

ΘΟΔΩΡΗΣ Σ. ΔΡΙΤΣΑΣ

Το ιδεώδες του ρεπουμπλικανισμού και ο εξωτερικός νομοθέτης: ηθική και πολιτική στη σκέψη του Καντ

ΤΟ ΙΔΕΩΔΕΣ της ρεπουμπλικανικής κοινωνίας είναι συνδεδεμένο στον Καντ με το ζήτημα της κριτικής στην υφιστάμενη κοινωνία και στην πολιτική εξουσία, και η ενεργητική άσκηση αυτής της κριτικής από τους ελεύθερους πολίτες νοείται ως απαραίτητη προϋπόθεση για την προσέγγιση του ιδεώδους της συνολικής απελευθέρωσης της ανθρωπότητας από τα δεσμά κάθε είδους πολιτικού κατεξουσιασμού, για την πραγμάτωση δηλαδή, στο μέτρο που αυτό είναι δυνατό, του ιδεώδους της αυτονομίας. Η κριτική αυτή ασκείται στο πεδίο του δημοσίου λόγου, στη δημόσια σφαίρα, η οποία, σύμφωνα με την κατανόηση του Καντ, είναι ένα πεδίο αυτόνομης διατύπωσης της προσωπικής γνώμης επί δημοσίων ζητημάτων. Πού στηρίζεται όμως αυτή η αυτονομία, από ποιο δυναμικό τροφοδοτείται και πώς αλληλεπιδρά με το πεδίο λήψης των πολιτικών αποφάσεων; Για να απαντηθεί αυτό το ερώτημα πρέπει να ληφθεί υπόψη ο ακριβής ρόλος που έχει η δημόσια και ειλικρινής επικοινωνία στον δημόσιο βίο: αυτή δεν αποσκοπεί απλώς στον εξορθολογισμό των κανόνων δικαίου αλλά και στην υπέρβαση της εγωιστικής σκοπιάς που είναι συναφής με το δίκαιο. Η δημόσια χρήση του Λόγου αποτελεί όρο για «την εξέλιξη της συγκροτημένης αστικής κοινωνίας από σύμπραξη εγωιστών σε κοινότητα ανθρώπων που προσανατολίζουν την πράξη τους προς ηθικά κριτήρια»,¹ στοχεύει δηλαδή στην υπέρβαση της εξωτερικής νομιμότητας της αστικής πολιτικής κοινωνίας.

Τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Καντ για τη σχέση δημόσιας και ιδιωτικής χρήσης του Λόγου είναι γνωστά και αναδεικνύουν κάτι που με μια

1 Ψυχοπαίδης 1999: 263. Η αξιολογική θεωρία του Κοσμά Ψυχοπαίδη υπογραμμίζει τη σημασία των «όρων» μιας τέτοιας εξέλιξης και επιμένει στην «απροσδιοριστία» του μηχανισμού με τον οποίο αυτή πραγματοποιείται.

πρώτη ανάγνωση δείχνει παράδοξο: δημόσιες είναι οι απόψεις που διατυπώνει σε ένα άρθρο του στην εφημερίδα ο τοπικός εφημέριος ως αυτόνομος πολίτης, ιδιωτικές όμως είναι οι απόψεις του ίδιου ανθρώπου στο πλαίσιο του κυριακάτικου κηρύγματος· δημόσια είναι η χρήση του Λόγου που κάνει ο δημόσιος υπάλληλος εκδίδοντας επωνύμως ένα βιβλίο, ιδιωτική είναι η χρήση του Λόγου που αρθρώνεται υπηρεσιακά, στο πλαίσιο της λειτουργίας μιας κρατικής δομής. Αυτή η διάκριση της ιδιωτικής από τη δημόσια χρήση του Λόγου δικαιολογείται, μας λέει ο Καντ, επειδή στη δημόσια χρήση του Λόγου ο συγγραφέας απευθύνεται «σε ολόκληρο το κοινό του κόσμου των αναγνωστών»,² ενώ ο όρος ιδιωτικός χρησιμοποιείται γιατί τέτοια είναι η χρήση του Λόγου που γίνεται σε «οικιακές συγκεντρώσεις, έστω και αν είναι τόσο μεγάλες»³ όσο το πλήρωμα του ναού μιας εκκλησίας. Αυτό που προκαλεί αρχικά εντύπωση είναι η σημασία με την οποία χρησιμοποιείται ο όρος «ιδιωτική χρήση του Λόγου»: ιδιωτική είναι η χρήση του Λόγου στο πεδίο των νομικών καθηκόντων, όπου οφείλουμε υπακοή ανεξάρτητα από τις επιταγές της ηθικής μας συνείδησης.⁴ Κατά δεύτερον, το ζήτημα αυτό συνδέεται με την προσωπική ένταση που βιώνει όποιος βρίσκεται διχασμένος ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική χρήση του Λόγου αλλά και με τη θεωρητική σημασία μιας τέτοιας έντασης. Στο παρόν κείμενο θα υποστηρίξω ότι το στοιχείο αυτό αντανακλάται στην εντασιακή σχέση μεταξύ ηθικής και πολιτικής κοινωνίας που αναπτύσσεται στο τρίτο μέρος του κειμένου για τη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*.⁵ Στο κείμενο αυτό ο Καντ επιχειρεί να μεταφράσει σε εκκοσμικευμένη γλώσσα, να μεθερμηνεύσει δηλαδή και να απομυθοποιήσει,⁶ αλλά και να αξιοποιήσει⁷ μια σημαντική ιδέα που

2 Kant 1964β: 55. Στα Ελληνικά, βλ. Καντ 1971: 44.

3 Kant 1964β: 57. Καντ 1971: 46.

4 Ο Καντ βέβαια παραδέχεται πως αν τα καθήκοντα που ανατίθενται σε έναν εφημέριο έρχονται σε αντίθεση με τις επιταγές της «εσωτερικής θρησκείας» που αναγνωρίζει η συνείδησή του ως δεσμευτικά, τότε αυτός οφείλει να παραιτηθεί (Kant 1964β: 57, Καντ 1971: 46). Ωστόσο η προτροπή αυτή δεν εξετάζεται αναλυτικότερα σε άλλο σημείο του κειμένου ή σε κάποιο άλλο κείμενο. Αν όντως ίσχυε με όλες τις συνέπειες, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να θεμελιωθεί ένα δικαίωμα στην ανυπακοή ή στην επανάσταση, κάτι που φυσικά δεν συναντάται πουθενά στην πολιτική θεωρία του Καντ. Η ένταση ανάμεσα στο αίτημα της ελευθερίας που διαπνέει όλα τα πολιτικά γραπτά του Καντ και την άρνηση του δικαιώματος στην επανάσταση (που εμφανίζεται στα περισσότερα, αλλά όχι σε όλα του τα κείμενα) αποτελεί, όπως έχει επισημανθεί, την κύρια αιτία όλων των αντιτιθέμενων ερμηνειών της πολιτικής του θεωρίας. Βλ. τη σχετική συζήτηση και τα σχόλια για την αμφιταλάντευση του Καντ στο Beiser 1992: 35 κ.ε. και 48 κ.ε.

5 Θα παραπέμπω στην ελληνική μετάφραση του έργου (Καντ 2007), χωρίς να την ακολουθώ πάντοτε πιστά, με αριθμό σελίδας της ελληνικής έκδοσης. Στην ελληνική μετάφραση μπορεί να βρει κανείς και τον αριθμό σελίδας των πιο σημαντικών γερμανικών εκδόσεων.

6 Ανδρουλιδάκης 2007: 467.

7 Υπάρχουν δύο στρατηγικές για την ερμηνεία του κειμένου του Καντ για τη θρησκεία: η

προέρχεται από τον χώρο της θεολογίας. Η ιδέα αυτή είναι η οικουμενική ηθική κοινότητα, το *corpus mysticum*⁸ των ανθρώπων με αγαθή καρδιά, που δημιουργεί ένα αφανές πεδίο συνοχής των ίδιων των ορατών κοινωνιών.

Ιδιωτική και δημόσια χρήση του Λόγου

Στο κείμενο για την *Αιώνια Ειρήνη* ο Καντ υποστηρίζει ότι απόλυτη ελευθερία πρέπει να έχουν οι ομιλούντες σε μια αφηρημένη δημόσια σφαίρα και ότι η αυτολογοκρισία είναι απαραίτητη στο συγκεκριμένο πεδίο όπου ασκεί ο καθένας τα καθήκοντά του, «σε μία κρατική θέση ή σε κάποιο λειτούργημα που του έχουν εμπιστευθεί». Ίσως μάλιστα, γράφει, μια τέτοια αυτολογοκρισία, συνδυασμένη βέβαια με ελευθερία στη δημόσια χρήση του Λόγου, να είναι ευνοϊκή για τον διαφωτισμό του λαού. Για να δικαιολογήσει τη σημασιολόγηση αυτή του ιδιωτικού, ο Καντ υπογραμμίζει όχι την ιδιότητα του ομιλούντος αλλά το κοινό στο οποίο απευθύνεται κάθε φορά. Η έννοια του δημόσιου, και δημόσιο είναι το «κοινό των αναγνωστών», δηλαδή οι αποδέκτες του Λόγου στη δημόσια χρήση του, ανατρέχει σε ένα ιδεώδες συνύπαρξης και επικοινωνίας μεταξύ όλης της ανθρωπότητας, που υπερβαίνει τα όρια του κάθε επιμέρους και τοπικά προσδιορισμένου πολιτικού μορφώματος. Όταν κάνουμε δημόσια χρήση του Λόγου, το κοινό των αναγνωστών στο οποίο απευθυνόμαστε είναι ο ίδιος «ο κόσμος».⁹ Ο πολίτης που κάνει δημόσια χρήση του Λόγου δεν απευθύνεται σε όσους βρίσκονται στο άμεσο περιβάλλον του, η δημόσια χρήση του Λόγου δεν μπορεί να αφορά μια άμεση, απτή διεκδίκηση, οι αποδέκτες δεν μπορούν να κάνουν

πρώτη (για παράδειγμα οι μελέτες του Κασίρερ) έχει την τάση να θεωρεί το κείμενο αυτό σαν μια εφαρμογή των κριτικών αρχών στο πεδίο της θρησκείας, σαν μία παρέκβαση και κριτική της θεολογίας, ενώ κάποιοι μελετητές δεν το εξετάζουν καν στο πλαίσιο μιας γενικής ιστορίας της φιλοσοφίας (σε αυτούς συγκαταλέγεται παραδόξως και ο Κόπλεστον). Σύμφωνα με άλλους μελετητές (Κρύγκερ, Ρόσι), το κείμενο αυτό πρέπει να διαβάζεται παράλληλα με τα υπόλοιπα ηθικά και πολιτικά γραπτά του Καντ καθώς οι θέσεις του συνιστούν ουσιαστική εξέλιξη σε σχέση με πολλά από αυτά (για τη σχετική συζήτηση βλ. Rossi 2005: 67 κ.ε.). Ο Γουίλλιαμς το χαρακτηρίζει το έργο με τη μεγαλύτερη σημασία για τον ίδιο τον Καντ («perhaps the most committed of his works») (Williams 2003: 261.) Σήμερα οι περισσότεροι πιστεύουν πώς η *Θρησκεία εντός των ορίων των Λόγου* έχει ιδιαίτερη σημασία, και μάλιστα για την πολιτική θεωρία του Καντ, καθώς συνδέεται με το γενικότερο χειραφετητικό πρόταγμα της κριτικής φιλοσοφίας. Όπως έχει σχολιαστεί η ρυθμιστική και όχι συγκροτησιακή λειτουργία των ιδεών του Λόγου συνεπάγεται ότι και η ιδέα του βασιλείου του Θεού δεν είναι «μία προνοιακή τάξη στην οποία πρέπει να υποταχτούμε αλλά μια πολιτική τάξη που καλούμαστε να δημιουργήσουμε» (Beiser 1992: 32).

8 Η ιδέα του *corpus mysticum* των έλλογων όντων απαντά ήδη στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (A808, B836 και Καντ 1999: 442).

9 Δύο σελίδες αφού χρησιμοποιήσει την έκφραση «ο κόσμος των αναγνωστών», ο Καντ γράφει απλά «το κοινό, δηλαδή ο κόσμος». Βλ. Kant 1964β: 57 και Καντ 1971: 46.

κάτι για να συνδράμουν άμεσα ή έμμεσα αυτόν που εκπέμπει το μήνυμα ή να αντιδράσουν με κάποιο τρόπο σε αυτό. Δεν γίνεται σαφές ποιοι είναι οι αποδέκτες του Λόγου στη δημόσια χρήση του, όπως επίσης και ποια είναι η αντίδρασή τους, γιατί η ιδέα του «κόσμου», που μόνο αφηρημένη εικόνα αποκτά στην έκφραση «το κοινό των αναγνώστών», είναι πρώτα και κύρια ένα ηθικό–πρακτικό ιδεώδες· η πρόταση αυτή διατηρεί την ισχύ της ασχέτως του αν αυτός ο ρόλος θα μπορούσε να αποδοθεί σε πολλές επιμέρους κοινωνικές μορφές. Καθεμία από αυτές είναι μια απλώς ατελής «αναπαράσταση» της απόλυτης ιδέας που συμπυκνώνεται στην έκφραση «κόσμος».

Από την άλλη πλευρά, η ιδιωτική χρήση του Λόγου δείχνει να αφορά κατεξοχήν δημόσια πεδία, όπου όμως ο Λόγος λειτουργεί αποκλειστικά εργαλειακά. Η χρήση του Λόγου από τον εφημέριο, τον κρατικό υπάλληλο ή —όπως θα μπορούσαμε να προσθέσουμε σήμερα— τον υπουργό της κυβέρνησης του οποίου οι αποφάσεις ελέγχονται από τον πρωθυπουργό, είναι ιδιωτική, ανεξάρτητα από το μέγεθος της συγκέντρωσης στην οποία απευθύνεται, που μπορεί να είναι ακόμα και ολόκληρη η κοινωνία. Η ειδοποιός διαφορά δεν είναι το πλήθος των αποδεκτών αλλά η ιδιότητά τους. Ενδεχομένως οι αναγνώστες ενός κειμένου στην επιστημονική περιοδική έκδοση που δημοσιεύει τις απόψεις του ο εφημέριος να είναι λιγότεροι από τους πιστούς που ακούν το κήρυγμα που εκφωνεί κάθε Κυριακή. Η χρήση του Λόγου παραμένει δημόσια στην πρώτη περίπτωση και ιδιωτική στη δεύτερη.¹⁰ Το φαινομενικό παράδοξο είναι ότι η ιδιωτική χρήση του Λόγου μπορεί να αφορά ολόκληρη την πολιτική κοινωνία, ενώ ο Λόγος στη δημόσια χρήση του, παρότι το κοινό του μπορεί να είναι ολιγάριθμο, εντούτοις αίρεται σε μια γενικότερη σκοπιά, στο επίπεδο της ολότητας και υπερβαίνει τη μερικότητα της ιδιωτικής χρήσης του Λόγου.

Ποιο είναι όμως το δυναμικό που υποστηρίζει και τροφοδοτεί διαρκώς αυτή την κριτική που πραγματοποιείται στη δημόσια σφαίρα; Είναι οι δυσλειτουργίες που ανακύπτουν στην ιδιωτική σφαίρα του συγκεκριμένου

¹⁰ Δεν είναι τυχαίο ότι ο Καντ επιμένει ιδιαίτερα στο παράδειγμα του ιερέα και στις προσωπικές του απόψεις που μπορεί να έχει για δογματικά ζητήματα, τις οποίες μπορεί να αναλύει στη δημόσια χρήση του λόγου αλλά όχι στην ιδιωτική, στο καθαυτό λειτουργημά του. Το θρησκευτικό πεδίο ίσως να είναι αυτό που χαρακτηρίζεται από τη μεγαλύτερη αποσύνδεση των πρακτικών της λατρείας από τις δογματικές παραδοχές. Από την άλλη αυτό που είναι κρίσιμο, και αναδεικνύεται στη *Θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνο*, είναι το οικουμενικό ιδεώδες που πρέπει να διέπει κάθε εκκλησιαστικό μόρφωμα, κάθε οργανωμένη εκκλησία. Κάθε επιμέρους εκκλησία–ομολογία πρέπει να ξεπεραστεί προς όφελος της οικουμενικής εκκλησίας όλων των πιστών. Το ζήτημα όμως της ελευθερίας έκφρασης στα θρησκευτικά ζητήματα συνδέεται άμεσα με το ζήτημα της κριτικής στη νομοθεσία, ζήτημα πιο λεπτό και ασφαλώς πιο δύσκολο να αναλυθεί εκτενώς από τον Καντ στο πολιτικό πλαίσιο της εποχής του. Βλ. την προτελευταία παράγραφο του ίδιου κειμένου (Kant 1964β: 60 και Kant 1971: 50).

