

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΣΑΡΓΕΝΤΗΣ*

«ΦΥΣΗ» ΚΑΙ «ΠