμότητας καταλήγει περισσότερο να *υπακούει* παρά να *σκέφτεται*. Μία τέτοια κατάσταση υπονομεύει την ικανότητα του

ανθρώπου να προσεγγίσει την ηθική και πολιτική του αυτονομία και τον καθλώνει σε μία κατάσταση ηθικής και πολιτικής ετερονομίας. Ο Kant στο εν λόγω δοκίμιο εισηγείται την ελευθερία της δημόσιας χρήσης του Λόγου, ως τον όρο δυνατότητας του διαφωτισμού της ανθρωπότητας.⁴⁵ Σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, ο Λόγος, στο πλαίσιο της κοινωνίας, έχει δύο χρήσεις, την *ιδιωτική* και τη *δημόσια*. Στην ιδιωτική χρήση του Λόγου ο ομιλητής εκφράζεται στα πλαίσια μίας ειδικής κοινωνικής δραστηριότητας (π.χ. το κήρυγμα ενός κληρικού) και απευθύνεται σε ένα περιορισμένο κοινό (π.χ. στο ποίμνιο), το οποίο αποδέχεται ένα σύνολο ειδικών συμβάσεων/ αυθεντιών. Στη δημόσια χρήση του Λόγου ο ομιλητής επικοινωνεί, ως συγγραφέας, ελεύθερα και απευθύνεται δυναμικά σε ολόκληρη την ανθρωπότητα. Στη δημόσια χρήση του Λόγου ο ομιλητής περιορίζεται μονάχα από το κύρος του Λόγου. Η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητα του προϋποθέτει ελευθερία στην δημόσια χρήση του Λόγου. Ο Kant γράφει: «Για τούτο τον διαφωτισμό τίποτ' άλλο δεν απαιτείται παρά ελευθερία· και μάλιστα η πιο αβλαβή από οτιδήποτε μπορεί να ονομαστεί ελευθερία, δηλαδή η ελευθερία να κάνει κανείς δημόσια χρήση του Λόγου του στο κάθε τι. Και όμως από παντού ακούω να φωνάζουν: μη συλλογίζεστε!» (Δ 44). Στο παρόν κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε τις θέσεις της Onora O' Neill για την προβληματική της δημόσιας χρήσης του Λόγου, όπως αυτές αναπτύσσονται στο *Constructions of Reason*.

Η O' Neill αναζητά, ανάμεσα στην *έκφραση* και την *επικοινωνία*, την δράση η οποία οφείλει να διασφαλιστεί στο δημόσιο χώρο, μέσω της ελευθερίας στην δημόσια χρήση του Λόγου. Παρατηρεί ότι, εάν υποθέσουμε ότι το ζήτημα που μας ενδιαφέρει είναι να διασφαλίσουμε την ελευθερία στην έκφραση, το μόνο πράγμα που οφείλουμε να κάνουμε είτε σαν άτομα είτε θεσμικά είναι να μην παρεμποδίζουμε την έκφραση του οποιουδήποτε. Εάν δηλαδή υποθέσουμε ότι ο Kant εισηγείται την ελευθερία στη δημόσια χρήση του Λόγου για να υποστηρίξει την ελεύθερη έκφραση του εκάστοτε υποκειμένου μέσα στην κοινωνία, καταλήγουμε να προτείνουμε ένα αρνητικό μοντέλο δράσης που στην πραγματικότητα συνιστά απλώς αδιαφορία. «Η ανοχή εάν την κατανοήσουμε έτσι [ως ανοχή στην ελεύθερη έκφραση] αποτελεί μία αρνητική έννοια και δεν μπορεί να συνιστά θεμελιώδες ζήτημα· θα ήταν εύκολο θεωρητικά και τις περισσότερες φορές όχι και τόσο δύσκολο στην πράξη, ειδικά για τις περιπτώσεις στις οποίες καλούμαστε να επιδείξουμε ανοχή σε ζητήματα που δεν μας ενδιαφέρουν ιδιαίτερα. Μία τέτοια έννοια ανοχής τροφοδοτεί μία επανειλημμένη καχυποψία ότι η ανοχή αποτελεί το εξωτερικό περίβλημα της αδιαφορίας».⁴⁶ Η O' Neill υποστηρίζει ότι αυτό που οφείλουμε να διασφαλίσουμε εντός της κοινωνίας είναι η *δημόσια επικοινωνία*. Η επικοινωνία συνιστά μία θετική δράση, η οποία προϋποθέτει ένα κοινό/ ακροατές που συμμετέχουν στην δράση αυτή. Εάν η αποδέκτες μίας επικοινωνιακής δράσης παραμείνουν αδιάφοροι, η επικοινωνία έχει αποτύχει. Η επικοινωνιακή δράση προϋποθέτει την αποδοχή/ πρόσληψη/ αναγνώριση από τον

⁴⁵ Το ζήτημα της ελευθερίας της δημόσιας χρήσης του Λόγου αναπτύσσεται από τον Kant στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* στο κεφάλαιο «Η πειθαρχία του καθαρού λόγου εν αναφορά προς την πολεμική χρήση του», σε διάσπαρτα αποσπάσματα στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* και στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, στη *Λογική*, στην *Θρησκεία εντός των Ορίων του Λόγου* και μόνο, καθώς και στα δοκίμια «Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός», «Τι σημαίνει: Προσανατολίζομαι στη σκέψη», «Ιδέα μίας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», «Η διένεξη των σχολών», «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει» και «Για την αιώνια ειρήνη».

⁴⁶ “Toleration on this understanding is too negative a matter to be fundamental; It would be easy in theory and often not so difficult in practice, especially when we are called to tolerate matters we are not much concerned about. Such a view of toleration fuels a recurrent suspicion that toleration is the outward face of indifference” (O' Neill 1989: 31).

ακροατή. Η Ο' Neill γράφει: «Η έκφραση αποτελεί ένα παρασιτικό μέρος της επικοινωνίας. Η επιτυχημένη επικοινωνία προϋποθέτει κάποιου είδους αναγνώριση ή αντίληψη από άλλους, είτε [αυτή η αναγνώριση] συνίσταται στην κατανόηση του περιεχομένου της επικοινωνίας είτε απλώς στην αναγνώριση ότι ο άλλος προσπαθεί να επικοινωνήσει· ακόμα και η προσπάθεια επικοινωνίας προϋποθέτει την πιθανότητα μίας τέτοιου είδους αναγνώρισης».⁴⁷

Ο Kant προσλαμβάνει τον διαφωτισμό ως μία διαδικασία, η οποία συντελείται σε συλλογικό επίπεδο και όχι ατομικά. Η έξοδος ενός μεμονωμένου ανθρώπου από την ανωριμότητα συνιστά ένα δύσκολο εγχείρημα αν όχι ακατόρθωτο. Ο Kant γράφει: «Για τον κάθε άνθρωπο χωριστά είναι λοιπόν δύσκολο να βγει με δική του προσπάθεια από την ανωριμότητα που του έχει ήδη γίνει φύση» (Δ 43). Ο εθισμός του ανθρώπου στην ανωριμότητα καταλήγει να γίνεται δεύτερη φύση του και δεν αποβάλλεται εύκολα. Εάν τώρα το αίτημα του διαφωτισμού δεν τεθεί στους ανθρώπους εντός της κοινωνίας στην δημόσια χρήση του Λόγου, ένα μεμονωμένο άτομο σχεδόν αποκλείεται να καταφέρει να σκέφτεται με μοναδική δέσμευση το κύρος του Λόγου. Η δημόσια χρήση του Λόγου συνιστά την μοναδική οδό προς μία διαφωτισμένη ανθρωπότητα.

Στο δοκίμιο του Kant για τον διαφωτισμό, η δημόσια χρήση του Λόγου ορίζεται σε σχέση με το κοινό, στο οποίο απευθύνεται, και αντιπαρατίθεται στην ιδιωτική χρήση του Λόγου. Η ιδιωτική χρήση του Λόγου απευθύνεται σε ένα περιορισμένο κοινό, το οποίο δεσμεύεται από κοινού σε ένα επιμέρους σύνολο αυθεντιών/ κανονισμών κτλ., οι οποίοι δεν τίθενται υπό αμφισβήτηση. Η δημόσια χρήση του Λόγου απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους ως εάν αυτοί δεν υπόκεινται σε κανένα περιορισμό πέρα από το κύρος του ίδιου του Λόγου. Η Ο' Neill εντοπίζει τους όρους δυνατότητας της δημόσιας χρήσης του Λόγου, στο ζήτημα της δημοσιότητας και στις προϋποθέσεις που καθιστούν το λόγο δημόσιο. Για να διεξαχθεί η δημόσια χρήση του Λόγου απαιτείται αρχικά ένα μέσον/ ένα περιβάλλον στο οποίο να φιλοξενείται η δημόσια συζήτηση. «Η επικοινωνία, είτε δημόσια είτε ιδιωτική, χρειάζεται ένα μέσον. Δεν μπορούμε να επικοινωνήσουμε με παγκόσμια τηλεπάθεια. Χρειαζόμαστε πρόσβαση στα μαζικά μέσα ενημέρωσης της εποχής μας. Χρειαζόμαστε πρόχειρες εξέδρες υπαίθριου ρήτορος και συναθροίσεις, εκδότες και βιβλιοθήκες, και περισσότερο από όλα στην σημερινή εποχή ηλεκτρονικά μέσα μαζικής ενημέρωσης. Ο καντιανός χαιρετισμός στην «ελευθερία της πένας» είναι ανεπαρκής ως αιτία κοινωνικών ρυθμίσεων και τεχνικών πηγών που απαιτούνται ώστε να επιτύχουμε συνθήκες παγκόσμιας επικοινωνίας ή ακόμα και την απεύθυνση σε ένα μέτριο σε πλήθος κοινό».⁴⁸ Όποια μέσα όμως και να είναι διαθέσιμα για τη δημόσια χρήση του Λόγου, η επικοινωνία δεν θα επιτύχει το δημόσιο χαρακτήρα της εάν δεν πληροί τις προϋποθέσεις κατανόησης από όλους. Η Ο' Neill ισχυρίζεται ότι για να

⁴⁷ “Expression is parasitic on communication, and all successful communication requires some sort of recognition or uptake by others, whether it consists in an understanding of the content communicated or merely in a recognition that the other seeks to communicate; and attempted communication requires the possibility of such recognition” (O’ Neill 1989: 31).

⁴⁸ “Communication, whether public or private, needs a medium. We cannot communicate by universal telepathy. But need access to the media of our times. We need soapboxes and assemblies, publishers and libraries, and above all today electronic media. Kant’s celebration of the “freedom of the pen” is quite inadequate as an account of the social arrangements and technical resources needed if we are to succeed in communicating with the world at large, or even with a moderate audience” (O’ Neill 1989: 33).

κατανοήσουμε τι πληροί και τι όχι τις προϋποθέσεις κατανόησης από όλους, δηλαδή τι είναι δημοσιοποιήσιμο και τι όχι, πρέπει να κατανοήσουμε τον καντιανό διαχωρισμό ιδιωτικού και δημόσιου Λόγου ως εξής: Η ιδιωτική χρήση του Λόγου, όπως αναπτύσσεται από τον Kant, δεν υποδηλώνει την ατομική ή προσωπική έκφραση ενός ανθρώπου αλλά την απεύθυνσή του σε ένα περιορισμένο κοινό, το οποίο υπόκειται σε κάποιου είδους αυθεντία. Κατά την ιδιωτική χρήση του Λόγου άρα αποτυγχάνει η δημόσια επικοινωνία, εφόσον ο λόγος που εκφέρεται δεν απευθύνεται σε όσους δεν υπόκεινται στην εκάστοτε αυθεντία. Κατά τη δημόσια χρήση του Λόγου, αντίθετα, δεν γίνεται αποδεκτή κανενός είδους αυθεντία πέρα από το κύρος του ίδιου του Λόγου. Βέβαια η επικοινωνιακή δράση που πληροί τις προϋποθέσεις που την καθιστούν δημόσια δεν λαμβάνει πάντα πλήρη δημοσιότητα. Πολλές φορές η δημόσια χρήση του Λόγου, με την παραπάνω έννοια, απευθύνεται και προσλαμβάνεται από ένα μικρό κοινό. Παρ' αυτά όμως, για τον Kant, είναι πιο σημαντικό η επικοινωνιακή δράση να πληροί τις προϋποθέσεις που την καθιστούν δημόσια απ' ότι να λάβει πλήρη δημοσιότητα. «Για τους ίδιους λόγους θα αντιμετώπιζε [ο Kant] την έλλογη συζήτηση μεταξύ φίλων, ή ακόμα και μία διαδικασία εσωτερικού συλλογισμού ως κατάλληλη προς δημοσιότητα, παρόλο που δεν γίνεται δημοσίως· ενώ θα αντιμετώπιζε οποιαδήποτε κατάσταση επικοινωνίας, η οποία προϋποθέτει αυθεντίες διάφορες του κύρους του Λόγου ως ούτε δημόσιες ούτε πλήρως δημοσιοποιήσιμες».⁴⁹

Η πολιτική πρόοδος, σύμφωνα με την Ο' Neill, προϋποθέτει την επικοινωνία που πληροί και τις δύο προϋποθέσεις που αναφέραμε παραπάνω. Η πολιτική πρόοδος και ο διαφωτισμός της ανθρωπότητας προϋποθέτει τόσο ότι η επικοινωνία πληροί τις προϋποθέσεις που την καθιστούν δημόσια όσο και ότι αυτή η επικοινωνία λαμβάνει δημοσιότητα στους χώρους δημόσιου λόγου της εκάστοτε εποχής (Ο' Neill 1989: 34). Συνοψίζοντας, η δημόσια χρήση του λόγου συνιστά την ελεύθερη επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων ενόσω αυτοί δεσμεύονται μονάχα από το κύρος του ίδιου του Λόγου, η οποία λαμβάνει δημοσιότητα στα μέσα που προσφέρονται στην εκάστοτε εποχή. Σύμφωνα με την Ο' Neill, τέλος, οι περιορισμοί στην δημόσια χρήση του Λόγου δεν υπονομεύουν μόνο την πολιτική πρόοδο και την εξέλιξη της διαδικασίας διαφωτισμού των ανθρώπων αλλά υπονομεύουν και το ίδιο το κύρος του Λόγου εφόσον η δημόσια χρήση του Λόγου επιτρέπει την ανάδυση και την διατήρησή του στην δημόσια επικοινωνία. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ο Kant γράφει: «Ο λόγος, εις όλα του τα εγχειρήματα, πρέπει να υποβάλλεται στην κριτική και δεν μπορεί με καμμία απαγόρευση να επιφέρει ζημία στην ελευθερία αυτής της ίδιας, χωρίς να ζημιώνει τον ίδιο τον εαυτό του και να επισύρει μian επιβλαβή επάνω του υποψία. ... Στην ελευθερία αυτή βασίζεται μάλιστα κι η ύπαρξη του λόγου, που δεν έχει κανένα διδακτορικό κύρος, αλλά η απόφασή του δεν είναι πάντα τίποτε άλλο ει μη η σύμπνοια ελεύθερων πολιτών, εκ των οποίων ο καθείς οφείλει να δύναται να εκφράζει χωρίς επιφύλαξη τις αμφιβολίες του και δη και το veto του» (ΚΚΛ 382γ).

Στο δοκίμιο «Τι σημαίνει: Προσανατολίζομαι στη σκέψη» (1786) ο Kant εισηγείται επιπλέον ότι ο περιορισμός της δημόσιας χρήσης του Λόγου θα υπονόμειε την ελευθερία της σκέψης γενικά. Γράφει: «Προς την ελευθερία της σκέψης είναι

⁴⁹

“For the same reasons he would see reasoned discussion between friends, or an inward process of reasoning, as fit to be public, though in no way made public; but would see all communication that presupposes authorities other than that of reason as neither public nor fully publicizable” (Ο' Neill 1989: 34).

αντίθετος πρώτα ο αναγκασμός της πολιτείας. Βέβαια λέμε: μπορεί η ελευθερία να μιλούμε ή να γράφομε να μας αφαιρεθεί με ανώτερη βία, ποτέ όμως και η ελευθερία να σκεφτόμαστε. Πόσο όμως και με ποιάν ορθότητα είναι δυνατόν να σκεφτόμαστε, άμα δεν σκεπτόμαστε από κοινού με άλλους, στους οποίους ανακοινώνουμε τις σκέψεις μας και εκείνοι σε εμάς τις δικές τους;» (ΠΣ 86). Και μάλιστα η εν λόγω θέση λαμβάνει ακόμα μεγαλύτερη σημασία εάν λάβουμε υπόψη μας ότι στο παραπάνω δοκίμιο η ελευθερία της σκέψης ορίζεται με τρόπο όπου αντίθετό της έχει τον αναγκασμό της συνείδησης (ΠΣ 86). Η Ο' Neill στο *Constructions of Reason* επιχειρεί να δείξει ότι η επιμονή της καντιανής ανάλυσης στο ζήτημα της διασφάλισης της ελευθερίας στην δημόσια χρήση του Λόγου είναι συστηματικά απόλυτα δικαιολογημένη καθώς επίσης αναδεικνύει την σημασία και τις ποικίλες διαστάσεις του εν λόγω αιτήματος (της δημόσιας χρήσης του Λόγου).

Κεφάλαιο Τρίτο

I. Κριτική Δύναμη

Ο Kant στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* επιχειρεί να «γεφυρώσει» το χάσμα ανάμεσα σε φύση και ελευθερία, το οποίο αναδύεται με την επεξεργασία από τη μία των *a priori* αρχών της διάνοιας για κάθε εφικτή εμπειρία που αναπτύσσονται στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* και από την άλλη των επιταγών της ελευθερίας (του καθαρού πρακτικού Λόγου) που αναπτύσσονται στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Μέσω της αισθητικής και της τελεολογίας, διαμεσολαβείτε ο κόσμος των φαινομένων, ο οποίος διέπεται από την νομοθεσία της διάνοιας (τη *φυσική νομοτέλεια*), με τον κόσμο των νοουμένων, ο οποίος διέπεται από τη νομοθεσία του πρακτικού Λόγου (το *νόμο της ελευθερίας*) (ΚΚΔ 81-84).⁵⁰ Μέσω της κριτικής δύναμης, δηλαδή, ο Kant επιχειρεί να δείξει πώς είναι δυνατό τόσο η νομοθεσία της διάνοιας με έννοιες της φύσης, όσο και η νομοθεσία του Λόγου με την έννοια της ελευθερίας, να αναφέρονται και να εφαρμόζονται στην ίδια περιοχή, στην περιοχή της εμπειρικής πραγματικότητας. Ο Kant γράφει:

«Η διάνοια και ο Λόγος έχουν συνεπώς δύο διαφορετικές νομοθεσίες σε ένα και το αυτό έδαφος της εμπειρίας, χωρίς να επιτρέπεται να παρακωλύει η μία την άλλη» (ΚΚΔ 79).

⁵⁰

Για την έννοια της αισθητικής από τον Shaftesbury έως τον Kant, βλ. Townsend 1987: 287-305.

Στο παρόν κεφάλαιο θα αναπτύξουμε συνοπτικά τη λειτουργία της κριτικής δύναμης ή δύναμης της κρίσης, η οποία στο πλαίσιο του καντιανού φιλοσοφικού συστήματος αναλαμβάνει να συνδέσει την εμπειρική γνώση με την ελεύθερη πράξη.

Ο κόσμος των φαινομένων και ο κόσμος των νοουμένων στο πλαίσιο της καντιανής φιλοσοφίας μελετώνται ως δύο διαφορετικοί κόσμοι. Ο Kant, στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, επιχειρεί, μέσω της κριτικής ικανότητας, να διαμεσολαβήσει το πεδίο των φαινομένων με αυτό των νοουμένων. Η διαμεσολάβηση του κόσμου της ελευθερίας με τον κόσμο της φύσης, στο καντιανό φιλοσοφικό σύστημα, είναι αναγκαία (για συστηματικούς λόγους) διότι η ελευθερία, είναι μεν ιδέα του Λόγου (δηλαδή ένα πρότυπο το οποίο οφείλουμε συνεχώς να προσπαθούμε να πραγματοποιήσουμε χωρίς να μπορεί να πραγματοποιηθεί ποτέ εντελώς) αλλά η εφαρμογή της μέσω των ηθικών πράξεων οφείλει να συμβεί στον κόσμο των φαινομένων, δηλαδή εντός της φυσικής νομοτέλειας. Δεν είναι δυνατό άρα σύμφωνα με την καντιανή φιλοσοφία οι δύο κόσμοι (φαινόμενα, νοούμενα) να διατηρούν μεταξύ τους πλήρη ανεξαρτησία, δηλαδή να μην υπάρχει δυνατότητα αλληλεπίδρασης μεταξύ τους. Ο Kant γράφει:

«Μολονότι λοιπόν εγκαθιδρύεται ένα απαραγνώριστο χάσμα μεταξύ της περιοχής της φύσης, ως του αισθητού, και της περιοχής της έννοιας της ελευθερίας, ως του υπεραισθητού, έτσι ώστε να μην είναι δυνατή μία μετάβαση από την πρώτη στη δεύτερη (συνεπώς μέσω της θεωρητικής χρήσης του Λόγου), ως εάν ήταν οι περιοχές αυτές δύο διαφορετικοί κόσμοι, από τους οποίους ο πρώτος δεν μπορεί να εξασκήσει καμία επίδραση στο δεύτερο, εν τούτοις οφείλει ο τελευταίος να έχει μία επίδραση στον πρώτο· δηλαδή, η έννοια της ελευθερίας οφείλει να πραγματοποιεί στον αισθητό κόσμο τον σκοπό που θέτουν οι νόμοι της και επομένως θα πρέπει και η φύση να νοείται έτσι, ώστε να συμφωνεί η νομοτέλεια της μορφής της τουλάχιστον με τη δυνατότητα των σκοπών που οφείλουν να πραγματοποιούνται σ' αυτήν σύμφωνα με νόμους της ελευθερίας» (ΚΚΔ 80).

Οι ιδέες του Λόγου οφείλουν να επιδράσουν και να πραγματοποιηθούν εντός της φυσικής νομοτέλειας. Αυτό προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος οφείλει να νοήσει τη φύση (μέσω της κριτικής δύναμης) με τρόπο ώστε τουλάχιστον η νομοτέλεια της μορφής της (φύσης) να εξασφαλίζει την δυνατότητα των σκοπών που θέτει ο Λόγος. Εάν, σύμφωνα με τη φυσική νομοτέλεια, οι επιταγές της ελευθερίας ήταν αδύνατο να πραγματοποιηθούν εντός του φυσικού κόσμου, ο άνθρωπος δεν θα είχε νόημα ούτε να τις θέσει ως σκοπούς του, ούτε να επιδιώκει την σταδιακή τους εφαρμογή εντός της φύσης. Μέσω της κριτικής δύναμης μπορούμε να νοήσουμε έτσι τη φύση, ώστε να συμφωνεί η νομοτέλεια της μορφής της τουλάχιστον με τη *δυνατότητα* των σκοπών που οφείλουν να πραγματοποιούνται σ' αυτήν (τη φύση) σύμφωνα με τις επιταγές του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ο Kant γράφει:

«Η διάνοια, μέσω της δυνατότητας των a priori νόμων της για τη φύση, παρέχει μίαν απόδειξη ότι η φύση γνωρίζεται από μας μόνο ως φαινόμενο και έτσι υποδηλώνει συγχρόνως ένα υπεραισθητό υπόστρωμα της που το αφήνει όμως εντελώς ακαθόριστο. Η κριτική δύναμη, χάρις στην a priori αρχή της για την κρίση της φύσης κατά τους δυνατούς ειδικούς νόμους της, παρέχει στο υπεραισθητό υπόστρωμα της φύσης

(τόσο μέσα μας όσο και έξω μας) τη δυνατότητα του καθορισμού μέσω της νοητικής ικανότητας. Αλλά ο Λόγος δίδει στο υπόστρωμα τούτο τον καθορισμό μέσω του *a priori* πρακτικού του νόμου· και έτσι η κριτική δύναμη καθιστά δυνατή τη μετάβαση από την περιοχή της έννοιας της φύσης στην περιοχή της έννοιας της ελευθερίας» (ΚΚΔ 104).

Σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, οι ψυχικές δυνάμεις ή ικανότητες είναι τρεις: η *ικανότητα γνώσης*, το *συναίσθημα της ηδονής και της λύπης* και το *επιθυμητικό*. Για την ικανότητα γνώσης νομοθετεί η διάνοια, η οποία μέσω των καθαρών εννοιών της θέτει του όρους, υπό τους οποίους νοείται αναγκαία η φύση, ώστε να την γνωρίσουμε, ως φαινόμενο. Για το επιθυμητικό νομοθετεί *a priori* μόνο ο Λόγος, ο οποίος όταν αποδεσμεύεται από εμπειρικά αίτια και κίνητρα επιτάσσει τον ηθικό νόμο. Για το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, το οποίο αποτελεί το υποκειμενικό στοιχείο που συνοδεύει μία παράσταση (χωρίς να αποτελεί μέρος της γνώσης κάποιου αντικειμένου αλλά που μπορεί να απορρέει από μία γνώση) και συνδέει την παράσταση αυτή με ηδονή ή λύπη, νομοθετεί η κριτική δύναμη. «Μεταξύ ... της ικανότητας γνώσης και του επιθυμητικού περιλαμβάνεται το συναίσθημα της ηδονής, όπως μεταξύ της διάνοιας και του Λόγου η κριτική δύναμη» (ΚΚΔ 83).