πεδίου του καθενός ή ένα ιδεώδες υπέρβασης αυτού του ορίζοντα; Η δημόσια χρήση του Λόγου αποβλέπει στην αρτιότερη εφαρμογή των καταστατικών αρχών του ιδιωτικού Λόγου (ή της θεωρίας του δικαίου, των νομικών καθηκόντων) στην πράξη ή στη διεύρυνση του πεδίου της ιδιωτικής χρήσης του Λόγου, στην ενεργητική δηλαδή προσέγγιση της σκοπιάς «του κόσμου» και την απομάκρυνση από τη σκοπιά του υπηκόου που απλώς πειθαρχεί; Στην προβληματική αυτή αναλύεται η έννοια της αντιπροσώπευσης και ο αντινομικός χαρακτήρας που αυτή έχει στο δοκίμιο *Για την αιώνια ειρήνη*: όταν η αντιπροσώπευση γίνεται πραγματική εκπροσώπηση του κάθε επιμέρους συμφέροντος, τότε καταντά σε έναν δεσποτισμό της βούλησης όλων εις βάρος της γενικής βούλησης,¹¹ ενώ όταν η έννοια της αντιπροσώπευσης αναπτύσσεται στα όριά της, στη συλλογική ενότητα της ενωμένης βούλησης, τότε δεν μπορεί να ελέγξει τις ατομικές αποκλίσεις των επιμέρους βουλήσεων.¹² Ο βαθμός αντιπροσώπευσης είναι, όπως λέει ο Καντ, αντιστρόφως ανάλογος του πλήθους των κυριάρχων,¹³ και συνεπώς, θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς, μεγιστοποιείται όταν το πλήθος αυτό τείνει προς το μηδέν, όταν η κυρίαρχη νομοθετική εξουσία τείνει να χάσει τον συγκεκριμένο, ανθρώπινο χαρακτήρα της και να γίνει τελείως αφηρημένη, όταν τείνει να εξαφανιστεί.¹⁴ Η ιδέα αυτή, παράδοση στο επίπεδο της πρακτικής πολιτικής, είναι ουσιαστική για την έννοια της αντιπροσώπευσης, όπως την είχε φανταστεί ο Ρουσσώ στη διάκριση της βούλησης όλων από τη γενική βούληση. Η σημασία της σε φιλοσοφικό επίπεδο αναπτύσσεται σε δύο διαφορετικές προοπτικές στο δοκίμιο *Για την αιώνια ειρήνη* και στο τρίτο μέρος του βιβλίου *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*.¹⁵

11 Kant 1964a: 207-8. Καντ 2006: 69.

12 Kant 1964a: 230-31. Καντ 2006: 111. Μπορεί να υποστηριχθεί πως η αντινομική αυτή σχέση οφείλεται στις πηγές της πολιτικής σκέψης του Καντ: τον Ρουσσώ και τον Μοντεσκιέ. Ο πρώτος δίνει στον Καντ την ιδανική μορφή συντάγματος, ενώ ο δεύτερος τους όρους της εφαρμογής του, τη βέλτιστη μορφή διακυβέρνησης (Beiser 1992: 34-35).

13 Kant 1964a: 207 και Καντ 2006: 69.

14 Η πολιτική θεωρία του Καντ είναι στο σημείο αυτό συγγενής με την πολιτική θεωρία του Χομπς. Ο κυρίαρχος διδάσκεται από τη θεωρία ότι πρέπει να χάσει, δηλαδή να καταστείλει το φυσικό του πρόσωπο και να εξωτερικεύει τη βούληση μόνο του τεχνητού προσώπου του κυριάρχου.

15 Η σημασία του τρίτου μέρους της *Θρησκείας εντός του ορίων του Λόγου* υπογραμμίζεται από τον Ρόσι. Όπως σχολιάζεται εκεί είναι που γίνεται η μετάβαση από τη διαμάχη της καλής με την κακή αρχή εντός της βούλησης του υποκειμένου στο αίτημα ενός διυποκειμενικού συντονισμού των ελευθέρων βουλήσεων, στη δημιουργία δηλαδή ενός συστήματος των ηθικών όντων (βλ. σχετικά Rossi 2005: 72 κ.ε.). Ο Ρόσι μάλιστα επιχειρεί μια παράλληλη ανάγνωση του κειμένου *Για την αιώνια ειρήνη* και του τρίτου μέρους της *Θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου* (Rossi 2005: 77 κ.ε. καθώς και 87 κ.ε.), σαν αυτή που επιχειρείται εδώ. Όπως επισημαίνει ο Γέσκε, η φιλοσοφία της θρησκείας του Καντ (παρότι ο Καντ δεν χρησιμοποιεί τον όρο) είναι καινοτόμος γιατί εξετάζει τις κοι-

Και τα δύο κείμενα στηρίζονται στη σκέψη ότι η ρεπουμπλικανική κοινωνία είναι ένα ιδεώδες που οι ανθρώπινες πολιτικές κοινωνίες μπορούν πάντοτε να προσεγγίσουν χωρίς ποτέ να το κατακτήσουν. Ενώ όμως οι πραγματικοί περιορισμοί της αντιπροσώπευσης μας περιορίζουν στο πρώτο κείμενο στην ελπίδα μονάχα ότι η ανωτάτη κεφαλή του κράτους θα κυβερνά σε συμφωνία με τις ρεπουμπλικανικές αρχές, στο δεύτερο κείμενο η ιδέα του εξωτερικού νομοθέτη, που θεωρητικά θα μπορούσε να είναι ο φορέας της γενικής βούλησης με γνώση του ηθικού φρονήματος των πολιτών, χρησιμοποιείται ως οριακή έννοια για να τεθούν οι όροι και ο ορίζοντας άσκησης κριτικής στις αστικές πολιτικές κοινωνίες στο πεδίο της δημόσιας χρήσης του Λόγου. Το κείμενο αυτό μπορεί συνεπώς να διαβαστεί ως ανάπτυξη της προβληματικής ηθικού πολιτικού και πολιτικού ηθικολόγου που ανέπτυξε ο Καντ στην τελευταία παράγραφο του δοκιμίου *Για την αιώνια ειρήνη*.

Καντ και Ρουσσώ: εκπολιτισμός και ηθικότητα

Προνομιακή αφετηρία για τη διερεύνηση της σχέσης ηθικής και πολιτικής στο έργο του Καντ αποτελεί η επιρροή που έχει ασκήσει στη σκέψη του ο Ρουσσώ. Αυτό που μαθαίνει κατά κύριο λόγο ο Καντ από τον Ρουσσώ¹⁶ είναι ότι ο εκπολιτισμός της κοινωνίας δεν συνεπάγεται την ηθικοποίηση του ανθρώπου. Η λογική του πολιτισμού κινείται με βήματα προόδου: οι άνθρωποι εκλεπτύνονται, προοδεύουν στις επιστήμες και τις τέχνες, αυτό όμως δεν συνιστά ούτε ηθική βελτίωση ούτε αύξηση της ευτυχίας τους. Τα επιχειρήματα αυτά διατυπώνονται με παραδειγματικό τρόπο στην *Πραγμα-*

ωνικές διαστάσεις της θρησκείας, όχι την έννοια του Θεού της φυσικής θεολογίας. Την ίδια θέση, ότι το έργο του Καντ για τη θρησκεία αποτελεί φιλοσοφία της θρησκείας και όχι κάποια μορφή χριστιανικής φιλοσοφίας ή μια θεολογική πραγματεία, είχε υποστηρίξει νωρίτερα, ανάμεσα σε άλλους, και ο Ντεπλάν (Despland 1974: 253). Κατά τούτο, η καντιανή προβληματική περί θρησκείας αποτελεί προέκταση, σύμφωνα με τον Γέσκε, της ηθικής, και εμείς θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ακολουθώντας τον Κρύγκερ και τον Ρόσι, της πολιτικής του σκέψης (βλ. Jaeschke 2004: 11 κ.ε.).

16 Στα επόμενα ακολουθώ σε γενικές γραμμές τις αναλύσεις του Γκέρχαρτ Κρύγκερ. Βλ. Krüger 1967: 58-111. Η ερμηνεία του Κρύγκερ φιλοδοξεί να αποστασιοποιηθεί από τη νεοκαντιανή αξιοποίηση του Καντ (που έδινε βάρος στην εγκυρότητα των ηθικών κανόνων) όσο και από την ιδεαλιστική κριτική σε αυτόν (που έβλεπε σε αυτόν έναν κριτικό της μεταφυσικής παράδοσης). Ο Κρύγκερ υποστηρίζει ότι ο Καντ προσπαθεί να διασώσει την παραδοσιακή μεταφυσική στο πεδίο της πράξης, ότι προσδιορίζει δηλαδή την έννοια του ανυπόθετου (του Απολύτου) στο πεδίο της πρακτικής γνώσης (βλ. Krüger 1967: 227). Τη ρουσσωική κριτική στην κουλτούρα ως κριτική στη θεωρητική γνώση, και την κεντρική σημασία της για το ηθικοπρακτικό επιχείρημα του Καντ αξιοποιεί ο Κρύγκερ για να καταδείξει ότι το πραγματικά μεταφυσικό εγχείρημα του Καντ πραγματοποιείται στο ηθικοπρακτικό πεδίο, όπου η κατανόηση του κόσμου γίνεται με όρους ελευθερίας. Μια τέτοια μεταφυσική ανάγνωση, μεταφερόμενη στο πεδίο της πολιτικής θεωρίας, και στην έννοια της δικαιοσύνης επαχρείει στις μέρες μας η Φλίτσου (Flikschuh 2000).

τεία για τις επιστήμες και τις τέχνες.¹⁷ Η πρόοδος καθίσταται φανερή στις εξωτερικές σχέσεις των ανθρώπων: η σταδιακή επικράτηση των νόμων, η εκλέπτυνση των ηθών και των συνηθειών είναι ζητήματα που αναγνωρίζονται και εξωτερικά. Η ηθικοποίηση των φρονημάτων από την άλλη μεριά δεν πραγματοποιείται με σταδιακή πρόοδο: γίνεται με μεταστροφή, ένα αιφνίδιο ξύπνημα της εσωτερικής ηθικής συνείδησης που στρέφεται προς την καλή αρχή και ξεπερνά αυτό που ο Καντ, στην ηθική ανθρωπολογία του πρώτου μέρους της *Θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, ονομάζει ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης.¹⁸

Στο δίπολο προόδου και μεταστροφής που ο Καντ αξιοποιεί σε πολλά από τα πολιτικά¹⁹ αλλά και από τα αμιγώς ηθικά του γραπτά, αναπτύσσεται η ρουσσωική διάκριση μεταξύ φυσικότητας και προσποίησης. Η θεωρία αυτή, που ασκεί κριτική στην κουλτούρα, αποτελεί την αφετηρία για μια άλλη ρουσσωική θέση, ότι η ηθικότητα δεν σχετίζεται με τη φιλοσοφική γνώση. Αφετηριακό σημείο για την ανάπτυξη του ηθικού επιχειρήματος είναι στον Καντ, όπως ήταν και στον Ρουσσώ, η κοινή γνώση περί ηθικότητας.²⁰ Όλοι γνωρίζουν τον νόμο ακόμα και αν δεν έχουν συνείδηση της ελευθερίας τους. Το σημάδι του Ρουσσώ στον Καντ, και το στοιχείο που τον διαφοροποιεί από την ορθολογική παράδοση του Ντεκάρτ, είναι ότι ο νόμος και όχι η ελευθερία εκλαμβάνεται ως δεδομένο (*Faktum*).²¹ Ο ηθικός νόμος δεν είναι ένας εκλεπτυσμένος νόμος που ταυτίζει την ευδαιμονία με την ηθικότητα, πράγμα για το οποίο μόνο ένας στωικός σοφός θα ήταν ικανός, και όχι ο κοινός άνθρωπος στον οποίο αναφέρεται ο Καντ· ούτε ανάγει την ηθικότητα στους όρους της ευδαιμονίας, πράγμα που μπορεί να γίνει μόνο με τη διαλεκτική των επικούρειων. Ο ηθικός νόμος και η ανεξαρτησία της ισχύος του από τις επιταγές της ευδαιμονίας είναι δεδομένο του Λόγου, η γνώση του είναι κοινή για όλους. Η ηθικότητα υπάρχει ήδη στον φυσικό άνθρωπο, θα έλεγε ο Ρουσσώ, η ηθικότητα είναι ζήτημα μιας καλής θέλησης και όχι της γνώσης των όρων της ελευθερίας, επαναδιατυπώνει το ζήτημα ο Καντ. Αυτό συνεπάγεται ότι ο «κοινός άνθρωπος» είναι εξίσου ικανός στα ηθικά ζητήματα με τον «μελετητή», ή τον λόγιο,²² αρκεί να μπορεί να διακρίνει με σαφήνεια την ηθική αρχή που βρίσκεται μέσα του.

Στόχος της ηθικής φιλοσοφίας, και σημείο αφετηρίας των ηθικών αναπτύξεων του Καντ, είναι να αντιμετωπίσει μια «φυσική διαλεκτική» που

17 Rousseau 1992: 48 κ.ε.

18 Καντ 2007: 65 κ.ε.

19 Σε συνάφεια με τη σχέση επανάστασης–μεταρρύθμισης.

20 Η αφετηρία αυτή είναι πιο φανερή στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* (Kant 1974α και Καντ 1984).

21 Kant 1974β: 141 και Καντ 2004: 53.

22 Henrich 1993: 17.

οδηγεί τη μη φιλοσοφικά σκεπτόμενη συνείδηση να επινοεί επιχειρήματα ενάντια στο νόμο. «Το πνεύμα επιχειρηματολογεί ενάντια στους αυστηρούς νόμους του καθήκοντος και αμφισβητεί την ισχύ τους, ή έστω την καθαρότητα και την αυστηρότητά τους. Προσπαθεί να τους προσαρμόσει όσο είναι δυνατό στις επιθυμίες και τις ροπές μας, δηλαδή κατά βάθος να τους φθείρει και να καταστρέψει όλη την ηθική τους αξία».²³ Αν ερευνησει τον κύκλο των συμπολιτών του, και ακόμα περισσότερο αν κοιτάξει μέσα στην καρδιά του, στο στήθος του,²⁴ θα διαπιστώσει πως το ανθρώπινο πνεύμα κλίνει προς την «επιδέξια απάτη» (zur feinen Betrügerei). Αυτή η επιδεξιότητα, η λεπτότητα της απάτης στην οποία αναφέρεται ο Καντ, ή αλλιώς η «σοφιστική της καρδιάς», έγκειται στο γεγονός ότι το πνεύμα ζητάει τον περιορισμό των πράξεων στο πεδίο της εμπειρίας. Με αυτή την επιδέξια απάτη, προς την οποία το ανθρώπινο πνεύμα έχει μια διαρκή κλίση, αξιώνεται ο περιορισμός του Λόγου στα φαινόμενα, μεταφέρεται δηλαδή το αίτημα της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* στο πεδίο της πράξης. Όπως όμως έχει τονιστεί από τον Χένριχ,²⁵ οι δύο πρώτες κριτικές δεν έχουν την ίδια στόχευση. Ενώ στην πρώτη ζητείται ο περιορισμός του Λόγου στο πεδίο μιας δυνατής εμπειρίας, η κριτική του πρακτικού Λόγου ζητάει την επέκταση του Λόγου πέρα από το πεδίο της εμπειρίας: μας ζητάει να κάνουμε (ή μάλλον να θέλουμε) ακόμα και αυτό που υπερβαίνει τα όρια της εμπειρίας, εφόσον αυτό συνιστά καθήκον του Λόγου. Σοφιστεία είναι να πει κανείς ότι μερικές φορές το ψέμα είναι καλό και σύμφωνο με το Λόγο, γιατί κρίνει όντας «προσγειωμένος» στην πραγματικότητα, παραμένοντας εντός του ορίζοντα της δυνατής εμπειρίας. Αυτού του είδους όμως η σοφιστική πιστεύει πως μπορεί να προβλέψει όλα τα πιθανά αποτελέσματα μιας πράξης και έτσι δεν θεμελιώνει τον κανόνα της πράξης στις αρχές του πρακτικού Λόγου αλλά σε μια γνώση του κόσμου που στηρίζεται στον θεωρητικό Λόγο.

Η λειτουργία της παραγωγής στο πεδίο του φιλοσοφικού πρακτικού Λόγου είναι να συναγάγει από τον νόμο, τους όρους της αυτονομίας, να «πληροφορήσει» την κοινή λογική για «την πηγή του αξιώματός της».²⁶ Έτσι καταστέλλει αυτή τη σοφιστική, μη κριτική στάση που δεν αναγνωρίζει τη διαφορά μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού Λόγου. Η συναγωγή όμως των όρων της αυτονομίας από το δεδομένο του Λόγου σημαίνει ότι η φιλοσοφία μορφοποιεί απλώς υπό τη μορφή «προστακτικών» αυτό που αναγνωρίζει ή μπορεί να αναγνωρίσει ο καθένας στη ζωή του ως «εντολή».²⁷ Η προστα-

23 Kant 1974α: 32. Στα Ελληνικά, Καντ 1984: 49.

24 Kant 1964γ: 124. Καντ 1974: 110.

25 Henrich 1993: 12 κ.ε.

26 Kant 1974α: 33 και Καντ 1984: 49.

27 «Η παράσταση μιας αντικειμενικής αρχής, κατά το μέτρο που εξαναγκάζει μια βούληση

κτική είναι ένα νοητικό μέσο για την ορθότερη κατανόηση, για την εξήγηση της εντολής. Αυτός είναι ο λόγος που υπάρχουν διάφορες μορφές της προστακτικής, ενώ ο Καντ επιμένει στην ενότητα της ηθικής εντολής.

Η μορφοποίηση αυτή, που επιτελείται από τη φιλοσοφία,²⁸ αποκτά το χαρακτήρα μιας μαθηματικής φόρμουλας [Formel]: όπως γράφει ο Καντ σε μια υποσημείωση, «ένας βιβλιοκριτικός επέρριψε ως μομφή το γεγονός ότι δεν παρουσιάζεται μια νέα αρχή της ηθικότητας αλλά μόνο ένας νέος τύπος της. Ποιος όμως θα ήθελε [...] να επινοήσει την ηθικότητα για πρώτη φορά; Σαν να βρισκόταν πριν από αυτόν ο κόσμος σε ό,τι αφορά το καθήκον σε άγνοια ή καθολική πλάνη. Όποιος όμως γνωρίζει τι σημαίνει για τον μαθηματικό ένας τύπος που καθορίζει ακριβώς *τι πρέπει να κάνουμε για να λύσουμε ένα πρόβλημα* και δεν επιτρέπει να αστοχήσουμε, εκείνος δεν θα θεωρήσει ως κάτι ασήμαντο και περιττό έναν τύπο που κάνει τούτα σε σχέση με όλα τα καθήκοντα εν γένει».²⁹ Αυτό το «τι πρέπει να κάνουμε» προϋποθέτει μια αντιστοιχία των μαθηματικών τύπων με μια πραγματικότητα που καλούνται να περιγράψουν: πρόκειται για ένα δεδομένο πρόβλημα και οι μαθηματικοί τύποι έχουν νόημα μόνο σε σχέση με αυτό το πρόβλημα, δεν έχουν αυτόνομη οντολογική υπόσταση. Σύμφωνα με τον Καντ, κάθε μορφή της προστακτικής είναι ένας διαφορετικός δρόμος προς τη σαφή γνώση της εντολής, είναι μια κριτική στη σοφιστική ερμηνεία της εντολής. Ο τύπος επομένως δεν έχει κανένα νόημα χωρίς τη ζωντανή σχέση προς την εντολή, χωρίς το πρόβλημα που πρέπει να επιλυθεί. Αν παρατηρεί κανείς τον τύπο ως σκέτο τύπο, αν εξετάζει τη λογική διατύπωση της ηθικής εντολής, αδυνατεί να αναγνωρίσει το πλαίσιο εντός του οποίου αυτός αποκτά σημασία. Αν δεν προϋποτεθεί η συνείδηση της εντολής, δεν αποδίδεται κανένα νόημα στον τύπο: ο τύπος παραμένει ένα κενό νοητικό παιχνίδι, μια μαθηματική φόρμουλα χωρίς αντιστοιχία με την πραγματικότητα.

ονομάζεται *εντολή* (του Λόγου) [Gebot] και ο τύπος της εντολής ονομάζεται *προστακτική*» (Kant 1974a: 41 και Καντ 1984: 59).

28 Είναι σαφής η επιρροή της σκέψης του Ντεκάρτ στο φιλοσοφικό πρόγραμμα της κριτικής πρακτικής φιλοσοφίας. Η απαίτηση του στοχασμού με σαφείς και διακριτές έννοιες μεταφέρεται εδώ από τον Καντ στην αξίωση υπέρβασης των εμπειρικών επικαθορισμών. Η νίκη επί της «σοφιστικής της καρδιάς» δεν συνιστά περιορισμό σε ένα κομμάτι της εμπειρίας αλλά υπέρβαση των όρων της εμπειρίας. Το αίτημα να διατυπώνουμε κρίσεις μόνο με βάση τις σαφείς και διακριτές μας έννοιες ισοδυναμεί στο πεδίο της κριτικής πρακτικής φιλοσοφίας με το αίτημα να αναγνωρίσουμε την αντικειμενική αναγκαιότητα μιας πράξης ανεξάρτητα από κάθε άλλο σκοπό της εμπειρίας, να διακρίνουμε «την καθαρότητα και την αυστηρότητα (Reinigkeit und Strenge) των νόμων του καθήκοντος» (Kant 1974a: 32 και Καντ 1984: 49). Για τη συνάφεια της καρτεσιανής προβληματικής με την καντιανή θεμελίωση των νόμων του καθήκοντος βλέπε ενδεικτικά και Ψυχοπαίδης 1999: 269 κ.ε.

29 Kant 1964β: 113 και Καντ 2004: 19.

Αυτό λοιπόν που επιχειρείται, η στόχευση του Καντ στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, δεν είναι τόσο η αναλυτική περιγραφή των ηθικών φαινομένων,³⁰ όσο κυρίως η προληπτική θεραπεία κατά της (σκόπιμα) λανθασμένης ερμηνείας των αρχών της ηθικότητας. Η κριτική φιλοσοφία προσπαθεί να καταπολεμήσει την τάση εκείνη που ανάγει με μια λεπτή σοφιστεία την ευδαιμονία σε ηθικότητα: ο άνθρωπος πιστεύει κατά κάποιο τρόπο ότι εκτελεί το χρέος του όταν επιχειρεί να εξασφαλίσει τη μέγιστη δυνατή συλλογική ή ατομική ευδαιμονία. Λέει πως ηθικό είναι να είμαστε όλοι, ή οι περισσότεροι, ευδαίμονες. Η φιλοσοφία που αναπτύσσει τη λογική του ριζικού κακού είναι στην πραγματικότητα ένας ηθικός ωφελιμισμός. Η σοφιστική ή η φυσική διαλεκτική παρεμβαίνει μεταξύ της συνείδησης του ηθικού νόμου και της συναγωγής των συγκεκριμένων καθηκόντων και αποτέλεσμα της φυσικής αυτής διαλεκτικής είναι ότι διαστρέφεται η ηθική συνείδηση και καταλήγει να επικαλείται μια ιδέα δικαιοσύνης ακριβώς για να παραβιάσει τις ηθικές προκείμενες. Στο πεδίο της πολιτικής τέτοια είναι η δράση του πολιτικού ηθικολόγου. Αυτός είναι ο κατεξοχήν σοφιστής που βρίσκει απέναντί του τον «φιλόσοφο», ηθικό πολιτικό.

Η ερμηνεία της λειτουργίας της τυποποίησης πρέπει να λάβει υπόψη της ότι το υποκείμενο τυποποιεί μεν τον ηθικό νόμο κατά το πρότυπο των φυσικών νόμων, φαντάζεται δηλαδή μια κατ' αναλογία καθολικότητα, η τυποποίηση αυτή όμως τίθεται εκ νέου, κάθε φορά που καλείται να λάβει μια ηθική απόφαση. Έτσι, το υποκείμενο δεν βρίσκεται ποτέ αντιμέτωπο με ένα παγιωμένο ηθικό ή νομικό σύστημα που είναι τάχα προϊόν του ηθικού του στοχασμού και που το δεσμεύει σε όλες τις στιγμές του χρόνου. Η τυποποίηση του ηθικού νόμου είναι δυναμική και συνδέεται με την ενεργητικότητα του φρονήματος.

Αυτή είναι και η βασική διαφορά της υπερβατολογικής μεθόδου στη θεωρητική και στην πρακτική χρήση του Λόγου, η οποία όπως είδαμε έχει υπογραμμιστεί από τον Χένριχ: η απλή αναγνώριση της «λογικότητας» του ηθικού νόμου (μέσω της τυποποίησής του σύμφωνα με έναν νόμο που είναι γενικός και κατά τούτο έλλογος) δεν συνεπάγεται αυτόματη εναρμόνιση της ηθικής κρίσης του υποκειμένου με τον ηθικό νόμο, σαν να επρόκειτο για μια θεωρητική διαδικασία υπαγωγής ενός φαινομένου στον νόμο που το περιγράφει. Η εναρμόνιση, αν αυτή επιτευχθεί, είναι αποτέλεσμα υποταγής των επιθυμιών (εγωιστικών συμφερόντων) στον ηθικό νόμο σύμφωνα με μια καθολικότητα που υπάρχει για μία στιγμή (όσο το υποκείμενο τυποποιεί τον

30 Είναι χαρακτηριστικό ότι οι κατηγορίες της ελευθερίας —ο πίνακας των κατηγοριών στο κεφάλαιο περί των αντικειμένων του πρακτικού λόγου— δεν τυγχάνουν κάποιας περαιτέρω αξιοποίησης, δεν συναντάμε καν τα παραδείγματα σύνθεσης της εμπειρίας βάσει των κατηγοριών που συναντάμε στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*.

ηθικό νόμο προκειμένου να δώσει απάντηση σε ένα ηθικό δίλημμα του παρόντος), αλλά που δεν το δεσμεύει για τη συνέχεια και σε όλη την έκταση του χρόνου. Με τα λόγια του ίδιου του Καντ: «[...] δεν πρόκειται για το σχήμα μιας περίπτωσης που συμβαίνει κάτω από νόμους»,³¹ και που επομένως θα υπαγόταν σε αυτούς βάσει κανόνων της προσδιοριστικής κριτικής δύναμης, «[...] αλλά για το ίδιο το σχήμα ενός νόμου»,³² για την ικανότητά του δηλαδή να καθορίζει την προαίρεση «[...] με όρους εντελώς διαφορετικούς από εκείνους που αποτελούν τη συνάφεια της φύσης». ³³ Ο τύπος βέβαια του ηθικού νόμου αναφέρεται στη συνάφεια της φύσης και την επικαλείται ως σύμβολο της ηθικής συνάφειας. Αυτό όμως δεν συνιστά αναγωγή στη φυσικότητα, διότι ο τύπος επεξηγεί και θέτει τα κριτικά όρια στο δεδομένο της συνείδησης του ηθικού νόμου, δεν υποκαθιστά την ηθική εντολή. Η τυποποίηση γίνεται μόνο για λόγους κατανόησης της ηθικής αρχής, όχι για τη θεμελίωσή της — ο Καντ άλλωστε επισημαίνει στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* ότι δεν είναι δυνατή καμία παραγωγή [Deduktion] της ηθικής αρχής. Το επιχείρημα λειτουργεί μάλλον αντίστροφα: από την ηθική αρχή συνάγουμε τους όρους της ελευθερίας. Η μομφή του φορμαλισμού³⁴ που προσάπτεται συχνά στον Καντ αστοχεί στο βαθμό που δεν εξετάζει την προβληματική της σχέσης της ηθικής εντολής με τις μορφές της κατηγορικής προστακτικής, παραγνωρίζοντας έτσι τη σημασία του θεμελίου που είναι κρυμμένο στο «δεδομένο του Λόγου». Ο φορμαλισμός είναι για τον Καντ ένα εργαλείο εναντίον της σοφιστικής της καρδιάς και δεν εξαντλεί την ουσία της ηθικότητας. Ο τύπος της ηθικότητας είναι μόνο μια επιστημονική έκφραση του ανέκφραστου μεγαλείου του ηθικού νόμου και αυτό που είναι καθοριστικό για τον Καντ δεν είναι η γνώση αλλά ο σεβασμός για το νόμο.³⁵

Η χρήση της έκφρασης νόμος, κατ' αντιστοιχία προς τους φυσικούς νόμους γίνεται υπό τον όρο ο φυσικός νόμος να νοείται σαν τύπος του νόμου της ελευθερίας: στην περίπτωσή τους μας ενδιαφέρει μόνο η «μορφή της νομιμότητας». ³⁶ Γι' αυτό ο Καντ επισημαίνει ότι: «[...] οι καθορισμοί του πρακτικού Λόγου συμβαίνουν [...] σύμφωνα με τις κατηγορίες της διάνοιας, αλλά όχι με πρόθεση τη θεωρητική χρήση της, για να *υπαγάγουμε* (*bringen unter*) a priori το πολλαπλό της κατ' αίσθησιν εποπτείας σε μια συνείδηση, παρά μόνο για να *υποτάξουμε* (*unterwerfen*) a priori το πολλαπλό των επιθυμιών στην ενότητα της συνείδησης ενός πρακτικού Λόγου,

31 Kant 1964β: 187-88 και Καντ 2004: 104.

32 Ό.π.

33 Ό.π.

34 Βλ. Ανδρουλιδάκης 2006: 121-22.

35 Βλ. Hartmann: 115.

36 Kant 1974β: 189 και Καντ 2006: 106.

που επιτάσσει με τον ηθικό νόμο, [στην ενότητα δηλαδή] μιας καθαρής θέλησης». ³⁷ Ο τυπικός χαρακτήρας των διατυπώσεων καθιστά αδύνατο κάθε θεωρητικό συλλογισμό στο πεδίο της πράξης. Ο νόμος ή οι νόμοι του ηθικού κόσμου δεν είναι φυσικοί νόμοι υπό τους οποίους να μπορούν να υπαχθούν οι γνώμονες της εκάστοτε πράξης μας. ³⁸

Η έννοια στην οποία συμπυκνώνεται αυτή η διαφοροποίηση μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού Λόγου (η οποία, στο πλαίσιο που εξετάζουμε, έγκειται στη διαφορά υπαγωγής και υποταγής) είναι η έννοια της συνείδησης. Η λειτουργία της συνείδησης δεν είναι θεωρητική· είναι με τέτοιο τρόπο συγκροτημένη, ώστε να μην επιτρέπεται ο εφησυχασμός της από τις διαβεβαιώσεις μιας θεωρητικής χρήσης του Λόγου: «Η κρίση περί του αν μια πράξη εν γένει είναι νόμιμη ή όχι, είναι υπόθεση της διάνοιας και όχι του φρονήματος. Δεν είναι όμως απαραίτητο πάντα να γνωρίζουμε για όλες τις πιθανές πράξεις, αν είναι νόμιμες ή όχι. Αλλά για αυτές τις πράξεις που προτίθεται ο ίδιος να αναλάβω, πρέπει όχι μόνο να κρίνω και να πιστεύω αλλά και να είμαι σίγουρος (*gewiss sein*) ότι δεν είναι παράνομες». ³⁹ Εδώ δηλαδή έχουμε να κάνουμε με μια πρακτική κριτική δύναμη, που υπερβαίνει τη χρήση της διάνοιας στην οποία καταφεύγει κανείς κατά την τυποποίηση του ηθικού νόμου, και σχετίζεται με ένα αίτημα προσωπικής ευθύνης που αναλαμβάνεται από το υποκειμένο και εκδηλώνεται στην ηθική συνείδηση. Δεν είναι τυχαία άλλωστε η χρήση του όρου «*gewiss*». Η βεβαιότητα που πρέπει να συνοδεύει την ηθική πράξη συνδέεται έτσι με την ηθική συνείδηση (*Gewissen*) η οποία ελέγχει και ενεργοποιεί κατά προαίρεση τη διάνοια: πρόκειται για πράξεις που προτίθεται ο ίδιος να αναλάβω, όχι αφηρημένες υποθετικές πράξεις για τις οποίες διατυπώνονται κρίσεις, ανεξάρτητα από την ηθική συνείδηση που τις αναλαμβάνει. Σε αντίθετη περίπτωση η διάνοια θα επαρκούσε ως οδηγητικός κανόνας για την αξιολόγηση όλων των πιθανών πράξεων, ανάγοντάς τις σε ένα έτοιμο ηθικό σύστημα νόμων και κανόνων. Έτσι, όμως, η ηθική πράξη θα εξέπιπτε σε μια καζουιστική τυπολογία, και η καντιανή ηθική σε μια παγιωμένη και δογματική ηθικολογία. Η διάνοια στην περίπτωση του πρακτικού Λόγου θέτει το μέτρο της νομιμότητας μιας πράξης στη μετάβαση από την εντολή στις προστακτικές. Η ηθική συνείδηση είναι αυτή που ενεργοποιεί τη διάνοια στις περιπτώσεις εκείνες που σχετίζονται με την προσωπική ευθύνη του πράττοντος υποκειμένου: η ηθική συνείδηση είναι «η ηθική κριτική δύναμη η οποία κρίνει τον ίδιο τον εαυτό της», ⁴⁰ είναι ο Λόγος που στρέφει την κριτική στον ίδιο τον εαυτό του.

