
ΜΟΡΦΙΚΕΣ ΜΕΤΑΒΟΛΕΣ ΟΡΩΝ
ΣΤΟ ΚΑΝΤΙΑΝΟ ΕΡΓΟ:
ΦΥΣΙΚΟ-ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΚΑΙ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΧΡΗΣΕΙΣ

ΙΟΛΗ ΠΑΤΕΛΛΗ

Στο έργο του Καντ παρατηρούνται αλλαγές στη χρήση θεμελιακών εννοιών της φιλοσοφίας του, ανάλογα με τη θεωρητική, πρακτική ή τελεολογική κατεύθυνση της ανάλυσης. Στο άρθρο αυτό πραγματευόμαστε ορισμένες ουσιαστικές συγγένειες, που φαίνεται να υπάρχουν, ανάμεσα σε κάποιες, εκ πρώτης όψεως, εντελώς διαφορετικές τριάδες αρχών. Οι συγγένειες αυτές δίνουν λαβή στην εικασία ότι πρόκειται για αρχές που προκύπτουν από τις ίδιες τρεις τυπικές έννοιες –της διαφοράς, της ομοιότητας και της ενότητας–, διαφοροποιημένες ανάλογα με τις απαιτήσεις και τις ιδιαιτερότητες των πεδίων εφαρμογής τους. Στο πρώτο τμήμα του άρθρου εξετάζουμε τα τρία συστατικά της αρχής της τυπικής σκοπιμότητας (*formale Zweckmässigkeit*) της φύσης, δηλαδή τις αρχές της εξειδίκευσης (*Spezifikation*), της ομοιογένειας (*Homogenität*) και της ενότητας (*Einheit*) των φυσικών φαινομένων υπό μίαν αρχή, οι οποίες καθιστούν δυνατή την απόκτηση μιας ευρείας, αλλά ταυτόχρονα συνεκτικής εμπειρικής γνώσης του φυσικού κόσμου. Στο δεύτερο τμήμα εξετάζουμε την τελεολογική αρχή που κατευθύνει την έρευνα στη φυσική ανθρωπολογία. Η αρχή αυτή, η οποία χαρακτηρίζεται από μια μηχανιστική-αιτιακή και μια τελεολογική διάσταση, μπορεί να νοηθεί ως μια εξειδικευμένη χρήση των παραπάνω

αρχών στη φυσική ανθρωπολογία, οι ιδιαιτερότητες της οποίας επιφέρουν κάποιες σημαντικές μετατροπές στη μορφή τους. Οι ιδιαιτερότητες αυτές υπαγορεύονται και προκύπτουν από τις απαιτήσεις της καντιανής αντίληψης για την ανθρωπινή ιστορία, κι έτσι η τελεολογική αρχή της φυσικής ανθρωπολογίας μπορεί να θεωρηθεί ότι συνιστά το μορφικό συνδετικό κρίκο ανάμεσα στη χρήση των παραπάνω τυπικών εννοιών στη θεωρητική φιλοσοφία του Καντ και στη χρήση τους στην πολιτική του φιλοσοφία. Στο τρίτο τμήμα αυτού του άρθρου διερευνούμε τη μορφή που αποκτούν αυτές οι έννοιες όταν ενσωματώνονται στην καντιανή πολιτική φιλοσοφία ώστε να απολήξουν στις συστατικές αρχές του αστικού συντάγματος, δηλαδή στις αρχές της ελευθερίας (Freiheit), της ισότητας (Gleichheit) και της αυτοτέλειας (Selbständigkeit), οι οποίες καθιστούν δυνατή την εγκαθίδρυση μιας ελεύθερης και συνεκτικής κοινωνίας. Εξετάζονται προβλήματα έλξης των εννοιών από το αξιακό πλαίσιο και αλλαγής του πλαισίου θεμελίωσης. Η προσπάθεια αυτή κατανοείται ως μια συμβολή στο πρόβλημα κατασκευής εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες, καθότι καταδεικνύεται η διαφορά τους από «αντίστοιχες» έννοιες των φυσικών επιστημών.

1. Η αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης:

η εξειδίκευση, η ομοιογένεια και η ενότητα

ως φυσικο-επιστημονικές ρυθμιστικές αρχές

Ο Καντ πραγματεύεται την αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης στις δυο εισαγωγές του στην *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*. Την ίδια αρχή αναλύει, με κάποιες διαφορές, και στο «Παράρτημα στην Υπερβατική Διαλεκτική» της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*, υπό τη μορφή των ρυθμιστικών αρχών της ομοιογένειας, της εξειδίκευσης και της

συνέχειας (Kontinuität), οι οποίες θα μπορούσαν να θεωρηθούν πρόδρομοι της πρώτης αρχής¹.

Οι αρχές της ομοιογένειας, της εξειδίκευσης και της συνέχειας συνιστούν υπερβατικές, ρυθμιστικές αρχές, οι οποίες καθοδηγούν την εμπειρική έρευνα της φύσης. Η πρώτη αρχή προτρέπει τον ερευνητή να ανακαλύπτει όλο και περισσότερες ομοιότητες στη φύση, δηλαδή όλο και γενικότερες εμπειρικές έννοιες και όλο και γενικότερους εμπειρικούς νόμους, προβάλλοντας ως ρυθμιστική ιδέα τη συστηματικότητα της φύσης, την ιδέα, δηλαδή, ότι η φύση συνιστά την πραγματοποίηση ενός συστήματος εμπειρικών εννοιών και νόμων που απορρέει από μία ύψιστη αρχή. Η δεύτερη αρχή προτρέπει τον ερευνητή να ανακαλύπτει όλο και περισσότερες διαφορές στη φύση, δηλαδή όλο και ειδικότερες εμπειρικές έννοιες και όλο και ειδικότερους εμπειρικούς νόμους, προβάλλοντας ως ιδέα την απεριόριστη πολλαπλότητα και διαφοροποίηση της φύσης. Έτσι, οι δύο αυτές αρχές προτρέπουν τον ερευνητή να αποκτήσει, αφενός μεν, μια όσο το δυνατόν ευρύτερη γνώση, μέσω των διαφορών και των εξειδικευμένων νόμων και εννοιών που θα ανακαλύψει, αφετέρου δε, μία όσο το δυνατόν συνεκτικότερη γνώση, μέσω των γενικών εννοιών και νόμων, που θα ανακαλύψει, και της ύψιστης αρχής την οποία στοχεύει να ανακαλύψει. Η τρίτη αρχή «επιβάλλει μια συνεχή μετάβαση από το καθένα είδος σε κάθε άλλο μέσω μιας βαθμιαίας αύξησης των διαφορών» (A658/B686)², προβάλλοντας την ιδέα ότι μεταξύ κάθε δυο ειδών (εννοιών, νόμων), όσο μικρές κι αν είναι οι διαφορές τους, υπάρχει πάντα

1. Βλ. K. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Βόννη 1968, σσ. 39 επ. και H. Mertens, *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, Μόναχο 1975, σσ. 33 επ. για μια συζήτηση αυτών των τριών αρχών, όπου, όμως δεν υπάρχει καμιά αναφορά στην προβληματική, που αναπτύσσουμε παρακάτω, σχετικά με την αρχή της συνέχειας.

2. Παραπέμπω στο *Immanuel Kant: Werkausgabe*, W. Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1974. Οι ρωμαϊκοί αριθμοί αναφέρονται στον τόμο, οι αραβικοί αριθμοί στη σελίδα αυτής της έκδοσης. Στην περίπτωση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* παραπέμπω στη σελιδοποίηση της πρώτης και της δεύτερης έκδοσης αυτού του κειμένου. Οι μεταφράσεις από το έργο του Καντ είναι δικές μου.

κάποιο τρίτο είδος το οποίο διαφέρει ακόμα λιγότερο από τα άλλα δύο.

Παρόλο που ο Καντ παρουσιάζει αυτές τις τρεις αρχές ως ισότιμες, ως συμβάλλουσες, δηλαδή, εξίσου στη σύσταση μιας εμπειρικής γνώσης της φύσης, η αρχή της συνέχειας διαφέρει από τις αρχές της ομοιογένειας και της εξειδίκευσης σε δυο ουσιαστικά σημεία που υπονομεύουν αυτή τη φαινομενική ισοτιμία. Διαφέρει, πρώτον, στο ότι κανένα αντίστοιχο αντικείμενο δεν μπορεί να ανακαλυφθεί στην εμπειρία, δεδομένου ότι (σύμφωνα με την πάγια προδαρβινική αντίληψη την οποία συμμερίζεται και ο Καντ) τα είδη δεν συνιστούν ένα συνεχές (A661/B689, A668/B696), κι έτσι αποκλείεται η δυνατότητα της βαθμιαίας προσέγγισης στην αντίστοιχη ιδέα και της ιδεατής σύμπτωσης με αυτήν. Αντίθετα, οι δύο πρώτες αρχές προβάλλουν ιδέες οι οποίες είναι κατ' αρχήν προσεγγίσιμες από την επιστημονική έρευνα. Δεν αποκλείεται, δηλαδή, κατ' αρχήν η σύμπτωση γνώσης και ιδέας και οπωσδήποτε δεν αποκλείεται η βαθμιαία προσέγγιση σε αυτήν –όπως επιβεβαιώνεται από την ήδη υπάρχουσα εμπειρική γνώση. Και δεύτερον, ακριβώς επειδή η ανακάλυψη μιας συνεχούς φύσης είναι κατ' αρχήν αδύνατη, η αρχή της συνέχειας δεν αποτελεί γνωσιακό αυτοσκοπό, αλλά μέσο για να προωθηθούν τα συμφέροντα της αρχής της ομοιογένειας, μέσο, δηλαδή, για να ανακαλυφθούν ομοιότητες στη φύση. Με άλλα λόγια, οι έννοιες που μας προτρέπουν να ανακαλύψουμε οι αρχές της ομοιογένειας και της εξειδίκευσης αποτελούν ακέραια συστατικά της εμπειρικής γνώσης, διότι συνιστούν τις έννοιες που θα δώσουν (εμπειρική) μορφή στην πολλαπλότητα της εποπτείας και θα συνδέσουν, επιπλέον, τα αντικείμενα της γνώσης με τέτοιο τρόπο, ώστε να προκύψει μια συνεκτική, αλλά ταυτόχρονα ευρεία και ποικιλόμορφη εμπειρία. Οι έννοιες, αντίθετα, που μας προτρέπουν να σχηματίσουμε η αρχή της συνέχειας, μην έχοντας αντίκρουσμα στην εμπειρία, δεν αποτελούν ακέραια συστατικά της εμπειρικής γνώσης, αλλά μέσα για να ανακαλύψουμε αυτά τα συστατικά, μέσα δηλαδή τα οποία, αφού επιτύχουν το σκοπό τους, θα μπορούσαν να αγνοηθούν. Έτσι, η αρχή αυτή μας προτρέπει να ανακαλύ-

ψουμε το συνεχές των μικροδιαφορών που συνιστούν τη μετάβαση από το ένα είδος στο άλλο και πιστοποιούν τη συγγένειά τους, και, με αυτό τον τρόπο, να οδηγηθούμε σε αυτό που έχουν από κοινού, δηλαδή στο γένος από το οποίο προέρχονται (A660/B688, A662-663/B690-691). Αφού, όμως, ανακαλύψουμε αυτό το γένος, οι έννοιες που μας οδήγησαν σε αυτό (δηλαδή το συνεχές των μικροδιαφορών) δεν έχουν πια καμιά γνωσιακή λειτουργία και θα μπορούσαν, συνεπώς, να αγνοηθούν.

Η αρχή της συνέχειας, λοιπόν, φαίνεται να είναι απλώς μια επικουρική αρχή, η οποία έχει στόχο να διευκολύνει την προώθηση των συμφερόντων της πρώτης αρχής, να βοηθήσει, δηλαδή, στην εξεύρεση ομοιοτήτων, εκεί όπου υπάρχουν δυσκολίες, και να συντελέσει έτσι στην ανακάλυψη του ύψιστου εμπειρικού εργαλείου, από το οποίο απορρέουν όλα τα υπόλοιπα –οι εμπειρικές έννοιες και οι εμπειρικοί νόμοι– με τα οποία είναι δυνατόν να συσταθεί μια καθ' όλα συνεκτική και ευρεία εμπειρική γνώση.

Η αρχή αυτή, όμως, δεν διαφέρει από τις άλλες δύο μόνο στον επικουρικό της χαρακτήρα, αλλά και στο ότι είναι δευτερογενής: η ιδέα που προβάλλει η αρχή της συνέχειας είναι παράγωγο των άλλων δύο αρχών. Προκύπτει από τη συνένωσή τους: η διαδικασία ανόδου προς υψηλότερα γένη σε συνδυασμό με τη διαδικασία καθόδου προς χαμηλότερα και ειδικότερα, μας δίνει την ιδέα ενός πλήρους συστηματικού συσχετισμού των εννοιών. Μ' αυτές τις διαδικασίες όλες οι πολλαπλότητες συνδέονται μεταξύ τους, καθότι όλες μαζί εκπηγάζουν, διαμέσου όλων των βαθμών όλο και ευρύτερων προσδιορισμών, από ένα ύψιστο γένος (A658/B686). Η ίδια η αρχή, πάλι, συνενώνει τις άλλες δύο, δεδομένου ότι μας προτρέπει, εν όψει της μέγιστης πολλαπλότητας, να βρούμε την ομοιογένεια διαμέσου βαθμιαίων μεταβάσεων από τη μία έννοια στην άλλη – πράγμα που αποτελεί ένδειξη της συγγένειας των επιμέρους κλάδων εννοιών ως προερχομένων, όλων μαζί, από την ίδια ύψιστη έννοια (A660/B668). Θα πρέπει να παρατηρήσουμε τα εξής ως προς τα παραπάνω. Πρώτον, η ιδέα που προβάλλει η αρχή της συνέχειας δεν προκύπτει κατ'

ανάγκη από τη συνένωση των άλλων δύο αρχών. Η συνένωσή τους μας δίνει απλώς την ιδέα ενός συστήματος. Η πληρότητα του συστήματος είναι ένα επιπρόσθετο στοιχείο το οποίο αποτελεί τη συνεισφορά της αρχής της συνέχειας στην ιδέα του συστήματος – δεν προκύπτει, όμως, από αυτήν. Δεύτερον, η ίδια η αρχή δεν συνενώνει τις άλλες δύο, προσφέρει, απλώς, ένα βοήθημα για να εφαρμόσουμε τις επιταγές της πρώτης· ούτε όμως συνενώνει τις ιδέες που προβάλλουν οι δυο αυτές αρχές, δεδομένου ότι αυτές δεν χρειάζονται καμιά σύνδεση – αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.

Στην όλη επιχειρηματολογία του Καντ σχετικά με την αρχή της συνέχειας, τόσο στα δυο παραπάνω σημεία, όσο και στο γεγονός ότι μοιάζει να προβληματίζεται για το τι λειτουργία θα μπορούσε να αποδώσει στην αντίστοιχη ιδέα (βλ. πχ. A662-663/B690-691), διαφαίνεται μια προσπάθεια να εντάξει στο επιχείρημά του μια αρχή, η οποία του προκαλεί αμηχανία, διότι δεν είναι πεισμένος για την εγκυρότητά της. Και πράγματι βλέπουμε ότι σε δυο μεταγενέστερά του κείμενα, δηλαδή στις δύο εισαγωγές του στην *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*, η αρχή της συνέχειας χάνει την ισότιμη υπόστασή της έναντι των αρχών της εξειδίκευσης και της ομοιογένειας³ και μεταβάλλεται σε έναν από τους πολλούς «τύπους» (Formeln) (X, 23) και τους πολλούς «αφορισμούς» (Sentenzen) (X, 91) που κυκλοφορούν ανάμεσα στους φυσικούς επιστήμονες. Είναι αξιοσημείωτο ότι στους «τύπους» αυτούς συγκαταλέγονται, μεταξύ άλλων, και οι εξής: «η φύση παίρνει το συντομότερο δρόμο» (X, 91) και «η φύση δεν κάνει τίποτα χωρίς λόγο» (X, 23). Πρόκειται, δηλαδή, πραγματικά απλώς για συνταγές, οι οποίες κυκλοφορούν μεταξύ των επιστημόνων, και η παράθεση των οποίων σκοπό έχει απλώς να υποστηρίξει τη θέση του Καντ για την ανάγκη ρυθμιστικών αρχών στις θετικές επιστήμες, παραπέμποντας στην πρακτική των επιστημόνων. Το ίδιο ισχύει και για το τρίτο απόσπασμα, σε αυτά τα κείμενα, στο οποίο ο Καντ αναφέρεται (έμμεσα) στη

3. Η H. Mertens δεν φαίνεται να παρατηρεί καμιά τέτοια αλλαγή στην υπόσταση της αρχής της συνέχειας. Βλ. H. Mertens, ό.π., σσ. 92-93.

συνέχεια της φύσης και όπου, όπως και στην *Πρώτη Κριτική*, την παρουσιάζει ως μια ιδέα η οποία διευκολύνει την ανακάλυψη ομοιοτήτων (X, 94).

Η αλλαγή στην υπόσταση της αρχής της συνέχειας, που παρουσιάζεται στις δύο εισαγωγές στην *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*, συνοδεύεται από μια άλλη αλλαγή, η οποία, μαζί με την εικασία μας ότι ο Καντ αμφισβητούσε την εγκυρότητα της εν λόγω αρχής, εξηγεί την ουσιαστική εξαφάνισή της από τα μεταγενέστερα κείμενα. Στα κείμενα αυτά, τη θέση των αρχών της ομοιογένειας, της εξειδίκευσης και της συνέχειας παίρνει μια μοναδική αρχή, η αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης, που προβάλλει την ιδέα της συστηματικότητας της φύσης, στην οποία εντάσσονται, ως διαστάσεις της, οι ιδέες της εξειδίκευσης, της ομοιογένειας και της ενότητας της φύσης. Στις εν λόγω εισαγωγές, οι αρχές που αντιστοιχούν σε αυτές τις ιδέες δεν έχουν μια αυθύπαρκτη υπόσταση –όπως έχουν οι αρχές που εμφανίζονται στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*– αλλά συνιστούν πλευρές ή διαστάσεις μιας αρχής: προκύπτουν, δηλαδή, από αυτή την αρχή ως αφαιρέσεις της. Συνεπώς, η αρχή, της οποίας αποτελούν διαστάσεις, τους παρέχει την απαιτούμενη συνοχή και δεν απαιτείται κάποιος επιπρόσθετος συνδετικός κρίκος για να τις συνθέσει σε ένα όλο. Στην *Πρώτη Κριτική*, αντίθετα, ο Καντ παρουσιάζει τις αρχές της ομοιογένειας και της εξειδίκευσης ως αυθύπαρκτες αρχές οι οποίες χρειάζονται κάποιο συνθετικό στοιχείο για να συνενωθούν σε ένα όλο. Το απαιτούμενο συνθετικό στοιχείο παρέχει, όπως είδαμε, η αρχή της συνέχειας.

Πέρα από τις αλλαγές που αναφέραμε, στις εν λόγω δύο εισαγωγές υπάρχει και μια μετατόπιση του σχετικού βάρους των αρχών της ομοιογένειας και της εξειδίκευσης. Η πρώτη αποκτά προτεραιότητα έναντι της δεύτερης. Έτσι, η δεύτερη δεν συνιστά παρά αντιστροφή της πρώτης: η δυνατότητα καθόδου προς όλο και ειδικότερες έννοιες δεν συνιστά παρά μία αντιστροφή της δυνατότητας ανόδου προς όλο και γενικότερες, η οποία αποτελεί και το κυρίως αντικείμενο των δύο εισαγωγών (στα αποσπάσματα που πραγματεύονται την τυπική σκοπιμότητα της φύσης). Η ανακάλυψη όλο και ειδικότε-

ρων εννοιών δεν συνιστά παρά μια απαραίτητη προϋπόθεση για την ανακάλυψη των γενικότερων εννοιών που τους δίνουν συνοχή. Η μετατόπιση αυτή του σχετικού βάρους⁴ των δύο αρχών δεν οφείλεται στο ότι ο Καντ δεν αναγνωρίζει τη σημασία της καθοδικής πορείας για την απόκτηση εμπειρικής γνώσης, αλλά στο ότι έχει επέλθει μια ελαφρά μετατόπιση στο βάρος του προβληματισμού του. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* τα σχετικά αποσπάσματα στοχεύουν στο να δείξουν ότι οι υπερβατικές ιδέες δεν έχουν μια συγκροτησιακή, αλλά μια ρυθμιστική λειτουργία στη σύσταση της εμπειρικής γνώσης. Στις εισαγωγές στην *Τρίτη Κριτική* τα αντίστοιχα αποσπάσματα στοχεύουν στο να προσδιορίσουν τη ρυθμιστική αρχή που καθιστά δυνατή την απόκτηση εμπειρικών εννοιών (βλ. πχ. X, 25, 92) και την απόκτηση μιας συνεκτικής εμπειρίας (βλ. πχ. X, 23, 24 σημ., 93, 94). Τα δυο προβλήματα ταυτίζονται διότι ο Καντ υιοθετεί, στα πλαίσια της υπερβατικής του προσέγγισης, μια «εμπειρική» θέση ως προς το πώς σχηματίζουμε εμπειρικές έννοιες. Δέχεται, δηλαδή, την εμπειριστική άποψη ότι σχηματίζουμε έννοιες συγκρίνοντας δύο ή περισσότερες παραστάσεις και εξακριβώνοντας εκείνο που έχουν από κοινού, το οποίο και συνιστά το περιεχόμενο της ζητούμενης έννοιας (βλ. πχ. X, 24 σημ., 25-6, 97, αλλά και A649/B677). Εφόσον λοιπόν, δεν υπάρχουν ομοιότητες στη φύση, δεν μπορούμε να αποκτήσουμε εμπειρικές έννοιες – και δεν μπορούμε συνακόλουθα, να αποκτήσουμε εμπειρική γνώση, καθότι αυτή προκύπτει από την υπαγωγή της εποπτικής πολλαπλότητας σε έννοιες. Έτσι, η ύπαρξη ομοιοτήτων στη

4. Ο Düsing ισχυρίζεται ότι η αρχή της εξειδίκευσης της φύσης έχει προτεραιότητα έναντι των άλλων αρχών, διότι μόνο έτσι εγγυάται η φύση τη συστηματικότητά της. Βλ. K. Düsing, ό.π., σσ. 53-54. Νομίζω όμως ότι η προβληματική του Καντ, όπως την αναπτύξαμε, δίνει το προβάδισμα στην αρχή της ομοιογένειας. Η κατεύθυνση της ανάπτυξής μας μοιάζει να συμφωνεί τόσο με τις θέσεις του Horkheimer, όσο και της Mertens. Βλ. M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Φρανκφούρτη 1925, σσ. 15 επ. και H. Mertens, ό.π., σσ. 94 επ. Ίσως η διαφορά στη κατεύθυνση της ανάπτυξης να οφείλεται στο ότι ο Düsing ενδιαφέρεται κυρίως να παρουσιάσει τα στοιχεία της έννοιας της ολότητας στον Καντ.

φύση είναι συνθήκη δυνατότητας για την απόκτηση εμπειρικών εννοιών.

Η ύπαρξη ομοιοτήτων στη φύση είναι εξίσου αναγκαία και για την απόκτηση μιας συνεκτικής εμπειρίας. Η υπαγωγή της εμπειρικής πολλαπλότητας σε κάποιες εμπειρικές έννοιες παρέχει μεν εμπειρική γνώση, δεν παρέχει όμως κατ' ανάγκην και μια καθ' όλα συνεκτική εμπειρική γνώση. Το εν λόγω αίτημα ικανοποιείται μόνον εφόσον οι εν λόγω εμπειρικές έννοιες συσχετίζονται κατάλληλα μεταξύ τους, δηλαδή μόνον εφόσον οι έννοιες αυτές σχηματίζουν ένα σύστημα τέτοιο ώστε οι ειδικότερες έννοιες να υπάγονται σε όλο και γενικότερες και το όλο σύστημα να καταλήγει σε μια ύψιστη έννοια. Εφόσον όμως η φύση δεν επιδεικνύει τις κατάλληλες ομοιότητες, καθίσταται αδύνατη η ανακάλυψη όλο και γενικότερων εννοιών –καθώς και η ανακάλυψη της ύψιστης δύναμης–, οι οποίες συνιστούν τις συνθήκες δυνατότητας μιας συνεκτικής εμπειρίας⁵.

Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο ο Καντ ταυτίζει αυτά τα δυο προβλήματα συνίσταται στο ότι δεν διακρίνει μεταξύ της σχέσης, η οποία υφίσταται μεταξύ ενός επιμέρους και μιας έννοιας, όταν το πρώτο υπάγεται στη δεύτερη, και της σχέσης η οποία υφίσταται μεταξύ δυο εννοιών, όταν η μία συμπεριλαμβάνεται στη δεύτερη⁶. Έτσι, τόσο η υπαγωγή ενός επιμέρους σε μια έννοια, όσο και η συμπερίληψη μιας ειδικότερης έννοιας σε μια γενικότερη εμφανίζονται ως μια ενιαία λειτουργία της προσδιοριστικής (*bestimmende*) κριτικής ικανότητας. Και αντίστροφα, τόσο η ανακάλυψη, δεδομένου κάποιου επιμέρους, της έννοιας υπό την οποία υπάγεται αυτό, όσο και η ανακάλυψη, δεδομένης μίας ειδικότερης έννοιας, της γενικότερης έννοιας στην οποία συμπεριλαμβάνεται η πρώτη, εμφανίζονται ως μια ενιαία λειτουργία της αναστοχαστικής (*reflektierende*) κριτικής ικανότητας. Και συνακόλουθα, το

5. Σχετικά με το θέμα αν τα αντικείμενα των αναστοχαστικών κρίσεων είναι μόνο τα επιμέρους ή και οι έννοιες βλ. H. Mertens, ό.π., σσ. 36-37, 94 επ.

6. Τη διάκριση αυτή τη συναντάμε αργότερα και κυρίως στο έργο του Frege. Βλ. π.χ. G. Frege, «Über Begriff und Gegenstand» εις G. Patzig (Hrsg.) G. Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Γκέτινγκεν 1980⁵, κυρίως σσ. 75-76.

πρόβλημα του σχηματισμού εννοιών και το πρόβλημα της απόκτησης μιας συνεκτικής εμπειρίας ταυτίζονται και εμφανίζονται ως το πρόβλημα το οποίο αντιμετωπίζει η αναστοχαστική κριτική ικανότητα και για το οποίο υπάρχει μια ενιαία λύση: η ύπαρξη συστηματικά συσχετισμένων ομοιοτήτων στην πολλαπλότητα της φύσης. Έτσι, δυο διαστάσεις της αρχής της σκοπιμότητας, η αρχή της ομοιότητας και η αρχή της ενότητας, αποκτούν μια προνομιακή θέση έναντι της τρίτης διάστασης αυτής της αρχής, δηλαδή της αρχής της εξειδίκευσης. Η σημασία, όμως, της τελευταίας για την εξάσκηση της αναστοχαστικής κριτικής ικανότητας και τη σύσταση μιας συνεκτικής εμπειρίας δεν παραγνωρίζεται: η αρχή αυτή προσφέρει το ειδικό το οποίο θα υπαχθεί στο γενικό, προσφέρει το περιεχόμενο το οποίο θα υπαχθεί σε μια συνεκτική μορφή ώστε να προκύψει μια συνεκτική εμπειρία, προσφέρει τις οντότητες μεταξύ των οποίων υφίσταται η σχέση συνοχής. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι το περιεχόμενο και η αξία μιας σχέσης συνοχής είναι τόσο μεγαλύτερα, όσο περισσότερες και πιο ποικιλόμορφες είναι οι οντότητες τις οποίες συσχετίζει.

Ο Καντ λύνει το πρόβλημα που αντιμετωπίζει η αναστοχαστική κριτική ικανότητα απονέμοντάς της μια ρυθμιστική, υπερβατική αρχή, την αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης, η οποία προβάλλοντας ως ρυθμιστική ιδέα τη συστηματικότητα⁷ της φύσης μας προτρέπει να νοήσουμε τη φύση ως εάν (als ob) αυτή να συστήθηκε προς το συμφέρον της αναστοχαστικής κριτικής ικανότητας, ως εάν, δηλαδή, αυτή να εμπεριέχει τις συστηματικά συσχετισμένες ομοιότητες και διαφορές που απαιτούνται για την εξάσκηση αυτής της ικανότητας· και μας προτρέπει, επομένως, να την εξασκήσουμε, να ανακαλύψουμε τις εμπειρικές έννοιες και τους εμπειρικούς νόμους, που συνιστούν το εννοιακό σύστημα υπό το οποίο υπάγεται η φύση, και να αποκτήσουμε με αυτόν τον τρόπο

7. Βλ. G. Lehmann, «System und Geschichte in Kants Philosophie» εις G. Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Βερολίνο 1969, το οποίο πραγματεύεται την καντιανή έννοια του συστήματος ως οργανισμού (υποστηρίζει ότι πρόκειται για ένα οιονεί «σχήμα») και το πρόβλημα της ιστορικότητάς του.

μια συνεκτική και ταυτόχρονα ευρεία και ποικιλόμορφη εμπειρική γνώση. Έτσι, διαμέσου των λειτουργικών απαιτήσεων της αναστοχαστικής κριτικής ικανότητας φθάνουμε στις απαιτήσεις της διάνοιας, της οποίας είναι a priori επιταγή να κατασκευάσουμε, από την ποικίλη πολλαπλότητα που μας παρουσιάζει η φύση, μια συνεκτική εμπειρία (X, 94). Η τυπική σκοπιμότητα της φύσης συνεπώς μας παρέχει τη δυνατότητα, αφενός μεν, να εξασκήσουμε την αναστοχαστική κριτική ικανότητα και, αφετέρου, να προβούμε, διαμέσου των αντίστοιχων κρίσεων, στη σύσταση μιας συνεκτικής εμπειρίας.

Έτσι, η αρχή της σκοπιμότητας γεμίζει ένα κενό⁸ που αφήνουν ακάλυπτο οι συγκροτησιακές κατηγορίες και οι αντίστοιχες θεμελιώδεις αρχές της καντιανής θεωρητικής φιλοσοφίας. Αυτές καθιστούν δυνατή μια συνεκτική εμπειρία, η συνεκτικότητα αυτή όμως δεν φθάνει μέχρι τις εμπειρικές έννοιες και τους εμπειρικούς νόμους (X, 16, 88, 94). Οι συγκροτησιακές θεμελιώδεις αρχές δηλαδή μας παρέχουν μια κατηγοριοποιημένη και, συνακόλουθα, μια συνεκτική εμπειρία, αφήνουν ανέγγιχτο όμως το εμπειρικό της περιεχόμενο, τις διάφορες εξειδικευμένες μορφές της: τους επιμέρους αιτιακούς νόμους, τα επιμέρους είδη αντικειμένων, κτλ. Η πολλαπλότητα αυτή των αιτιών και των φυσικών μορφών είναι τόσο μεγάλη, ώστε να προκύπτει το ενδεχόμενο να μην μπορούμε να της επιβάλλουμε κάποια εννοιακή τάξη, να μην μπορούμε να την υπαγάγουμε σε όλο και γενικότερους νόμους και σε όλο και γενικότερες έννοιες. Αυτό το ενδεχόμενο αντι-

8. Ο Horkheimer υποστηρίζει ότι ο Καντ σφάλει όταν ισχυρίζεται ότι υπάρχει κάποιο τέτοιο κενό, ότι δηλαδή, είναι δυνατόν να συγκροτήσουμε μια φύση, σύμφωνα με τις καντιανές κατηγορίες και θεμελιώδεις αρχές, η οποία, κατά τα άλλα, να συνιστά μια πολλαπλότητα. Κι αυτό, διότι η εφαρμογή των θεμελιωδών αρχών και, κυρίως, της αρχής της αιτιότητας προϋποθέτει μια φύση με ομοιότητες και διαφορές. Βλ. H. Horkheimer, ό.π., σσ. 19-25. Βλ., όμως, και H. Mertens, ό.π., σσ. 75 επ., όπου παρουσιάζεται ένα αντεπιχείρημα. Βλ. επίσης L.W. Beck, «Über die Regelmässigkeit der Natur bei Kant», *Dialectica* 35 (1981) σσ. 43-56, όπου υποστηρίζεται ότι στην *Πρώτη Κριτική* ο Καντ θεμελιώνει μόνο την αρχή ότι κάθε συμβάν έχει μια αιτία και όχι την αρχή ότι όμοια συμβάντα έχουν όμοιες αιτίες· η δεύτερη αρχή θεμελιώνεται στην *Τρίτη Κριτική* ως μια ρυθμιστική αρχή της αναστοχαστικής κριτικής ικανότητας.

μετωπίζει η αρχή της σκοπιμότητας, προβάλλοντας ως ρυθμιστική ιδέα τη συστηματικότητα της φύσης, σύμφωνα με την οποία η φύση συνιστά ένα σύστημα από εμπειρικές έννοιες και εμπειρικούς νόμους στο οποίο εντάσσεται το σύνολο της εμπειρικής πολλαπλότητας που μας παρουσιάζεται. Ως σύστημα, η φύση αποκτά την ενότητα και το συσχετισμό των συστατικών της στοιχείων που καθιστούν δυνατή μια καθ' όλα συνεκτική εμπειρία. Η αρχή της σκοπιμότητας συνεπώς προβάλλει ένα ιδεώδες το οποίο «εγγυάται» την ύπαρξη εμπειρικής τάξης και ρυθμίζει την εμπειρική έρευνα έτσι ώστε να μπορέσει να ελεγχθεί η «φυσική κατάσταση» ενός «άμορφου (rohes) χαώδους συναθροίσματος» (X, 22) και να μετατραπεί σε μια συνεκτική εμπειρική γνώση.

Η κεντρική ιδέα αυτής της αρχής είναι η ιδέα ενός συστήματος η οποία συνενώνει σε ένα όλο τις ιδέες της εξειδίκευσης, της ομοιογένειας και της ενότητας. Ως σύστημα, η φύση μπορεί να διερευνηθεί προς δύο κατευθύνσεις: προς τα πάνω ώστε να ανακαλύπτουμε όλο και γενικότερες έννοιες μέχρι που να φθάσουμε στο ύψιστο γένος και προς τα κάτω ώστε να ανακαλύπτουμε όλο και πιο εξειδικευμένες έννοιες. Η ανοδική πορεία αποκαλύπτει ομοιότητες· η καθοδική πορεία διαφορές. Γράφει ο Καντ: «Η λογική μορφή ενός συστήματος συνίσταται απλώς στο χωρισμό μιας ορισμένης γενικής έννοιας (μια τέτοια είναι εδώ η έννοια μιας φύσης εν γένει), έτσι ώστε να νοείται το επιμέρους (das Besondere) (εδώ το εμπειρικό) με τη διαφορά του ως εμπεριεχόμενο στο γενικό, σύμφωνα με μια ορισμένη αρχή. Εδώ ανήκει, λοιπόν, όταν συμπεριφέρεται κανείς εμπειρικά και ανεβαίνει από το επιμέρους στο γενικό, μια ταξινόμηση της πολλαπλότητας, δηλαδή μια σύγκριση πολλών τάξεων μεταξύ τους, η κάθε μία από τις οποίες βρίσκεται κάτω από μια συγκεκριμένη έννοια, και, αν αυτές είναι πλήρεις ως προς το κοινό τους χαρακτηριστικό, η υπαγωγή τους σε υψηλότερες τάξεις (γέννη), έως ότου καταλήξει κανείς σε εκείνη την έννοια που εμπεριέχει την αρχή της όλης ταξινόμησης (και συνιστά το ύψιστο γένος). Αν, αντίθετα, ξεκινήσει κανείς από τη γενική έννοια, ώστε δια της πλήρους διαίρεσης να κατέλθει στο επιμέρους, τότε το ενέργη-

μα λέγεται η εξειδίκευση της πολλαπλότητας υπό μία δεδομένη έννοια, καθότι προχωράει κανείς από το ύψιστο γένος σε κατώτερα (υπογέννη ή είδη) και από είδη σε υπο-είδη.» (X, 27).

Θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι, ενώ η ανοδική πορεία έχει ένα τέλος –στο σημείο εκείνο στο οποίο φθάνει κανείς στο ύψιστο γένος– η καθοδική πορεία δεν τελειώνει ποτέ. Ο Καντ αναφέρεται στην «απεριόριστη ανομοιογένεια των εμπειρικών νόμων και ετερογένεια των φυσικών μορφών της φύσης» (X, 22)· γράφει για τη φύση «στην απεριόριστη πολλαπλότητά της» (X, 24, σημ.)· παρατηρεί, επίσης, ότι «ειδικά-διαφοροποιημένες φύσεις... μπορούν να είναι αίτια με άπειρα πολλαπλούς τρόπους» (X, 92) και ότι «στη φύση, όσον αφορά τους απλώς εμπειρικούς της νόμους, πρέπει να διανοηθούμε τη δυνατότητα μιας άπειρης πολλαπλότητας εμπειρικών νόμων» (X, 92).

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης προβάλλει μια ιδέα, οι τρεις διαστάσεις της οποίας μπορούν να θεωρηθούν εφαρμογές των τυπικών εννοιών της διαφοράς, της ομοιότητας και της ενότητας στο αντικείμενο των φυσικών επιστημών και προσαρμογές τους στις απαιτήσεις αυτού του αντικειμένου. Το ζητούμενο είναι μια όσο το δυνατόν πιο συνεκτική και ευρεία εμπειρική γνώση. Την αποκτούμε ακολουθώντας τις επιταγές αυτής της αρχής, ψάχνοντας δηλαδή για διαφορές, ομοιότητες και την ενότητα της φύσης, ώστε να καταλήξουμε σε εκείνα τα εννοιακά εργαλεία –σε ειδικές και σε γενικές έννοιες και στο ύψιστο γένος –με τα οποία θα συστήσουμε τη συνεκτικότερη και ευρύτερη δυνατή εμπειρική γνώση.

2. Φυσικο-επιστημονικές και κοινωνικο-επιστημονικές

διαστάσεις της τελεολογικής αρχής της φυσικής ανθρωπολογίας

Στα κείμενά του που πραγματεύονται τη φυσική ανθρωπολογία, ο Καντ επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα αν το

ανθρώπινο γένος συνιστά ένα είδος ή αν αποτελείται από πολλά είδη, αλλά και γενικότερα σε ερωτήματα που αφορούν την ταξινόμηση των ανθρώπων ως φυσικές οντότητες. Το πρόβλημά του επικεντρώνεται, κατ' αρχάς, στα ταξινομικά κριτήρια που θα πρέπει να χρησιμοποιήσουν οι αντίστοιχοι ερευνητές. Οι Σχολές χρησιμοποιούσαν ως κριτήριο την ομοιότητα των χαρακτηριστικών, τόσο στην περίπτωση των ανθρώπων, όσο και στην περίπτωση των άλλων έμβιων όντων. (Θα μπορούσαμε να πούμε ότι εφαρμόζανε αυτούσια την αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης.) Η πρακτική αυτή, όμως, είναι, κατά τον Καντ, εσφαλμένη, διότι δεν υπάγει τα έμβια όντα σε νόμους, αλλά απονέμει απλώς ονόματα στις διάφορες ομάδες εμβίων (XI, 11). Σε ένα μεταγενέστερό του άρθρο, στο «Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie», ο Καντ διευκρινίζει τι εννοεί με αυτό: Θα υπαγάγουμε τα έμβια όντα σε νόμους, αν λαβαίναμε υπόψη την ιστορική τους διάσταση, δηλαδή την καταγωγή τους, και επιχειρούσαμε να συνδέσουμε, σύμφωνα με νόμους, την τωρινή τους διάπλαση με τα ιστορικά της αίτια (IX, 142). Το εγχείρημα αυτό όμως παρουσιάζει ένα πρόβλημα: τα εν λόγω ιστορικά αίτια ανήκουν σε ένα παρελθόν του οποίου δεν μπορούμε να έχουμε ιστορική γνώση και επομένως δεν μπορούμε να έχουμε γνώση αυτών των αιτίων, καθώς και των νόμων που τα συσχετίζουν με την τωρινή διάπλαση των έμβιων όντων. Για να λύσει αυτό το πρόβλημα, ο Καντ προβαίνει στην επινόηση μιας αρχής. Ένας σύγχρονος επιστήμονας ίσως ονόμαζε την αρχή αυτή μια «υπόθεση» ως προς τα αίτια, τις δυνάμεις της φύσης που συνιστούν τις αιτίες των σημερινών χαρακτηριστικών των έμβιων όντων εν γένει, και των ανθρώπων ειδικότερα, και που συσχετίζονται, μέσω νόμων, με αυτά (IX, 142, 143). Η καντιανή αρχή θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «υπόθεση» για τρεις λόγους. Πρώτον, διότι, όπως γράφει ο Καντ, κατέληξε σε αυτήν αναλογικά, συνάγοντάς την από ανάλογες παρατηρήσιμες δυνάμεις της φύσης (IX, 142, 165 επ.). Δεύτερον, διότι χρησιμεύει στο να καθοδηγεί την παρατήρηση των τωρινών φαινομένων, ώστε να μπορεί να διακρίνει ο ερευνητής τα χαρακτηριστικά των όντων

που σχετίζονται με την καταγωγή τους και να τα κατατάσσει ανάλογα (IX, 146). Και τρίτον και κυριότερο, διότι η αρχή αυτή είναι διαψεύσιμη και επαληθεύσιμη από την εμπειρία (IX, 145). Ο Καντ όμως την αντιλαμβάνεται ως μια τελεολογική αρχή· ως μια αρχή δηλαδή η οποία συνιστά ένα πρότυπο το οποίο πραγματοποιεί η φύση. Με άλλα λόγια, ο Καντ μας παροτρύνει να αντιληφθούμε τη φύση ως εάν να πραγματοποιεί αυτό το πρότυπο και, συνακόλουθα, να τη διερευνήσουμε καθοδηγούμενοι από αυτό. Πρόκειται, δηλαδή, για ένα πρότυπο, το οποίο, όπως και η ιδέα της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης στο πεδίο των φυσικών επιστημών εν γένει, ρυθμίζει την έρευνα στο πεδίο της φυσικής ανθρωπολογίας. Η αρχή αυτή όμως διαφέρει από τις ρυθμιστικές αρχές, που ήδη εξετάσαμε, στο ότι ο Καντ αφήνει πραγματικά ανοιχτό το ενδεχόμενο να διαψευστεί από την εμπειρία. Γράφει σχετικά με αυτή την αρχή, η οποία αποδίδει μια συγγένεια στο ανθρώπινο γένος: «Αν πραγματικά υπάρχει μια τέτοια συγγένεια στο ανθρώπινο γένος, θα πρέπει να αποφασίσουν οι παρατηρήσεις, οι οποίες μας κάνουν γνωστή την ενότητα της καταγωγής» (IX, 145)⁹. Οι ρυθμιστικές αρχές, αντίθετα, που εξετάσαμε στην προηγούμενη ενότητα, δεν μπορούν ούτε να διαψευστούν ούτε να επαληθευθούν. Μπορούμε μόνο να προσεγγίσουμε το πρότυπο που προβάλλουν¹⁰.

Το περιεχόμενο της αρχής, που προτείνει ο Καντ ως

9. Στην περίπτωση της τελεολογικής αρχής η οποία καθοδηγεί την ιστορική έρευνα, της αρχής δηλαδή ότι το ανθρώπινο γένος προοδεύει προς το καλύτερο, ο Καντ ψάχνει μεν για γεγονότα που να την «επαληθεύσουν», δεν φαίνεται όμως, να τη θεωρεί διαψεύσιμη. Τα γεγονότα αυτά, εξάλλου, αποτελούν και ενδείξεις ότι οι άνθρωποι επιθυμούν να πραγματοποιήσουν το καντιανό τέλος της ιστορίας (βλ. π.χ. XI, 356-357, 361-362). Σχετικά με την πρόοδο του ανθρώπινου γένους βλ. W. Euchner, «Kant als Philosoph des politischen Fortschritts» εις Z. Batscha (Hrsg.) *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Φρανκφούρτη 1976 και, σχετικά με το θέμα των εμπειρικών ενδείξεων που στηρίζουν αυτή την αρχή, κυρίως σσ. 398-399, καθώς και F. Kaulbach, «Welche Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?», *Kant-Studien*, 1975, σσ. 69-70.

10. Βλ., όμως, H.-J. Engfer, «Über die Unabdingbarkeit teleologischen Denkens. Zum Stellenwert der reflektierenden Urteilskraft in Kants kritischer Philosophie» εις H. Poser (Hrsg.) *Formen teleologischen Denkens*, Βερολίνο 1980-81, και κυρίως σσ. 132, 147-148, 149, το οποίο πραγματεύεται, μεταξύ άλλων, τον

πρότυπο ή ως ιδέα στον τομέα της φυσικής ανθρωπολογίας, έχει δύο διαστάσεις: μια μηχανιστική-αιτιακή και μια τελεολογική διάσταση. Ίσως η δεύτερη διάστασή της να είναι ο λόγος για τον οποίο ο Καντ την κατανοεί ως τελεολογική αρχή. Και πράγματι το παραπάνω απόσπασμα ως προς τη διαψευσιμότητά της μοιάζει να αναφέρεται στην πρώτη της διάσταση.

Η μηχανιστική διάσταση της τελεολογικής αρχής μας προτρέπει να νοήσουμε τη φύση ως εάν η οργάνωση που απαντάται στα έμβια όντα, μεταξύ των οποίων και ο άνθρωπος, να προέρχεται, μέσω της αναπαραγωγής και σύμφωνα με νόμους, από τη βαθμιαία ανάπτυξη πρωταρχικών (*ursprunglich*) δυνάμεων που απαντώνται στις αντίστοιχες πρωταρχικές φυλές (IX, 164). Έτσι, η έρευνα στη φυσική ανθρωπολογία πρέπει να καθοδηγείται από την ιδέα της συνένωσης της μεγαλύτερης δυνατής πολλαπλότητας στους επιγόνους με τη μεγαλύτερη δυνατή ενότητα στην καταγωγή (IX, 145).

Ακολουθώντας αυτό το πρότυπο, ο Καντ προτείνει μια πιο λεπτομερή αρχή σε σχέση με το ανθρώπινο γένος, την οποία, στη συνέχεια, «επαληθεύει» αναφερόμενος στις παρατηρήσεις διάφορων ταξιδιωτών, σε δικές του παρατηρήσεις και στις σχετικές έρευνες τρίτων. Σύμφωνα με αυτή τη λεπτομερέστερη αρχή, το ανθρώπινο γένος θα πρέπει να θεωρηθεί ότι κατάγεται από μια πρωταρχική φυλή (*Stamm*) και να ταξινομηθεί σε ράτσες (*Rassen*) και σε γενιές (*Menschenschläge*) (IX, 145, XI, 12 επ., 65 επ.). Σύμφωνα με αυτό το πρότυπο, το ανθρώπινο γένος συνιστά ένα είδος (*specie*). Η πρωταρχική φυλή από την οποία κατάγεται εμπεριέχει τις δυνάμεις, οι οποίες αναπτυσσόμενες, ανάλογα με το αντίστοιχο φυσικό περιβάλλον, εκδηλώνονται στα χαρακτηριστικά που διακρίνουν τις διάφορες ράτσες. Τα χαρακτηριστικά αυτά κληροδοτούνται σταθερά στους επιγόνους της ίδιας ράτσας, διότι επιφέρουν την εξάλειψη των αντίστοιχων εναλλακτικών πρωταρχικών δυνάμεων. Αντίθετα, τα χαρακτηριστι-

υποθετικό-ερωτητικό χαρακτήρα αυτών των ρυθμιστικών αρχών και των καντιανών τελεολογικών αρχών εν γένει που αφορούν τη φύση.

κά από τα οποία διακρίνονται οι διάφορες γενιές εμφανίζονται επιλεκτικά στους επιγόνους τους. Παρόλ' αυτά, πρόκειται και πάλι για χαρακτηριστικά που προέρχονται από την επιλεκτική ανάπτυξη πρωταρχικών δυνάμεων, η οποία όμως δεν επιφέρει την εξάλειψη των αντίστοιχων εναλλακτικών δυνάμεων¹¹.

Στην αρχή αυτή λοιπόν, συναντάμε τόσο την ενότητα και την ομοιότητα, όσο και τη διαφορά. Την ενότητα του ανθρώπινου γένους την παρέχει η πρωταρχική φυλή, μέσω των πρωταρχικών δυνάμεων που εμπεριέχει και που, εξελισσόμενες ποικιλοτρόπως, εκδηλώνονται ως η πολλαπλότητα των ανθρώπινων χαρακτηριστικών. Η ομοιότητα απαντάται στις ανθρώπινες ράτσες, οι οποίες διακρίνονται από την ομοιότητα ορισμένων από τις πρωταρχικές δυνάμεις που εμφανίζονται ως όμοια χαρακτηριστικά. Οι δυνάμεις, που χαρακτηρίζουν μια ανθρώπινη ράτσα, δεν συνιστούν παρά εξειδικεύσεις ορισμένων πρωταρχικών δυνάμεων, οι οποίες έχουν προσαρμοστεί στις απαιτήσεις του αντίστοιχου ανθρώπινου περιβάλλοντος. Τέλος, στις διάφορες ανθρώπινες γενιές, οι πρωταρχικές δυνάμεις εξειδικεύονται ακόμα περισσότερο, ώστε να προκύψει η γνώριμη ποικιλία των ανθρώπινων χαρακτηριστικών.

Το πρότυπο που προτείνει ο Καντ για τη φυσική ανθρωπολογία, εκτός από την αιτιακή διάσταση που αναφέραμε, έχει και μια ουσιαστική τελεολογική διάσταση, η οποία συνιστά, όπως θα δούμε, το συνδεδεικό κρίκο ανάμεσα στον άνθρωπο ως φυσικό ον και τον άνθρωπο ως πρακτικό ον, ως ον δηλαδή που θέτει σκοπούς και πράττει σύμφωνα με αυτούς. Η σύνδεση αυτή επιτυγχάνεται μέσω της τελεολογικής διάστασης, η οποία εξηγεί, αναφερόμενη σε ανθρώπινους σκοπούς, γιατί η φύση, στη σύσταση του ανθρώπινου γένους και στη διάπλαση των μεμονωμένων ανθρώπων, ακολούθησε το παραπάνω πρότυπο. Η τελεολογική διάσταση δηλαδή μας εξηγεί, αναφερόμενη στους ανθρώπινους σκοπούς, γιατί θα

11. Βλ. P. Menzer, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Βερολίνο 1911, Κεφ. II και κυρίως σσ. 82-119, όπου αναπτύσσονται οι απόψεις του Καντ για τη φυσική ανθρωπολογία και εντάσσονται στο ιστορικό τους πλαίσιο.

πρέπει να νοήσουμε τη φύση ως εάν να πραγματοποιεί το παραπάνω πρότυπο.

Έτσι, η τελεολογική αρχή της φυσικής ανθρωπολογίας έχει ένα διπλό τελεολογικό χαρακτήρα: είναι τελεολογική ήδη ως προς τη μηχανιστική της διάσταση και επεκτείνει την τελεολογική προβληματική και σε μια δεύτερη κατεξοχήν τελεολογική διάσταση. Η πρώτη διάσταση μας προτρέπει να νοήσουμε τη φύση ως εάν να ήθελε να πραγματοποιήσει, στη σύσταση του ανθρώπινου γένους, ένα συγκεκριμένο φυσικό πρότυπο. Η δεύτερη διάσταση μας προτρέπει να νοήσουμε τη φύση ως εάν να ήθελε, πραγματοποιώντας το παραπάνω φυσικό πρότυπο, να πραγματοποιήσει ένα δεύτερο πρότυπο, το οποίο θα εξετάσουμε αμέσως παρακάτω και το οποίο συνδέεται με το σκοπό της ανθρώπινης ιστορίας. Η μηχανιστική διάσταση αναφέρεται στη φυσική πλευρά αυτού του προτύπου, ενώ η τελεολογική διάσταση αναφέρεται στην πρακτική του πλευρά. Ο σκοπός της ανθρώπινης ιστορίας είναι δεσμευτικός για τη σύσταση του αντικειμένου της γι' αυτό και ο Καντ χαρακτηρίζει γενικά την εν λόγω αρχή «τελεολογική».

Σύμφωνα, τώρα, με την τελεολογική διάσταση αυτής της αρχής, η φύση δεν θέλει να αναπαράγονται συνεχώς οι ίδιες παλαιές ανθρώπινες μορφές, αλλά θέλει να εκδηλώνεται όλη η ποικιλία των μορφών που ενέθεσε στις πρωταρχικές δυνάμεις (IX, 149). Κι αυτό, για να είναι σε θέση οι άνθρωποι, να έχουν δηλαδή τις ικανότητες, να προωθούν, ως γένος, τους διάφορους σκοπούς που μπορεί να προκύψουν. Έτσι, η φύση τοποθέτησε σκόπιμα στην πρωταρχική φυλή τόσο τη δύναμη ποικιλομορφία των μελών της ίδιας ράτσας, όσο και την ομοιότητά τους. Την πρώτη την τοποθέτησε ώστε να μπορούν οι άνθρωποι να πραγματοποιούν μια απεριόριστη πολλαπλότητα διαφορετικών σκοπών· τη δεύτερη, ώστε να έχουν όλοι την ικανότητα να πραγματοποιούν λιγότερους, αλλά περισσότερο σημαντικούς, σκοπούς (IX, 148). Με άλλα λόγια, η φύση προίκισε το ανθρώπινο γένος, τόσο με δυνάμεις οι οποίες εκδηλώνονται περιστασιακά, κι έτσι προκύπτει η ποικιλομορφία που απαιτείται ώστε οι άνθρωποι, ως γένος, να μπορούν να πραγματοποιούν μια απεριόριστη ποικιλία

σκοπών. όσο και με δυνάμεις οι οποίες εκδηλώνονται σταθερά, κι επομένως ομοιόμορφα, ώστε να μπορούν οι άνθρωποι να πραγματοποιούν τους σκοπούς που τους επιτρέπουν να επιδιώσουν στο φυσικό τους περιβάλλον. Τέλος, η φύση προίκισε το ανθρώπινο γένος με δυνάμεις, οι οποίες αναπτυσσόμενες οδηγούν στην απαιτούμενη ποικιλομορφία, και δεν το προίκισε απευθείας με μια ποικιλομορφία χαρακτηριστικών, ώστε να είναι δυνατή η προσαρμογή τους στα διάφορα φυσικά περιβάλλοντα στα οποία θα τύχει να βρεθούν (IX, 155-157).

Είναι εμφανές από τα παραπάνω, ότι η τελεολογική διάσταση της εν λόγω αρχής αποτελεί έναν πρώτο συνδεδεικτό κρίκο ανάμεσα στον άνθρωπο ως φυσικό ον και τον άνθρωπο ως πρακτικό ον. Κι αυτό, διότι εξηγεί γιατί η φύση, στη σύσταση του ανθρώπινου γένους, ακολούθησε το πρότυπο που προτείνει ο Καντ, αναφερόμενη στην επιδεξιότητα των ανθρώπων να προωθούν, όχι μόνο τους σκοπούς η πραγματοποίηση των οποίων είναι αναγκαία για την επιδίωσή τους, αλλά και μια απεριόριστη ποικιλία σκοπών που θα μπορούσαν να προκύψουν. Η φύση, επομένως θέλει, και ο ερευνητής πρέπει να τη νοεί ως εάν να θέλει να αποκτήσουν οι άνθρωποι, ως γένος, ως σύνολο δηλαδή, και όχι ως μεμονωμένα άτομα, την ικανότητα να προωθούν όλους τους δυνατούς σκοπούς. Τίθεται, επομένως, το πρόβλημα της σχέσης της φυσικής ανθρωπολογίας ως της ανθρώπινης φυσικής ιστορίας προς την τελεολογική αντίληψη της ανθρώπινης πρακτικής ιστορίας, της ιστορίας δηλαδή των ανθρώπων όπως διαμορφώνεται από τις πράξεις τους και όχι από τις δυνάμεις της φύσης. Ο σκοπός της δεύτερης είναι η πλήρης ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων δυνάμεων, μέσω της σύστασης μιας αστικής κοινωνίας (βλ. π.χ. XI, 45): μιας κοινωνίας δηλαδή η οποία ρυθμίζεται από ένα σύνταγμα, το οποίο, εγγυώμενο σε όλους την ίδια ελευθερία να προωθούν τους σκοπούς που θέτουν οι ίδιοι, επιτρέπει την πλήρη ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων δυνάμεων¹².

12. Βλ. π.χ. P. Menzer, ό.π., σσ. 262-303, όπου αναπτύσσονται οι απόψεις του Καντ

Και στις δύο περιπτώσεις ο σκοπός της ιστορίας είναι η πλήρης ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Καντ χρησιμοποιεί τους ίδιους όρους «Anlagen» και «Keime» για να τις χαρακτηρίσει.

Επιπλέον, και στις δύο περιπτώσεις ο σκοπός της ιστορίας δεν είναι η ανάπτυξη όλων των δυνάμεων σε κάθε μεμονωμένο άτομο, αλλά στους ανθρώπους ως γένος. Έτσι, σκοπός της «πρακτικής» ιστορίας είναι η σύσταση μιας κοινωνίας στην οποία θα υπάρχει ένας καταμερισμός στην εξάσκηση όλων των ανθρώπινων δυνάμεων, ανάμεσα στα μέλη της, ώστε να μπορέσουν όλες να αναπτυχθούν πλήρως. Αντίστοιχα, σκοπός της «φυσικής» ανθρώπινης ιστορίας είναι η διαμόρφωση ενός ανθρώπινου γένους στο οποίο θα απαντάται ένας καταμερισμός όλων των μορφών που εμπεριέχονται στις πρωταρχικές δυνάμεις. Βλέπουμε δηλαδή, ότι ήδη στη φυσική ανθρωπολογία του Καντ τίθενται οι βάσεις του καταμερισμού της εργασίας, ο οποίος συνιστά ένα ουσιαστικό γνώρισμα της κοινωνικής του φιλοσοφίας¹³. Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε επίσης, ότι η ύπαρξη δυνάμεων, οι οποίες αναπτύσσονται και εκδηλώνονται περιστασιακά, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αποτελεί την ανθρωπολογική θεμελίωση της δυνατότητας που παρέχει το αστικό σύνταγμα σε όλα τα μέλη μιας κοινωνίας, ανεξάρτητα από την καταγωγή τους, να εξασκήσουν οποιοδήποτε επάγγελμα ή να ανέλθουν σε οποιοδήποτε αξίωμα τους επιτρέπει η εργατικότητά τους, το ταλέντο τους και η τύχη (XI, 147). Δεν θα ήταν άσκοπο να παρατηρήσουμε εδώ ότι στις εγγενείς ικανότητες, η εκδήλωση των οποίων συνιστά το σκοπό της φυσικής ιστορίας, ο Καντ συγκαταλέγει την έφεση προς εργασία (IX, 157), καθώς και την αντοχή να δουλεύει κανείς στα χωράφια ή, αντίθετα, να καταγίνεται με οικιακές εργασίες (XI, 22, σημ.). Βλέπουμε λοιπόν, ότι η φυσική ανθρωπολογία του Καντ έλκεται από την αντίληψή του για

για την πρακτική ιστορία του ανθρώπου και σσ. 199-262, όπου εντάσσονται στο ιστορικό τους πλαίσιο.

13. Βλ. K. Düsing, ό.π., όπου πραγματεύεται τη γενικότερη σχέση μεταξύ της τελεολογίας του φυσικού κόσμου και της τελεολογίας του πρακτικού κόσμου.

τον άνθρωπο ως πρακτικό ον, δηλαδή τον άνθρωπο και τον πολιτισμό.

Από τα παραπάνω, διαφαίνεται η σχέση που υφίσταται μεταξύ των σκοπών της φύσης όσον αφορά τον άνθρωπο ως φυσικό ον, και των σκοπών της όσον αφορά τον άνθρωπο ως πρακτικό ον. Η πραγματοποίηση του πρώτου σκοπού συνιστά προϋπόθεση για την πραγματοποίηση του δεύτερου: το αστικό σύνταγμα αποτελεί συνθήκη δυνατότητας για την πλήρη ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων δυνάμεων. Μια εξίσου όμως αναγκαία συνθήκη για την ανάπτυξή τους αποτελεί η φυσική ικανότητα των ανθρώπων να προωθούν τους σκοπούς τους. Αν από τη φύση του ο άνθρωπος δεν είναι σε θέση να πραγματοποιεί τους σκοπούς που θέτει –διότι δεν έχει την κατάλληλη σωματική διάπλαση, την κατάλληλη αντοχή, κλπ.– τότε δεν είναι σε θέση να εξασκήσει την ελευθερία που του εγγυάται ένα αστικό σύνταγμα. Έτσι, το αστικό σύνταγμα είναι μεν μια αναγκαία συνθήκη για την πλήρη ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων, μόνο του όμως δεν είναι μια επαρκής συνθήκη. Για να αναπτύξει ο άνθρωπος, ως γένος, πλήρως τις δυνάμεις του, θα πρέπει ο άνθρωπος, ως γένος, να επιδεικνύει όλες τις ικανότητες και τις επιδεξιότητες που απαιτούνται για να προωθηθούν οι διάφοροι σκοποί του. Θα πρέπει δηλαδή τα επιμέρους άτομα να έχουν κάποιες από αυτές τις ικανότητες και τις επιδεξιότητες, και οι άνθρωποι, ως σύνολο, να τις έχουν όλες. Αυτή τη δυνατότητα εγγυάται η τελεολογική διάσταση της ανθρωπολογικής αρχής του Καντ, η οποία θέτει ως σκοπό της φύσης την εκδήλωση όλων των εν λόγω ικανοτήτων. Έτσι, η τελεολογική διάσταση της ιστορίας του ανθρώπινου πράττειν προϋποθέτει την τελεολογική διάσταση της φυσικής ιστορίας του ανθρώπου. Η εκπλήρωση του δεύτερου σκοπού δεν αποτελεί παρά μια αναγκαία προϋπόθεση για την εκπλήρωση του πρώτου. Και η ανθρώπινη ιστορία μπορεί να νοηθεί ως ενιαία, ως εξυπηρετώντας, δηλαδή, τον ίδιο σκοπό: την πλήρη ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων δυνάμεων¹⁴.

14. Ο Menzer διακρίνει δυο εξελικτικές-ιστορικές διαδικασίες στο έργο του Καντ, 112 ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

3. Ζητήματα μετατροπής των αρχών ενότητας
του κοινωνικο-επιστημονικού αντικειμένου
σε κανονιστικές αρχές συγκρότησής του.

Η υπερβατική ελευθερία είναι, σύμφωνα με τον Καντ, η ανεξαρτησία από τους αιτιακούς νόμους της φύσης. Σ' αυτήν θεμελιώνεται η πρακτική ελευθερία, δηλαδή η ανεξαρτησία της βούλησης από κάθε εμπειρικό κίνητρο, καθότι η δεύτερη προϋποθέτει την πρώτη (B 562). Η πρακτική ελευθερία, ως ανεξαρτησία της βούλησης από κάθε εμπειρικό κίνητρο, είναι απλώς μια αρνητική έννοια (VII, 144, VIII, 318): δεν καθορίζει σε τι συνίσταται η ελευθερία, αλλά σε τι δεν συνίσταται. Προκύπτει έτσι το πρόβλημα ποια είναι η αντίστοιχη θετική έννοια. Καθότι δεν μπορούμε να έχουμε καμιά γνώση των νοούμενων, τα κατ' εξοχήν αντικείμενα αυτής της έννοιας, το πρόβλημα παίρνει τη μορφή της έκφρασης της ελευθερίας στον εμπειρικό κόσμο. Η θετική έννοια της ελευθερίας προκύπτει από την έκφραση της αρνητικής έννοιας σε όντα, όπως τον άνθρωπο, τα οποία έχουν, τόσο μια εμπειρική, όσο και και έλλογη υπόσταση. Έτσι, ο Καντ δεν λύνει το πρόβλημα αγνοώντας την εμπειρική υπόσταση των ανθρώπων, αλλά υποτάσσοντάς την στην έλλογή τους υπόσταση. Αυτό ισχύει, τόσο για την ηθική ελευθερία, όσο και για την πολιτική ή αστική ελευθερία – παρόλο που στην περίπτωση της δεύτερης, όπως θα δούμε, χρησιμοποιεί την εμπειρική τους υπόσταση για να προωθήσει τα συμφέροντα της έλλογής τους υπόστασης.

Η θετική έννοια της ελευθερίας είναι νομοθετική, η ελευθερία δηλαδή γίνεται παραγωγός νόμων. Στο ηθικό επίπεδο,

τις οποίες δεν κατορθώνει να συνενώσει: η μία από αυτές βασίζεται στον κόσμο των αιώνιων αληθειών και καταλήγει στην πολιτισμική καλλιέργεια του ανθρώπου· η άλλη βασίζεται στον κόσμο των πρακτικών ιδεών και καταλήγει στην ηθική ελευθερία. Βλ. P. Menzer, ό.π., Βλ., όμως G. Lehmann, «Kant und der Evolutionismus: zur Thematik der Kantforschung Paul Menzers» εις G. Lehmann, ό.π., όπου ασκείται κριτική στις απόψεις του Menzer.

το οποίο προϋποτίθεται από το πολιτικό, η ελευθερία συνίσταται στο πράττειν με μοναδικό κίνητρο τη βούληση για τη γενικότητα, δηλαδή τη γενική μορφή του νόμου. Ο ηθικά ελεύθερος άνθρωπος δεν πράττει υποκινούμενος από εμπειρικούς σκοπούς, από τους σκοπούς που προέρχονται από την εμπειρική του υπόσταση, αλλά υποκινούμενος από το μοναδικό σκοπό που προκύπτει από την έλλογή του υπόσταση, από τη βούληση δηλαδή για τη γενικότητα του νόμου (VII, 135-136). Για να αποδώσει αυτή η βούληση πρακτικούς νόμους, δηλαδή συγκεκριμένους νόμους οι οποίοι θα καθοδηγούν τις ανθρώπινες πράξεις, ο Καντ καταλήγει στην κατηγορική προσταγή¹⁵, η οποία μας επιτάσσει να πράττουμε σύμφωνα με υποκειμενικούς νόμους (Maximen), οι οποίοι θα θέλαμε να ισχύουν ως γενικοί νόμοι. Έτσι, αφενός μεν, οι πρακτικοί νόμοι έχουν γενική μορφή και συνεπώς συμμορφώνονται προς την αξίωση μιας ελεύθερης βούλησης, αφετέρου δε, τα εμπειρικά κίνητρα του ανθρώπου υποτάσσονται στη βούλησή του, ως έλλογου όντος, το οποίο θέλει τη γενικότητα του νόμου. Και είναι τόσο πιο ελεύθερος (και ηθικός) ο άνθρωπος, όσο λιγότερο υποκινούνται οι πράξεις του από εμπειρικά κίνητρα και όσο περισσότερο υποκινούνται από το καθήκον, δηλαδή από τη βούλησή του να πραγματοποιηθεί η γενικότητα του νόμου.

Εδώ μοιάζει να υπάρχει μια αντίφαση μεταξύ της αρνητικής έννοιας της ελευθερίας, σύμφωνα με την οποία ελεύθερος είναι εκείνος ο οποίος δεν πράττει υποκινούμενος από εμπειρικά κίνητρα, και της «εφαρμογής» της στον εμπειρικό κόσμο, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την κατηγορική προσταγή. Και αυτό, διότι οι συγκεκριμένοι ηθικοί νόμοι, οι οποίοι παράγονται από την κατηγορική προσταγή, προϋποθέτουν ουσιαστικά την ύπαρξη συγκεκριμένων, ιεραρχημένων, εμπειρικών κινήτρων. Η βούληση για τη γενικότητα του νόμου, που μας οδηγεί να γενικεύσουμε τον τάδε ή τον δείνα υποκειμενικό νόμο, προϋποθέτει την ύπαρξη ιστορικών πρακτικών και δομών που μπορούν να γενικευθούν. Θα μπορούσε, επομένως,

15. Βλ. VII, 28, 51, 61, 67, 71, 140 για τις διάφορες μορφές της.

να υποστηρίξει κάποιος ότι, πράττοντας σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή, πράττουμε σύμφωνα με κάποια συμφέροντα που μπορούν να γενικευθούν.

Ο Καντ αποφεύγει αυτή την αντίφαση παρουσιάζοντας την ελευθερία, και στην αρνητική και στη θετική της μορφή, ως ένα τέλος, ως μια ρυθμιστική ιδέα την οποία πρέπει να προσπαθούμε να προσεγγίζουμε. Η πραγματοποίηση όμως της ιδέας θα σήμαινε το τέλος του εμπειρικού κόσμου, το τέλος όλων των πραγμάτων¹⁶. Κι αυτό διότι η άσκηση της καθαυτό ελευθερίας, η πλήρης ανεξαρτησία από κάθε εμπειρικό κίνητρο είναι ταυτόσημη με τη μη ύπαρξη εμπειρικών κινήτρων. Αν, όμως, εξέλιπαν τα κίνητρα, τα οποία γενικευόμενα συνιστούν τους ηθικούς νόμους, θα εξέλιπαν οι ηθικοί νόμοι. Κι επομένως, ελλείψει τέτοιων κινήτρων, θα εξέλιπαν τόσο οι ανελεύθερες, ανήθικες πράξεις –αυτές που υποκινούνται από εμπειρικά κίνητρα– όσο και οι ελεύθερες, ηθικές πράξεις –αυτές που επιτελούνται σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή. Κι έτσι, θα εξέλιπε κάθε δραστηριότητα και θα επήρχετο το τέλος της ιστορίας.

Μια αντίφαση απαντάται, εκ πρώτης όψεως, και στον τρόπο εκδήλωσης της ελευθερίας στο πολιτικό πεδίο. Η ηθική ελευθερία συνίσταται στην εξάσκηση της ικανότητας, που έχει ο άνθρωπος ως έλλογο ον, να μην πράττει υποκινούμενος από εμπειρικά κίνητρα, αλλά υποκινούμενος από τη βούληση να πραγματοποιηθεί η γενική μορφή του νόμου. Θα μπορούσε, λοιπόν, ίσως κανείς να υποθέσει ότι, σύμφωνα με τον Καντ, η αστική ή πολιτική ελευθερία συνίσταται στο πράττειν σύμφωνα με γενικούς νόμους και ότι τίθεται, επομένως, το αίτημα της μεγιστοποίησης στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό αυτής της ελευθερίας, διευρύνοντας όσο το δυνατό τις περιοχές που ρυθμίζονται από γενικούς νόμους –βάσει της σκέψης ότι όσο περισσότερο πράττει κανείς σύμφωνα με γενικούς νόμους, τόσο πιο ελεύθερος είναι. Αντ' αυτού, συναντάμε τους ακόλουθους χαρακτηρισμούς της αστικής ελευθερίας στο έργο του Καντ: «Κανείς δεν μπορεί να με εξαναγκάσει να

16. Βλ. «Das Ende aller Dinge», XI, 175 επ.

είμαι ευτυχισμένος με το δικό του τρόπο (όπως εκείνος νοεί την ευημερία των άλλων ανθρώπων), αλλά ο καθένας μπορεί να αναζητήσει την ευδαιμονία του από εκείνον το δρόμο, που ο ίδιος θεωρεί καλό, φτάνει να μην θίγει την ελευθερία άλλων να επιδιώκουν έναν αντίστοιχο σκοπό, η οποία μπορεί να συνυπάρξει, σύμφωνα με έναν γενικό νόμο, με την ελευθερία του καθενός» (XI, 145) «Ελευθερία (η ανεξαρτησία από την καταναγκάζουσα βούληση [Willkür] ενός άλλου) στο μέτρο που αυτή μπορεί να συνυπάρξει με την ελευθερία του κάθε άλλου, σύμφωνα με έναν γενικό νόμο,...» είναι το μοναδικό φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου ως έλλογου όντος (VIII, 345). Αλλού η αστική ελευθερία χαρακτηρίζεται ως «η εξουσία [Befugnis] να μην υπακούω σε κανέναν εξωτερικό νόμο, εκτός από αυτούς στους οποίους θα μπορούσα να είχα δώσει τη συγκατάθεσή μου» (XI, 204 σημ.). Και πάλι: με δικαϊκή ελευθερία εννοούμε το γνώρισμα ενός πολίτη «να μην υπακούει σε κανέναν άλλο νόμο, εκτός από αυτόν στον οποίο έχει δώσει τη συγκατάθεσή του» (VIII, 432).

Αξιοσημείωτα στα παραπάνω είναι τα εξής: Πρώτον, το ότι ο Καντ διαφυλλάσσει μια ευρεία περιοχή μέσα στα όρια της οποίας πράττει κανείς ελεύθερα· η ελευθερία μοιάζει μάλλον να συνίσταται στη δυνατότητα να επιλέγει κανείς, μέσα σ' αυτά τα όρια, τους σκοπούς που θα ακολουθήσει και συνακόλουθα να πράττει υποκινούμενος από εμπειρικά κίνητρα, παρά στο πράττειν σύμφωνα με γενικούς νόμους (βλ. επίσης XI, 39). Οι γενικοί νόμοι, βέβαια, θέτουν το πλαίσιο μέσα στο οποίο δρα κανείς υποκινούμενος από τους προσωπικούς, εμπειρικούς σκοπούς του· θέτουν δηλαδή κάποια όρια στους σκοπούς ανάμεσα από τους οποίους θα επιλέξει κανείς εκείνον που θα επιχειρήσει να πραγματοποιήσει και επιπλέον δεν είναι κανείς ελεύθερος αν δεν δρα μέσα σε αυτά τα όρια. Παρόλα αυτά, το πράττειν σύμφωνα με γενικούς νόμους έχει έναν αρνητικό χαρακτήρα, ενώ το πράττειν που υποκινείται από εμπειρικά κίνητρα έχει ένα θετικό χαρακτήρα. Η έμφαση δίνεται στο δεύτερο· το πρώτο δεν αποτελεί παρά μια συνθήκη δυνατότητας για την εξάσκηση του δεύτερου, το οποίο και συνιστά το σκοπό της σύστασης μιας αστικής κοινωνίας, δεδο-

μένου ότι από τέτοιου είδους πράξεις θα αναπτυχθούν όλες οι δυνάμεις του ανθρώπινου γένους. Έτσι, όταν ο Καντ πραγματεύεται την πέμπτη πρόταση του άρθρου του «Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht», γράφει ότι «μόνο σε μια κοινωνία, και μάλιστα μια τέτοια η οποία έχει τη μέγιστη ελευθερία, και συνακόλουθα έναν πέρα για πέρα ανταγωνισμό των μελών της, και όμως τον ακριβέστερο δυνατό προσδιορισμό και [την ακριβέστερη δυνατή] εξασφάλιση των ορίων αυτής της ελευθερίας, ώστε να μπορεί να συνυπάρχει με την ελευθερία άλλων», είναι δυνατή η ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων δυνάμεων (XI, 39, οι υπογραμμίσεις δικές μου). Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η εκδήλωση της ελευθερίας στην πολιτική σφαίρα επιφέρει, σε σχέση με την ηθική ελευθερία, μια μερική αντιστροφή στην ιδέα της, καθότι η (αστική) ελευθερία αποκτά δυο διαστάσεις: συνίσταται μεν –όπως και η ηθική ελευθερία– στο πράττειν σύμφωνα με γενικούς νόμους, οι νόμοι αυτοί, όμως, εξασφαλίζουν τη δεύτερη διάστασή της: τη δυνατότητα να επιλέγει κανείς τους σκοπούς που θα ακολουθήσει και να πράττει υποκινούμενος από εμπειρικά κίνητρα.

Δεύτερον, αξιοσημείωτο στους παραπάνω χαρακτηρισμούς της ελευθερίας δεν είναι μόνο η αντιστροφή που περιγράψαμε, αλλά και μια παράλληλη μετατόπιση του βάρους από την ελευθερία ως την εξάσκηση της ικανότητας να πράττει κανείς υποκινούμενος από τη βούληση για τη γενικότητα του νόμου, στην ελευθερία ως το δικαίωμα που έχουν όλοι οι άνθρωποι να μην υπακούουν παρά σε νόμους στους οποίους έχουν δώσει τη συγκατάθεσή τους ή στους οποίους θα μπορούσαν να είχαν δώσει τη συγκατάθεσή τους. Η μετατόπιση αυτή οφείλεται στη μετατόπιση του προβληματισμού από το χώρο της ηθικής στο χώρο της νομικο-πολιτικής πραγματικότητας. Στον τελευταίο αυτό χώρο η συγκατάθεση στους γενικούς νόμους μπορεί να δίνεται βάσει υποκειμενικών κινήτρων και συμφερόντων. Έτσι, προκύπτει μια μετατόπιση του βάρους από τα κίνητρα μιας πράξης στην πηγή της νομοθεσίας. Ο Καντ φαίνεται να θεωρεί ότι ο ελεύθερος χαρακτήρας μιας πράξης δεν είναι τόσο συνάρτηση του είδους των κινήτρων

που οδήγησαν σε αυτήν, όσο της πατρότητας αυτών των κινήτρων: ελεύθερος (αστικά) είναι κανείς όταν πράττει υποκινούμενος από τους δικούς του σκοπούς (και όχι από τους σκοπούς άλλων) και σύμφωνα με νόμους στους οποίους θα μπορούσε να είχε δώσει τη συγκατάθεσή του, οι οποίοι δηλαδή θα μπορούσαν να προέρχονται από τη βούλησή του (και όχι από τη βούληση άλλων). Στο σημείο αυτό δεν υπάρχει κάποια αντίφαση μεταξύ της αρνητικής έννοιας της ελευθερίας και της αστικής ελευθερίας, δεδομένου ότι οι δικαϊκοί νόμοι στους οποίους θα μπορούσε κανείς να δώσει τη συγκατάθεσή του συνίστανται ακριβώς στις γενικεύσεις των όρων υπό τους οποίους τα άτομα θα μπορούσαν να ενεργοποιήσουν τη θετική ελευθερία τους, όρων οι οποίοι ακριβώς λόγω της γενικής μορφής που παίρνουν συμφωνούν με τη γενικότητα που χαρακτηρίζει το έλλογο στοιχείο του ανθρώπου.

Η ελευθερία, λοιπόν, όταν εκδηλώνεται στο «ενδιάμεσο» πολιτικό πεδίο έχει τρία αλληλοσυσχετιζόμενα συστατικά: την ελευθερία να πράττει κανείς υποκινούμενος από εμπειρικά κίνητρα, τους γενικούς νόμους οι οποίοι οριοθετούν και εξασφαλίζουν αυτή την ελευθερία και την πηγή αυτών των νόμων, η οποία είναι η βούληση των μελών μιας κοινωνίας. Ή, αντίστροφα, από την ιδέα της ελευθερίας ως του μοναδικού φυσικού δικαιώματος των ανθρώπων (VIII, 345 επ.) προκύπτουν τα παραπάνω τρία συστατικά ως διαστάσεις της ιδέας της πολιτικής ελευθερίας. Οι διαστάσεις αυτές, όπως θα δούμε, αποκρυσταλλώνονται στις τρεις συστατικές αρχές του αστικού συντάγματος: την αρχή της ελευθερίας, την αρχή της ισότητας και την αρχή της αυτοτέλειας. Έτσι, το αστικό σύνταγμα είναι αποτέλεσμα της έκφρασης της ιδέας της ελευθερίας στο πολιτικό πεδίο. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε το αστικό σύνταγμα ως όλο και μία μία τις τρεις συστατικές του αρχές, με σκοπό να διερευνήσουμε λεπτομερέστερα τις τυχόν αντιφάσεις που διαφαίνονται μεταξύ της ελευθερίας και της έκφρασής της στο πολιτικό πεδίο και να δείξουμε πώς μέσω αυτής καταλήγει ο Καντ σε τρεις αρχές οι οποίες συνιστούν «εφαρμογές» στο πολιτικό πεδίο ενότητας. Η έννοια της «εφαρμογής» εδώ είναι ιδιότυπη, δεδομένου ότι οι εν λόγω

τυπικές έννοιες έλκονται από το ελευθεριακό αξιακό πλαίσιο, που εκλείπει όταν εφαρμόζονται στο πεδίο των φυσικών επιστημών.

Η αστική κοινωνία, η κοινωνία δηλαδή η οποία ρυθμίζεται από ένα αστικό σύνταγμα, είναι η κοινωνία στην οποία μπορεί ο άνθρωπος, ως γένος, να αναπτύξει πληρέστερα τις δυνάμεις του. Ο άνθρωπος έχει δύο συγκρουόμενες έμφυτες τάσεις ή διαθέσεις οι οποίες οδηγούν στην ανάπτυξη των δυνάμεών του. Η μία είναι η τάση προς κοινωνικότητα, η τάση δηλαδή να ζει μαζί με άλλους ανθρώπους, η άλλη είναι η τάση προς απομόνωση (XI, 37-38). Η πρώτη τάση καθιστά δυνατό τον καταμερισμό της εργασίας, ο οποίος οδηγεί στην ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων δυνάμεων, διότι απελευθερώνει μερικά από τα μέλη μιας κοινωνίας από την ανάγκη να παράγουν αυτά που χρειάζεται ο άνθρωπος για να επιδιώσει, και τους επιτρέπει να ασχοληθούν με πολιτισμικές δραστηριότητες, με τις τέχνες και με τις επιστήμες (X, 390-391). Η δεύτερη τάση, πάλι, οδηγεί στην ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων, όχι μέσω της συνεργασίας, αλλά μέσω του ανταγωνισμού: η τάση προς απομόνωση συνίσταται στην επιθυμία του ανθρώπου να γίνονται όλα όπως τα θέλει αυτός· γνωρίζοντας ότι και οι υπόλοιποι άνθρωποι έχουν την ίδια επιθυμία, κι ότι επομένως θα φέρουν αντίσταση στην εκπλήρωση της δικής του επιθυμίας, αναγκάζεται να υπερβεί την τεμπελιά του ώστε να τους συναγωνιστεί κι αναπτύσσει με αυτόν τον τρόπο τις αντίστοιχες δυνάμεις του. Η τάση αυτή όμως είναι παραγωγική μόνον εφόσον δεν υπερβαίνει ορισμένα όρια, δηλαδή μόνον εφόσον δεν οδηγεί σε «βιαιότητες» για να επιτύχει τον σκοπό της, βιαιότητες οι οποίες ματαιώνουν τους αντίστοιχους σκοπούς των άλλων. Για να αποφευχθεί αυτό το ενδεχόμενο –το οποίο εμπεριέχεται a priori στην ιδέα μιας φυσικής κατάστασης (VIII, 430)– είναι αναγκαία η σύσταση μιας αστικής κοινωνίας, οι νόμοι της οποίας θα καθορίζουν επακριβώς τα όρια του ανταγωνισμού, η ισχύς της οποίας θα εξασφαλίζει τη μη υπέρβαση αυτών των ορίων και η δικαιοσύνη της οποίας θα κρίνει αν έχουν τηρηθεί αυτά τα όρια. (Έτσι οδηγείται ο Καντ στις τρεις εξουσίες μιας αστι-

κής κοινωνίας: στη νομοθετική, στην εκτελεστική και στη δικαστική).

Οι νόμοι που καθορίζουν τα όρια του ανταγωνισμού, δηλαδή της ελεύθερης επιλογής στόχων από τα μέλη της κοινωνίας, ρυθμίζουν τις σχέσεις μεταξύ αυτών των μελών και εξασφαλίζουν μια συνεκτική, αρμονική κοινωνία, στην οποία έχει εκλείψει το ενδεχόμενο εσωτερικών βιαιοτήτων, που «διαρκώς απειλούν να διασπάσουν» (XI, 37, 45) τις μη αστικές κοινωνίες της «φυσικής» κατάστασης. Οι νόμοι αυτοί διέπονται από τις αρχές ενός αστικού συντάγματος. Κι έτσι είναι οι αρχές του αστικού συντάγματος, οι οποίες, έμμεσα, ρυθμίζουν τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και καθιστούν δυνατή τη σύσταση μιας αστικής κοινωνίας, μετατρέποντας την «άγρια» (wilde, VIII, 434, XI, 40, 55), «βάνανυση» (brutale, XI, 42), «αδέσμευτη» (ungebundene, XI, 41), «άνομη», (gesetzlose, XI, 43), «βάρβαρη» (barbarische, XI, 44) ελευθερία μιας φυσικής κατάστασης στην έννομη ελευθερία μιας αστικής – ακριβώς όπως η αρχή της τυπικής σκοπιμότητας της φύσης μας επιτρέπει να μετατρέψουμε το χάωδες συνάθροισμα της εποπτείας και της πολλαπλότητας των εμπειρικών εννοιών και νόμων σε ένα συνεκτικό σύστημα εμπειρικής γνώσης¹⁷.

Η ελευθερία, όπως είδαμε, εκδηλούμενη στο πολιτικό πεδίο, απολήγει στο αστικό σύνταγμα, μια από τις συστατικές αρχές του οποίου είναι η αρχή της ελευθερίας. Η ελευθερία ως μια διάσταση αυτής της εκδήλωσης συνίσταται στη δυνατότητα του κάθε ανθρώπου να αναζητήσει την ευδαιμονία του με τον τρόπο που θεωρεί ο ίδιος σωστό και όχι με τον τρόπο που θα του υποδείξει κάποιος άλλος. Σημειώσαμε παραπάνω τη φαινομενική αντίφαση που διαφαίνεται ανάμεσα στην ιδέα της ελευθερίας της βούλησης και σε αυτή τη διάσταση της εκδήλωσής της. Προκύπτει, τώρα, το ερώτημα γιατί ο Καντ κατέληξε σε αυτή τη μορφή της αστικής ελευθερίας και δεν επιχείρησε, αντίθετα, να μεγιστοποιήσει την έννομη ελευ-

17. Πρβλ. K. Psychopedis, *Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant*, Γκέτινγκεν 1980, σσ. 82 επ. σχετικά με τη σχέση εποπτείας/Λόγου και φυσικής κατάστασης.