Η κριτική δύναμη είναι η ικανότητα να σκεπτόμαστε το ειδικό ως υπαγόμενο στο καθολικό (ΚΚΔ 84) και είναι είτε *καθοριστική* είτε *αναστοχαστική*. Η καθοριστική κριτική δύναμη υπάγει το ειδικό σε ένα δεδομένο καθολικό (κανόνα, νόμο, αρχή) ενώ η αναστοχαστική κριτική δύναμη, όταν είναι δεδομένο μονάχα το ειδικό, αναζητά το κατάλληλο καθολικό για να το υπαγάγει σε αυτό (ΚΚΔ 84-85). Για να αναζητηθεί το κατάλληλο καθολικό, όταν είναι δεδομένο μονάχα το ειδικό, απαιτείται ένα πλαίσιο αρχών που θα κατευθύνει την εξεύρεση του. Για την αναζήτηση, δηλαδή του κατάλληλου καθολικού χρειάζονται κριτήρια (έννοιες, αξίες, ιδέες, αρχές, νόμοι). Τα κριτήρια αυτά συνιστούν τις *αρχές της αναστοχαστικής κρίσης*. Οι αρχές της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης δηλαδή, όταν είναι δεδομένο μονάχα το ειδικό, για παράδειγμα ένα επιμέρους φαινόμενο ή κάποια εμπειρική έννοια, κατευθύνουν την αναζήτηση του κατάλληλου νόμου/ ιδέας/ αρχής στον οποίο αυτό οφείλει να υπαχθεί. Ο Kant στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* γράφει:

«Σε κάθε συλλογισμό του λόγου νοώ πρώτα έναν κανόνα (μείζων πρόταση = major) δια μέσου της διάνοιας. Δεύτερον υπάγω μία γνώση κάτω από τον όρο του κανόνος (ελάσσων πρόταση = minor) δια μέσου της κριτικής δυνάμεως. Τέλος προσδιορίζω τη γνώση μου δια μέσου του κατηγορήματος του κανόνος (conclusio) [και] κατά συνέπεια [την προσδιορίζω] δια μέσου του λόγου *a priori*» (ΚΚΔ 10γ).

Όταν η κριτική δύναμη υπάγει επιμέρους φαινόμενα/ παραστάσεις στους υπερβατολογικούς νόμους της διάνοιας παράγει *καθοριστικές κρίσεις*, εφόσον υπάγει ένα επιμέρους ειδικό στη φύση σε ένα δεδομένο καθολικό νόμο. Οι καθολικοί νόμοι της διάνοιας όμως αναφέρονται στη δυνατότητα *μίας φύσης εν γένει* (ως φαινόμενο) και γι' αυτό το λόγο δεν καλύπτουν την ποικιλία των επιμέρους ειδικών (εμπειρικών) εννοιών/ νόμων/ μορφών που συναντάμε στη φύση (ΚΚΔ 85). Αυτή η ποικιλία των μορφών που συναντάμε στη φύση, για να είναι γνωστικά προσβάσιμη από τις ανθρώπινες γνωστικές δυνάμεις, οφείλει να διέπεται από την αρχή μίας ενότητας του

πολλαπλού. Αυτή η αρχή δεν μπορεί να πηγάζει από αλλού παρά από την αναστοχαστική κριτική δύναμη. Η αναστοχαστική κριτική δύναμη δεν διαθέτει δεδομένες (εξωτερικά) αρχές στις οποίες να υπαγάγει τις επιμέρους ειδικές μορφές της φύσης, αλλά οφείλει να παράγει η ίδια αυτές της αρχές. Κατά συνέπεια οι αρχές της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης συνιστούν *ρυθμιστικές αρχές* για την προσέγγιση των επιμέρους ειδικών προϊόντων της φύσης. Βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι η φύση ρυθμίζεται όντως σύμφωνα με τους όρους της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης. Η αναστοχαστική κριτική δύναμη δεν διαθέτει *αυτονομία* για τον αναστοχασμό περί της φύσης αλλά *εαυτονομία* (ΚΚΔ 92). Ο Kant για να περιγράψει πώς είναι δυνατό η αναστοχαστική κριτική δύναμη, μέσω των αρχών της, να ρυθμίζει τον τρόπο με τον οποίο οφείλουμε να αναστοχαζόμαστε τη φύση χωρίς η ίδια η φύση να ρυθμίζεται από αυτές τις αρχές (της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης), χρησιμοποιεί το εξής σχήμα:

«... [Ο]ι ειδικοί εμπειρικοί νόμοι θα πρέπει να θεωρούνται, όσον αφορά σε ό,τι παραμένει απροσδιόριστο από τους καθολικούς φυσικούς νόμους, σύμφωνα με μία τέτοια ενότητα [τουλλαπλού], *ως εάν* τους είχε δημιουργήσει και αυτούς μία διάνοια (όχι όμως η δική μας) χάριν των δικών μας γνωστικών ικανοτήτων, ώστε να καθιστά δυνατό ένα σύστημα της εμπειρίας κατά ειδικούς φυσικούς νόμους» (ΚΚΔ 86).

Η *αισθητική κατάσταση* συνίσταται στην νομοθεσία της κριτικής δύναμης επί του συναισθήματος της ηδονής και της λύπης. Σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση προσεγγίζουμε τη φύση λογικά και συγχρόνως αισθητικά. Χωρίς την αισθητική προσέγγιση της φύσης δεν θα ήταν δυνατή η μετάβαση από την λογική εγκυρότητα των εμπειρικών παραστάσεων (η οποία προσδίδεται σε αυτές από τη διάνοια) στις ιδέες του Λόγου, δηλαδή η μετάβαση από τη διάνοια στο Λόγο. Ο Kant για την αισθητική κατάσταση γράφει:

«Ό,τι είναι απλώς υποκειμενικό στην παράσταση ενός αντικειμένου, δηλαδή ό,τι συνιστά τη σχέση της με το υποκείμενο και όχι με το αντικείμενο, είναι η *αισθητική της κατάσταση*: ό,τι όμως σε αυτήν χρησιμεύει ή μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τον προσδιορισμό του αντικειμένου (για τη γνώση), είναι η *λογική της εγκυρότητα*. Στην γνώση ενός αντικειμένου των αισθήσεων συνυπάρχουν και οι δύο τούτες σχέσεις» (ΚΚΔ 95-96).

Στην αισθητική κρίση, ο Kant, εντοπίζει τις προϋποθέσεις που οφείλει να πληροί το είδος της κρίσης που είναι κατάλληλο ώστε να μεσολαβήσει ανάμεσα στην λογικές και στις ηθικές κρίσεις. Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, ο Kant, αναπτύσσει διεξοδικά τα χαρακτηριστικά της αισθητικής κρίσης που την καθιστούν κατάλληλη για την εν λόγω μετάβαση. Στο πλαίσιο της παρούσας ανάπτυξης δεν είναι δυνατό να αναφερθούμε διεξοδικά στην εν λόγω ανάπτυξη. Στις επόμενες παραγράφους θα αναφερθούμε συνοπτικά σε δύο επιπλέον χαρακτηριστικά της αισθητικής κρίσης, με σκοπό την ανάδειξη της σχέσης μεταξύ των λειτουργιών της διάνοιας και του λόγου στο πλαίσιο της διαμόρφωσης της αισθητικής κρίσης. Θα αναφερθούμε στην *καθολική εγκυρότητα της αισθητικής κρίσης* και στην *έννοια της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό*.

Στην §8 της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης* ο Kant πραγματεύεται το θεμέλιο της καθολικότητας/ καθολικής εγκυρότητας της αισθητικής κρίσης.⁵¹ Υποστηρίζει ότι η αισθητική κρίση αξιώνει καθολική εγκυρότητα. Εφόσον όμως η καθολική αυτή εγκυρότητα δεν θεμελιώνεται στις καθαρές έννοιες της διάνοιας, δεν μπορεί να ταυτίζεται με την αντικειμενική καθολική εγκυρότητα της λογικής κρίσης. Η αισθητική κρίση αξιώνει *υποκειμενική καθολική εγκυρότητα* (ΚΚΔ 126). Η καθολική εγκυρότητα της αισθητικής κρίσης θεμελιώνεται ως εξής: η αισθητική κρίση συνιστά την επεξεργασία κάποιας παράστασης, μέσω της οποίας δίδεται ένα αντικείμενο. Για την επεξεργασία μίας παράστασης ώστε να προκύπτει από αυτή μία γνώση, απαιτείται η συνεργασία της φαντασίας, για τη σύνθεση του πολλαπλού της εποπτείας, και της διάνοιας, για την συνένωση των παραστάσεων (ΚΚΔ 129). Η αισθητική κρίση άρα συνοδεύεται από μία ψυχική κατάσταση που συνιστά το *ελεύθερο παιχνίδι των γνωστικών δυνάμεων* (της φαντασίας και της διάνοιας) σε μία παράσταση, με την οποία δίδεται ένα αντικείμενο. Αυτή την κατάσταση θεωρεί ο Kant ως καθολικά μεταδόσιμη και εκεί θεμελιώνει την καθολικότητα (υποκειμενική καθολική εγκυρότητα) της αισθητικής κρίσης. Ο ίδιος γράφει:

«Αφού η υποκειμενική καθολική μεταδοσιμότητα του τρόπου των παραστάσεων σε μία καλαισθητική κρίση οφείλει να τελείται χωρίς να προϋποθέτομε μία ορισμένη έννοια, δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο παρά η ψυχική κατάσταση κατά το ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας και της διάνοιας (εφ' όσον αυτές συντονίζονται μεταξύ τους, όπως τούτο απαιτείται για μία γνώση εν γένει)· και τούτο επειδή έχομε επίγνωση ότι αυτή η κατάλληλη για τη γνώση εν γένει υποκειμενική σχέση θα πρέπει να ισχύει εξ ίσου για τον καθένα και συνεπώς να είναι καθολικώς μεταδοτή, όπως είναι κάθε ορισμένη γνώση, η οποία βεβαίως στηρίζεται πάντα στη σχέση εκείνη ως υποκειμενικός της όρος» (ΚΚΔ 129).

Η καθολική εγκυρότητα της αισθητικής κρίσης άρα συνίσταται στην καθολική μεταδοσιμότητα του ελεύθερου παιχνιδιού φαντασίας και διάνοιας σε μία παράσταση (με την οποία δίδεται ένα αντικείμενο).

Στο πλαίσιο της ανάπτυξης της προβληματικής του ελεύθερου παιχνιδιού φαντασίας και διάνοιας, ο Kant, στη «Γενική παρατήρηση επί του πρώτου τμήματος της Αναλυτικής», εισηγείται την *έννοια της νομοτέλειας χωρίς νόμο (ή σκοπιμότητας χωρίς σκοπό)*. Η διάνοια στην θεωρητική της χρήση υπάγει επιμέρους (εμπειρικές) παραστάσεις στους καθολικούς/ υπερβατολογικούς της νόμους, ενώ στην πρακτική της χρήση υποδεικνύει μέσα προς οποιοδήποτε ενδεχόμενο σκοπό, δηλαδή συναρτά μέσα προς σκοπούς. Η *ελεύθερη νομοτέλεια* της διάνοιας συνίσταται σε μία νομοτέλεια χωρίς νόμο/ σκοπιμότητα χωρίς σκοπό. Κατά το ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας με τη διάνοια, η νομοτέλεια της φαντασίας εναρμονίζεται με την νομοτέλεια της διάνοιας.⁵² «Συνεπώς, μόνο μία νομοτέλεια χωρίς νόμο και μία υποκειμενική συμφωνία της φαντασίας με τη διάνοια (όχι αντικειμενική) –αφού η παράσταση αναφέρεται σε μία ορισμένη έννοια ενός αντικειμένου- θα είναι συμβατές

⁵¹ Για το ζήτημα της καθολικής εγκυρότητας της αισθητικής κρίσης, βλ. Rogerson 1982: 301-308.

⁵² Το να είναι η φαντασία ελεύθερη και ωστόσο αφ' εαυτής σύμφωνη με έναν νόμο, δηλαδή το να διαθέτει αυτονομία, σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση, συνιστά αντίφαση (ΚΚΔ 157). Γι' αυτό κατά το ελεύθερο παιχνίδι φαντασίας και διάνοιας σε μία παράσταση, η νομοτέλεια της φαντασίας εναρμονίζεται προς την ελεύθερη νομοτέλεια της διάνοιας.

με την ελεύθερη νομοτέλεια της διάνοιας (η οποία ονομάστηκε επίσης σκοπιμότητα χωρίς σκοπό) και με την ιδιαιτερότητα μίας καλαισθητικής κρίσης» (ΚΚΔ 157-158). Στο πλαίσιο της παρούσας ανάπτυξης δεν μπορούμε να εισέλθουμε σε περαιτέρω λεπτομέρειες της καντιανής ανάλυσης, ώστε να αναπτύξουμε πιο ολοκληρωμένα την προβληματική της αισθητικής κρίσης.