37 Kant 1974β: 183 και Kant 2006: 99.

38 Krüger 1967: 112 κ.ε.

39 Kant 2007: 186.

40 Kant 2007: 341.

Η έννοια της νομιμότητας μέσα στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας

Αν τώρα στραφούμε στη μελέτη της καντιανής θεωρίας του δικαίου θα δούμε πως αφετηρία για τη θεμελίωση κανόνων δικαίου είναι η αφαίρεση από το περιεχόμενο της βούλησης, δηλαδή το φρόνημα, και η συμμόρφωση των πράξεων (όχι απαραίτητως και των βουλήσεων) μέσω εξωτερικού καταναγκασμού. Για την άρση της ετερονομίας με την οποία αποκτά ισχύ το θετικό δίκαιο,⁴¹ απαιτείται η αυτόβουλη συμμετοχή των πολιτών στην πολιτική κοινωνία και η αναγνώριση της απόλυτης δεσμευτικότητας των νόμων της, η συναίνεσή τους. Αυτό όμως συνεπάγεται ουσιαστική μεταβολή του νοήματος της νομιμότητας και μας οδηγεί να την κατανοήσουμε, όχι πλέον ως μια ηθικότητα χωρίς ηθικό φρόνημα (όπως ήταν στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*), αλλά ως την οδό προς την πλήρη ηθικοποίηση της ανθρωπότητας (που περνά αναγκαστικά από τη συμμόρφωσή της σε εξωτερικούς νόμους). Η νομιμότητα, δηλαδή, που ήταν στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* απλή εκδήλωση μιας πράξης άγνωστου φρονήματος, καθίσταται στη *Μεταφυσική των ηθών*, και ειδικά στη *Θεωρία του δικαίου* ελεγκτική ως ένα βαθμό της ίδιας της ηθικότητας. Συγκροτεί ένα κανονιστικό πλαίσιο δράσης και αποτελεί επιφανόμενο μιας ηθικού τύπου δεσμευτικότητας. Είναι ηθικό πλέον να υπακούει κανείς στους νόμους του κράτους ακόμα και αν συγκρούονται με την ατομική του κρίση (την κρίση της ατομικής του προαίρεσης ή της ηθικής του συνείδησης) επί ηθικών θεμάτων: η νομιμότητα γίνεται και η ίδια με αυτόν τον τρόπο μέρος του φρονήματος (αρετή της νομιμοφροσύνης) και δεν έγκειται μόνο στην εξωτερική τυπική συμφωνία με τον ηθικό νόμο, ανεξαρτήτως του ηθικού φρονήματος, όπως ήταν στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*.

Όπως έχει σχολιαστεί, η καντιανή θεωρία του πολιτισμού «δεν αμφισβητεί τον κυρίαρχο φορμαλισμό στην αστική κοινωνία, αλλά απαιτεί από τους ανθρώπους, που ζουν σε αυτήν την κοινωνία, να ηθικοποιήσουν τον κοινωνικό φορμαλισμό μέσα από μη εξαρτώμενα από όρους ηθικά ενεργήματα».⁴² Αυτή η ηθικοποίηση του κοινωνικού φορμαλισμού είναι στην ουσία

41 Αυτή η ετερονομία του θετικού δικαίου, που γίνεται ακόμα πιο καταπιεστική στο πλαίσιο της «Θεωρίας Δικαίου» της *Μεταφυσικής των Ηθών*, όπου ο Καντ καλεί μάλιστα τους πολίτες να μη στοχάζονται, να μη χρησιμοποιούν δηλαδή το Λόγο τους για να ερευνήσουν τα θεμέλια ή τις απαρχές της κυρίαρχης εξουσίας (Καντ 1995: 382), δικαιολογείται εν μέρει, όπως έχει υποστηριχθεί (Beiser 1992: 48-52), από το πολιτικό πλαίσιο της εποχής. Ο Καντ βρέθηκε υποχρεωμένος να αρνηθεί το δικαίωμα στην επανάσταση και να υπερασπιστεί ταυτοχρόνως τα δικαιώματα του ανθρώπου που η ίδια η επανάσταση επικαλείται. Αυτό εξηγεί και τη διάκριση δημόσιας και ιδιωτικής χρήσης του Λόγου.

42 Ψυχοπαίδης 2001: 44. Η ηθικοποίηση του κοινωνικού φορμαλισμού διαμέσου της αρετής της νομιμοφροσύνης, αποτελεί τη γέφυρα, όπως το φαντάζεται ο Καντ μεταξύ *Θεωρίας*

η αναδρομή από τις φορμαλιστικές ομολογουμένως διατυπώσεις των κοινωνικών και ηθικών προστακτικών στην αμεσότητα της ηθικής εντολής, η οποία είναι γνωστή στον καθένα. Αυτό όμως που πρέπει να τονιστεί είναι ότι ηθική είναι η συλλογική αποδοχή στο επίπεδο των γνωμών της αναγκαιότητας ενός φορμαλιστικού κανονιστικού πλαισίου δράσης και όχι απαραίτητα το ίδιο το υπαρκτό πλαίσιο της νομιμότητας (που μπορεί να έχει προκύψει από την αυθαίρετη βούληση του μονάρχη). Παραμένει επομένως σημαντική για την ηθική νομιμοποίηση του θετικού δικαίου από την άποψη των ηθικών σκοπών, η σημασία της αυθορμησίας της ηθικής συνείδησης που αναγνωρίζει την εντολή και κατ' επέκταση αποδέχεται την ύπαρξη κανόνων, και όχι μόνη η κατασκευή και η εφαρμογή των κανόνων, ανεξάρτητα από τη συνείδηση που οδήγησε σε αυτούς (που είναι ζήτημα που σχετίζεται με την τυποποίηση).

Το σημείο όπου αλληλεπιδρά πραγματικά η σύλληψη της ηθικής, όπως εκτίθεται στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* και την *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, με τη σύλληψη της πολιτικής, όπως παρουσιάζεται στην *Θεωρία Δικαίου* και στα μικρά ιστοριοπολιτικά γραπτά είναι το τρίτο μέρος από τη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου*. Εκεί αναδεικνύεται ως ουσιαστικό στοιχείο της ηθικότητας η δυνατότητά της να στέκεται κριτικά απέναντι στο θετικά ισχύον δίκαιο, στην εξωτερική νομιμότητα. Τούτο όμως συνεπάγεται ότι ανοίγεται η δυνατότητα μια ηθική πράξη να μην είναι απαραίτητα και νόμιμη και αντίστροφα μια νόμιμη κατά τα φαινόμενα ή κατά το θετικό δίκαιο πράξη να είναι στην ουσία της (κατά το περιεχόμενο) ανήθικη. Η κριτική που ασκείται στο πεδίο της δημόσιας χρήσης του Λόγου δεν τροφοδοτείται μόνο από την ελλιπή εφαρμογή των αρχών του δικαίου στην πράξη αλλά από τα καθαρά ηθικά περιεχόμενα που δεν μπορούν να απορροφηθούν από το φορμαλιστικό πλέγμα του δικαίου.

Στο κείμενο αυτό ο Καντ γράφει ότι: «Μια νομική-αστική (πολιτική) κατάσταση είναι μια σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους, εφ' όσον υπάγονται ως κοινότητα σε μια δημόσια δικαιοκή νομοθεσία (που αποτελείται στο σύνολό της από καταναγκαστικούς νόμους). Μια ηθική-αστική κατάσταση είναι εκείνη στην οποία οι άνθρωποι είναι ενωμένοι με μη καταναγκαστικούς νόμους, δηλαδή νόμους της αρετής και μόνο [Tugendgesetzen]. Όπως λοιπόν στη νομική (αλλά όχι πάντοτε σύμφωνη με το δίκαιο) κατάσταση, αντιδιαστέλλεται η νομική φυσική κατάσταση, έτσι από τη δεύτερη διακρίνεται η ηθική φυσική κατάσταση».⁴³ Από αυτό το απόσπασμα και μόνο δεν μπορούμε να εκτιμήσουμε αν η πολιτική κατάσταση αντιδιαστέλλεται προς

δικαίου και *Θεωρίας αρετής*. Μόνο έτσι μπορεί να κατανοηθεί το φορμαλιστικό δικαιοκή πλαίσιο υπό όρους αυτονομίας.

43 Καντ 2007: 177.

την ηθική αστική κατάσταση. Βλέπουμε μόνο έναν παραλληλισμό ανάμεσα στη μετάβαση από την πολιτική φυσική κατάσταση στην πολιτική αστική κατάσταση και τη μετάβαση από την ηθική φυσική κατάσταση στην ηθική αστική κατάσταση. Ο Καντ όμως συμπληρώνει:

σε ένα ήδη υπάρχον πολιτικό κοινό ον (δηλαδή πολιτική κοινωνία) όλοι οι πολίτες βρίσκονται μεταξύ τους σε ηθική φυσική κατάσταση, και είναι δικαιολογημένοι να παραμείνουν εκεί. Γιατί το να υποχρέωνε κάποιος τους πολίτες να εισέλθουν σε ένα ηθικό κοινό (σε μια ηθική κοινωνία) θα συνιστούσε αντίφαση, γιατί στην έννοια της τελευταίας περιλαμβάνεται η απουσία κάθε καταναγκασμού. Θα μπορούσε ένα πολιτικό κοινό ον να επιθυμούσε να ασκεί κυριαρχία και επί του εσωτερικού φρονήματος [über die Gemüter] σύμφωνα με νόμους της αρετής. Γιατί όπου δεν μπορούν να φτάσουν τα μέσα καταναγκασμού, καθώς οι ανθρωπίνι δικαστές δεν μπορούν να γνωρίσουν το εσωτερικό των ανθρώπων, εκεί το επιθυμητό αποτέλεσμα επιτυγχάνεται από τα ενάρετα φρονήματα. Αλίμονο όμως στον νομοθέτη που θα θελήσει να συντάξει ένα σύνταγμα προσανατολισμένο σε ηθικούς σκοπούς το οποίο όμως θα καταφεύγει στον καταναγκασμό.⁴⁴

Θεωρητική μέριμνα του Καντ είναι να διασώσει τους όρους της κοινωνικής αυθορμησίας μέσα στο φορμαλιστικό πλαίσιο, προκειμένου το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα να μην εκπέσει σε πατρική και δεσποτική διακυβέρνηση. Αυτή η μέριμνα όμως συνεπάγεται ότι η ηθικότητα δεν εξαντλείται στην αποδοχή της νομιμότητας, στην αρετή της νομιμοφροσύνης. Η ιδέα του τελικού σκοπού της Δημιουργίας, η ιδέα δηλαδή της συλλογικής ηθικοποίησης της ανθρωπότητας, δεν μπορεί να απορροφηθεί από το δίκαιο καθώς αυτό στηρίζεται σε νόμους καταναγκασμού και ως εκ τούτου αποβάλλει κάθε περιεχόμενο. Η περιγραφή της ηθικής φυσικής κατάστασης που ακολουθεί στη συνέχεια μπορεί να διαβαστεί ως μια κριτική στην αστική πολιτική κοινωνία και την υποκρισία που συνοδεύει ένα πλέγμα δικαίου που δεν σχετίζεται με την εντολή αλλά αναφέρεται μόνο στους θεωρητικούς κανόνες:

Όπως η νομική πολιτική κατάσταση είναι μια κατάσταση πολέμου όλων εναντίων όλων, έτσι και η ηθική φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση συνεχούς εχθρότητας του κακού που βρίσκεται στον καθένα μας ενάντια στην καλή αρχή [...]. Επομένως, όπως η κατάσταση μιας άνομης, εξωτερικής ελευθερίας και ανεξαρτησίας

44 Καντ 2007: 178.

από καταναγκαστικούς νόμους, είναι μια κατάσταση αδικίας και πολέμου όλων εναντίων όλων, από την οποία ο άνθρωπος οφείλει να εξέλθει για να εισέλθει στην αστική πολιτική κατάσταση: έτσι, η ηθική φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση αμοιβαίας δημόσιας εχθρότητας των αρχών της αρετής και μια κατάσταση εσωτερικής ανηθικότητας, από την οποία ο φυσικός άνθρωπος οφείλει να προσπαθεί να εξέλθει το συντομότερο δυνατόν.⁴⁵

Ο Καντ υιοθετεί τη χομπσιανή μεθοδολογική διάκριση μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης αλλά, επεκτείνοντας τον χομπσιανό συλλογισμό στο επίπεδο της εσωτερικής συνείδησης και ριζοσπαστικοποιώντας τον με κατεύθυνση ηθική πια και όχι μόνο πολιτική, διαγιγνώσκει ένα ακόμα πιο θεμελιώδες πρόβλημα της νεότερης θεωρίας: όχι πια το πρόβλημα του συντονισμού και του αμοιβαίου ελέγχου των δράσεων, αλλά το πρόβλημα της σύνθεσης των φρονημάτων, που στην πολιτική θεωρία του Χομπς, αλλά και στη δική του θεωρία δικαίου, παρέμεναν, και όφειλαν να παραμένουν, απροσδιόριστα. Ο Καντ απαντάει στην ουσία στον Χομπς, όχι αρνούμενος τις προϋποθέσεις του, αλλά μεταφέροντας τον χομπσιανό συλλογισμό σε ένα άλλο επίπεδο, το επίπεδο της εσωτερικής ηθικής συνείδησης και του συντονισμού των συνειδήσεων. Ενώ ο Χομπς σκέφτεται ως σημείο μηδέν τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση και εντοπίζει ως κόμβο αυτής της μετάβασης, όχι απλά τις αμοιβαίες συμβάσεις στη βάση των νόμων της φύσης, αλλά την ανάδειξη της αναγκαιότητας της κυριαρχίας (που ως αίτημα δεν περιλαμβάνεται στους νόμους της φύσης), ο Καντ αντιθέτως αναγνωρίζει ως κομβικό σημείο όχι τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση, αλλά τη μετάβαση από την ηθική φυσική κατάσταση (που καλύπτει και την αστική πολιτική κατάσταση) στην ηθική κατάσταση ειρήνης. Εξετάζει ως εκ τούτου, όχι μόνο τους ορθολογικούς όρους της ειρήνευσης, που επιτυγχάνεται στο πλαίσιο των πολιτικών κοινωνιών διά της έλλογης ισορροπίας των δράσεων και των επιδιώξεων των επιμέρους ατόμων, όροι που μπορεί να έχουν προκύψει εμπειρικά και τυχαία, αλλά τους όρους συλλογικής ηθικοποίησης των ατομικών φρονημάτων, τους όρους δηλαδή, υπό τους οποίους *όλοι και ο καθένας ξεχωριστά* θα υιοθετούν την ειρήνη ως σκοπό στο επίπεδο των γνωμόνων. Για να πραγματοποιηθεί αυτό θα πρέπει να καταδειχθεί η εσωτερική ανηθικότητα της ηθικής φυσικής κατάστασης, που καλύπτεται κάτω από τη νομιμότητα που αποκαθίσταται με το δίκαιο. Πώς μπορεί όμως να γίνει αυτό;

Στο *Κείμενο για τη θρησκεία* γράφει ότι «[...] το ύψιστο ηθικό αγαθό δεν μπορεί να επιτευχθεί από τις προσπάθειες του μεμονωμένου ατόμου

45 Καντ 2007: 180.