θερσία, όπως, επίσης, και το ερώτημα γιατί θεωρεί ελευθερία τη δυνατότητα επιλογής στόχων, την οποία εξασφαλίζει ένα αστικό σύνταγμα.

Θα αρχίσουμε από το δεύτερο ερώτημα. Ο Καντ θεωρεί μορφή ελευθερίας τη δυνατότητα επιλογής των σκοπών που θα επιχειρήσει να πραγματοποιήσει με τις πράξεις του ένας άνθρωπος, διότι η ίδια η δυνατότητα επιλογής προϋποθέτει την απελευθέρωση του ανθρώπου από τον καταναγκασμό των ενστίκτων και των ορέξεων μέσω του έλλογου στοιχείου. Στο άρθρο του «*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*», στο οποίο επιχειρεί μια ανακατασκευή της ανθρώπινης ιστορίας, παρατηρεί ότι με τη χρήση του Λόγου ο άνθρωπος μπόρεσε να εμπαίξει τη «φωνή της φύσης», να αποδεσμευθεί από τα ένστικτά του και να προβεί σε μια ελεύθερη επιλογή· έτσι, ανακάλυψε μέσα του μια ικανότητα (*Vermogen*) να επιλέγει ο ίδιος τον τρόπο με τον οποίο θα ζει και να μην είναι αναγκασμένος, όπως τα άλλα ζώα, να ακολουθεί έναν τρόπο ζωής (XI, 87-88). Βλέπουμε εδώ ότι υπάρχει μια αντιπαράθεση μεταξύ της φύσης, των ενστίκτων με τα οποία μας προίκισε η φύση, του ενός τρόπου ζωής για τον οποίο προορίζει η φύση τα άλλα ζώα, και του Λόγου, της ελεύθερης επιλογής¹⁸ η οποία μας επιτρέπει να ξεφύγουμε από τα δεσμά της φύσης, της επιλογής του τρόπου με τον οποίο θα ζήσουμε. Στο «*Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*» συναντάμε το ίδιο μοτίβο της απελευθέρωσης από τα ένστικτα με τα οποία μας προίκισε η φύση μέσω της χρήσης του Λόγου και της ελευθερίας της βούλησης – με τα οποία επίσης μας προίκισε η φύση – ώστε να ξεφύγουμε από τα δεσμά της ζωικής μας υπόστασης και να αναπτύξουμε τις άλλες μας δυνάμεις (XI, 36-37). Και με αυτόν τον τρόπο να προσεγγίσουμε εκείνο για το οποίο μας προορίζει η φύση.

Έτσι, αυτά τα κείμενα θεμελιώνουν μια σχέση ανάμεσα στην αποδέσμευση από τον καταναγκασμό του ζωικού μας

18. Πρβλ. επίσης A534/B562, όπου ο Καντ αντιπαραθέτει την ανθρώπινη βούληση προς μια ζωική βούληση (*arbitrium brutum*) και τη χαρακτηρίζει ένα «*arbitrium sensitivum*, όχι, όμως, *brutum*, αλλά *liberum*».

στοιχείου, στη διαμόρφωση και την επιλογή του δικού μας τρόπου ζωής, τη διαμόρφωση δηλαδή και την επιλογή των δικών μας σκοπών, και στην ανάπτυξη των μη ζωικών μας δυνάμεων. Στην § 83 της *Τρίτης Κριτικής* επαναλαμβάνεται η ίδια σκέψη σε μια σαφέστερη και πιο περιεκτική μορφή, η οποία, επιπλέον, συνδέει τα παραπάνω με την ηθική ελευθερία. Η αποδέσμευση από την τυραννία των ενστίκτων, των πόθων και των επιθυμιών που προέρχονται από το ζωικό στοιχείο του ανθρώπου, αποβλέπει στην καλλιέργεια της τυπικής ικανότητας, που έχει ο άνθρωπος, να θέτει ο ίδιος σκοπούς στον εαυτό του, ανεξάρτητα από τη φύση, και να χρησιμοποιεί τη φύση ως μέσο για την πραγματοποίηση αυτών των ελεύθερων σκοπών του (X, 389). Η ανάδειξη της επιδεξιότητας, που έχει ένα έλλογο ον, να θέτει οποιονδήποτε σκοπό θελήσει και, επομένως, η επιδεξιότητα αυτή ενός όντος, ως ελεύθερου όντος, συνιστά τον τελικό σκοπό της φύσης ως προς τον άνθρωπο (X, 390). Για να επιτευχθεί αυτός ο τελικός σκοπός της φύσης, πρέπει ο άνθρωπος να μάθει να πειθαρχεί¹⁹ τις ζωικές του επιθυμίες, να προσπαθεί να αποδεσμευθεί από την τυραννία των επιθυμιών, η οποία τον καθιστά ανίκανο να προδίδει σε δικές του επιλογές (X, 390)²⁰. Έτσι, πρέπει ο άνθρωπος να προσπαθεί όσο περισσότερο γίνεται να επιλέγει ως σκοπούς του «ανώτερες» επιδιώξεις, όπως είναι οι καλές τέχνες και οι επιστήμες, ώστε καλλιεργώντας τις να αναπτύξει την ανθρωπιστική του διάσταση. Η καλλιέργεια των επιστημών και των καλών τεχνών, παρόλο που δεν κάνουν τον άνθρωπο πιο ηθικό, τον κάνουν πολιτισμένο, και βοηθούν, με αυτόν τον τρόπο, στο να αποδεσμευτεί από την τυραννία των επιθυμιών και τον προπαρασκευάζουν έτσι για την κατάσταση στην οποία θα κυριαρχεί ο Λόγος (X, 392) -

19. Πρβλ. K. Psychopedis, ό.π., σσ. 124 επ. σχετικά με το ζήτημα της πειθαρχίας και της καταλληλότητας (Tauglichkeit).

20. Βλ. F. Kaulbach, «Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant», *Kant-Studien*, 1976, σσ. 402-407, σχετικά με την καντιανή αντίληψη για το πώς ο Λόγος καθίσταται κυρίαρχος των επιθυμιών, ώστε να καταστεί δυνατή η ηθική ελευθερία.

την κατάσταση δηλαδή στην οποία ο άνθρωπος θα είναι ηθικά ελεύθερος.

Από τα παραπάνω προκύπτει, πρώτον, ότι η μορφή που παίρνει η ελευθερία, όταν εκδηλώνεται στο πολιτικό πεδίο, αποτελεί ένα «συμβιβασμό» του ιδεατού με την πραγματικότητα, ο οποίος θεμελιώνεται στις τελεολογικές αναλύσεις της *Τρίτης Κριτικής*. Ο «συμβιβασμός» αυτός προωθεί την πραγματοποίηση του ιδεατού, την άσκηση της ηθικής ελευθερίας. Κι αυτό, διότι ασκώντας οι άνθρωποι την αστική ελευθερία που τους εξασφαλίζει ένα αστικό σύνταγμα, μαθαίνουν να επιλέγουν μόνοι τους, χωρίς την καθοδήγηση²¹ ή τον καταναγκασμό τρίτων, τους σκοπούς σύμφωνα με τους οποίους θα διαμορφώσουν την ζωή τους. Μέρος όμως, της άσκησης μιας τέτοιας ελευθερίας δεν είναι μόνο η επιλογή ανάμεσα από ήδη διαμορφωμένους σκοπούς, αλλά και η κατασκευή εναλλακτικών σκοπών ανάμεσα από τους οποίους μπορεί κανείς να επιλέξει εκείνους που θα ακολουθήσει. Έτσι, τόσο η επιλογή ανάμεσα από αυτούς τους σκοπούς, όσο και η διαμόρφωση εναλλακτικών σκοπών, οδηγεί στην απελευθέρωση, όχι μόνο από την καθοδήγηση και τον καταναγκασμό τρίτων, αλλά και από την τυραννία των ενστίκτων και των ζωικών επιθυμιών. Συνεπώς, η άσκηση της αστικής ελευθερίας συνιστά ένα προπαρασκευαστικό στάδιο για την άσκηση της καθαυτό ελευθερίας²².

Δεύτερον, είναι εμφανές από τα παραπάνω ότι όλοι οι σκοποί μας και όλες οι επιλογές μας δεν είναι ισάξιες: η άσκηση της αστικής ελευθερίας στοχεύει στο να αναπτύξει την ικανότητά μας να διαπλάθουμε και να επιλέγουμε σκοπούς που δεν άπτονται της ζωικής μας υπόστασης, αλλά της ανθρωπιστικής μας υπόστασης.

Αυτό το σημείο συνδέεται άμεσα με το πρώτο ερώτημα που θέσαμε παραπάνω: το ερώτημα γιατί ο Καντ κατέληξε

21. Σχετικά με αυτό το σημείο, βλ. επίσης «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung», XI, 53 επ.

22. Βλ. π.χ. K. Düsing, ό.π., Κεφ. V, και κυρίως σσ. 217-237, σχετικά με τη σχέση ανάμεσα στις καλές τέχνες, τις επιστήμες, την πολιτισμική καλλιέργεια και την ηθική ελευθερία.

στην εν λόγω μορφή της αστικής ελευθερίας και δεν επιχείρησε να διευρύνει την περιοχή των ανθρώπινων δραστηριοτήτων που διέπεται από γενικούς νόμους, ώστε να διευρύνει με αυτόν τον τρόπο την ελευθερία των ανθρώπων. Η απάντηση έχει εν μέρει ήδη δοθεί όταν μιλήσαμε για το πώς αντιλαμβάνεται ο Καντ την ελευθερία ως την ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων και ικανοτήτων, τόσο των εποπτικών-αισθητικών, όσο και των διανοητικών, και την πρόοδο ως την αρμονική ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας ανάμεσα στις ανθρώπινες δυνάμεις. Η ιδέα αυτή έχει την αντιστοιχία της στην κοινωνική πραγματικότητα. Έτσι, αν επιχειρούσε ο Καντ να διευρύνει την κυριαρχία των γενικών νόμων, την περιοχή δηλαδή, όπου όλα τα μέλη μιας κοινωνίας θα συμπεριφερόντουσαν ομοιόμορφα, το αποτέλεσμα θα ήταν εξάλειψη του καταμερισμού της εργασίας. Κι αυτό, διότι για να ισχύουν γενικοί νόμοι ως προς τα επαγγέλματα που θα ασκήσουν τα μέλη μιας κοινωνίας, θα πρέπει οι νόμοι αυτοί να επιτάσσουν σε όλους να ασκούν ομοιόμορφες επαγγελματικές δραστηριότητες. Αν όμως κάποιος νόμος επέβαλλε σε όλους να γίνουν, λ.χ., αρτοποιοί, δεν θα συναινούσε κανείς σ' αυτόν, διότι δεν θα μπορούσαν να συνυπάρχουν παρόμοιοι νόμοι για τα άλλα επαγγέλματα (θα αντέφασκαν μεταξύ τους)· κι επομένως, θα εξέλιπαν όλα τα άλλα επαγγέλματα που θα παρείχαν τη δυνατότητα να αποκτήσει κανείς, τόσο τα αγαθά που χρειάζεται για να επιδιώσει, όσο και τα αγαθά που θα επιθυμούσε να έχει. Ο μόνος τέτοιος νόμος, στον οποίο θα μπορούσαν να δώσουν τη συγκατάθεσή τους τα μέλη μιας κοινωνίας, θα ήταν ένας νόμος ο οποίος θα επέβαλε σε όλους να παράγουν μόνοι τους τα πάντα. Αυτό όμως θα ήταν ένας νόμος ο οποίος θα απαγόρευε την επαγγελματική εξειδίκευση και συνεπώς και τον καταμερισμό της εργασίας.

Ο καταμερισμός της εργασίας όμως, και οι κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες είναι μια απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάπτυξη των πολιτισμικών δραστηριοτήτων, των τεχνών και των επιστημών (X § 83). Η σύσταση μιας αστικής κοινωνίας, δεν στοχεύει στο να εξαλείψει αυτές τις ανισότητες—όπως είναι εμφανές από τα κείμενα του Καντ που πραγμα-

τεύονται τους σκοπούς της ανθρώπινης ιστορίας (βλ. π.χ., XI, 39-40)– αλλά απλώς να τις μετριάσει και να δώσει τη δυνατότητα σε όλους όσους έχουν τα απαιτούμενα προσόντα (και την τύχη) (βλ. XI, 147-149) να ασχοληθούν με πολιτισμικές δραστηριότητες. Η ανάπτυξη όμως των τεχνών και των επιστημών, συντελούν ουσιαστικά, όπως είδαμε, στην καλλιέργεια της ικανότητας που έχουν οι άνθρωποι να θέτουν οι ίδιοι στόχους για τον εαυτό τους. Κι έτσι, ο καταμερισμός της εργασίας είναι μια αναγκαία προϋπόθεση για την ανάπτυξη αυτής της ικανότητας²³.

Η αστική ελευθερία επομένως, ως η δυνατότητα να διαμορφώνει κανείς μόνος του και να θέτει ο ίδιος, για τον εαυτό του, τους σκοπούς που θα επιχειρήσει να πραγματοποιήσει, αποτελεί, πρώτον, το απαραίτητο προπαρασκευαστικό στάδιο για την άσκηση της καθαυτό ελευθερίας και, δεύτερον, συνιστά την τυπική συνθήκη δυνατότητας για την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας, ο οποίος επιτρέπει την ανάπτυξη των πολιτισμικών δραστηριοτήτων –οι οποίες, με τη σειρά τους, συντελούν ουσιαστικά στην ανάπτυξη της ικανότητας να θέτει κανείς ελεύθερα τον οποιονδήποτε σκοπό– κι έτσι συντελεί ουσιαστικά στην προετοιμασία για την άσκηση της ηθικής ελευθερίας.

Από την εκδήλωση της ελευθερίας στο πολιτικό πεδίο προκύπτει η αρχή της ελευθερίας, ως μια διάσταση ενός αστικού συντάγματος, η οποία προτρέπει τους ανθρώπους να μην ακολουθούν όλοι τα ίδια πρότυπα ζωής, στα οποία τους εξαναγκάζει η ζωική τους υπόσταση ή κάποια «ισχυρά» μέλη της κοινωνίας τους, αλλά να κατασκευάζουν οι ίδιοι και να

23. Ο καταμερισμός της εργασίας, επιπλέον, ωφελεί και τα «αδικημένα» μέλη μιας κοινωνίας, καθότι οι πολιτισμικές δραστηριότητες των «προνομιούχων» επεκτείνονται, με την πάροδο του χρόνου, σε όλη την κοινωνία (βλ. X, 390-391, XI, 360-363). Ο Schneiders πραγματεύεται το ζήτημα του ρόλου που διαδραματίζουν οι μορφωμένοι φιλόσοφοι για το διαφωτισμό των «αδικημένων». Βλ. W. Schneiders, «Emanzipation und Kritik» εις Z. Batscha, ό.π., σσ. 168-171. Βλ. επίσης, σχετικά με το δημόσιο χαρακτήρα του διαφωτισμού, J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Βερολίνο 1962, κυρίως σσ. 119-123.

θέτουν για τον εαυτό τους, τους σκοπούς που θα επιχειρήσουν να πραγματοποιήσουν και που θα διαμορφώσουν τη ροή της ζωής τους. Και μάλιστα, εφόσον η άσκηση της αστικής ελευθερίας συνιστά μια προπαίδεια για την άσκηση της ηθικής ελευθερίας, η αρχή αυτή τους προτρέπει να διαμορφώνουν όλο και διαφορετικούς σκοπούς, και εφόσον, επιπλέον, η ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων δυνάμεων είναι ο σκοπός της ιστορίας, τον οποίον εξυπηρετεί η σύσταση μιας αστικής κοινωνίας, η αρχή αυτή τους προτρέπει να ασκούν την (αστική) ελευθερία τους στο έπακρον και να διαμορφώνουν όλο και διαφορετικούς, καινούργιους σκοπούς²⁴. Η αρχή της ελευθερίας, επομένως, προτρέπει τους ανθρώπους να κατασκευάζουν όλο και περισσότερες καινούργιες πρακτικές έννοιες, στις οποίες θα «υπάγουν» τη ζωή τους. Οι σκοποί είναι, έτσι, συγκρίσιμοι με τις όλο και πιο εξειδικευμένες εμπειρικές έννοιες, που μας προτρέπει να ανακαλύψουμε η αρχή της εξειδίκευσης, ως προς το ότι είναι και αυτοί έννοιες. Αντίθετα όμως με τις φυσικές έννοιες, δεν χρησιμεύουν στο να υπάγουμε σε αυτούς τη φύση και να παράγουμε με αυτό τον τρόπο εμπειρική γνώση, αλλά στο να οργανώνουν την υποκειμενική μας ζωή και να καθοδηγούν τις πράξεις μας. Δεν πρόκειται, δηλαδή, για γνωσιακές έννοιες στις οποίες είναι υπαγώγιμη η φύση, αλλά για πρακτικές - τελεολογικές έννοιες, η λειτουργία των οποίων συνίσταται στη διαμόρφωση της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Το δεύτερο συστατικό του αστικού συντάγματος, η ισότητα των ανθρώπων ως υπηκόων, μετριάζει την ελευθερία επιλογής που τους παρέχει το πρώτο συστατικό του, υπάγοντας τους ανθρώπους σε γενικούς νόμους. Η ισότητα είναι ισότητα απέναντι στο νόμο: όλοι οι υπήκοοι ενός κράτους είναι ίσοι απέναντι στο νόμο, έχουν δηλαδή ίσα δικαιώματα (VIII, 432, XI, 145, 146, 147, 204 σημ.). Η ισότητα αυτή απέναντι στο νόμο δεν εκφράζει παρά τη γενικότητα των νόμων. Κι έτσι, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι οι περιοχές των ανθρώπινων

24. Ο Καντ, δηλαδή, αντιπαρατίθεται προς τις προαστικές μορφές συντεχνιακής οργάνωσης των επαγγελματιών, από όπου εξέλιπε η αντίστοιχη ελεύθερη επιλογή.