Τέλος, όπως αναφέραμε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου, οι επιταγές της ελευθερίας οφείλουν να εφαρμοστούν στον αισθητό κόσμο. Ο άνθρωπος προσλαμβάνει και γνωρίζει τα εμπειρικά φαινόμενα μέσω της αισθητικότητας και της διάνοιας. Για να καταφέρει να πράξει ηθικά (σύμφωνα με τις επιταγές του καθαρού πρακτικού Λόγου) εντός της νομοτέλειας της φύσης οφείλει να διαθέτει οξύνοια, δηλαδή να μπορεί να χρησιμοποιεί την κριτική ικανότητα, ώστε να αναγνωρίζει σε κάθε ειδικό (ηθικό ή μη) φαινόμενο, το καθολικό στο οποίο υπάγεται (τον νόμο, την αξία, την αρχή). Οφείλει δηλαδή να αναπτύξει την ικανότητα ενός «ηθικού προσανατολισμού» μέσα στον κόσμο της φύσης για να επιδιώκει (όπως του επιτάσσει ο Λόγος) να πραγματοποιήσει τις Ιδέες του καθαρού πρακτικού Λόγου, δηλαδή τους αυτοσκοπούς.⁵³ Η κριτική δύναμη άρα καθιστά δυνατή τη μετάβαση από το πεδίο των εμπειρικών εννοιών που απορρέουν από τη διάνοια κατά τη γνώση την φύσης, στις ιδέες του Λόγου, οι οποίες οφείλουν να επιδράσουν στον κόσμο της φύσης, μέσω των ανθρώπινων πράξεων.

53

Αυτό το ζήτημα θα αναπτυχθεί διεξοδικότερα στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας, στις βασικές θέσεις που επιχειρεί να υποστηρίξει ο Fleischacker στο *A Third Concept of Liberty*.

II. Η πρόταση του Samuel Fleischacker στο *A Third Concept of Liberty*

Η έννοια της ελευθερίας που εισηγείται ο Fleischacker στο βιβλίο του *A Third Concept of Liberty* συγκροτείται μέσω της πραγμάτευσης της καντιανής καλαισθητικής κρίσης. Ο Fleischacker συγκροτεί την έννοια μίας κρίσης γενικά στο πρότυπο της καντιανής καλαισθητικής κρίσης και υποστηρίζει ότι μία οποιαδήποτε κρίση συνιστά την εφαρμογή ενός γενικού κανόνα σε μία εκάστοτε περίπτωση (Fleischacker 1999: 8). Παρατηρεί λοιπόν ότι η βούληση ενός υποκειμένου προτάσσει σε αυτό πολύ γενικούς σκοπούς, ενώ η νόηση του παρέχει πολύ γενικές αρχές. Η κρίση, συμπληρώνει το πεδίο των γενικών σκοπών και αρχών, μέσω της εφαρμογής τους στην κάθε επιμέρους περίπτωση. Η κρίση αναφέρεται πάντοτε στο συγκεκριμένο και συνιστά την πρακτική «απόφαση» του υποκειμένου στην εκάστοτε περίπτωση. Ο Fleischacker επιχειρεί να υποστηρίξει ότι η ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας όλων των ανθρώπων συνιστά όρο δυνατότητας τόσο της κατάκτησης της ελευθερίας από τη σκοπιά της ανθρωπότητας, όσο και της πολιτικής ευμάρειας από την σκοπιά της κοινωνίας.

Ο Fleischacker πραγματεύεται την καντιανή καλαισθητική κρίση και μέσω της ανάπτυξης του «ελεύθερου παιχνιδιού της φαντασίας και της διάνοιας» επιχειρεί την μετάβαση από το πεδίο της τέχνης στο πεδίο της ηθικής και της πολιτικής. Μια κρίση καλαισθησίας συνίσταται στο «ελεύθερο παιχνίδι φαντασίας και διάνοιας», το οποίο συνεπάγεται ευχαρίστηση για το υποκείμενο. Σύμφωνα με τον Fleischacker, η ευχαρίστηση που συνοδεύει τις καλαισθητικές κρίσεις έγκειται στο γεγονός ότι κατά το «ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας και της διάνοιας» το υποκείμενο συλλαμβάνει τον κόσμο της εμπειρίας ως εν δυνάμει οργανωμένο (Fleischacker 1999: 23-26). Κατά την διαμόρφωση μίας καλαισθητικής κρίσης καλούμαστε να αναγνωρίσουμε τους γενικούς όρους, υπό τους οποίους τα εκάστοτε εμπειρικά δεδομένα μπορούν να οργανωθούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Κατά την διαμόρφωση μίας

καλαισθητικής κρίσης, δηλαδή, συλλαμβάνουμε τα εμπειρικά δεδομένα στο πλαίσιο μίας μορφής οργάνωσης, η οποία εάν δεν αποδειχτεί επαρκής οφείλει να αλλάξει (Fleischacker 1999: 25). «Κατανοούμε ότι ο κόσμος είναι περισσότερο εν δυνάμει οργανωμένος, παρά κάτι στο οποίο επιβάλλουμε οργάνωση, τόσο όταν το εννοιολογικό μας πλαίσιο επιτυγχάνει στην εφαρμογή του στον κόσμο της εμπειρίας μας, όσο και όταν η εμπειρία μας υποσκάπτει το πλαίσιο, όταν δηλαδή υποχρεούμαστε είτε να επιδιορθώσουμε το πλαίσιο είτε να ξεκινήσουμε απ' την αρχή» (Fleischacker 1999: 25).⁵⁴ Ο Fleischacker υποστηρίζει ότι οι καλαισθητικές κρίσεις συνιστούν προϋπόθεση των γνωστικών κρίσεων, ενώ συνοδεύονται από ηδονή εφόσον, μέσω αυτών, ο άνθρωπος αναγνωρίζει τη δυνατότητα της γνώσης (Fleischacker 1999: 23-26). Το χαοτικό πολλαπλό των εμπειρικών δεδομένων, όταν θεωρηθεί ως αντικείμενο της καλαισθητικής κρίσης, μετατρέπεται σε ένα εν δυνάμει οργανωμένο όλο, το οποίο προσφέρεται αέναα στο αρμονικό παιχνίδι της φαντασίας και της διάνοιας.

Ο Fleischacker αναπτύσσει την αρμονία των γνωστικών ικανοτήτων ως μία κατάσταση, κατά την οποία το πολλαπλό της εμπειρίας ενοποιείται τόσο μέσω της λειτουργίας της φαντασίας όσο και μέσω εννοιών. Κατά την διαμόρφωση μίας καλαισθητικής κρίσης, το υποκείμενο δεν απευθύνεται στην εκάστοτε παράσταση μόνο με τη σύνθεση του πολλαπλού (της παράστασης) που επιτελείται στην φαντασία του, αλλά και με την εννοιολογική συγκρότηση (της παράστασης) μέσω του εννοιολογικού πλαισίου που *διαθέτει και διατίθεται να διαμορφώσει* (Fleischacker 1999: 26-28). Ο Fleischacker εντοπίζει στην διαμόρφωση της καλαισθητικής κρίσης μια έννοια «ευθύνης». Η εν λόγω ευθύνη αφορά την διαμόρφωση μίας «υπεύθυνης» ερμηνείας εντός ενός πλαισίου που διακρίνεται από αβεβαιότητες και απροσδιοριστίες. Ο ίδιος γράφει: «“Ευθύνη” με την έννοια που τη χρησιμοποιούμε όταν μιλάμε για “ευθύνη ως προς την απόδειξη”, είναι κάτι που μαθαίνουμε αρχικά και παραδειγματικά από την αισθητική ερμηνεία, όχι από τις επιστημονικές διαδικασίες ή από τις ηθικές αποφάσεις. Με αυτή την έννοια η αισθητική ερμηνεία είναι ουσιαστική, αν και όχι κεντρική, για το σύνολο της σκέψης μας» (Fleischacker 1999: 28).⁵⁵ Μέσω της ερμηνείας της καλαισθητικής κρίσης που σκιαγραφείται παραπάνω, προκύπτει η θέση ότι το «παιχνίδι» τόσο κατά την διαμόρφωση των αναστοχαστικών κρίσεων, όσο και μεταξύ των αναστοχαστικών και των καθοριστικών κρίσεων προάγει, από τη μία ενός είδους *ειλικρίνεια* σε σχέση με το εννοιολογικό πλαίσιο που υιοθετούμε για την ερμηνεία του εκάστοτε αντικειμένου, και από την άλλη ένα είδος *ευθύνης* σε σχέση με τις πεποιθήσεις μας για τον κόσμο που μας περιβάλλει (Fleischacker 1999: 28). Βλέπουμε ότι, στην πραγμάτευση του Fleischacker, η αισθητική πρόσληψη συνδέεται πολύ στενά με την ηθική σκέψη. Θεωρώ εύλογο να αναφερθώ σε ένα επιπλέον σημείο που καθιστά σαφή τον παραπάνω ισχυρισμό. Ο Fleischacker αποδίδει έμφαση στη θέση του Kant ότι το παιχνίδι της φαντασίας και της διάνοιας είναι καθολικά επικοινωνήσιμο και ότι η αρμονία αυτού του «παιχνιδιού» είναι καθολικά μεταδόσιμη. Στην διαμόρφωση της αισθητικής κρίσης, μέσω της επικοινωνίας, εντοπίζει ένα πρότυπο διυποκειμενικού

⁵⁴ “We realize that as organizable, rather than something we merely impose organization upon, both when we succeed in getting a conceptual framework to apply to the world of our experience and when our experience bucks our frameworks, when we have to repair a framework or start again» (Fleischacker 1999: 25).

⁵⁵ ““Responsibility”, in the sense we use that term when we speak of ‘responsibility to evidence’, is something we learn in the first instance and paradigmatically from aesthetic interpretation, not from scientific procedures or moral choices. In this way, aesthetic interpretation is essential, if essentially in the background, to all our thinking” (Fleischacker 1999: 28).

διαλόγου, εντός του οποίου ανταλλάσσονται και συνδιαμορφώνονται οι ηθικές αντιλήψεις των ανθρώπων (μέσω της επικοινωνίας).

Η ηθική κρίση διαφέρει από την αισθητική και την γνωστική κρίση στο ότι οφείλει να καταλήξει σε απόφαση. Ακόμα δηλαδή και εάν εμπεριέχει αναγκαία ένα στάδιο αναστοχασμού, η αναστοχαστική διαδικασία οφείλει να καταλήξει σε μία καθοριστική κρίση (εφόσον συνεχώς αναγκάζομαστε να πράττουμε). Οι ηθικές κρίσεις πηγάζουν από ηθικούς κανόνες, δηλαδή από γενικές αρχές, αξίες, ιδέες που εφαρμόζονται στην εκάστοτε περίπτωση. Ο Fleischacher επιχειρεί τη σύνθεση της καντιανής ανάλυσης με τις θέσεις του Adam Smith στο έργο του *Η Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* για την διαμόρφωση των γενικών ηθικών κανόνων και τις διαδικασίες γενίκευσης και ειδίκευσης από τη θέση του «αμερόληπτου παρατηρητή». Στο σχήμα της κοινωνικής συνδιαμόρφωσης των ηθικών κανόνων (του Smith) και ειδικότερα στις θέσεις του Smith για τον αμερόληπτο παρατηρητή, ο Fleischacher, εντοπίζει μία έννοια ηθικού κανόνα, η οποία λαμβάνει υπόψη τόσο την ατομική/προσωπική εμπειρία του εκάστοτε υποκειμένου όσο και την επιρροή κοινωνικών και πολιτισμικών παραγόντων στις διαδικασίες γενίκευσης και ειδίκευσης της ηθικής σκέψης. Μετατοπίζοντας λοιπόν το ζήτημα της υπακοής σε ηθικούς κανόνες στην προοπτική της διαμόρφωσης ηθικών κρίσεων, διευρύνεται τόσο το πεδίο, στο οποίο οφείλει να ερευνηθεί το φαινόμενο της ηθικής, όσο και η έννοια της ελευθερίας. Τέλος, ο Fleischacher, αναπτύσσει ποικίλες θεσμικές και πολιτικές προτάσεις, οι οποίες προάγουν την ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας όλων και κατ' επέκταση την προσέγγιση μίας (περισσότερο) ελεύθερης ανθρωπότητας.