να επιτύχει την ατομική του ηθική τελειότητα, αλλά απαιτεί την ένωση των ανθρώπων σε ένα όλον με τον ίδιο σκοπό, σε ένα σύστημα ανθρώπων αγαθού ηθικού φρονήματος, εντός του οποίου και διά της *ενότητας* του οποίου μπορεί να πραγματοποιηθεί το ύψιστο συλλογικό αγαθό». ⁴⁶ Η ιδέα αυτής της ενότητας είχε αναπτυχθεί και στο δοκίμιο *Για την Αιώνια Ειρήνη*: «[...] η βούληση όλων των επιμέρους ανθρώπων να ζουν σε ένα έννομο πολίτευμα σύμφωνα με αρχές της ελευθερίας (η διανεμητική ενότητα της βούλησης όλων) δεν αρκεί για το σκοπό αυτό [την αιώνα ειρήνη], καθώς για τούτο απαιτείται επιπλέον η ακόλουθη λύση ενός δύσκολου προβλήματος, δηλαδή το να θέλουν όλοι μαζί αυτή την κατάσταση (η συλλογική ενότητα της ενωμένης βούλησης), προκειμένου η αστική κοινωνία να γίνει ένα όλον. Και επειδή λοιπόν, πέρα από τη διαφορετικότητα των ιδιαιτέρων βουλήσεων όλων πρέπει να προστεθεί και μια ενοποιητική αιτία ώστε να προκύψει μια κοινή βούληση, κάτι που κανένα άτομο μόνο του δεν μπορεί να το πετύχει, γι' αυτό κατά την εφαρμογή εκείνης της ιδέας δεν πρέπει να υπολογίζουμε σε καμία άλλη απαρχή της δικαιοσύνης παρά μόνο σε εκείνη της εξουσίας, στον εξαναγκασμό της οποίας θα θεμελιωθεί αργότερα το δημόσιο δίκαιο». ⁴⁷ Ο εξαναγκασμός όμως της πολιτικής εξουσίας εκλαμβάνεται στο συγκεκριμένο απόσπασμα αρνητικά. Τονίζεται η ετερονομία που συνοδεύει κάθε εξαναγκασμό και η αντίστοιχη υπονόμηση του αιτήματος της αυτονομίας και της εσωτερικής ελευθερίας. Η δημιουργία της πολιτικής εξουσίας δεν παρέχει επαρκή εχέγγυα για την ηθικοποίηση των υπηκόων απλώς διά της αναγόρευσής τους σε πολίτες, δηλ. συννομοθέτες. Ενώ ακριβώς η πολιτική εξουσία συγκροτείται από τη φιλοσοφία με αναφορά στο δίκαιο, εντούτοις το ίδιο το δίκαιο αποτελεί κενό τύπο αν δεν διασφαλίζει την πραγμάτωση της ελευθερίας αλλά περιορίζεται στη διασφάλιση κάποιων πολιτικών ελευθεριών ή της ατομικής ευδαιμονίας. ⁴⁸

Για καμία όμως ανθρώπινη εξουσία, επί της οποίας στηρίζεται η εφαρμογή του δικαίου, δεν δικαιούμαστε να προϋποθέσουμε εκ των προτέρων ότι έχει ηθική στόχευση. Αν δηλαδή είχαμε έναν πολιτικό ηγεμόνα ηθικό, έναν βασιλιά φιλόσοφο, τότε δεν θα υπήρχε καμία διαμάχη της πολιτικής με την ηθική αλλά δεν θα συζητούσαμε και το πρόβλημα της ηθικής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Η κοινωνική αυθορμησία δεν μπορεί να αποδοθεί στην ανωτάτη κεφαλή του κράτους: μέσω της έννοιας της αντιπροσώπευ-

46 Καντ 2007: 178-79.

47 Kant 1964a: 207-8 και Καντ 2006: 111.

48 «Αν δεν υπάρχει ελευθερία και ηθικός νόμος θεμελιωμένος πάνω της, αλλά ό,τι συμβαίνει και μπορεί να συμβεί είναι απλώς μηχανισμός της φύσης, τότε η πολιτική είναι ολόκληρη η πρακτική σοφία και η έννοια του δικαίου ένα κενό διάνοημα», Kant 1964a: 208 και Καντ 2006: 112.

σης καθίσταται σαφές το αντίθετο· ότι η τελευταία οφείλει να επιτρέπει την ανάπτυξη των όρων κοινωνικής αυθορμησίας και να μην αναλαμβάνει η ίδια μια εξωτερική ηθική νομοθεσία. Όπως έχει σχολιαστεί, «...υποκείμενο της ιστορικής προόδου δεν μπορεί να είναι το επιμέρους άτομο αλλά το “γένος”. Από αυτήν την παράσταση συνάγεται η μόνη δυνατή ηθική θεμελίωση του κοινωνικού. Επειδή ο τελικός στόχος κάθε καλλιέργειας δεν μπορεί να επιτευχθεί προσθέτοντας απλώς τις δυνάμεις των επιμέρους ανθρώπων, αλλά μόνο μέσω της “συνένωσης” των ανθρώπων σε ένα “ηθικό όλον”, γι’ αυτό (και μόνο) πρέπει να περιοριστεί και να πειθαρχηθεί η ελευθερία του ατόμου (που επιδιώκει απλά την ηθική της πληρότητα) με τρόπο τέτοιο που να συμφωνεί με τους επιδιωκόμενους σκοπούς ενός συλλογικού όντος ή ενός ηθικού κράτους».⁴⁹

Δεν είναι λοιπόν παράδοξο που το συμπέρασμα του δοκιμίου *Για την αιώνια ειρήνη* σε ό,τι αφορά την πραγματοποίηση του ιδεώδους της συλλογικής ηθικοποίησης, που ταυτίζεται στο πλαίσιο αυτό με το αίτημα της αιώνιας ειρήνης, είναι μάλλον απαισιόδοξο: «[...] το γεγονός ότι λίγο μπορεί εδώ κανείς να υπολογίζει στο ηθικό φρόνημα του νομοθέτη, ότι δηλαδή μετά τη συνένωση του άτακτου πλήθους σε λαό, θα δώσει σε αυτόν τη δυνατότητα να συστήσει ένα δικαίκο πολίτευμα μέσω της κοινής του βούλησης, μας επιτρέπει να αναμένουμε στην πραγματική εμπειρία εκ των προτέρων μεγάλες αποκλίσεις από εκείνη την ιδέα (της θεωρίας)».⁵⁰ Η κοινή βούληση συνιστά έναν άτυπο θεσμό, δεν μπορεί όμως να θεσμοποιηθεί στην πραγματικότητα στο επίπεδο της πολιτικής εμπειρίας, διότι πάντα εξαρτάται από το πρόσωπο του κυριάρχου. Η γενική βούληση μπορεί απλώς να λειτουργεί ως ρυθμιστική ιδέα για τους πολιτικούς θεσμούς και προσανατολισμός προς αυτή επαφίεται στην αυθαίρετη βούληση του κυριάρχου.

Πολιτική και ηθική κοινωνία: συνύπαρξη και κριτική ένταση

Το κριτικό επιχείρημα στηρίζεται ακριβώς στην εντασιακή σχέση μεταξύ πολιτικής και ηθικής κοινωνίας, καθώς και στο αίτημα υπέρβασης της επικρατούσας ηθικής κατάστασης πολέμου, που διαστρεβλώνει κάθε ηθική επιταγή ανάγοντάς την σε μια λογική της φρόνησης. Εν μέσω ηθικής κατάστασης πολέμου, η πολιτική ειρήνη είναι απλή ανακωχή των εχθροπραξιών, και κάθε διατάραξη της εύθραυστης ισορροπίας, ή κάθε αναστολή της απειλής των ποινών, έχει ως συνέπεια την επιστροφή στην κατάσταση πολέμου. Η σκέψη του Ρουσσώ ότι ο εκπολιτισμός δεν επιφέρει αυτομάτως και αύξηση της ηθικότητας έχει αφήσει βαθύ στίγμα στην αποτίμηση των πολιτικών κοινωνιών από τον Καντ. Η ριζική κακία της ανθρώπινης φύσης έγκειται ακριβώς στην

⁴⁹ Lask 1923: 244.

⁵⁰ Kant 1964α: 208 και Kant 2006: 111-12.

αντιπαράθεση και τον πόλεμο «πολιτισμένων» (zivilisierte) λαών, πόλεμο που δεν προέκυψε τυχαία ή περιστασιακά, αλλά που είναι βαθιά ριζωμένος στο πνεύμα αυτών των λαών.⁵¹ Το ριζικό κακό είναι σε αυτήν την περίπτωση η επιλογή του φυσικού κακού (του πολέμου) ως μέσου για την επέκταση της κυριαρχίας, και ακόμα πιο κύρια αν ιδωθεί από την άλλη πλευρά, η επιλογή της ειρήνης και της κατάστασης διεθνούς νομιμότητας ως απλού μέσου για την επαύξηση του φυσικού καλού, την ανάπτυξη του εμπορίου, τη διευκόλυνση των συναλλαγών κ.λπ. Η κακή θέληση είναι μια προαίρεση που δεν αναγνωρίζει την απόλυτη δεσμευτικότητα του καθήκοντος, η οποία συνεπάγεται καταπίεση και έλεγχο των επιθυμιών και των παθών, αλλά που εκκινώντας από αυτά διαβλέπει στη λειτουργία μίας ρυθμιστικής γενικής θέλησης απλώς άλλο ένα μέσο για την εκπλήρωση των εμπειρικά καθορισμένων επιθυμιών της.

Όπως η ηθικοποίηση του φρονήματος του ατόμου απαιτεί την ηθική του μεταστροφή, η οποία δεν είναι μια έγχρονη πράξη της προαίρεσής του, που επιτυγχάνεται διά της προοδευτικής καλλιέργειας, έτσι και η συλλογική ηθικοποίηση της ανθρωπότητας δεν μπορεί να επιτευχθεί διά μιας διαδικασίας εκπολιτισμού και προοδευτικής επίτευξης των σκοπών της φύσης —όσο μεγάλη βαρύτητα και αν έχει αυτή βέβαια για τη συγκρότηση της καντιανής αντίληψης περί ιστορίας— αλλά δι' ενός «άλματος» από τις πολιτικές κοινωνίες στην οικουμενική ηθική κοινωνία, αντίστοιχο με το άλμα από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση. Ο Καντ βέβαια δεν θεματοποιεί στην πραγματικότητα αυτό το συλλογικό άλμα προς την ηθικότητα στα όρια μιας δυνατής εμπειρίας, αλλά το προϋποθέτει, ως δυνατότητα, για να

51 Καντ 2007: 68. Η ιδέα ότι ο πόλεμος είναι η κοινωνική μορφή του ριζικού κακού, υποστηρίζεται από τον Ρόσι, ειδικά στο τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου του (Rossi 2005: 71 κ.ε.): «The Social Consequences of “Radical Evil”». Όπως σχολιάζει ο Ρόσι, ενώ στα δύο πρώτα βιβλία του κειμένου για τη θρησκεία η έννοια του ριζικού κακού δεν μπορεί να υπονομεύσει την προτεραιότητα και την αυτοδυναμία της ελεύθερης βούλησης των υποκειμένων (έτσι ο Καντ τοποθετείται από θεολογική άποψη πιο κοντά στον Πελάγιο και λιγότερο στον Αυγουστίνο), στο τρίτο βιβλίο, όπου εξετάζονται οι κοινωνικές συνέπειες του ριζικού κακού, υπογραμμίζεται ο διαρκής κίνδυνος, όσο βρισκόμαστε εκτός ηθικής κοινωνίας, ένα άτομο που έχει πραγματοποιήσει μια μεταστροφή προς το καλό να επανέλθει στην κακή αρχή. Η προσέγγιση των αυγουστίνειων θέσεων στο τρίτο βιβλίο της *Θρησκείας* επισημαίνεται και από τον Γουίλλιαμς (Williams 1983: 265, 266). Σύμφωνα με αυτή την ανάγνωση, η έννοια του ριζικού κακού, που εκδηλώνεται στην τάση προς πόλεμο των πολιτισμένων λαών, μπορεί να χρησιμεύσει και ως σημείο αφετηρίας για την κριτική στην ουσία κάθε πολιτικής κοινωνίας που επιτρέπει ένα τέτοιο πσιωγύρισμα. Προφανώς σε τελική ανάλυση το ιδεώδες του Καντ δεν είναι αυγουστινικό, παρά τη γλώσσα που χρησιμοποιεί. Είναι «πολύ πιο φιλελεύθερο και εκκοσμικευμένο» (Williams 1983: 267). Παρότι ο Γουίλλιαμς αναγνωρίζει τη σημασία του επιχειρήματος της ηθικής κοινότητας για το εγχείρημα της αιώνιας ειρήνης, εντούτοις δεν το συνδέει με τη δημόσια χρήση του Λόγου, και το αφήνει χωρίς άλλα ερείσματα και συνδέσεις στη σκέψη του Καντ.

θεμελιώσει μια έλλογη πίστη, η οποία παράγεται αναγκαία από το αίτημα της αυτοσυντήρησης του Λόγου.

Το να παραγνωρίσει κανείς αυτό το άλμα και να ερμηνεύσει τον τελικό σκοπό της Δημιουργίας, δηλαδή την ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, ως το τελικό αποτέλεσμα, ως τη σύνθεση κατά κάποιο τρόπο, των σκοπών της φύσης (που είναι η πρόοδος και η καλλιέργεια των πολιτισμένων λαών), θα σήμαινε ότι ταυτίζει κατά την ουσία τους την ηθική κοινωνία με τις πολιτικές κοινωνίες, και επομένως ότι νομιμοποιεί πλήρως τη λειτουργία των πολιτικών θεσμών ανεξάρτητα από το εσωτερικό φρόνημα των πολιτών, οι οποίοι αναγνωρίζουν ή όχι τη δεσμευτικότητά τους. Με αυτόν τον τρόπο θα υπονόμει το καντιανό αίτημα της κριτικής αξιολόγησης των θεσμών σύμφωνα με τους γνώμονες που υιοθετούνται από μια ηθική συνείδηση, κριτική που προσανατολίζεται και αντλεί τη βαρύτητά της από το ιδεώδες μιας συλλογικά ηθικοποιημένης και όχι απλά «εκπολιτισμένης» ανθρωπότητας, από το ιδεώδες μιας εσωτερικής ηθικότητας και όχι μιας δικαιοκτικής νομιμοφροσύνης.

Ο Καντ αντιθέτως, ακολουθώντας τον Ρουσσώ, καταδεικνύει τη δυνατότητα μιας διαρκούς κριτικής της αστικής πολιτικής κοινωνίας, όχι μόνο εν ονόματι της συστηματικής ενότητας του νομικού πλαισίου που τη συνθέτει, αλλά και εν ονόματι των «καθηκόντων του ανθρωπίνου είδους απέναντι στον εαυτό του», διατηρώντας τη διαφορά μεταξύ πολιτικής και ηθικής κοινωνίας. Επιτρέπει κατ' αυτόν τον τρόπο, τόσο την κριτική των εμπειρικών-ιστορικών πολιτικών κοινωνιών βάσει των αρχών που διέπουν τη συγκρότηση ενός ρεπουμπλικανικού κράτους (εξέταση των θεμελίων του ρεπουμπλικανικού κράτους), όσο και την κριτική στην ίδια την ιδέα της πολιτικής κοινωνίας από τη σκοπιά του ηθικά αναστοχαζόμενου υποκειμένου σύμφωνα με το αίτημα μιας ηθικής ανθρωπότητας. Έτσι, η καντιανή κριτική σε ό,τι αφορά τη σχέση ηθικής και πολιτικής είναι μια εμμενής κριτική στην «ουσία» της πολιτικής κοινωνίας.⁵² Η κριτική αφορά σε πρώτο επίπεδο τους όρους εφαρμογής του δικαίου στην πράξη, αλλά ακόμα πιο σημαντική και σφοδρή γίνεται όταν κινητοποιείται από το απόθεμα εκείνο της ηθικής που δεν μπορεί να μεταφερθεί στην πολιτική πράξη. Η αφαίρεση από τα ηθικά φρονήματα, που είναι αναγκαία για τη συγκρότηση της νομιμότητας ως βασικής αρχής του ρεπουμπλικανικού κράτους, και χωρίς την οποία η κοινωνία που θα συγκροτούνταν θα ήταν μια ασφυκτικά δεσποτική κοινωνία ελέγχου των ατομικών

52 «Αυτή (η ηθική κοινότητα) μπορεί να υφίσταται μέσα σε μια πολιτική κοινότητα και μάλιστα μπορεί να αποτελείται από όλα τα μέλη της ... Αλλά η ηθική κοινότητα έχει μια ιδιαίτερη ενωτική αρχή που προσιδιάζει σε αυτήν (την αρετή) και για τούτο έχει μια μορφή και μια συγκρότηση η οποία διακρίνεται *ουσιωδώς* από εκείνη της πολιτικής κοινότητας» (Καντ 2007: 176, η υπογράμμιση δική μου).