δραστηριοτήτων που διέπονται από νόμους είναι οι περιοχές στις οποίες ο άνθρωπος δρα ελεύθερα, εφόσον δρα σύμφωνα με γενικούς νόμους, κι επομένως, ότι η ισότητα είναι εκείνο το συστατικό ενός αστικού συντάγματος το οποίο κατεξοχήν δεν αντιφάσκει με την ιδέα της μεταφυσικής ελευθερίας. Αυτό θα μπορούσε ίσως να αμφισβητηθεί με το επιχείρημα ότι οι δικαϊκοί νόμοι προϋποθέτουν ουσιωδώς την ύπαρξη εμπειρικών κινήτρων, διότι η δεσμευτικότητά τους δεν συνίσταται στο καθήκον, αλλά στον εξαναγκασμό: τη θέση του *πρέπει* (sollen) των ηθικών νόμων, την παίρνει ο *εξαναγκασμός* (Zwang) στους δικαϊκούς νόμους –ο οποίος αποτελεί και ακέραιο συστατικό τους στοιχείο (VIII, 339). Έτσι, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το κίνητρο για να πράττει κανείς σύμφωνα με τους δικαϊκούς νόμους δεν είναι το καθήκον, η βούληση για τη γενικότητα του νόμου, αλλά η δυνατότητα ενός εξωτερικού εξαναγκασμού: για να είναι οι πράξεις αυτές νόμιμες, δεν είναι απαραίτητο να υποκινούνται από το καθήκον· αρκεί να είναι σύμφωνες με το νόμο²⁵ και τη ζητούμενη αντιστοιχία πράξεων και νόμου την εξασφαλίζει η δυνατότητα ενός εξωτερικού εξαναγκασμού. Συνεπώς, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι άνθρωποι, πράττοντες σύμφωνα με το νόμο, δεν ασκούν τη μεταφυσική ελευθερία που τους επιτρέπει το έλλογό τους στοιχείο, αλλά συμμορφώνονται με το νόμο υποκινούμενοι από το «φόβο» του εξωτερικού καταναγκασμού. Οι δικαϊκοί νόμοι επομένως, σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα, προϋποθέτουν την ύπαρξη εμπειρικών κινήτρων, όχι μόνο για τη σύσταση του περιεχομένου τους, αλλά και για τη σύσταση του μορφικού τους στοιχείου – πράγμα το οποίο αναγνωρίζει ο Καντ (VIII, 324).

Αυτή η φαινομενική αντίφαση μεταξύ της ελευθερίας και των δικαϊκών νόμων αίρεται. Ο εξαναγκαστικός χαρακτήρας των δικαϊκών νόμων δεν έρχεται σε αντίθεση με την ελευθερία όταν οι πρώτοι νοηθούν ως συστατικά της σύνολης «εφαρμογής» της δεύτερης στο πολιτικό πεδίο, ώστε να αποφέρει την ιδέα ενός αστικού συντάγματος. Κι αυτό, διότι η ύπαρξη

25. Πρβλ. F. Kaulbach, ό.π., σσ. 390-394.

τέτοιων νόμων εξασφαλίζει ακριβώς, εν όψει της εμπειρικής υπόστασης των ανθρώπων, την άσκηση της αστικής ελευθερίας. Κι έτσι, η ύπαρξη εξαναγκαστικών νόμων, οι οποίοι λόγω ακριβώς του εξαναγκαστικού τους χαρακτήρα φαίνονται αρχικά να έρχονται σε αντίθεση με την ιδέα της ελευθερίας, εξασφαλίζει τις συνθήκες εκείνες στις οποίες ο άνθρωπος θα μπορέσει να καλλιεργήσει και να αναπτύξει την ικανότητά του να θέτει, ελεύθερα, ο ίδιος για τον εαυτό του, στόχους. Ο εξαναγκαστικός τους χαρακτήρας εγγυάται τη γενικότητά τους, κι έτσι οι νόμοι αυτοί θέτουν ως αναγκαίο το στοιχείο της γενικής μορφής, που είναι συστατικό του Λόγου, δηλαδή της ελευθερίας²⁶. Ο εξαναγκαστικός και ο γενικός χαρακτήρας, λοιπόν, των δικαϊκών νόμων παρέχουν σε όλους μια ίση δυνατότητα να θέτουν και να επιλέγουν οι ίδιοι τους σκοπούς που θα ακολουθήσουν, διότι αποκλείουν τη δυνατότητα μονομερών αποκλίσεων από αυτούς, πράξεων δηλαδή, οι οποίες θα αφαιρούσαν από κάποιον τη δυνατότητα να προβεί σε αντίστοιχες επιλογές ή θα τη μείωναν, αυξάνοντας ταυτόχρονα το πεδίο επιλογών του δρώντος. Οι πράξεις αυτές θα είχαν ως αποτέλεσμα μια άνιση «ελευθερία», μια άνιση δυνατότητα επιλογών και θα κατέληγαν, συνεπώς, στη ματαίωση ή στη μείωση της δυνατότητας να καλλιεργούν και να αναπτύσσουν τα «αδικημένα» μέλη μιας κοινωνίας την ικανότητά τους να θέτουν οι ίδιοι, ελεύθερα τους σκοπούς τους.

Η αξίωση για μια ίση δυνατότητα επιλογών, για μια ίση αστική ελευθερία, προκύπτει άμεσα από την έκφραση της θετικής έννοιας της ελευθερίας στο πολιτικό επίπεδο. Κι αυτό, διότι η άσκηση της ελευθερίας συνίσταται στο πράττειν με μοναδικό κίνητρο τη βούληση για τη γενικότητα του νόμου. Μια άνιση όμως αστική ελευθερία θα μπορούσε να νοηθεί ως το περιεχόμενο ενός νόμου και, ως τέτοια, θα αντέφασκε προς αυτή τη βούληση, διότι θα επρόκειτο για ένα «νόμο» ο οποίος θα επέτρεπε ή θα επέβαλλε ελευθερία σε μερικούς, αλλά όχι σε όλους, για ένα νόμο, συνακόλουθα, ο οποίος δεν

26. Πρβλ. VIII, 338 όπου ο καταναγκασμός ορίζεται ως ο παρεμποδισμός του παρεμποδισμού της ελευθερίας.

θα είχε γενική μορφή²⁷. Ακριβώς αυτή τη γενική μορφή του «νόμου», που έχει ως περιεχόμενο την αστική ελευθερία, εξασφαλίζουν οι γενικοί δικαϊκοί νόμοι. Οπότε, η ίση αστική ελευθερία θα πρέπει να νοηθεί ως το περιεχόμενο ενός νόμου, τη γενικότητα του οποίου –και μόνο– εξασφαλίζουν οι δικαϊκοί νόμοι. Αυτό προκύπτει τόσο από τους καντιανούς χαρακτηρισμούς της ελευθερίας, που παραθέσαμε παραπάνω, όπου η αστική ελευθερία δεν είναι παρά το σύστοιχο των γενικών νόμων, όσο και από τα εξής δύο αποσπάσματα. Στο «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», ο Καντ παρατηρεί πως από την ιδέα της ισότητας των ανθρώπων ως υπηκόων προκύπτει το δόγμα ότι *κάθε μέλος μιας αστικής κοινωνίας θα πρέπει να μπορεί να φτάσει σε κάθε θέση ή αξίωμα αυτής της κοινωνίας, που θα του επιτρέψουν το ταλέντο του, η εργατικότητα του και η τύχη του* (XI, 147, 148-149). Όλα τα μέλη μιας αστικής κοινωνίας δηλαδή έχουν, ως αποτέλεσμα της ισότητάς τους απέναντι στο νόμο (της γενικότητας του νόμου), ίση ελευθερία να επιλέξουν τους σκοπούς που θα επιχειρήσουν να πραγματοποιήσουν. Στο «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte», πάλι, ο Καντ επαναλαμβάνει την ίδια σκέψη αντεστραμμένη: γράφει ότι, σε κάποιο στάδιο της ιστορίας του, ο άνθρωπος συνειδητοποίησε πως από τη φύση του είχε ένα προνόμιο έναντι όλων των ζώων· αντιλήφθηκε ότι ήταν ο σκοπός της φύσης και ότι θα έπρεπε να βλέπει όλους τους ανθρώπους ως *ίσους μέτοχους στα δώρα της*· και έτσι «εισήλθε ο άνθρωπος σε σχέσεις *ισότητας*» με όλα τα έλλογα όντα, οποιουδήποτε βαθμού ή αξιώματος, ως προς την αξίωσή του να είναι αυτοσκοπός, να εκτιμάται ως τέτοιος από όλους τους άλλους και να μην χρησιμοποιείται από κανέναν ως μέσο προς άλλους σκοπούς· σε αυτή την αξίωση θεμελιώνεται η ισότητα του ανθρώπου (XI, 90-91). Με άλλα λόγια, η αφαίρεση ή η μείωση της ελευθερίας κάποιων ανθρώπων, για να προωθηθούν οι σκοποί κάποιων άλλων, είναι ταυτόσημη

27. Ο Καντ αντιπαραθέτει τη γενική μορφή του νόμου προς τις προαστικές ρυθμίσεις. Πρβλ. π.χ. XI, 147-148.

με τη χρήση των πρώτων ως μέσων για την προώθηση των σκοπών των δεύτερων.

Θα πρέπει εδώ να επισημάνουμε μια αντίφαση η οποία διαφαίνεται μεταξύ της ίσης αστικής ελευθερίας, που διακηρύσσει ως ιδεώδες ο Καντ, και της ανισότητας που καταφάσκει όταν υποστηρίζει τον καταμερισμό της εργασίας (X, 390-391). Η αντίφαση αυτή αμβλύνεται, δεν εξαφανίζεται όμως, πρώτον, από το ότι ο Καντ μοιάζει να υποστηρίζει ότι η σύσταση μιας αστικής κοινωνίας –στην οποία οδηγούν οι ακραίες ανισότητες (X, 391)– επιφέρει ένα μετριασμό τους, ενώ επιτρέπει ταυτόχρονα και τον καταμερισμό της εργασίας. Και δεύτερον, αμβλύνεται από το ότι ο Καντ διδάσκει πως ο άνθρωπος δεν αποκτά την ελευθερία –όπως και κάθε άλλο σκοπό της φύσης– αυτοδίκαια, αλλά γίνεται αντάξιός της με τις πράξεις του. «Η φύση θέλησε: ο άνθρωπος να παράγει εντελώς από τον εαυτό του, όλα όσα υπερβαίνουν τη μηχανική οργάνωση της ζωικής του ύπαρξης, και να μην μετέχει σε καμιά άλλη ευδαιμονία ή τελειότητα, εκτός από εκείνη την οποία ο ίδιος είχε δημιουργήσει, ελεύθερα από το ένστικτο, μέσω του δικού του Λόγου» (XI, 36, υπογραμμισμένο στο πρωτότυπο· βλ. επίσης XI, 39). Ο άνθρωπος, επομένως, πρέπει να δημιουργεί την ελευθερία για τον εαυτό του, καθοδηγούμενος από το Λόγο. Οι τυχόν ανισότητες, συνεπώς, που προκύπτουν ανάμεσα στους ανθρώπους στα πλαίσια μιας αστικής κοινωνίας, φαίνεται να υποστηρίζει εδώ ο Καντ, δεν οφείλονται σε εξωτερικούς παράγοντες –εφόσον η κοινωνία αυτή ρυθμίζεται από ένα αστικό σύνταγμα– αλλά από το ότι οι «αδικημένοι» δεν είναι σε θέση να διασφαλίσουν μόνοι τους, για τον εαυτό τους, την ελευθερία. Έτσι, οι ανισότητες αυτές καταλογίζονται στα αντίστοιχα άτομα και όχι στο σύστημα μέσα στα πλαίσια του οποίου δρουν²⁸.

Το πρόβλημα της ισότητας που πραγματευθήκαμε μας έθεσε προ του προβλήματος της αναζήτησης μιας αρχής της

28. Βλ. W. Schneiders, ό.π., σσ. 167-168, όπου υποστηρίζεται ότι η διανοητική ανωριμότητα δεν οφείλεται, κατά τον Καντ, σε θεσμικά εμπόδια, αλλά στην αδυναμία της βούλησης να υπερβεί τέτοια εμπόδια.

ομοιότητας στο χώρο του πρακτικού. Το πρόβλημα αυτό σχετίζεται με το θέμα των κοινών συμφερόντων, που έχουν τα μέλη μιας κοινωνίας, όπως αυτά εκφράζονται στη νομοθεσία της. Κι αυτό, διότι, σύμφωνα με τον Καντ, ένας νόμος πρέπει να θεσπιστεί, μόνον εφόσον θα έδινε τη συγκατάθεσή του σ' αυτόν κάθε μέλος της αντίστοιχης κοινωνίας ως ον που έχει διάνοια, ως ον δηλαδή, που μπορεί να εντάξει τους εγωιστικούς σκοπούς του σε ορθολογικούς συσχετισμούς μέσων προς σκοπούς και να καταλήξει, έτσι, στο συμπέρασμα ότι η εγκαθίδρυση αστικής ισονομίας, δηλαδή ελευθερίας, είναι προϋπόθεση για την ανεμπόδιστη επίτευξη των προσωπικών του συμφερόντων. Και ένα τέτοιο ον θα έδινε τη συγκατάθεσή του σε ένα νόμο, μόνον εφόσον αυτός δεν θα προωθούσε τα συμφέροντα τρίτων εις βάρος των δικών του συμφερόντων, αλλά θα προωθούσε τα συμφέροντα όλων εξίσου. Για να γνωρίζουμε, λοιπόν, ποιοι νόμοι θα πρέπει να θεσπιστούν, θα πρέπει να γνωρίζουμε τα συμφέροντα που είναι κοινά σε όλους τους ανθρώπους.

Έτσι, για να εξασφαλιστεί μια ίση αστική ελευθερία σε όλους, η αρχή της ισότητας μας προτρέπει να αγνοήσουμε τα επιμέρους συμφέροντα των μεμονωμένων ατόμων και των διαφόρων κοινωνικών τάξεων²⁹, να ανακαλύψουμε τα συμφέροντα που είναι κοινά σε όλους και να τα κατοχυρώσουμε θεσπίζοντας τους αντίστοιχους γενικούς νόμους. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Καντ, όταν ορίζει την ισότητα απέναντι στο νόμο, χρησιμοποιεί τη λέξη «gleich» η οποία είναι αμφίσημη: σημαίνει τόσο «ίσος», όσο και «όμοιος». Γράφει ο Καντ: «σύμφωνα με το δίκαιο... είναι [τα μέλη μιας αστικής κοινωνίας]..., ως υπήκοοι, όλοι μεταξύ τους «gleich» (XI, 147, βλ. επίσης XI, 146). Αυτή η διάσταση της ισότητας ως ομοιότητας εμφανίζεται σχεδόν ρητά σε ένα άλλο απόσπασμα: η «... εξωτερική (δικαιϊκή) ισότητα σε ένα κράτος είναι εκείνη η σχέση των πολιτών, σύμφωνα με την οποία κανείς δεν μπορεί δίκαια να δεσμεύσει τον άλλον ως προς κάτι, δίχως να τον υποτάσσει

29. Ο Καντ αντιπαραθέτει την αστική κοινωνία της ισότητας προς τη φεουδαρχική κοινωνία των προνομίων, βλ. π.χ. XI, 147-149.

ταυτόχρονα στο νόμο, [δίχως] να μπορεί [ταυτόχρονα] να δεσμεύεται αμοιβαία από αυτόν με τον ίδιο τρόπο (auf dieselbe Art)» (XI, 204 σημ., η δεύτερη υπογράμμιση δική μου). Η ισότητα δηλαδή είναι η ομοιόμορφη δέσμευση ως προς κάτι: σε ορισμένες περιοχές τα μέλη μιας αστικής κοινωνίας δεσμεύονται ομοιόμορφα από το νόμο, δεν έχουν τη δυνατότητα να ακολουθήσουν τους δικούς τους σκοπούς, αλλά εξαναγκάζονται όλοι να ακολουθήσουν το νόμο, δηλαδή τον ίδιο για όλους σκοπό που θέτει αυτός.

Η αρχή της ισότητας, λοιπόν, μας επιβάλλει μια κίνηση από τα διαφορετικά επιμέρους συμφέροντα, που διέπουν μια φυσική κατάσταση, στα όμοια συμφέροντα, τα οποία, με τη μορφή γενικών νόμων, θα πρέπει να διέπουν μια αστική κατάσταση. Έτσι, οι δύο πρώτες αρχές ενός αστικού συντάγματος προβάλλουν την ιδέα μιας κοινωνίας στην οποία θα συνυπάρχουν τόσο οι διαφορές, δηλαδή τα διαφορετικά συμφέροντα των επιμέρους ατόμων που παίρνουν τη μορφή των διαφορετικών σκοπών τους, όσο και οι ομοιότητες, δηλαδή τα κοινά τους συμφέροντα που παίρνουν τη μορφή των γενικών νόμων. Προβάλλουν, δηλαδή, την ιδέα μιας κοινωνίας στην οποία θα υπάρχουν πράξεις που έχουν διαφορετικά περιεχόμενα, αλλά τυπική ομοιομορφία (λ.χ. τη μορφή της σύμβασης) σε σχέση προς το νόμο³⁰.