Η εν λόγω θέση θα μπορούσε να λάβει επιπλέον διαστάσεις, εάν την αντιπαραβάλουμε με την συναφή θέση της Hanna Arendt στις *Διαλέξεις για την Πολιτική Φιλοσοφία του Kant*. Η Hanna Arendt στις διαλέξεις της στο New School for Social Research στο χειμερινό εξάμηνο (1970) πραγματεύεται την πολιτική φιλοσοφία του Kant και μάλιστα την πολιτική φιλοσοφία που ο ίδιος ο Kant δεν έγραψε ποτέ. Η Arendt εντοπίζει τη δυνατότητα σύστασης μίας καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας που θα πηγάζει από την ανάγνωση της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*. Υποστηρίζει ότι ο Kant «συνέλαβε το πολιτικό, ως κάτι διακριτό από το κοινωνικό και ως αναπόσπαστο μέρος της ανθρώπινης κατάστασης μέσα στον κόσμο σχετικά αργά στη ζωή του, όταν πλέον δεν είχε ούτε τη δύναμη αλλά ούτε και το χρόνο να επεξεργαστεί τη φιλοσοφία του ως προς αυτό το συγκεκριμένο ζήτημα»⁵⁶. Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, η Arendt κρίνει ότι το πρώτο μέρος (η αισθητική) αναφέρεται στους ανθρώπους, όπως αυτοί είναι πραγματικά μέσα στην κοινωνία και το δεύτερο μέρος (η τελεολογία) αναφέρεται στο ανθρώπινο είδος. Στις διαλέξεις της επιχειρεί να δείξει ότι οι σκέψεις του Kant στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* είναι πολύ πιο στενά συνδεδεμένες με το πολιτικό παρά με οτιδήποτε υπάρχει στις άλλες *Κριτικές* (Arendt 2008: 32). Στο πρώτο μέρος της *Τρίτης Κριτικής*, σύμφωνα με την Arendt, ο Kant ασχολείται με τα αντικείμενα της κρίσης όταν αυτά δεν μπορούν να υπαχθούν σε γενικές κατηγορίες και στο δεύτερο μέρος με το αδύνατο της συναγωγής οιασδήποτε επιμέρους προϊόντος της φύσης από γενικές αιτίες.

Ο κεντρικός άξονας, στον οποίο επικεντρώνεται η ανάγνωση της Arendt αφορά στο καντιανό ερώτημα «Τι είναι ο άνθρωπος», ερώτημα το οποίο σύμφωνα με τον Kant αποτελεί τη σύνθεση των τριών ερωτημάτων, στα οποία απαντά η φιλοσοφία του («Τι μπορώ να γνωρίζω;», «Τι οφείλω να κάνω;», «Τι δικαιούμαι να ελπίζω;»). Μία έννοια που απασχολεί επανειλημμένα την Arendt στις διαλέξεις είναι η έννοια της

⁵⁶

Arendt 2008: 25.

κοινωνικότητας. Σύμφωνα με την εν λόγω ανάγνωση, η ανθρώπινη κοινωνικότητα συνιστά όρο λειτουργίας της κριτικής ικανότητας, ως ικανότητας του ανθρώπινου πνεύματος να πραγματεύεται το ιδιαίτερο. Η ίδια γράφει: «[Ο]ι άνθρωποι έχουν επίγνωση ότι εξαρτώνται από τους συνανθρώπους τους όχι μόνο λόγω του ότι έχουν σώμα και φυσικές ανάγκες αλλά και λόγω των νοητικών τους ικανοτήτων» (Arendt 2008: 34). Η Arendt συνδέοντας την προβληματική της αισθητικής κρίσης με το πεδίο της πολιτικής, αναφέρει ότι όταν δεν διαθέτουμε μία γενική έννοια για να υπάγουμε σε αυτήν τα επιμέρους αντικείμενα και κατ' επέκταση να συνάγουμε προσδιοριστικές κρίσεις, κατακτούμε τη γενικότητα κατ' αρχάς με το να μπορούμε να τοποθετούμαστε από την σκοπιά του άλλου. «Η κριτική σκέψη είναι εφικτή μόνον εκεί που η σκοπιά όλων των άλλων είναι ανοικτή προς εξέταση» (Arendt 2008: 85). Σύμφωνα με την εν λόγω θέση όσο ευρύτερο είναι το πεδίο μέσα στο οποίο το άτομο μπορεί να κινείται, από σκοπιά σε σκοπιά, τόσο θα διευρύνεται η σκέψη του και θα κατακτά ακόμη περισσότερο τη γενικότητα (Arendt 2008: 81-91). Δεν είναι δυνατό να αναπτυχθεί περαιτέρω η εν λόγω θέση, διότι η σύνδεση της (εν λόγω θέσης) με το γενικότερο πλαίσιο της ανάλυσης της Arendt στις *Διαλέξεις για την Πολιτική Φιλοσοφία του Kant* δεν μπορεί να ενταχθεί στην παρούσα ανάπτυξη.

III. Τελεολογική προσέγγιση της ιστορίας

Στο δοκίμιο «Ιδέα μίας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό» (1784) ο Kant θέτει το ερώτημα αν είναι δυνατόν να επιβάλλουμε μία τάξη στην ανθρώπινη ιστορία προσεγγίζοντας την ως *σύνολο* και *τελεολογικά* και θέτοντας ως τέλος της την ανάπτυξη των αρχικών καταβολών του ανθρώπου. Αναζητάται λοιπόν μία κανονική πορεία της ιστορίας προς την σταθερή αλλά αργή εξέλιξη των αρχικών καταβολών του ανθρώπου.⁵⁷ Αφού αναπτύξουμε επιγραμματικά την κανονική πορεία της ιστορίας, όπως αναπτύσσεται από τον Kant στο παραπάνω δοκίμιο, θα εξετάσουμε την θεμελίωση της εν λόγω τελεολογικής προσέγγισης της ιστορίας βάσει των αρχών της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης.

Το επιχείρημα του Kant, στο παραπάνω δοκίμιο, συνοπτικά αναπτύσσεται ως εξής: Ξεκινώντας από την τελεολογική αρχή της βιολογίας, σύμφωνα με την οποία όλες οι φυσικές καταβολές ενός πλάσματος προορίζονται να εξελιχθούν κάποτε με πληρότητα και σκοπιμότητα (I 26), και εφαρμόζοντάς την στον άνθρωπο, ο Kant, υποστηρίζει ότι οι αρχικές καταβολές του ανθρώπου αναπτύσσονται σταθερά. Η ανάπτυξη των ανθρώπινων καταβολών όμως ισχύει για τον άνθρωπο, όχι ατομικά, αλλά στο επίπεδο του γένους (I 26-27). Από τις πιο σημαντικές καταβολές που έχει ο

⁵⁷ Ο Kant αναπτύσσει το προαναφερθέν τέλος στην ιστορία και όχι την ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, όπως θα περίμενε κανείς. Στο πλαίσιο του καντιανού συστήματος δεν είναι δυνατόν το τέλος της ιστορίας να είναι η ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, διότι αυτό θα αποτελούσε ιστορικό ντετερμινισμό. Ωστόσο, αν και το τέλος της ιστορίας σύμφωνα με τον Kant δεν είναι η ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, η ανάπτυξη των ανθρώπινων καταβολών οδηγεί στην ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, καθώς πρόκειται για τις ικανότητες που διευκολύνουν την άσκηση της αρετής ή την ηθικότητα. Στις ανθρώπινες καταβολές συμπεριλαμβάνονται η ορθολογικότητα, η καλλιέργεια του θέτειν σκοπούς, οι τέχνες, οι επιστήμες, ο πολιτισμός κ.ά., η ανάπτυξη των οποίων καθιστά σταδιακά τον άνθρωπο ικανότερο να αποδεσμευτεί από τις ορμές και να θέσει ως κίνητρα των πράξεων του τις επιταγές του ηθικού νόμου.

άνθρωπος είναι ο Λόγος και οι ικανότητες που εξαρτώνται από αυτόν (I 27). Εφόσον ο άνθρωπος δεν έχει άλλα φυσικά εφόδια για να επιτύχει τους σκοπούς του, ο τρόπος για να τους επιτύχει είναι να χρησιμοποιήσει τον Λόγο του και κατ' επέκταση να υπερβεί το ένστικτο. «Η Φύση θέλησε: Ο άνθρωπος να παράγει εντελώς από τον εαυτό του όλα όσα ξεπερνούν τη μηχανική οργάνωση της ζωωδικής ύπαρξης του και σε καμία άλλη ευδαιμονία ή τελειότητα να παίρνει μέρος παρά μόνο σε εκείνη που ο ίδιος δίνει στον εαυτό του με το δικό του λογικό, ελεύθερο από το ένστικτο» (I 27). Το μέσο που χρησιμοποιεί η Φύση για να επιτύχει την ανάπτυξη του ανθρώπινου Λόγου και των ικανοτήτων που εξαρτώνται από αυτόν είναι ο ανταγωνισμός που επικρατεί μέσα στην κοινωνία. Ο ανταγωνισμός μέσα στην κοινωνία ωθεί τον άνθρωπο να αναπτύξει τις καταβολές του για να ξεπεράσει του συνανθρώπους του, αλλά κυρίως ευθύνεται για τις συνθήκες μέσα στην κοινωνία που οδηγούν τον άνθρωπο να θέσει στον εαυτό του το πρόβλημα της πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας στην οποία ζει. «Το μέσον που μεταχειρίζεται η Φύση για να προκαλεί την εξέλιξη όλων των καταβολών της, είναι ο ανταγωνισμός τους μέσα στην κοινωνία, ενόσω αυτός ο ανταγωνισμός γίνεται γι' αυτήν [την κοινωνία] στο τέλος αιτία μιας έννομης τάξης» (I 28). Ο ανταγωνισμός θέτει τους όρους που πρέπει να πληροί η πολιτική οργάνωση της κοινωνίας. Η κοινωνία μέσω της πολιτικής οργάνωσης της οφείλει να θέσει αυστηρά όρια στον ανταγωνισμό που επικρατεί ανάμεσα στα μέλη της και να εξασφαλίσει την τήρηση αυτών των ορίων. Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν η Φύση οδηγεί τον άνθρωπο στην ίδρυση του αστικού κράτους ως μέσο. Στο πλαίσιο του αστικού κράτους τίθενται όρια στον ανταγωνισμό που επικρατεί στην κοινωνία, μέσω εξαναγκαστικών νόμων και με τη δύναμη που απαιτείται για την τήρηση της νομοθεσίας εξασφαλίζεται στον υπήκοο η μεγαλύτερη δυνατή ίση ελευθερία (I 30). Ακόμα και όταν έχει οριοθετηθεί όμως ο ανταγωνισμός εντός του αστικού κράτους, η Φύση χρησιμοποιεί τον πόλεμο (που είναι η μορφή που παίρνει ο ανταγωνισμός μεταξύ κρατών) προκειμένου να αναγκαστεί ο άνθρωπος να συλλογισθεί και να επιλύσει το πρόβλημα της πολιτικής οργάνωσης των κρατών. Ο πόλεμος οδηγεί τα κράτη στην ίδρυση ενός καθεστώτος, εντός του οποίου μέσω της νομοθεσίας και του εξαναγκασμού θα οριοθετείται ο ανταγωνισμός των κρατών και κατ' επέκταση θα διασφαλίζεται το αστικό κράτος (I 32-34). Η Φύση δηλαδή χρησιμοποιεί ως μέσο τον πόλεμο για να οδηγήσει τα κράτη σε ένα ειρηνικό καθεστώς, εφόσον η ανάπτυξη των ανθρώπινων καταβολών είναι δυνατή μόνο σε ειρηνικές συνθήκες. Τέλος σύμφωνα με τον Kant τόσο η πραγματικότητα όσο και η συγγραφή μίας πορείας της ιστορίας όπως την ανέπτυξε ο ίδιος θα αποτελούσε ικανό κίνητρο για τους ανθρώπους να επιδιώκουν την πραγματοποίηση των σκοπών της Φύσης και συνεπώς να βοηθήσουν στην πραγμάτωση αυτών των σκοπών (I 36-41).

Στην παραπάνω ανάπτυξη ο Kant εισηγείται την τελεολογική προσέγγιση της ιστορίας, η οποία υπακούει στις αρχές της αναστοχαστικής κρίσης ή τελεολογικές αρχές. *Η αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης, η ιδέα της φύσης ως συστήματος σκοπών και η τελεολογική αρχή της ιστορίας*, η οποία συνεπάγεται ότι η ιστορία έχει τους σκοπούς που αναπτύξαμε παραπάνω, συνιστούν αρχές της αναστοχαστικής κρίσης. Οι αρχές αυτές είναι *ρυθμιστικές* και όχι *συγκροτησιακές* (KKΔ 327), δηλαδή ρυθμίζουν (κατευθύνουν) την ανεύρεση καθολικών· δεν περιγράφουν τη φύση όπως είναι, ούτε τη συγκροτούν (όπως οι κατηγορίες), μας λένε πως πρέπει εμείς να προσεγγίζουμε τη φύση. Οι τελεολογικές αρχές δηλαδή συνιστούν υπερβατολογικούς όρους της γνώσης της φύσης.

«Το δικαίωμα να ερευνούμε όλα τα φυσικά προϊόντα με έναν απλώς *μηχανικό τρόπο* είναι καθ' αυτό εντελώς απεριόριστο· αλλά η ικανότητα να επιτύχουμε με τον τρόπο αυτό είναι, λόγω της συγκρότησης της διάνοιάς μας, εφ' όσον ασχολείται με πράγματα ως φυσικούς σκοπούς, όχι μόνο περιορισμένη, αλλά επίσης σαφώς οροθετημένη· κατά τρόπον ώστε, σύμφωνα με μία αρχή της κριτικής δύναμης, με μόνη την πρώτη μέθοδο να μην μπορούν να εξηγηθούν τα πράγματα εκείνα και συνεπώς να πρέπει πάντοτε η κρίση τέτοιων προϊόντων να υποτάσσεται συγχρόνως από εμάς σε μία *τελεολογική αρχή*» (ΚΚ 372-373).