φρονημάτων που δεν θα άφηνε καθόλου χώρο στην ανάπτυξη της ατομικής ηθικότητας, αποτελεί ταυτόχρονα και αντικείμενο κριτικής. Κάθε πολιτική κοινωνία, όσο και αν έχει πλησιάσει την ιδεώδη ρεπουμπλικανική συγκρότηση, αξιολογείται ως ελλειμματική έναντι του αιτήματος συλλογικής ηθικοποίησης της ανθρωπότητας. Το αίτημα αυτό προϋποθέτει τη διατήρηση της αυθορμησίας της ατομικής ηθικής συνείδησης εν μέσω της πολιτικής κοινωνίας και θέτει το πρόβλημα της αυθεντικής αντιπροσώπευσής της διά της σύνθεσης, της ενότητας δηλαδή των επιμέρους ηθικών συνειδήσεων.

Η ρυθμιστική ιδέα του εξωτερικού νομοθέτη

Το κείμενο λοιπόν για την αιώνια ειρήνη αναδεικνύει τον ελλειμματικό χαρακτήρα κάθε σύνθεσης της πολιτικής με την ηθική. Η ιδέα του ηθικού πολιτικού που προτείνεται ενάντια στον πολιτικό ηθικολόγο χρησιμοποιείται σε κάποιο βαθμό ως απάντηση στους κυνικούς εκείνους που επικρίνουν την αναποτελεσματικότητα της υιοθέτησης της ηθικής αρχής ως γνώμονα για το πεδίο της πολιτικής, αλλά δεν κατορθώνει να υπερβεί το απαισιόδοξο⁵³ συμπέρασμα της ασυμφωνίας της ηθικής με την πολιτική ως προς την αιώνια ειρήνη. Η όποια συμφωνία επιτυγχάνεται είναι απλώς μορφική, λαμβάνει υπόψη, όπως λέει ο Καντ, «απλώς τη μορφή της γενικής νομιμότητας».⁵⁴

Στη συνέχεια του αποσπάσματος από το κείμενο για τη θρησκεία, ο συλλογισμός δεν ακολουθεί την ίδια πορεία, όπως στο δοκίμιο *Για την αιώνια ειρήνη* (όπου αναδεικνυόταν ο ελλειμματικός κατά το περιεχόμενο χαρακτήρας της σύνθεσης της ηθικής με την πολιτική), αλλά συνεχίζει με τη διερεύνηση των περιεχομενικών προϋποθέσεων μιας τέτοιας σύνθεσης: «Η ιδέα ενός τέτοιου όλου ως μιας οικουμενικής ρεπουμπλικανικής πολιτείας [allgemeine Republik] σύμφωνα με νόμους της αρετής [...] αφορά τη συνδρομή μας σε ένα όλο, για το οποίο δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, αν βρίσκεται εντός των ορίων της δύναμής μας [...]. Μπορεί κανείς να υποθέσει εκ των προτέρων, ότι αυτό το καθήκον έχει την ανάγκη να προϋποθέσει μια άλλη Ιδέα, δηλαδή αυτήν ενός ανώτερου ηθικού όντος, μέσω της γενικής διευθέτησης του οποίου, οι από μόνες τους ανεπαρκείς δυνάμεις των επιμέρους ατόμων συνενώνονται, σε ένα κοινό αποτέλεσμα».⁵⁵

53 Ο Ντεπλάν υποστηρίζει πως, μετά το 1793, η αρχικά αισιόδοξη καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας έδωσε τη θέση της σε μια οριστικά απαισιόδοξη στάση (βλ. Despland 1973: 278). Πιστεύει πως η μόνη πολιτική πρόοδος που αναζητούσε ο Καντ από το 1793 και έπειτα ήταν η πρόοδος για την οποία είναι ικανοί ακόμα και οι διάβολοι. Η κρίση βέβαια του Ντεπλάν στηρίζεται περισσότερο στα κείμενα που δημοσίευσε ο Καντ μετά το 1793 και δεν αποτελεί συνολική αποτίμηση της καντιανής φιλοσοφίας.

54 Kant 1964a: 251 και Kant 1996: 140.

55 Kant 2007: 182.

Αυτό που στο κείμενο για την *Αιώνια ειρήνη* παραμένει ανέφικτο και απρόσιτο ιδανικό, αναλύεται εδώ σε μια άλλη προοπτική.⁵⁶ Το *Κείμενο για τη θρησκεία*, παρουσιάζοντας τους όρους για τη δημιουργία της οικουμενικής ρεπουμπλικανικής πολιτείας, συμπεραίνει ότι για τη δημιουργία μιας ηθικής κοινωνίας «θα πρέπει ο καθένας να υπόκειται σε μια δημόσια νομοθεσία, και οι νόμοι που δεσμεύουν τους πάντες πρέπει να θεωρούνται ως εντολές [Gebote] ενός νομοθέτη της κοινωνίας αυτής».⁵⁷ Καθώς η ηθική νομοθεσία πρέπει να περιλαμβάνει όχι μόνο τη μορφή της νομιμότητας αλλά και το θεμέλιο της δέσμευσης, αφού καθιστά τον νόμο κίνητρο της πράξης,⁵⁸ θεμελιώνει τη δημόσια νομοθεσία στις εντολές ενός εξωτερικού νομοθέτη και όχι στις προστακτικές του ηθικού νόμου. Η επάνοδος στην εντολή, και η απομάκρυνση από την απλή μαθηματική λογικότητα της προστακτικής (που είναι απλή θεωρητική γνώση), συνεπάγεται ότι η αναγνώριση της ισχύος των συστατικών νόμων μιας ηθικής κοινωνίας δεν μπορεί να έχει απλώς θεωρητικό χαρακτήρα αλλά θα πρέπει να στηριχθεί στο καθαρό a priori αίσθημα του σεβασμού των ηθικά αυτόνομων πολιτών. Αυτό όμως με τη σειρά του συνεπάγεται μια θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στον σκεπτόμενο άνθρωπο που αναγνωρίζει το νόμο, και τον νομοθέτη, το δημιουργό αυτού του νόμου: «[...] αν πρόκειται για μια ηθική κοινωνία, δεν μπορούμε να θεωρούμε ότι ο λαός δίνει ο ίδιος τους νόμους [...] και πρέπει να υπάρχει κάποιος άλλος και όχι ο λαός που θα δίνει τους δημόσιους νόμους σε αυτό

56 Ο Ρόσι (Rossi 2005: 89) θεωρεί πως υπάρχει μια ένταση ανάμεσα σε δύο διαφορετικές μεθόδους για την κατάκτηση της αιώνιας ειρήνης: τη μέθοδο της κοινοπολιτείας κρατών, που προτείνεται στο κείμενο για την *Αιώνια Ειρήνη*, και τη δημιουργία μιας οικουμενικής ηθικής κοινωνίας, την ιδέα δηλαδή του τρίτου μέρους του κειμένου για τη θρησκεία. Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς (με μία στρατηγική που χρησιμοποιείται συχνά στις μελέτες για τον Καντ) πως δεν πρόκειται για δύο διαφορετικές μεθόδους αλλά για δύο διαφορετικές οπτικές του ίδιου προβλήματος, μία θεολογική-μεταφυσική και μία αμιγώς εκκοσμικευμένη. Το ηθικό και το πολιτικό ιδεώδες συγκλίνουν στο κείμενο για τη θρησκεία, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά την τελική στόχευση (βλ. και Williams 1983: 266) και η διαφορά τους (που δεν μπορεί να μηδενιστεί) δημιουργεί το δυναμικό από το οποίο μπορεί να ασκηθεί κριτική στην πολιτική κοινωνία.

57 Καντ 2007: 182.

58 Κάθε νομοθεσία, «περιλαμβάνει δύο τμήματα: πρώτον, τον νόμο που αναπαριστά την πράξη που πρέπει να πραγματοποιηθεί ως αντικειμενικά αναγκαία, τον νόμο δηλαδή που καθιστά την πράξη καθήκον, και δεύτερον το ελατήριο που συνδέει υποκειμενικά (στο υποκείμενο) το προσδιοριστικό θεμέλιο της προαίρεσης που οδηγεί στην πράξη με την παράσταση του νόμου. Επομένως, το δεύτερο τμήμα είναι τούτο: ότι ο νόμος καθιστά το καθήκον ελατήριο (της προαίρεσης). Μέσω του πρώτου τμήματος η πράξη παριστάνεται ως καθήκον, κάτι που είναι δηλαδή *απλή θεωρητική γνώση* του δυνατού καθορισμού της προαίρεσης, δηλαδή ένας πρακτικός κανόνας. Μέσω του δεύτερου τμήματος, η δεσμευτικότητα της πράξης συνδέεται εντός του υποκειμένου με ένα προσδιοριστικό θεμέλιο της προαίρεσής του εν γένει.» (Kant 1995: 261-62).

το κοινό ον».⁵⁹ Η παραδοχή της ύπαρξης ενός τέτοιου όντος είναι φυσικά μια ιδέα του Λόγου, όχι μια πραγματική λειτουργία που είναι απαραίτητη για τη θέσμιση της ηθικής κοινωνίας και την επίτευξη της αιώνιας ειρήνης. Η διατύπωση του Καντ δηλώνει πως η ιδέα της σύστασης μιας ηθικής κοινωνίας δεν είναι ποτέ πλήρως πραγματοποιήσιμη με τις ανθρώπινες δυνάμεις, θα μπορούσαμε όμως να προσθέσουμε πως μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως απόθεμα για την κριτική στην αστική πολιτική κοινωνία. Η αστική πολιτική κοινωνία είναι μερική ως μη όφειλε, εκλαμβάνει το δίκαιο για ηθική ως μη όφειλε, περιορίζει την ηθικότητα στις προστακτικές και δεν αναγνωρίζει τη σημασία της εντολής, ως μη όφειλε.

Ο Καντ μεταφράζει σε εκκοσμικευμένη γλώσσα τις θεολογικές έννοιες και τα ιδεώδη της χριστιανικής παράδοσης. Στη διαδικασία αυτή ταυτίζει το φιλοσοφικό ιδεώδες της ηθικής κοινωνίας με τη θεολογική έννοια του λαού του Θεού, και διατυπώνει την, σε πρώτη ανάγνωση παράδοξη άποψη ότι οι δημόσιοι νόμοι μιας ηθικής κοινωνίας δεν μπορούν να δίνονται από τον ίδιο το λαό. Η αποδοχή όμως ενός εξωτερικού ηθικού νομοθέτη δεν συνεπάγεται ετερονομία για όσους δέχονται τους νόμους του, αλλά προκύπτει από την ιδέα της εντολής και της ριζικής διαφοράς του αποδέκτη της εντολής από τον εντολέα και είναι ως εκ τούτου προβολή του *a priori* αισθήματος του σεβασμού.

Από την *Κριτική του καθαρού Λόγου*, ο Καντ έχει εισαγάγει τη διάκριση μεταξύ απόλυτης και σχετικής υπόθεσης (*suppositio absoluta* και *suppositio relativa*).⁶⁰ Η διάκριση αυτή, εξαιρετικά σημαντική για τον καθορισμό της κανονιστικής χρήσης των Ιδεών του Λόγου και την αποφυγή υποστασιοποίησης τους, αποκτά εξίσου μεγάλη σημασία στην πραγμάτευση της Ιδέας του Θεού ή της βίαιης εκκοσμίκευσής της. Στο πλαίσιο αυτό αξιοποιείται όχι μόνο στην κατεύθυνση της συστηματικής ενότητας των γνώσεών μας, αλλά κυρίως προς την κατεύθυνση της ενότητας του ηθικά προσανατολισμένου υποκειμένου, με τα υπόλοιπα μέλη μιας ηθικής κοινωνίας. Το ζήτημα που διακυβεύεται στον τρόπο με τον οποίο θα επιτευχθεί αυτή η ενότητα, είναι αντίστοιχο με τον τρόπο με τον οποίο επιτυγχάνεται η ενότητα των γνώσεών μας: όπως δεν αρκεί μόνο η διεύρυνση των θεωρητικών μας γνώσεων αν δεν εξασφαλίζεται συνάμα και η ορθότητά τους σε σχέση με μια έννοια σκοπιμότητας, στην οποία συνταιριάζεται η ιδιοσυστασιακή ένσκηνη ενότητα της φύσης με τα συστηματικά αιτήματα ενότητας του Λόγου, έτσι και η ηθική κοινωνία δεν μπορεί να προκύψει από την ενσωμάτωση-υποταγή των ηθικών κοινωνιών σε μια προνομιακή ηθική κοινωνία. Αυτός ο τρόπος επίλυσης του προβλήματος στηρίζεται στη βίαιη απόλυτη θέση (*suppositio*

59 Καντ 2007: 182-83.

60 *Κριτική του καθαρού Λόγου*, A.676/B.704, και Καντ 1999: 332.

absoluta) της ενοποιητικής αρχής, και αντί να αναζητεί τους όρους που μπορούν να εξασφαλίσουν τη σύσταση ηθικής κοινωνίας και την ενότητα των ανθρώπων, επιβάλλει την ενότητα με όρους αυτοκρατορίας και συνάγει εκ των υστέρων ως αναγκαίο όρο αυτής της ενότητας την αξίωση να υπάρχουν εσωτερικοί δεσμοί μεταξύ των μετεχόντων στην πολιτική κοινωνία. Στην περίπτωση αυτή, αυτό που λέει ο Καντ περί οικουμενικής ρεπουμπλικανικής πολιτείας λαμβάνεται κατά γράμμα, ενώ στην καντιανή σκέψη λειτουργεί απλώς ως ρυθμιστική ιδέα — ο θεσμός της εκκλησίας, του εκπροσώπου του λαού του Θεού, αναλαμβάνει ο ίδιος τον αναστοχασμό επί του τελικού νοήματος του πολιτικού. Στόχος όμως του Καντ είναι να αναδείξει τη θεσμικότητα της ιδέας της «allgemeine Republik» χωρίς να την υποστασιοποιήσει σε υπαρκτό θεσμό.⁶¹ Η μέθοδος αυτή είναι συνεπώς καταδικασμένη να επαναλάβει τα ίδια λάθη που ανακύπτουν στο πεδίο της γνωσιοθεωρίας, όταν οι κατευθυντήριες αρχές του Λόγου υποστασιοποιούνται: ο αργός λόγος (ignava ratio) και ο αντεστραμμένος–διεστραμμένος λόγος (perversa ratio)⁶² που προκύπτουν από κακή–διαλεκτική χρήση του θεωρητικού Λόγου, αντιστοιχούν στο πεδίο του πρακτικού Λόγου σε μια δογματική επιχειρηματολογία περί δικαιωμάτων και σε μια αυθαίρετη και παραμορφωτική ανάγνωση της ιστορίας.⁶³

Η πρώτη μεταφέρει την εσωτερική αναγνώριση της μεγαλοπρέπειας της ηθικής εντολής στο πεδίο των θεσμών και κατασκευάζει μια φιλελεύθερη πολιτική θεολογία. Ιεροποιεί την ηθική εντολή αξιώνοντας μια διαρκή σύνδεση των πολιτικών θεσμών με τον ηθικό νόμο. Παραμορφώνει όμως το θεμέλιό της, που είναι η υποκειμενική ηθική συνείδηση και το αντικαθιστά με την ανώτερη αυθεντία της πολιτικής εξουσίας. Η μεγαλοπρέπεια της ηθικής εντολής μεταφέρεται με αυτήν την αντιμετάθεση στη μεγαλοπρέπεια της πολιτικής αρχής που επιβάλλει την εντολή, που της δίνει μορφή πολιτικών νόμων. Αντί να τίθενται οι όροι για μια επιστημονική συγκρότηση της αστικής πολιτικής κοινωνίας, η πολιτική αρχή δογματίζει από τη σκοπιά του υποκειμένου (ποιανού όμως: έχει αναλάβει και τη θεμελίωση των όρων της πολιτικής εξουσίας και τον κριτικό αναστοχασμό επί αυτών) και επιβάλλο-

61 Η κριτική αυτή στον δογματικό οικουμενισμό υποστηρίζεται και στο κείμενο *Προς την αιώνια ειρήνη*, στην πρώτη προσθήκη για την εγγύηση της αιώνιας ειρήνης. Εκεί ο Καντ γράφει: «Η ιδέα του διεθνούς δικαίου προϋποθέτει το διαχωρισμό πολλών μεταξύ τους ανεξάρτητων γειτονικών κρατών· και μολονότι μια τέτοια κατάσταση συνιστά καθ' εαυτήν ήδη κατάσταση πολέμου [...] ωστόσο είναι καλύτερη από τη συγχώνευση των κρατών μέσω μιας υπέρτερης τους δύναμης η οποία τείνει να μετασχηματιστεί σε μιαν οικουμενική μοναρχία, επειδή με τη διευρυνόμενη επικράτεια της κυβέρνησης οι νόμοι χάνουν όλο και περισσότερο τη δύναμή τους» (Kant 1964a: 225, Καντ 2006: 100).