Το τρίτο συστατικό ενός αστικού συντάγματος είναι η αυτοτέλεια. Η αυτοτέλεια συνιστά την ιδιότητα που πρέπει να έχει ένας υπήκοος ώστε να είναι πολίτης και να λαβαίνει μέρος στη νομοθετική διαδικασία. Είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς από τα κείμενα του Καντ, αφενός μεν, σε τι ακριβώς συνίσταται η αυτοτέλεια ενός πολίτη και, αφετέρου, γιατί η αυτοτέλεια καθιστά κάποιον ικανό να νομοθετεί. Ο Καντ γράφει ότι για να είναι κανείς πολίτης, δηλαδή αυτοτελής, «η απαιτούμενη ιδιότητα είναι, εκτός από τη φυσική (να μην είναι παιδί ή γυναίκα) η μοναδική: να είναι κύριος του

30. Βλ. F. Kaulbach, ό.π., σσ. 394-395, όπου υποστηρίζεται ότι οι δικαϊκοί νόμοι παρέχουν, σύμφωνα με τον Καντ, πρότυπα ή υποδείγματα συμπεριφοράς (Verhaltensmuster) τα οποία χρησιμεύουν ως κανόνες για τις πράξεις μας.

εαυτού του (*suī iuris*), και, επομένως, να έχει κάποια ιδιοκτησία (στην οποία μπορούμε να λογαριάσουμε κάθε τέχνη, χειροτεχνία ή καλή τέχνη ή επιστήμη) η οποία να τον τρέφει» (XI, 151). Ο Καντ παρουσιάζει αυτή τη θέση ως μια αρχή η οποία θα πρέπει να αντιπαρατεθεί στις αντίστοιχες αρχές της κοινωνίας των προνομίων: ο αριθμός των ανθρώπων που μπορούν να νομοθετούν πρέπει να βασίζεται στον αριθμό των ανθρώπων που έχουν κάποια ιδιοκτησία και όχι στο μέγεθος της ιδιοκτησίας (XI, 152)³¹.

Στο «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» ο Καντ γράφει ότι η έννοια μιας πολιτείας (*gemeines Wesen*) συναπαρτίζεται από τις «έννοιες της ελευθερίας, της ισότητας και της ενότητας της βούλησης όλων μαζί, για την οποία τελευταία, δεδομένου ότι απαιτείται η ψήφος..., συνιστά προϋπόθεση η αυτοτέλεια» (XI, 150-151). Από αυτό το απόσπασμα βλέπουμε ότι τη θέση της αυτοτέλειας σε μια αστική κοινωνία την έχει πάρει η ενότητα της βούλησης όλων μαζί, έτσι ώστε μια αστική κοινωνία να θεμελιώνεται στην ελευθερία, την ισότητα και την ενότητα της βούλησης όλων των μελών της. Επιπλέον, η αυτοτέλεια εμφανίζεται εδώ απλώς ως προϋπόθεση της ενότητας αυτής. Συνεπώς, η αυτοτέλεια δεν συνιστά ένα καθαυτό συστατικό ενός αστικού συντάγματος, αλλά προϋπόθεση ενός τέτοιου συστατικού. Για να κατανοήσουμε, επομένως, τη σχέση της αυτοτέλειας προς το νομοθετικό δικαίωμα, θα πρέπει να διερευνήσουμε τη σχέση της με την ενότητα της βούλησης.

Η απαιτούμενη ενότητα της βούλησης των μελών μιας

31. Βλ. M. Riedel, «Herrschaft und Gesellschaft: zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie» εις Z. Batscha, ό.π., σσ. 139-144, όπου ο Riedel συνδέει την καντιανή έννοια της αυτοτέλειας με την αριστοτελική έννοια του πολίτη. Βλ. επίσης I. Fetscher, «Immanuel Kants bürgerlicher Reformismus» εις K. von Beyme (Hrsg.) *Theory and Politics/Theorie und Politik*, Χάγη 1972, σσ. 79-82 σχετικά με τον προοδευτικό χαρακτήρα της καντιανής αυτοτέλειας και R. Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Στουτγάρδη, Βερολίνο, Κολωνία, Μάϊντς 1973, σσ. 85 επ., όπου συσχετίζεται η έννοια αυτή με το δίκαιο ως εγγυητή της ατομικής ιδιοκτησίας και της ελευθερίας των συναλλαγών.

κοινωνίας, η οποία, μαζί με την ελευθερία και την ισότητά τους, μετατρέπει την κοινωνία σε αστική, είναι η ενότητα η οποία επιτυγχάνεται με την «έλλογη» νομοθεσία: οι άνθρωποι νομοθετούν είτε παρακινούμενοι από τα επιμέρους συμφέροντά τους και μόνο ή καθοδηγούμενοι, επιπλέον, από τη διάνοιά τους και το Λόγο. Στην πρώτη περίπτωση είναι αδύνατον να επιτευχθεί η ενότητα της βούλησης των νομοθετούντων, δεδομένου ότι διαφορετικοί άνθρωποι έχουν διαφορετικά συμφέροντα. Έτσι, καθοδηγούμενοι από τα προσωπικά τους συμφέροντα και μόνο δεν θα συναινούσαν ποτέ σε κάποιο νόμο και, επομένως, θα εξέλιπε η απαιτούμενη ενότητα της βούλησης στη νομοθεσία: οι νόμοι, ως προϊόντα των επιμέρους συμφερόντων, θα ήταν προϊόντα της βούλησης μερικών μόνο μελών μιας κοινωνίας. Ενώ, αντίθετα, στη δεύτερη περίπτωση οι άνθρωποι, καθοδηγούμενοι από τη διάνοιά τους και το Λόγο, και υποτάσσοντας τα συμφέροντά τους σε αυτά, θα συμφωνούσαν στους νόμους που θα έπρεπε να θεσπίσουν και θα προέκυπτε, έτσι, η απαιτούμενη ενότητα της βούλησης: οι νόμοι που θα θέσπιζαν θα ήταν προϊόντα της βούλησης όλων.

Η αυτοτέλεια μπορεί να κατανοηθεί ως μια ιδιότητα των ανθρώπων η οποία καθιστά δυνατή ή διευκολύνει την «έλλογη» άσκηση της νομοθετικής λειτουργίας. Αποτελεί μια οιονεί αναγκαία συνθήκη για να νομοθετούν «έλλογα» οι άνθρωποι: δεν είναι όμως μια επαρκής συνθήκη. Γι' αυτό και σε μια επίγεια αστική κοινωνία δεν μπορεί κανείς να έχει την αξίωση να δίνουν όλοι οι πολίτες τη συγκατάθεσή τους σε ένα νόμο, αλλά θα πρέπει να αρκαστεί κανείς στη συγκατάθεση της πλειοψηφίας και μάλιστα της πλειοψηφίας των αντιπροσώπων τους (XI, 153), η οποία πρέπει να είναι προσαρμοσμένη στις υπερβατικές αρχές που εγγυώνται τη γενικότητα στη νομοθεσία.

Ένας άνθρωπος είναι αυτοτελής όταν είναι χειραφετημένος (VIII, 433)³² ή όταν είναι «κύριος του εαυτού του». Ο

32. Πρβλ. ως παραδείγματα μη χειραφετημένων (unmündig) ανθρώπων: τα παιδιά και οι γυναίκες, XI, 151.

πρώτος όρος για να είναι κανείς αυτοτελής, η χειραφέτηση, υπαινίσσεται μια σχέση μεταξύ της αυτοτέλειας, από τη μια μεριά, και της διάνοιας και του Λόγου, από την άλλη. Στο άρθρο του «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» ο Καντ εξηγεί ότι το να μην είναι κανείς χειραφετημένος σημαίνει το να είναι κανείς ανίκανος να χρησιμοποιεί τη διάνοιά του (XI, 53) ή το Λόγο (XI, 55, 60). Επομένως, αν κάποιος δεν είναι χειραφετημένος, δεν έχει τα κατάλληλα εφόδια για να λάβει μέρος στη νομοθετική διαδικασία, καθότι δεν είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει προς αυτό το σκοπό τις παραπάνω ικανότητες.

Ο δεύτερος όρος για να είναι κάποιος χειραφετημένος συνίσταται στο να είναι «κύριος του εαυτού του», με κάποια ασαφή σημασία αυτής της έκφρασης. Ένας άνθρωπος είναι «κύριος του εαυτού του» όταν, «στις περιπτώσεις στις οποίες πρέπει να αποκτήσει τα προς το ζειν από άλλους, τα αποκτά μόνο με την εξωτερίκευση αυτών που είναι δικά του, και όχι με το να επιτρέπει σε άλλους να κάνουν χρήση των δικών του δυνάμεων [Kräfte]» (XI, 151) και, επομένως, με το να «ανταλλάσσει την ιδιοκτησία του με άλλους» (XI, 151, σημ.) και όχι «τη χρήση των δυνάμεών του, την οποία παραχωρεί σε κάποιον άλλον» (XI, 151, σημ.)³³.

Παρόλο που είναι πράγματι δύσκολο να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τη σημασία της έκφρασης «κύριος του εαυτού του», μπορούμε να επιχειρήσουμε να αποσαφηνίσουμε σε τι στοχεύει αυτή. Ο Καντ γράφει ότι για να είναι κανείς κύριος

33. Αυτός ο φαινομενικά απλός ορισμός γίνεται προβληματικός όταν λάβει υπόψη του κανείς κάποια παραδείγματα, που παραθέτει ο Καντ για να τον επεξηγήσει, και που αναφέρονται στις κοινωνικο-οικονομικές σχέσεις της εποχής του. Έτσι, ο Καντ συγκαταλέγει στους αυτοτελείς υπηκόους αυτόν που φτιάχνει περούκες, όχι όμως τον κομμωτή, ακόμα κι αν ο πρώτος παίρνει από τους πελάτες του τα μαλλιά για τις περούκες που κατασκευάζει (XI, 151 σημ.)· το ράφτη «στον οποίο δίνω το ύφασμά μου για να μου φτιάξει από αυτό ένα ένδυμα» (XI, 151 σημ.), αλλά όχι τον ξυλοκόπο που απασχολώ, επί μισθώ, στο αργόκτημά μου (VIII, 433)· και το δάσκαλο του σχολείου, αλλά όχι τον οικιακό δάσκαλο (VIII, 433). Ο ίδιος ο Καντ παραδέχεται ότι είναι δύσκολο να προσδιορίσει κανείς τους όρους που πρέπει να εκπληρώνει κάποιος ώστε να είναι αυτοτελής (XI, 151, σημ.).

του εαυτού του, δεν θα πρέπει να υπόκειται σε διαταγές άλλων ή να προστατεύεται από άλλους (VIII, 433) και χαρακτηρίζει αυτή την τελευταία κατάσταση ως την «εξάρτηση από τη βούληση άλλων» (VIII, 433). επιπλέον, εξηγεί ότι για να είναι κάποιος «κύριος του εαυτού του», δεν θα πρέπει να υπηρετεί κανέναν άλλο εκτός από την πολιτεία στην οποία ανήκει (XI, 151).

Φαίνεται λοιπόν ότι με την έκφραση «κύριος του εαυτού του» ο Καντ εννοεί μια οικονομική ανεξαρτησία (η οποία δεν είναι δεδομένη όταν κάποιος εργάζεται ως μισθωτός σε κάποιον άλλο) που καθιστά δυνατό κάποιο βαθμό ανεξαρτησίας της βούλησης. Η ανεξαρτησία αυτή του επιτρέπει να συννομοθετεί ακολουθώντας τα δικά του συμφέροντα και όχι τα συμφέροντα άλλων –αυτών που τον διατάζουν ή τον προστατεύουν. Συνεπώς, οι ψήφοι όλων έχουν το ίδιο βάρος – ένας μεγαλοκτηματίας, λ.χ., δεν μπορεί, μέσω των ψήφων εκείνων που εξαρτώνται από αυτόν, να έχει περισσότερες από μία ψήφους. Έτσι, αποτρέπεται στη νομοθεσία μια πλασματική ενότητα της βούλησης. Συγχρόνως επιτυγχάνεται και μια προσέγγιση στο ιδεώδες της ενότητας: επειδή ακριβώς τα συμφέροντα όλων κατοχυρώνονται εξίσου μέσω των νόμων, προκύπτουν πραγματικά δίκαιοι νόμοι, δηλαδή γενικοί νόμοι. Αυτό είναι ένα αποτέλεσμα που ανταποκρίνεται τυπικά και ουσιαστικά στο αίτημα για την ενότητα της βούλησης όλων. Επομένως, οι νόμοι, που προκύπτουν από τη νομοθεσία οικονομικά ανεξάρτητων υπηκόων, μπορούν να κατανοηθούν και ως οι νόμοι οι οποίοι θα προέκυπταν από την «έλλογη» χρήση της βούλησής τους –κι αν ακόμη οι πρώτοι νόμοι δεν είναι ακριβώς οι ίδιοι με τους δεύτερους, πάντως πλησιάζουν προς αυτούς. Έτσι, ένας αυτοτελής άνθρωπος, υπηρετώντας το δικό του συμφέρον, υπηρετεί ταυτόχρονα τον έλλογο σκοπό της πολιτείας. «Ο σκοπός αυτός... είναι το δίκαιο των ανθρώπων υπό δημόσιους εξαναγκαστικούς νόμους, μέσω των οποίων μπορεί να καθοριστεί του καθενός το δικό του (das Seine) και να εξασφαλιστεί από την κάθε επέμβαση άλλων» (XI, 144). Οι νόμοι, που θα προέκυπταν από τη νομοθεσία οικονομικά ανεξάρτητων ατόμων, πλησιάζουν προς αυτούς

τους νόμους οι οποίοι θα πρέπει να νοηθούν ως εάν να τους είχαν θέσει οι ίδιοι³⁴.

Η ενότητα της βούλησης όλων είναι ακέραιο συστατικό της εκδήλωσης της ελευθερίας στο πολιτικό πεδίο: μέσω αυτής της ενότητας εξασφαλίζεται η γενικότητα των νόμων και, επιπλέον, τα προσωπικά συμφέροντα των ανθρώπων υποτάσσονται, όχι μεν απ' ευθείας στο Λόγο, αλλά οπωσδήποτε στη διάνοιά τους, δηλαδή σε μια ανώτερη πνευματική ικανότητα η οποία υπαγορεύει την ένταξη του επιμέρους πράττειν σε δικαϊκά πλαίσια που έχουν τη γενική μορφή του Λόγου³⁵. Από τη βούληση αυτή εκπηγάζουν άμεσα οι γενικοί νόμοι και έμμεσα η ελευθερία επιλογής. Η ενότητα της βούλησης, επομένως, μπορεί να θεωρηθεί η πηγή από την οποία απορρέουν τόσο οι νόμοι, όσο και οι επιμέρους σκοποί των ανθρώπων.

Σε μια κοινωνία ελευθερίας και ισότητας πραγματοποιούνται οι έννοιες της διαφοράς, της ομοιότητας και της ενότητας, όχι ως αρχές της φύσης, υπό τη μορφή της εξειδίκευσης, της ομοιογένειας και της ενότητας, αλλά ως αρχές μιας «δεύτερης φύσης», υπό τη μορφή της ελευθερίας, της ισότητας και της ενότητας της βούλησης (ή της αυτοτέλειας), οι οποίες γίνονται αντικείμενο συνειδητής πράξης.

34. Βλ. M. Riedel, ό.π., σσ. 138-144. Ο Riedel υποστηρίζει ότι με την αρχή της αυτοτέλειας υπεισέρχεται ένα εμπειρικό-κοινωνικό στοιχείο στην a priori-κανονιστική θεμελίωση ενός αστικού συντάγματος, το οποίο είναι ασυμβίβαστο με την a priori υπόσταση της δεύτερης. Ο Riedel δεν συνδέει την αυτοτέλεια με την ενότητα της βούλησης. Ο Habermas, αντίθετα, υπαινίσσεται μια σχέση μεταξύ της αυτοτέλειας και του Λόγου (βλ. J. Habermas, ό.π., σ. 125). Βλ. επίσης P. von Oertzen, «Kants «Über den Gemeinspruch» und das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Politik» εις Z. Batscha, ό.π., το οποίο πραγματεύεται τη θέση του εμπειρικού-κοινωνικού στοιχείου της αυτοτέλειας στην καντιανή θεμελίωση και υποστηρίζει ότι η αυτοτέλεια πράγματι συνιστούσε εμπειρική συνθήκη για την ελεύθερη χρήση της ψήφου.

35. Για το λόγο αυτό, ενώ η διάνοια συνιστά την περιοχή του πολιτικού και οι δικαϊκοί νόμοι θεωρούνται ότι εκπηγάζουν από αυτήν, στο άρθρο «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» υπάρχουν αποσπάσματα στα οποία συσχετίζονται η χειραφέτηση και ο Λόγος (XI, 55) και η νομοθεσία και ο Λόγος (XI, 60). Στο τελευταίο απόσπασμα εκφράζεται ρητά η άποψη ότι η χρήση του Λόγου επιβάλλεται στη νομοθεσία.