Για να αποκτήσουμε μία *συνεκτική* γνώση της φύσης, οφείλουμε να την προσεγγίζουμε τελεολογικά, δηλαδή να της αποδίδουμε προθέσεις. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι μπορούμε να αποδίδουμε στη φύση οποιεσδήποτε προθέσεις. Τα περιεχόμενα των τελεολογικών αρχών συνιστούν σκοπούς (προθέσεις) της φύσης, οι οποίοι θεμελιώνονται (παράγονται) από τον Λόγο, άρα οι προθέσεις της φύσης είναι αναγκαία οι έλλογες αξίες, δηλαδή οι ουσιώδεις σκοποί του Λόγου.⁵⁸

Η *αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης (formale Zweckmäßigkeit)* μας προτρέπει να προσεγγίζουμε την φύση *ως εάν* είχε δημιουργηθεί από έναν αρχέτυπο νου με τέτοιο τρόπο ώστε να συνιστά ένα σύστημα νόμων και εννοιών (ΚΚΔ 361). Η αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης είναι η αρχή της συστηματικότητας που έχει αναπτυχθεί από τον Kant ήδη στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* στο κεφάλαιο για την «Αρχιτεκτονική του καθαρού λόγου», η οποία στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* επανατίθεται, ως η αρχή της αναστοχαστικής κρίσης. Σύμφωνα με την παραπάνω αρχή ο άνθρωπος για να αποκτήσει συνεκτική γνώση της φύσης *ως ολότητας* οφείλει να προσεγγίζει τη φύση *ως εάν* συνιστούσε ένα σύστημα εννοιών και νόμων. Για να αποκτήσουμε συνεκτική γνώση της φύσης, οφείλουμε σύμφωνα με την αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης να προσεγγίσουμε τον κόσμο των φαινομένων ως ολότητα και να εξετάσουμε όλα τα επιμέρους φαινόμενα που προσλαμβάνουμε από την εμπειρία *ως εάν* να υπάγονταν όλα σε επιμέρους νόμους του ίδιου συστήματος. Το καντιανό υποκείμενο δεσμεύεται απόλυτα από τον Λόγο, ο οποίος είναι ολοποιητικός και συστηματικός. Η Φύση είναι *ως εάν* φτιάχτηκε με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι συμβατή με τον ανθρώπινο λόγο. Άρα είναι δυνατό και συνάμα αναγκαίο να προσεγγίζουμε τη φύση ως ολότητα και να προσπαθούμε να εντάξουμε όλα τα επιμέρους εμπειρικά φαινόμενα σε ένα ενιαίο σύστημα εμπειρικών νόμων και εννοιών. Ο Kant γράφει:

«Κατά τις υπερβατολογικές αρχές, έχομε ικανούς λόγους να αποδεχτούμε μία υποκειμενική σκοπιμότητα της φύσης στους ειδικούς της νόμους, η οποία επιτρέπει την κατανόηση της από την ανθρώπινη κριτική δύναμη και την δυνατότητα του συνδυασμού των επιμέρους εμπειριών σε ένα σύστημα της φύσης· οπότε μεταξύ των άλλων προϊόντων της φύσης μπορούμε να αναμένουμε ως δυνατά και ορισμένα, τα οποία περιέχουν μορφές που είναι ειδικώς κατάλληλες γι' αυτήν – *ως εάν* είχαν σχεδιασθεί εντελώς ιδιαίτερα για την κριτική μας δύναμη – και οι οποίες μέσω της ποικιλίας και της ενότητάς τους συντελούν, κατά

⁵⁸

Παρατηρούμε μία πιθανή συνάφεια την παρούσας ανάπτυξης με την ανάπτυξη που προηγήθηκε στο κεφάλαιο 1. IV για την υπαγωγή της ανθρώπινης γνώσης στο σύνολο της στους ουσιώδεις σκοπούς του λόγου. Στο παρόν πλαίσιο δεν μπορεί να ερευνηθεί η εν λόγω συνάφεια, παρόλαυτα οφείλουμε να την επισημάνουμε.

κάποιον τρόπο, στο να ενισχύουν και να ψυχαγωγούν τις πνευματικές δυνάμεις (που ενεργοποιούνται κατά τη χρήση της κριτικής δύναμης)» (ΚΚΔ 267).

Στην § 83 της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης* ο Kant εισηγείται την ιδέα της φύσης ως συστήματος σκοπών που μας προτρέπει να προσεγγίζουμε τη φύση ως εάν να απαντώνται σε αυτή όλοι οι έλλογοι σκοποί συνενωμένοι σε ένα ενιαίο σύστημα σκοπών της φύσης (ΚΚΔ 325-329, 382-388) με έσχατο σκοπό το ύψιστο αγαθό που είναι ο συνδυασμός ηθικότητας και ευδαιμονίας (ΚΚΔ 388-393). «Μας είναι ... απαραίτητως αναγκαίο να αποδίδουμε στη φύση την έννοια μίας πρόθεσης, αν θέλουμε να την ερευνούμε με συνεχή παρατήρηση έστω και μόνο στα οργανωμένα προϊόντα της· και συνεπώς η έννοια τούτη είναι ήδη για την εμπειρική χρήση του Λόγου μας, ένας απολύτως αναγκαίος γνώμονας» (ΚΚΔ 349). Δεν μπορούμε όμως να αποδίδουμε στη φύση οποιεσδήποτε προθέσεις. Σύμφωνα με τον Kant πρέπει να προσεγγίσουμε ολόκληρη τη φύση σαν να έχει ως έσχατο σκοπό τον άνθρωπο ως δύναμη ηθικό και άξιο της ευδαιμονίας. Ο Kant γράφει:

«...(Ε)χουμε επαρκή λόγο να κρίνουμε τον άνθρωπο όχι απλώς, όπως όλα τα οργανωμένα όντα, ως φυσικό σκοπό, αλλά επίσης ως τον έσχατο σκοπό της φύσης εδώ πάνω στη γη, σε σχέση με τον οποίο όλα τα υπόλοιπα πράγματα της φύσης αποτελούν ένα σύστημα σκοπών, σύμφωνα με αρχές του Λόγου, όχι βεβαίως για την καθοριστική αλλά για την αναστοχαστική κριτική δύναμη» (ΚΚΔ 388).

Η καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας εντάσσεται στο πλαίσιο της τελεολογικής προσέγγισης στη φύση⁵⁹, η οποία μεταξύ άλλων αποσκοπεί στο να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ ελευθερίας και φύσης, δείχνοντας ότι στη φύση απαντώνται έλλογοι σκοποί και δίνοντας με αυτόν τον τρόπο στον άνθρωπο την ένδειξη/ την πεποίθηση ότι μπορούν να πραγματοποιηθούν.⁶⁰ Σύμφωνα με την *τελεολογική αρχή της ιστορίας*, οφείλουμε να εξετάζουμε την ιστορία αποδίδοντάς της την πρόθεση να πραγματοποιούν οι ουσιώδεις σκοποί του Λόγου. Οφείλουμε δηλαδή να προσεγγίζουμε όλα τα επιμέρους ιστορικά φαινόμενα ως εάν αυτά στόχευαν στην πραγμάτωση των καντιανών πολιτικών αξιών και στην ανάπτυξη των ανθρώπινων καταβολών. Σύμφωνα με την παραπάνω αρχή είναι δυνατό και αναγκαίο να αποδίδουμε στην ιστορία την πρόθεση να πραγματοποιούν οι καντιανές πολιτικές αξίες, οι οποίες συνιστούν ουσιώδεις σκοπούς του Λόγου. Συμπερασματικά, η καντιανή επιχειρηματολογία νομιμοποιεί την απόδοση στη φύση του σχεδίου που αναπτύξαμε στην αρχή του κεφαλαίου, και συνάμα την ελπίδα των ανθρώπων ότι οι δίκαιοι πολιτικοί θεσμοί είναι πιθανό να πραγματοποιούν, η οποία θα τους ενθαρρύνει να επιδιώξουν την πραγμάτωση αυτών των θεσμών. Όπως υποστηρίζει άλλωστε ο Kant ρητά, η επεξεργασία της γενικής ιστορίας του κόσμου σύμφωνα με ένα πρόγραμμα της φύσης, το οποίο έχει ως στόχο την τέλεια πολιτική συνένωση του ανθρώπινου γένους, θα ήταν ευεργετική για την πραγματοποίηση αυτού του προγράμματος της

⁵⁹ Αλλωστε και για την ιστορία όπως και για τη φύση χρειαζόμαστε κριτήρια για να υπαγάγουμε το κάθε δεδομένο ειδικό στο κατάλληλο καθολικό.

⁶⁰ Για τη σχέση της τελεολογικής προσέγγισης της φύσης και της ιστορίας με την πράξη βλ. Neiman 1994: 81-88 καθώς και Guyer 2000: 408-434.

φύσης (I 39-41).⁶¹ Ο Kant γράφει:

«[H] φύση, μέσω του μηχανισμού των ίδιων των ανθρώπινων ροπών, εγγυάται την ειρήνη. Με μια σιγουριά βέβαια που δεν επαρκεί για την (θεωρητική) πρόγνωση του μέλλοντος της ειρήνης, επαρκεί όμως από πρακτική άποψη, κάνοντας καθήκον την προώθηση αυτού του σκοπού (που δεν είναι απλώς χίμαιρα)» (ΑΕ 65).

Η τελεολογική προσέγγιση της ιστορίας και της φύσης λοιπόν είναι δυνατή και αναγκαία τόσο από θεωρητική άποψη, δηλαδή για να αποκτήσουμε συνεκτική γνώση της φύσης, όσο και από πρακτική άποψη, διότι όταν οι άνθρωποι πιστεύουν ότι οι σκοποί του λόγου είναι πιθανό να πραγματοποιηθούν ενθαρρύνονται να τους επιδιώκουν.

IV. Η προσέγγιση της φύσης ως τεχνικής κατά τον Κοσμά Ψυχοπαίδη

Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, στο Επίμετρο για την *Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, επεξεργάζεται την έννοια της "τεχνικής της φύσης". Η αναζήτηση μίας "τεχνικής της φύσης" αποτελεί το κεντρικό ζήτημα της ανάπτυξης του Kant στην *Πρώτη Εισαγωγή*, ενώ στην τελική Εισαγωγή ο όρος αυτός αποκτά δευτερεύουσα σημασία. Ο Kant ορίζει την "τεχνική της φύσης" ως την αιτιότητα της φύσης σε σχέση με την μορφή των προϊόντων της ως σκοπών. Ο ίδιος γράφει:

"... [H] αρχή της σκοπιμότητας δεν μπορεί να προσδιορίσει τίποτε σε σχέση με τις μορφές των προϊόντων της, επειδή είναι μόνο μία υποκειμενική αρχή της διάκρισης και εξειδίκευσης της φύσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο λοιπόν η σκοπιμότητα θα παρέμενε απλώς μέσα σε έννοιες και υποκειμενική στη λογική χρήση της κριτικής δύναμης στην εμπειρία, θα υπήρχε μεν, ως δεδομένο, μία υποκειμενική αρχή της ενότητας της φύσης σύμφωνα με τους εμπειρικούς της νόμους χάριν της χρήσης του λόγου στα αντικείμενά της, δεν θα υπήρχαν όμως αντικείμενα στη φύση ως προϊόντα που ανταποκρίνονται στη μορφή του ιδιαίτερου εκείνου τρόπου της συστηματικής ενότητας, δηλαδή αυτής που σχηματίζεται σύμφωνα με την παράσταση ενός σκοπού. Την αιτιότητα τώρα της φύσης εν σχέση προς την μορφή των προϊόντων της ως σκοπών, θα την αποκαλούσα *τεχνική της φύσης*. Αντιπαράτίθεται στη *μηχανική της φύσης*, η οποία συνίσταται στην αιτιότητα της μέσω της

⁶¹

167.

Για την πολιτική σκοπιμότητα της φιλοσοφίας της ιστορίας του Kant βλ. Beiner 1993: 155-

ενοποίησης του πολλαπλού, δίχως να έχει ως θεμέλιο της μία έννοια για την ενοποίηση αυτή" (ΠΕ 54-55).