62 *Κριτική του καθαρού Λόγου*: Α.689-690. Σε ελληνική μετάφραση βλ. Καντ 1999: 341-42.

63 Βλ. και τις παρατηρήσεις του Henrich 1992: 63-66.

ντας αυταρχικά τα δικαιώματα, υπονομεύει εντέλει τους όρους διασφάλισής τους, που συνίστανται στην ενεργό συνείδηση αυτών των δικαιωμάτων από τους πολίτες. Το λάθος αυτό ονομάζεται από τον Καντ «αργός λόγος», γιατί ακριβώς ο ηθικός νόμος δεν συνδέεται με την αγωνία της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, αλλά η τελευταία εγκαταλείπεται σε μια κριτικοπρακτική ακηδία και δεν αναλαμβάνει η ίδια την ευθύνη πραγμάτωσής τους. Το πιο σημαντικό στοιχείο στην καντιανή θεμελίωση της πολιτικής είναι αυτή η «υποκειμενική» συνιστώσα, που εκπληρώνει πρακτικά τους θεσμούς, που τους προσδίδει αυτό το στοιχείο αυθορμησίας. Ο πρακτικός Λόγος του μεμονωμένου ατόμου, που βρίσκει έκφραση στη δημόσια χρήση του Λόγου, είναι η υψηλότερη ηθική βαθμίδα της καντιανής θεμελίωσης του πολιτικού. Χωρίς αυτήν «οι θεσμοί αποδεικνύονται συνιστώσες ενός μοναρχικού πολιτεύματος που υπάγει τα υποστρώματα στον σχηματισμό»,⁶⁴ που πραγματεύεται δηλαδή το κοινωνικό με όρους θεωρητικού και όχι πρακτικού Λόγου, ή που εξετάζει τους ανθρώπους ως «μηχανές»,⁶⁵ επιμέρους εξαρτήματα με τη σειρά τους μιας ακόμα μεγαλύτερης μηχανής.

Η δεύτερη κακή χρήση του Λόγου προβάλλει επίσης τη μεγαλοπρέπεια του ηθικού νόμου σε ένα περιβάλλον εξωτερικό της συνείδησης, αυτή τη φορά όμως όχι στο επίπεδο των θεσμών αλλά σε μια δογματική αποτίμηση της ιστορίας. Ερμηνεύει την ιστορία ως σταδιακή κατάκτηση των όρων για την επίτευξη του τελικού σκοπού της δημιουργίας και παραμορφώνει αυτή τη ρουσσική θέση του Καντ, ο οποίος πίστευε πως ο τελικός σκοπός της συλλογικής ηθικοποίησης δεν εξαρτάται από κανέναν όρο και δεν μπορεί να είναι ο ίδιος όρος για κανέναν άλλο σκοπό. Κάθε κατάκτηση που καταγράφεται στο αστικό σύνταγμα ερμηνεύεται έτσι δογματικά με ευθεία αναφορά στον τελικό σκοπό (τη συλλογική ηθικοποίηση της ανθρωπότητας) και όχι σε μια γνωσιοπρακτική τελεολογία που αφορά αποκλειστικά την ανάπτυξη των ανθρωπίνων δυνάμεων. Η αυξημένη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας ερμηνεύεται έτσι ως θεμέλιο για τη δικαιολόγηση του πολιτικού καταναγκασμού (στο πλαίσιο ενός σχηματοποιημένου συστήματος θεωρητικού Λόγου) και όχι ως αναστοχαστική αφετηρία για ακόμα περισσότερη ελευθερία.

Η σκέψη αυτή όμως είναι αναγκασμένη να ερμηνεύσει με θεωρητικά θεμέλια το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού στη φύση, πρόβλημα που δεν υφίσταται για όποιον αναγνωρίζει την πρακτική χρήση του Λόγου που θεμελιώνεται σε μία ελεύθερη βούληση. Νομιμοποιώντας το φυσικό κακό ως μέσο για την προώθηση του καλού, προεκτείνοντας δηλαδή το επιχείρημα που ο Καντ αξιοποιεί μόνο σε ό,τι αφορά τους σκοπούς της φύσης (εκπολιτισμός,

64 Ψυχοπαίδης 2001: 176.

65 Kant 1964β: 61, Καντ 1971: 51.

καλλιέργεια, αξιοποίηση φυσικών πόρων), απολυτοποιώντας το και οδηγώντας το μέχρι τον τελικό σκοπό, δηλαδή τη συλλογική ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, είναι κανείς εκ των πραγμάτων υποχρεωμένος να προϋποθέσει μία συγγνωστή ή αυτονόητη σχέση ανάμεσα στον εκπολιτισμό και την επίτευξη του υψίστου αγαθού, την ηθικοποίηση και κάνει αυτό ακριβώς που κατήγγειλε ο Ρουσσώ. Έτσι, όλη η αυθεντία του εξωτερικού νομοθέτη μεταφέρεται στην εξουσία εκείνων που τον εκπροσωπούν, η οποία, προκειμένου να βρει εφαρμογή στον κόσμο των φαινομένων, υποτάσσεται σε λογικά σχήματα που καταστρέφουν αυτήν την έλλογη δομή αυθεντίας, τη δομή δηλαδή που συγκρατεί την εντασιακή σχέση ανάμεσα στους σκοπούς της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας, σχέση που δεν συλλαμβάνεται από τον Λόγο αλλά που μπορεί μόνο να είναι σύμφωνη με τα πορίσματά του.

Η κριτική στην κακή λατρεία του Θεού δεν αντιτίθεται μόνο ενάντια στις λατρείες εκείνες που αναπαράγουν δογματισμούς και καταπιεστικές σχέσεις. Αυτές άλλωστε εκλαμβάνονται και στο πλαίσιο μιας ιστορικής τελεολογίας ως αναγκαία προπαρασκευαστικά στάδια για την κατάκτηση της καθαρότητας της αρχής που προκρίνει τα ηθικά καθήκοντα έναντι της θείκης νομοθεσίας χωρίς να βλέπει αντίφαση μεταξύ τους. Η κριτική αντιτίθεται επίσης, και με μεγαλύτερη μάλιστα σφοδρότητα, στην υπερεκλογίκευση της πρακτικής δύναμης του Λόγου, στη συναγωγή του νοήματος της ηθικής εντολής με βάση τον τύπο του νόμου ή τις προστακτικές. Η στάση της υπερεκλογίκευσης ουσιαστικά δεν διαβλέπει κανένα μυστήριο στην ανθρώπινη ελευθερία: γνωρίζοντάς την μέσω του ηθικού νόμου, διά της ιδιότυπης παραγωγής της πρακτικής φιλοσοφίας (ο ηθικός νόμος είναι η *ratio cognoscendi* της ελευθερίας), ισχυρίζεται ότι αποκτά γνώση και των θεμελίων της, ότι αποκτά μια γνωσιοθεωρητική πρόσβαση στον κόσμο των νοουμένων (συγγέει δηλαδή τη *ratio cognoscendi* με τη *ratio essendi*).⁶⁶ Όπως όμως γράφει ο Καντ, «ο ανεξερεύνητος για μας λόγος [η αρχή] της ιδιότητας αυτής (της ελευθερίας) είναι ένα μυστήριο· διότι δεν μας δίδεται ως αντικείμενο της γνώσης».⁶⁷

Επομένως, αυτό που υπερβαίνει τη γνώση, μολονότι συνάμα τα αποτελέσματά του μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο γνώσης, αυτό είναι το κατεξοχήν σημείο από το οποίο ο Καντ είναι σε θέση να ασκήσει κριτική ενάντια στους δογματικούς (κακούς μυστικιστές) και στους «υπερδιαφωτιστές» αντιπάλους του. Οι πρώτοι έχουν σαν σημείο αφετηρίας το υπεραισθητό και το μεταφέρουν διά μιας βίαιης εκλογίκευσης στο φαινομενικό. Δεν δικαιούνται όμως κατά τον Καντ να νομοθετούν δημόσια στην εμπειρία, γιατί αναζητούν τη θεμελίωση της ισχύος των νόμων τους στον υπερβατικό Λόγο και αδιαφορούν για τους διανοητικούς όρους εφαρμογής στην εμπειρία.

66 Kant 1974β: 108, Kant 2004: 14.

67 Kant 2007: 256.

Οι δεύτεροι ξεκινούν από τον προσγειωμένο στα φαινόμενα Λόγο, αδυνατούν όμως να συλλάβουν μία έννοια απολύτου προς την οποία κατατείνει ο ανθρώπινος Λόγος, χωρίς να μπορεί ποτέ να την κατακτήσει, και πόσο μάλλον να τη γνωρίσει θεωρητικά. Αποδίδουν όλη την αυθεντία στον Λόγο χωρίς να ελέγχουν τα όριά του, και χωρίς να θέτουν ή να αναγνωρίζουν όρια στις δυνάμεις του φορέα του Λόγου, τον άνθρωπο.

Τι είδους είναι η κριτική που ασκείται στο πλαίσιο της αστικής πολιτικής κοινωνίας και στην αστική πολιτική κοινωνία την ίδια

Σε αντίθεση προς τη μεταφυσική των γενικών αρχών του δικαίου, όπου επιχειρείται η νομιμοποίηση των πολιτικών κανόνων επί τη βάσει της γενικότητάς τους, και όπου επομένως η ανώτατη γενική θέληση του νομοθέτη δεν ελέγχεται εμπράκτως σύμφωνα με κριτήρια ηθικότητας αλλά αξιολογείται με κριτήριο απλώς την καθολική νομιμότητα, ο Καντ θέτει στο τρίτο μέρος του *Κειμένου για τη Θρησκεία* τους όρους για μια συνολική κριτική των πολιτικών κοινωνιών. Η σημασία της καντιανής κριτικής έγκειται στην αναγνώριση της πολιτικής κατάστασης ως μιας *ενδιάμεσης* κατάστασης, ανάμεσα στη φυσική κατάσταση πολέμου και την ηθική κατάσταση, της ανθρωπότητας ενωμένης σε μία παγκόσμια ηθική κοινότητα σύμφωνα με νόμους της αρετής. Ολόκληρη η πολιτική κοινωνία συλλαμβάνεται κατ' αυτόν τον τρόπο ως μια ανθρώπινη συνείδηση, που βρίσκεται ανάμεσα στην καθαρή ηθικότητα και τη ζωική μη ηθικότητα, και που μολονότι έχει γνώση του ηθικού νόμου και των δεσμεύσεων που αυτός συνεπάγεται, έχει εν τούτοις συνείδηση της διαρκούς δυνατότητας απόκλισης από τον νόμο και, σε δεύτερο επίπεδο, αναγνωρίζει ότι η απόκλιση αυτή επεμβαίνει συστηματικά στην ιεράρχηση των γνωμώνων, και όχι τυχαία ή περιστασιακά.

Η έννοια βέβαια της συλλογικής συνείδησης εκφράζεται από «την ανώτατη κεφαλή του κράτους» ή άλλες αντίστοιχες διατυπώσεις του Καντ, που αντιστοιχούν πάντοτε σε ένα πρόσωπο που αναλαμβάνει την ευθύνη της εσωτερικής μεταρρύθμισης (Reform), κατ' αντιστοιχία προς την εσωτερική μεταστροφή του φρονήματος και την οριστική νίκη επί της κακής αρχής που επιτελεί η ατομική συνείδηση. Η κοινωνία ως σύνολο συλλαμβάνεται σε μια δυναμική ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ φυσικής πολιτικής κατάστασης και ηθικού κράτους (βασιλείου της αρετής),⁶⁸ ως μια τροπική κατηγορία⁶⁹ που, στο επίπεδο του υποκειμένου, συνδέει τη δυνατή ηθική εμπειρία που συγκροτείται από τις πρακτικές αρχές εν γένει και τη συνείδηση του υποκει-

68 Καντ 2007: 176.

69 Για τις τροπικές κατηγορίες, δηλαδή τις κατηγορίες του καθήκοντος της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* βλ. Kant 1974 b: 185 κ.ε. και αντιστοίχως στα Ελληνικά, Καντ 2004: 101 κ.ε.

μένου, που σχετίζεται προς αυτήν την ηθική εμπειρία μέσω των κατηγοριών του καθήκοντος.

Στο επίπεδο της κοινωνίας η τροπική σχέση φανερώνεται ως *ιστορική ανέλιξη* από τη φυσική κατάσταση στην αστική πολιτική κατάσταση και από εκεί στην ανόρθωση της πολιτικής κατάστασης σε μία παγκόσμια ανθρωπινή κοινότητα. Αυτό που διαρκώς εκφεύγει από τον υποκειμενικό πρακτικό Λόγο, αυτό που δεν υπόκειται στις κατηγορίες αλλά επιτρέπει στις κατηγορίες να εφαρμόζονται, αυτό το ίδιο λειτουργεί στο συλλογικό επίπεδο ως κινητήρια δύναμη της κοινωνίας: επιτρέπει και απαιτεί τον δημόσιο διάλογο (κατ' αντιστοιχία προς τη συνειδησιακή κρίση του υποκειμένου), εκφράζεται διά του δημοσίου διαλόγου και οδηγεί ενδεχομένως σε μια άνωθεν μεταρρύθμιση των διανοητικών κανόνων κοινωνικής οργάνωσης (κατ' αντιστοιχία προς μια διαδικασία υποκειμενικής πνευματικής ωρίμανσης), και αναγνωρίζει τέλος, και αυτό είναι το σημαντικότερο, τη ριζική και θεμελιακή διαφορά ανάμεσα στην πολιτική κοινωνία από τη μία μεριά, που κατασκευάζεται και ελέγχεται από τους ανθρώπους, και την ηθική κοινωνία από την άλλη, η συγκρότηση της οποίας υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνάμεις —όταν αυτές συλλαμβάνονται ως το άθροισμα των δυνάμεων των επιμέρους ανθρώπων— και για την οποία είναι απαραίτητος ένας εξωτερικός νομοθέτης (κατ' αντιστοιχία προς το υποκειμενικό αίσθημα του σεβασμού απέναντι στον νόμο που συνοδεύεται από τη συνείδηση της ριζικής διαφοράς από αυτόν).

Αν δηλαδή η μόνη δυνατή τυποποίηση του ηθικού νόμου είναι η τυποποίηση που επιτελείται από τη σκοπιά του νομοθέτη μιας αστικής πολιτικής κοινωνίας, αποκλείοντας την ενεργό διατήρηση της ηθικότητας των επιμέρους ηθικών συνειδήσεων (αποκλείοντας δηλαδή την ηθική αυθορμησία), τότε ο ηθικός νόμος, όπως αποτυπώνεται στους νόμους της πολιτείας, καταντά ένα κενό περιεχομένου σχήμα. Αν, αντιθέτως, αναγνωριστεί η δυνατότητα των ηθικών υποκειμένων να θέτουν ηθικούς σκοπούς, τότε η νομιμότητα που εγκαθιδρύεται από την πολιτική εξουσία, ερμηνεύεται ως μια υπό άρση νομιμότητα, ως το πλαίσιο εκείνο που επιτρέπει την ανάπτυξη της ατομικής ηθικότητας ανεξάρτητα από τους εμπειρικούς σκοπούς που διασφαλίζονται ή συντονίζονται στην πολιτική κοινωνία. Η ουσία της πολιτικής κοινωνίας έγκειται με αυτόν τον τρόπο, σύμφωνα με τη θεώρηση του Καντ, στη διασφάλιση των όρων δυνατότητας του διαλόγου, ενός διαλόγου όμως απελευθερωμένου από τα εμπειρικά συμφέροντα και τους επικαθορισμούς του θετικού δικαίου.