Ο Kant, όπως φαίνεται και στο παραπάνω απόσπασμα, διακρίνει τη *μηχανική αιτιότητα* της φύσης από την *τεχνική της αιτιότητα*. Σύμφωνα με την μηχανική της φύσης, τα προϊόντα της φύσης ενοποιούνται βάσει αιτιακών νόμων, οι οποίοι προσδίδουν ενότητα στο πολλαπλό της φυσικών προϊόντων, χωρίς όμως αυτή η ενότητα να είναι συστηματική, εφόσον η εν λόγω ενότητα δεν υπόκειται σε κάποια έννοια/ αρχή. Στην *Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, ο Kant, επιχειρεί να δείξει ότι η μηχανική φύση δεν αρκεί ώστε η εμπειρία να διέπεται από συστηματική ενότητα και κατ' επέκταση να ανταποκρίνεται στην κριτική μας δύναμη, η οποία είναι "είναι ουσιαστικά τεχνική" (ΠΕ 56). Αναζητά λοιπόν μία "τεχνική της φύσης", η οποία να μπορεί να εγγυηθεί συστηματική ενότητα. Ο Ψυχοπαίδης γράφει: "Η προβληματική αυτή [της τεχνικής της φύσης] συνδέει την οργάνωση της εξωτερικής φύσης που περιβάλλει τον άνθρωπο ως σύστημα εμπειρικών νόμων, με τη φύση "μας", τις γνωστικές και πρακτικές δυνάμεις της ανθρωπότητας, κατά τρόπο που υπερβαίνει την προβληματική των δύο πρώτων καντιανών *Κριτικών* αναδεικνύοντας την αισθητική διάσταση της φυσικής και έντεχνης αντικειμενικότητας καθώς και την εμπλοκή του αξιακού στη θεώρηση μας του κόσμου, οργανικού και κοινωνικού" (ΠΕ 133).

Μία επιστημονιστική εκδοχή της φύσης θα αντιμετώπιζε τη φύση ως το σύνολο των σχέσεων των φαινομένων που προσδιορίζονται τυπικά από τη νομοθεσία της διάνοιας και θα συμπεριλάμβανε μαζί με τα φυσικά προϊόντα της φύσης και τα ιστορικά και κοινωνικά φαινόμενα. Ο Kant δεν υιοθετεί μία τέτοια έννοια της φύσης ενώ αντιμετωπίζει τα δύο είδη φαινομένων (φυσικά και ιστορικο-κοινωνικά φαινόμενα) διαφορετικά. Ο Ψυχοπαίδης για τον τρόπο που αντιμετωπίζονται τα εν λόγω φαινόμενα στην καντιανή ανάλυση γράφει: "Ο προσδιορισμός του τρόπου αντιμετώπισής τους παραπέμπει στην ιδιότυπη αναγωγή τους στις υπερβατολογικές ανθρώπινες δυνάμεις, στο λόγο, στη διάνοια, στην κρίση, στη φαντασία και στη σχέση μεταξύ αυτών των δυνάμεων, όπως αυτές διαμορφώνονται ανάλογα προς την ιδιαιτερότητα (φυσική ή πρακτική) τού προς ανακατασκευή αντικειμένου. Αντίστοιχα και η έννοια μίας τεχνικής της φύσης, όπως παρουσιάζεται στην *Πρώτη Εισαγωγή* (η αντιμετώπιση της φύσης ως εάν να είχε σκοπούς), παραπέμπει σε μίαν αντίληψη της φύσης που υπερβαίνει τη (συγκροτησιακή για τη θεώρηση μίας εξωτερικής στον άνθρωπο φύσης) "μηχανική" υπερβατολογική προσέγγιση της πρώτης *Κριτικής*" (ΠΕ 141). Ενώ εντοπίζει και μία ακόμα ουσιαστική διαφορά της μηχανικής της φύσης από την τεχνική της φύσης. Η μηχανική προσέγγιση της φύσης συγκροτείται με την αφαίρεση από την πολλαπλότητα και την ιδιαιτερότητα της εμπειρίας, η οποία επιτρέπει την λειτουργία της διάνοιας που καθιστά δυνατή την φυσικο-επιστημονική εμπειρία. Η τεχνική της φύσης "δεν στοχεύει στην αφαίρεση από την πολλαπλότητα της εμπειρίας, αλλά επιδιώκει να αποκατασταθεί η φύση ως σύνθεση και διάσωση του διαφορετικού (το οποίο άλλως διαλύεται και εξαφανίζεται από τη φυσικο-επιστημονική αφαίρεση)" (ΠΕ 141).

Σύμφωνα με την καντιανή ανάλυση της "τεχνικής της φύσης", η φύση χρησιμοποιεί ορισμένες αρχές, όπως η αρχή της *φειδούς* (στη χρήση των μέσων ώστε να επιτύχει τους σκοπούς της), η αρχή της *κατάταξης* (των επιμέρους εμπειρικών νόμων) και η αρχή της *εξειδίκευσης* (των επιμέρους εμπειρικών νόμων), οι οποίες απορρέουν από την ιδέα μίας *κοινωνικότητας* που διέπει τη φύση. Αυτή η ιδέα μίας κοινωνικότητας που διέπει τη φύση είναι που μεσολαβεί ανάμεσα στο γενικό και στο ειδικό, με αποτέλεσμα η συσχέτιση γενικού - ειδικού να μην "προϋποθέτει την

υποταγή των επιμέρους σε ένα ξένο προς αυτά γενικό, αλλά την αυτονομία τους" (ΠΕ 150). Σύμφωνα με αυτή την ιδέα το κάθε αυτόνομο στοιχείο της φύσης στρέφεται προς τη συνάντηση του άλλου. Ο Ψυχοπαίδης γράφει: "Αίτημα είναι η ανάδειξη μίας ευρύτερης εμπειρίας που μεταβάλλει το απλό συνοθύλευμα εμπειρικών νόμων σε ενότητα. Η ιδέα της τελεολογίας συνδέεται δηλαδή στην αναστοχαστική κρίση κατευθείαν με την ιδέα της μη σχηματικής υπαγωγής, της αυτονομίας των περιεχομένων" (ΠΕ 143).

Η αναζήτηση μίας "τεχνικής της φύσης", σύμφωνα με τον Ψυχοπαίδη, οδηγεί προς ένα νέο τύπο τελεολογικής εξήγησης, ο οποίος προϋποτίθεται όταν ο Kant, στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* και στα δοκίμια αποδίδει "προθέσεις" στη φύση. Οι τελεολογικές κρίσεις (σύμφωνα με τις οποίες αποδίδονται "προθέσεις" στη φύση) δεν βεβαιώνουν ότι η φύση πράττει όντως σύμφωνα με "προθέσεις". Βεβαιώνουν ότι εμείς οφείλουμε να προσεγγίζουμε με αυτόν τον τρόπο το πολλαπλό των φυσικών προϊόντων προκειμένου να μπορέσουμε να το εντάξουμε σε μία συστηματική εμπειρία. Στην εν λόγω συστηματική εμπειρία και μόνο άλλωστε μπορεί να εισαχθεί η έννοια του *δέοντος*. Μέσω μίας τελεολογικής κρίσης εξετάζουμε ένα προϊόν της φύσης μέσα από τη συσχέτιση/ σύγκριση αυτού που *είναι* προς αυτό που *οφείλει να είναι* (ΠΕ 168). Ο Ψυχοπαίδης διακρίνει ένα τολμηρό επιστημολογικό πρόγραμμα στα τελευταία έργα του Kant (στην *Πρώτη Εισαγωγή* και στην *Τρίτη Κριτική*), στα οποία αναδύεται "ένας τελεολογικός τρόπος κριτικής αποτίμησης της φύσης και της κοινωνίας, από τη διεύρυνση ενός μη σχηματικού τρόπου αλληλοαναφοράς των δυνάμεων της φαντασίας, της διάνοιας, της κρίσης και του λόγου. Ο τρόπος αυτός θα ίδρυε μία νέα επιστήμη τοποθετημένη ανάμεσα στη φυσική και την ηθική" (ΠΕ 135). Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* όμως αναγνωρίζει μία υπαναχώρηση από αυτό το πρόγραμμα εφόσον ως κεντρικό ζήτημα τίθεται η διαμεσολαβήσει θεωρίας και πράξης (που συντελείται στο υπεραισθητό) και τη θέση της "τεχνικής της φύσης" παίρνει η κατασκευή του "ως εάν" (ΠΕ 135).

Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, ο Ψυχοπαίδη εντοπίζει στο εγχείρημα της συμφωνίας των γνωστικών ικανοτήτων (της φαντασίας, της διάνοιας και του λόγου μέσω της κριτικής δύναμης, το πλαίσιο, εντός του οποίου οφείλει να κατανοηθεί η σχέση της ανθρωπότητας με τη φύση, ιδωμένη ως αισθητικό φαινόμενο (ΠΕ 192). "Ο Kant σκέφτηκε αυτή τη συμφωνία [των γνωστικών ικανοτήτων] ως όρο μίας γνώσης που υπερβαίνει τη φυσικο-επιστημονική λογική των αιτιακών νόμων (παρ' ότι χάνει την αυστηρότητα της λογικής αυτής) και συνδέει τη γνωστικο-επιστημονική διαδικασία με τους όρους συγκρότησης της. Οι όροι αυτοί παραπέμπουν σε σκοπούς της ιστορικής ανθρωπότητας και μάλιστα στους έλλογους πρακτικούς σκοπούς του σύγχρονου πολιτισμού που χαρακτηρίζεται από τον εγωισμό, την εξατομίκευση και την ταξική διαίρεση" (ΠΕ 193). Ο Ψυχοπαίδης θεωρεί ότι αυτές οι καντιανές ιδέες εισέρχονται στον σύγχρονο επιστημολογικό διάλογο και στο σύγχρονο στοχασμό για τη διαμόρφωση της πολιτικής και για τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, χωρίς να αναφέρονται βέβαια κατευθείαν σε ιστορικά δεδομένα "αλλά στον αναστοχασμό που αναγκαία συνοδεύει την εξέτασή τους, ο οποίος γίνεται απαραίτητος, ακριβώς όσο δεν πραγματώνονται έλλογες συνθήκες στις ανθρώπινες κοινωνίες και στη σχέση τους με το φυσικό περιβάλλον τους" (ΠΕ 196).

Επίλογος

Η σχέση διάνοιας και λόγου, όπως διαπιστώσαμε, διατρέχοντας το καντιανό έργο από τον καθαρό λόγο στον πρακτικό λόγο και από εκεί στην κριτική δύναμη, επαναπροσδιορίζεται. Αναζητήσαμε έναν ενιαίο προσδιορισμό της σχέσης διάνοιας και λόγου, ο οποίος να διέπει το σύνολο του καντιανού έργου, αλλά ένας τέτοιος κεντρικό πυρήνας δεν προκύπτει εμφανώς από την καντιανή ανάλυση. Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να ομαδοποιήσουμε κάποιες γενικές παρατηρήσεις για την σχέση διάνοιας και λόγου, οι οποίες απορρέουν από τις τρεις κύριες περιοχές της καντιανής ανάλυσης (την γνώση της φύσης, την πράξη και την κριτική δύναμη) και αντίστοιχα από τα κεφάλαια της παρούσας εργασίας.

Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, η σχέση μεταξύ διάνοιας και λόγου τίθεται στο πλαίσιο της αναζήτησης των υπερβατολογικών όρων της γνώσης της φύσης και της σύστασης μίας επιστήμης της φύσης. Στο εν λόγω πλαίσιο προκύπτει ότι ο λόγος καθορίζει τις αρχές που οφείλουν να διέπουν τις εμπειρικές έννοιες της διάνοιας στο σύνολο τους. Οι αρχές του λόγου προσδίδουν στο σύνολο των εμπειρικών εννοιών *a priori* ενότητα. Δηλαδή, ο λόγος προσδίδει την αναγκαία *συναχή* στις εμπειρικές γνώσεις της διάνοιας ώστε να προσεγγίσουμε τη φύση *ως ολότητα*. Αποκλειστικές πηγές της εμπειρικής γνώσης βέβαια είναι η διάνοια και η αισθητικότητα. Ο λόγος δεν γνωρίζει εμπειρικά αντικείμενα. Οι εμπειρικές έννοιες της διάνοιας οφείλουν να υπαχθούν στις υπερβατολογικές αρχές του λόγου σε σχέση με το αίτημα από τη μία να γνωρίσουμε τη φύση ως ολότητα και από την άλλη να εξηγήσουμε τη φύση επιστημονικά (σύμφωνα με την καντιανή ανάπτυξη στο κεφάλαιο «Η αρχιτεκτονική του καθαρού λόγου»).