Επομένως, η απαίτηση της ύπαρξης ενός εξωτερικού νομοθέτη, που θέτει ο Καντ για την πραγματοποίηση της οικουμενικής ηθικής κοινωνίας, μας επαναφέρει στο ζήτημα της σημασίας και της λειτουργίας της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, αυτή τη φορά από τη σκοπιά της διυποκειμενικότητας,

και όχι του ηθικού υποκειμένου. Η ιδέα του Θεού, ως ενός εξουσίαν έχοντος εξωτερικού νομοθέτη, που έχει ταυτόχρονα πρόσβαση στο εσωτερικό των φρονημάτων, αποτελεί μια αναγκαία «επέκταση» του συστήματος του πρακτικού Λόγου, που εξασφαλίζει τη σύνθεση των φρονημάτων σύμφωνα με ένα ιδεώδες δικαιοσύνης. Το ιδεώδες αυτό δεν είναι βέβαια απρόσιτο για τον ανθρώπινο Λόγο, η πραγματοποίησή του όμως σε συλλογικό επίπεδο αποδεικνύεται, λόγω και του προβλήματος του ριζικού κακού, ανέφικτη για τις ανθρώπινες δυνάμεις. Αυτός ήταν ο ορίζοντας του κειμένου για την αιώνια ειρήνη. Στο τρίτο μέρος του κειμένου για τη θρησκεία, η ιδέα του Θεού ως εξωτερικού νομοθέτη λειτουργεί ως οριακή έννοια: καταδεικνύει και θέτει τα όρια κάθε δυνατής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας.

Η ιδέα αυτή, μιας οικουμενικής κοινότητας ανθρώπων ή ενός «λαού του Θεού»,⁷⁰ δεν είναι μια κριτικά αξιολογημένη γνώση εντός του πεδίου μιας δυνατής εμπειρίας. Πρόκειται για μια «έλλογη πίστη», την οποία έχει ανάγκη ο ίδιος ο Λόγος, για τον προσανατολισμό του προς τον τελικό του σκοπό και προκειμένου να μην υποβαθμιστεί σε έναν Λόγο τυπικό και οργανωτικό της εμπειρίας: χάρη στην έλλογη πίστη και τον τελικό προσανατολισμό, εξασφαλίζεται ότι ο Λόγος δεν θα σχηματοποιηθεί σε ένα παγιωμένο, διανοητικό, και εν τέλει πλήρως αυτοαναφορικό σύστημα κατηγοριών συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας, αλλά αντί για αυτό θα θέτει ως αξία τη διαρκή υπέρβαση των όρων διατήρησης και αναπαραγωγής της υπάρχουσας πολιτικής κατάστασης, στοχεύοντας στη μετάβαση στη μετα-πολιτική ή έλλογη πολιτική κατάσταση, την ηθική κατάσταση. Αυτό που πρέπει να υπογραμμιστεί είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει κάποια εξωτερική, θεσμική ή άλλου είδους, εγγύηση για τη διατήρηση αυτής της κριτικής εντασιακής σχέσης ανάμεσα στην πολιτική θεμελίωση και την ηθική αξιολόγηση των θεμελίων της πολιτικής κοινωνίας και ότι αυτή εκδηλώνεται στη συζήτηση που γίνεται από τους διαφωτισμένους πολίτες που κάνουν δημόσια χρήση του Λόγου.⁷¹

Το ζήτημα αυτό παραμένει ζήτημα του ατομικού ηθικού φρονήματος των ηθικά και πολιτικά ευαισθητοποιημένων πολιτών και εξωτερικεύεται μόνο στον δημόσιο διάλογο, που αποσκοπεί στην κριτική των θεσμών, χωρίς να θεματοποιείται στα ίδια τα θεσμικά περιεχόμενα: οι θεσμοί σχετίζονται με αυτήν τη διαδικασία μόνο αρνητικά, επιτρέπουν δηλαδή μόνο την ανάπτυξη αυτού του πεδίου διαλόγου (με περιορισμό της λογοκρισίας, ελευθερία του τύπου, θεσμική διαφάνεια κ.λπ.), δεν το καθοδηγούν, δεν ενσωματώνουν αυτήν την προβληματική στην ίδια τη δομή τους, ούτε θεμελιώνονται σε

70 Καντ 2007: 182 κ.ε.

71 Η θέση αυτή υποστηρίζεται και από τον Ρόσι, ο οποίος αναγνωρίζει στη δημόσια χρήση του Λόγου μια απτή μορφή κοινωνικής σχέσης που καθιστά δυνατή ως ένα βαθμό την αυτοδιακυβέρνηση του Λόγου (Rossi 2005: 104).

μια θετική, δεδομένη εκ των προτέρων ιδέα περί πολίτη ή μια δημόσια ηθικότητα. Ο Καντ δεν μπορεί και δεν επιθυμεί να θεματοποιήσει το ζήτημα της δημόσιας ηθικότητας (εγελιανού τύπου), αφού κάθε δημοσιότητα όπως αποτυπώνεται στους θεσμούς αποκλείει τη γνώση και την αξιολόγηση των ατομικών φρονημάτων.⁷² Το καντιανό κριτικό εγχείρημα λειτουργεί μόνο αντίστροφα: διαμορφώνει καλούς πολίτες, δεν στηρίζεται όμως σε μια εξωτερική και θεσμοποίηση της ηθικότητας, αφού, από τη σκοπιά της κριτικής, αυτή είναι απαράδεκτη.

Η ιδέα μιας ρεπουμπλικανικής πολιτικής κοινωνίας δημιουργεί ένα υγιές πολιτικό φρόνημα, καλλιεργεί την πολιτική αρετή της νομιμοφροσύνης και δημιουργεί έτσι μια άτυπη αναλογία, που επιτρέπει την ανάπτυξη συνολικά ηθικών προσωπικοτήτων μέσα στο πλαίσιο που εγκαθιδρύεται από την πολιτική κοινωνία και εν πολλοίς χάρη σε αυτό. Η πολιτική κοινωνία όμως αποτελεί όρο, αλλά όχι επαρκή προϋπόθεση για την ηθικοποίηση των πολιτών. Η ευθύνη της εσωτερικής μεταστροφής βαραίνει αποκλειστικά τα υποκείμενα και δεν ολοκληρώνεται ούτε μετά την εμπέδωση ενός πνεύματος πολιτικής νομιμοφροσύνης, αλλά παραμένει στο επίπεδο του ιδεώδους της ηθικοποιημένης ανθρωπότητας. Η πολιτική κοινωνία νομιμοποιείται ηθικά από τα άτομα εκείνα που είναι επαρκώς διαφωτισμένα ώστε να έχουν υπερβεί την εγωιστική σκοπιά, και αυτοπροσδιορίζονται ηθικά χωρίς να υποκαθιστούν αυτόν τον αυτοπροσδιορισμό από το πλαίσιο της αστικής νομιμότητας. Η στάση αυτή συνεπάγεται ότι τα άτομα αυτά έχουν αρθεί στη σκοπιά του «όλου», τη σκοπιά της οικουμενικής ρεπουμπλικανικής κοινωνίας, δηλαδή του «κόσμου». Η δυνατότητα ύπαρξης τέτοιων ατόμων είναι αυτή που νομιμοποιεί ηθικά την αστική πολιτική κοινωνία, και η εξωτερική συνέπεια αυτής της νομιμοποιητικής συνθήκης, το ειδοποιό γνώρισμα μιας ρεπουμπλικανικής κοινωνίας είναι ο ελεύθερος διάλογος στο πεδίο του δημόσιου λόγου.

Στην πολιτική κοινωνία δημιουργούνται οι συνθήκες για την εκδήλωση και την ανάπτυξη της ηθικότητας, για την καλλιέργεια των ηθών και τη σωστή ρύθμιση των εξωτερικών σχέσεων. Ο εκπολιτισμός όμως δεν ισοδυναμεί με μεταστροφή των φρονημάτων, η πρόοδος και η καλλιέργεια των ηθών δεν ισοδυναμούν με συλλογική ηθικοποίηση, η ρύθμιση των διενέξεων από μια ανώτερη εξουσία δεν ισοδυναμεί με οργανική εναρμόνιση στη βάση των περιεχομένων της ηθικής συνείδησης του κάθε ατόμου ξεχωριστά και όλων μαζί. Όπως για τον άνθρωπο η νίκη της καλής αρχής δεν είναι ένα πρόβλημα βελτίωσης των ηθών αλλά ζήτημα οικοδόμησης ενός χαρακτήρα (όπου το πρόβλημα μεταφέρεται εκτός του πεδίου της έγχρονης πραγ-

72 «δεν μπορούμε να περιμένουμε από την ηθικότητα το καλό πολίτευμα, αλλά αντίστροφως πρέπει μάλλον από το τελευταίο να αναμένουμε πρωτίστως την καλή ηθική διάπλαση ενός λαού» (Kant 1964α: 224 και Kant 2006: 99).

μάτωσης των ηθικών σκοπών όπως εκδηλώνονται στις πράξεις στο πεδίο της ηθικής συνείδησης και της οριστικής μεταστροφής της προς την καλή αρχή), έτσι και στο πολιτικό συλλογικό πεδίο, η διαρκής πρόοδος και βελτίωση των ηθών δεν είναι αρκετή για την επίτευξη του τελικού σκοπού της ανθρωπότητας, την κατάκτηση της ηθικής της ολοκλήρωσης. Η ρυθμιστική ιδέα του Θεού ως εξωτερικού νομοθέτη λειτουργεί ως οριακή έννοια για την ηθική πρόοδο και ολοκλήρωση της ανθρωπότητας: θέτει το πρότυπο της αυθορμησίας που πρέπει να χαρακτηρίζει το θεσμό, απαγορεύει όμως τόσο την υποστασιοποίησή του όσο και την ανάληψη αυτής της λειτουργίας από την ανώτατη κεφαλή του κράτους, ειδικά αν αυτή είναι πολυάριθμη, και ακόμα λιγότερο αν τείνει να ταυτιστεί με ολόκληρο τον λαό (οπότε η γενική βούληση προσεγγίζει τη βούληση όλων). Υπενθυμίζει επίσης ότι κάθε υπαρκτή, σημερινή ή μελλοντική πολιτική κοινωνία αποτελεί «επιφαινόμενο του Λόγου»⁷³ (transzendentaler Schein), ότι δηλαδή καμία υλοποίηση του ιδεώδους της ρεπουμπλικανικής κοινωνίας δεν μπορεί να υπερβεί τις διαλεκτικές αντιφάσεις ανάμεσα στην αντιπροσώπευση ως εκλογή των κυβερνώντων από τους κυβερνώμενους και την αντιπροσώπευση ως υλοποίηση των ρεπουμπλικανικών ιδεωδών,⁷⁴ να υπερβεί δηλαδή την αντίφαση ανάμεσα στη βούληση όλων και τη γενική βούληση. Κατά συνέπεια απαγορεύει τόσο κάθε ιδέα περί πολιτικής θεολογίας, όσο και κάθε σύλληψη πολιτικής θρησκείας (Ρουσώ) ή θεοποίησης, δηλαδή απολυτοποίησης του πολιτικού κυριάρχου (Χομπς). Αποτελεί αντιθέτως ένα σημείο προσανατολισμού όσων κάνουν δημόσια χρήση του Λόγου και οι οποίοι, απευθυνόμενοι «στον κόσμο», προσβλέπουν στην οικουμενική ρεπουμπλικανική πολιτεία που θα έχει υπερβεί τη μερικότητα των επιμέρους πολιτικών κοινωνιών και θα έχει αναχθεί στην ολότητα.



Θοδωρής Σ. Δρίτσας

Διδάσκων στο Τμήμα Φιλοσοφικών
και Κοινωνικών Σπουδών
του Πανεπιστημίου Κρήτης
thdrits@gmail.com

73 Ψυχοπαίδης 1999: 270.

74 Ψυχοπαίδης 1999: 275.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

Πηγές

- Kant, Immanuel, 1964. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, στο: *Werkausgabe*, τομ. 11. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, Insel Verlag.
- Kant, Immanuel, 1964α. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, στο: Kant 1964, 195-251.
- Kant, Immanuel, 1964β. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, στο: Kant 1964, 51-61.
- Kant, Immanuel, 1964γ. *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, στο: Kant 1964, 103-24.
- Καντ, Ιμμάνουελ, 1971. *Δοκίμια*, εισαγ.-μτφρ.-σχολ. Ε. Π. Παπανούτσος. Αθήνα: Δωδώνη.
- Kant, Immanuel, 1974α. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, στο: *Werkausgabe*, τομ. 11., Φρανκφούρτη: Suhrkamp, Insel Verlag, 7-102.
- Kant, Immanuel, 1974β. *Kritik der praktischen Vernunft*, στο: *Werkausgabe*, τομ. 11. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, Insel Verlag, 103-302.
- Καντ, Ιμμάνουελ, 1984. *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, εισαγ.-μτφρ.-σχολ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη.
- Kant, Immanuel, 1995. *Die Metaphysik der Sitten*. Κολωνία: Könemann.
- Καντ, Ιμμάνουελ, 1999. *Κριτική του καθαρού λόγου*, Β' μέρος, μτφρ. Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος. Αθήνα: ιδιωτική έκδοση.
- Καντ, Ιμμάνουελ, 2004. *Κριτική του πρακτικού λόγου*, μτφρ.-σημ.-επιλεγ. Κώστας Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Εστία.
- Καντ, Ιμμάνουελ, 2006. *Προς την αιώνια ειρήνη*, μτφρ.-εισαγ.-σχολ. Κ. Σαργέντης. Αθήνα: Πόλις.
- Καντ, Ιμμάνουελ, 2007. *Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνο*, μτφρ.-σημ.-επιλεγ. Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Πόλις.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1992. *Discours sur les sciences et les arts*. Παρίσι: Flammarion.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

- Ανδρουλιδάκης, Κώστας, 2006. «Κριτικές της καντιανής ηθικής», στο: Καβουλάκος, Κώστας (επιμ.), *Ιμμάνουελ Καντ, Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ανδρουλιδάκης, Κώστας, 2007. «Ο Λόγος κριτής της πίστης. Η τέταρτη καντιανή επανάσταση», στο: Καντ 2007, 433-82.

- Beiser, Frederick C., 1992. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Καίμπριτζ Μασσ.: Harvard University Press.
- Copleston, Frederick, S. J., 1994. *A History of Philosophy, vol. VI, Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*. Νέα Υόρκη: Image Books.
- Despland, Michel, 1973. *Kant on History and Religion*. Μόντρεαλ και Λονδίνο: McGill–Queen’s University Press.
- Flikschuh, Katrin, 2000. *Kant and Modern Political Philosophy*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Hartmann, Nicolai, 1962. *Ethik*. Βερολίνο και Λιψία: Walter de Gruyter.
- Henrich, Dieter, 1992. «The contexts of autonomy: Some Presuppositions of the Comprehensibility of Human Rights», στο: Dieter Henrich, *Aesthetic Judgment and the moral image of the World: Studies in Kant*. Στάνφορντ: Stanford University Press, 59-84.
- Henrich, Dieter, 1993. «Ethik der Autonomie», στο: Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*. Στουτγάρδη: Reclam, 6-56.
- Jaeschke, Walter, 2004. «Philosophy of Religion after the Death of God», στο: William Desmond, Ernst-Otto Onnasch και Paul Cruysberghs (επιμ.), *Philosophy and Religion in German Idealism*. Ντόρντρεχτ: Kluwer Academic Publishers.
- Krüger, Gerhard, 1967. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Τύμπγκεν: Siebeck.
- Lask, Emil, 1923. *Fichtes Idealismus und die Geschichte, Gesammelte Schriften* τόμ. I, Τύμπγκεν: Siebeck, 1-274.
- Rossi, Philip J., 2005. *The Social Authority of Reason, Kant’s Critique, Radical Evil, and the Destiny of Mankind*. Όλμπαν: State University of New York Press.
- Williams, Howard, 1983. *Kant’s Political Philosophy*. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, 1999. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*. Αθήνα: Πόλις.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, 2001. *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*. Αθήνα: Εστία.



THEODORE DRITSAS

**The republican ideal and the external legislator:
Ethics and politics in Kant's thought**

Summary

KANT'S political thought focuses on the ideas of representation and the public use of reason. If the exact political significance of the former concept cannot be overstated, its philosophical meaning remains ambivalent, while the latter is grounded on an ethical ideal which does not become fully explicit prior to the mature work *Religion within the limits of reason alone*. Many recent commentators have stressed the importance of this text and its crucial role for an adequate understanding of Kant's political theory: his "theological" notions of radical evil and *corpus mysticum* are requisite for any possible ethical legitimization of political concepts and practices, which are bound to be heteronomous. The contrast between the perspective of the *Religionsschrift* and the *Perpetual Peace* offers useful insights into Kant's vision of political society, the role of the ethical community therein and the understanding of the notion of republicanism as an ongoing process rather than a fixed state.