Θεωρητική χρήση του λόγου

Λόγος

Γνώση της φύσης ως ολότητας

Διάνοια

Επιστημονική γνώση της φύσης

Διάνοια

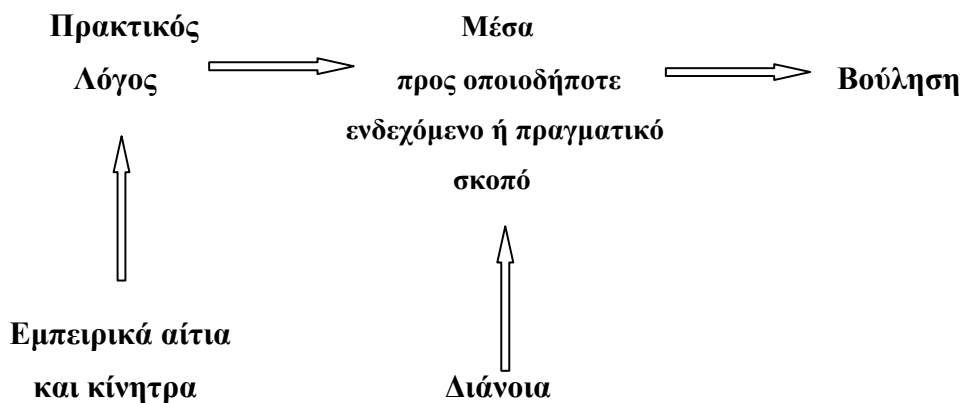
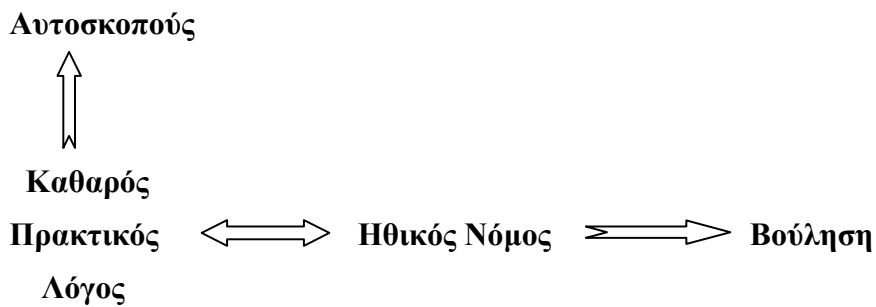
Εμπειρική γνώση

Αισθητικότητα

Στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας παραθέσαμε την θέση της Susan Neiman για την αναγκαία συμπληρωματικότητα των λειτουργιών της διάνοιας και του λόγου. Η Neiman υποστηρίζει ότι ο λόγος συμπληρώνει τις λειτουργίες της αισθητικότητας και της διάνοιας και καθιστά δυνατή τη μετάβαση από την *απλή πρόσληψη της εμπειρίας* στην *εξήγησή της (εμπειρίας)*. Η εν λόγω θέση θεμελιώνεται στο αποκλειστικό προνόμιο του λόγου να είναι *αυτόνομος*, προνόμιο το οποίο δεν διαθέτει η διάνοια και η αισθητικότητα.

Μεταβαίνοντας στην περιοχή της πρακτικής χρήσης του λόγου, η σχέση διάνοιας και λόγου επανατίθεται σε άλλους όρους. Η ικανότητα τόσο της διάνοιας όσο και του λόγου στην πρακτική τους χρήση επεκτείνονται και αποκτούν επιπλέον λειτουργίες. Στο εν λόγω πλαίσιο αποδίδεται στον (πρακτικό) Λόγο το *πρωτείο* από τη μία έναντι του *καθαρού θεωρητικού Λόγου*, το οποίο έγκειται στο πλεονέκτημα των όσων επιτάσσει (ο Λόγος) να είναι πρώτοι καθοριστικοί λόγοι της σύνδεσής τους με όλα τα άλλα, και από την άλλη έναντι του *εργαλειακού λόγου*, δηλαδή του λόγου ενόσω καθορίζεται από τη διάνοια. Βέβαια οφείλουμε να επισημάνουμε ότι όπως ο λόγος δεν γνωρίζει εμπειρικά αντικείμενα, έτσι και η διάνοια δεν καθορίζει τη βούληση και τα κίνητρα των πράξεων. Μόνο ο Λόγος καθορίζει της βούληση.

Πρακτική χρήση του Λόγου



Στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας, διαπιστώσαμε επιπλέον, ότι μέσω της διαδικασίας της δημόσιας χρήσης του Λόγου (του διαφωτισμού) και της ίδρυσης δίκαιων κρατικών θεσμών, η ανάπτυξη του Λόγου (τόσο του εργαλειακού όσο και του καθαρά πρακτικού) και των ικανοτήτων που συνδέονται με αυτόν (π.χ. του θέτειν σκοπούς, της ορθολογικότητας, της επιστήμης κ.α.) διασφαλίζεται εξίσου.

Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, σύμφωνα με την καντιανή ανάπτυξη, επιτελείται η σύνθεση των λειτουργιών της διάνοιας και του Λόγου, μέσω της κριτικής δύναμης, με αποτέλεσμα την μετάβαση από τις έννοιες της φύσης στις επιταγές της ελευθερίας. Μέσω της κριτικής δύναμης προσδίδεται στις ιδέες του Λόγου η δυνατότητα να επηρεάσουν τον κόσμο της φύσης.

Πίνακας των ανώτερων ψυχικών ικανοτήτων

Συνολικές ικανότητες πνεύματος	του	Γνωστικές ικανότητες	A priori Αρχές	Εφαρμογή σε
Γνωστικές ικανότητες		Διάνοια	Νομοτέλεια	Φύση
Συναίσθημα ηδονής και λύπης	της της	Κριτική δύναμη	Σκοπιμότητα	Τέχνη
Επιθυμητικό		Λόγος	Τελικός σκοπός	Ελευθερία

(ΚΚΔ 106)

Στο τρίτο κεφάλαιο παραθέσαμε τις ερμηνείες των Fleischacker και Arendt για το πώς μεσολαβεί η κριτική δύναμη ώστε να μεταβούμε από τη διάνοια στο λόγο. Ο Fleischacker συγκροτεί την διαμόρφωση ηθικών κρίσεων στο πρότυπο της διαμόρφωσης αισθητικών κρίσεων και υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας όλων των ανθρώπων συνιστά όρο δυνατότητας τόσο για την προσέγγιση μίας ελεύθερης ανθρωπότητας, όσο και για την κοινωνική ευμάρεια. Η Arendt κρίνει ότι όταν δεν διαθέτουμε μία γενική (ηθική) έννοια για να υπάγουμε σε αυτήν τα επιμέρους αντικείμενα και κατ' επέκταση να συνάγουμε προσδιοριστικές (ηθικές) κρίσεις, κατακτούμε τη γενικότητα κατ' αρχάς με το να μπορούμε να τοποθετούμαστε από την σκοπιά του άλλου. Βέβαια παρόλο το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν και οι δύο παραπάνω θέσεις, το πώς εν τέλει συνθέτει η κριτική δύναμη τις λειτουργίες της διάνοιας και του λόγου θα μπορούσε πιθανόν να ερευνηθεί περαιτέρω. Στο τρίτο κεφάλαιο επιχειρήσαμε επιπλέον την σύνδεση της κριτικής δύναμης με την τελεολογική προσέγγιση της ιστορίας καθώς και με την υπόθεση μίας «τεχνικής της φύσης» (μέσω της ανάλυσης του Κοσμά Ψυχοπαίδη).

Τέλος, μπορεί μία σύνθεση της καντιανής ανάλυσης για την προβληματική της σχέσης διάνοιας και λόγου να μην απορρέει αβίαστα από τα καντιανά κείμενα, αλλά κάτι τέτοιο δεν εντυπωσιάζει τον αναγνώστη του Kant, ο οποίος είναι συνηθισμένος να αντιμετωπίζει τέτοιου είδους δυσκολίες. Η σχέση διάνοιας και λόγου στην καντιανή φιλοσοφία αποτελεί ένα ζήτημα, το οποίο οφείλει να ερευνηθεί περαιτέρω, όπως και πολλές άλλες επιμέρους προβληματικές που συνθέτουν το κριτικό οικοδόμημα. Οι ιδέες του Kant μέχρι και τις μέρες μας, προσφέρονται απλόχερα στο αναγνώστη των καντιανών κειμένων, χωρίς όμως να του χαρίζονται. Το καντιανό κείμενο παρόλαυτά φαίνεται να αποζημιώνει τον κόπο του αναγνώστη του ακόμα και όταν αυτός επιτύχει μία εν μέρει κατανόηση ή και μία αρνητική γνώση, γι' αυτό άλλωστε το αναγνωστικό κοινό του Kant ανανεώνεται συνεχώς.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενής βιβλιογραφία

Κάντ, Ι., *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, μτφ. Γιανναράς Α., τόμος α και β (Παπαζήσης, Αθήνα 1979).

Κάντ, Ι., *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, μτφ. Δημητρακόπουλος Μ., τόμος γ (αυτοέκδοση, Αθήνα 2006).

Κάντ, Ι., *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφ. Ανδρουλιδάκης (Εστία, Αθήνα 2004).

Κάντ, Ι., *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης (Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002).

Κάντ, Ι., *Η Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Μεϊντάνη, Π. (Πόλις, Αθήνα 1996).

Κάντ, Ι., *Προλεγόμενα σε κάθε Μελλοντική Μεταφυσική*, μτφ. Τζαβάρα, Γ. (Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα 1982).

Κάντ, Ι., *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, Τζαβάρα, Γ. (Δωδώνη, Αθήνα-Γιαννινα 1984).

Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, στο Gregor, M., (επιμ.), *Practical Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge 1996).

Κάντ, Ι., *Δοκίμια*, μτφ. Παπανούτσος Ε., (Δωδώνη, Αθήνα 1971).

περιλαμβάνεται:

«Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός»

«Τι σημαίνει: Προσανατολίζομαι στη σκέψη»

«Ιδέα της γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό»

«Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: 'Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει'»

«Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων»

Kant Immanuel, *Για την αιώνια ειρήνη* (Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992).

Kant Immanuel, *Toward Perpetual Peace* στο Gregor, M. (επιμ.), *Practical Philosophy* (ό.π.).

Δευτερογενής βιβλιογραφία

Άρεντ, Χ., *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφ. Ρωμανός Β., επιμ. Σαγκριώτης Γ. (Νήσος, Αθήνα 2008).

Beiner, R., Booth, J., (επιμ.), *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy* (Yale University Press/ New Haven, London 1993).

Bohman, J. & Lutz-Bachmann, M., (επιμ.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Idea* (MIT Press, Massachusetts 1997).

Buchdahl, Gerd, *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant's Philosophy* (Blackwell Publishing, Oxford 1992).

Fleischacker, Samuel, *A Third Concept of Liberty. Judgement and Freedom in Kant and Adam Smith* (Princeton University Press, New Jersey 1999).

Flikschuh, K., *Kant and Modern Political Philosophy* (Oxford University Press, Oxford 2000).

Fullerton, George Stuart, "The Doctrine of Space and Time: I. The Kantian Doctrine of Space" στο *The Philosophical Review*, τεύχος 10, No. 2. (Μάρτιος, 1901), σελ. 113-123.

Guyer, P., *Kant on Freedom, Law and Happiness*, (Cambridge University Press, Cambridge 2000).

Hyslop, James H., "Kant's Doctrine of Time and Space" στο *Mind*, New Series, τεύχος 7, No. 25. (Ιανουάριος, 1898), σελ. 71-84.

Κασσίρερ, Έρνστ, *Κάντ. Η ζωή & το έργο του*, μτφ. Γερογιωργάκης Στ. (Ινδικτος, Αθήνα 2001).

Neiman, Susan, *The Unity of Reason. Rereading Kant* (Oxford University Press, New York 1994).

O'Neill, Onora, "Space and Objects" στο *The Journal of Philosophy*, τεύχος 73, No. 2. (Ιανουάριος 29, 1976), σελ. 29-45.

O'Neill, Onora, *Constructions of Reason* (Cambridge University Press, Cambridge 1989).

Parsons, Charles, "The Transcendental Aesthetic" στο *The Cambridge Companion to Kant*, Guyer, P. (επιμ.) (Cambridge University Press, Cambridge 1992), σελ. 62-100.

Patellis, I., "Kant: Sciences, Systems and Organisms" στο Goudeli, K., Kontos, P., Pattellis, I., (επιμ.), *Kant. Making Reason Intuitive* (Palgrave Macmillan, Chiptenham and Eastbourne 2007).

Παιονίδης, Φ., «Καντιανή ηθική: Πέντε δυσκολίες» στο *Νέα Εστία* 1773 (2004), 328-347.

Rogerson, Kenneth, F., “The Meaning of Universal Validity in Kant's Aesthetics” στο *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, τόμος 40, τεύχος 3 (Blackwell Publishing, Άνοιξη 1982), σελ. 301- 308.

Strawson, P., F., *The Bounds of Sense. An essay on Kant' Critique of Pure Reason* (Routledge, London 1993).

Townsend, Dabney, “From Shaftesbury to Kant: The Development of the Concept of Aesthetic Experience” στο *Journal of the History of Ideas*, τόμος 48, τεύχος 2, (University of Pennsylvania Press, Απρίλιος - Ιούνιος 1987), σελ. 287-305.

Warren, Daniel, “Kant and the Apriority of Space” στο *The Philosophical Review*, τεύχος 107, No. 2 (Απρίλιος, 1998), σελ. 179-224.

Young, Michael, “Functions of thought and the synthesis of intuitions” στο *The Cambridge Companion to Kant*, Guyer, P. (επιμ.) (Cambridge University Press, Cambridge 1992), σελ. 101-122.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Κριτική Φιλοσοφία και λογική των Θεσμών. Έρευνα για την Πολιτική Φιλοσοφία του Καντ* (Εστία, Αθήνα 2001).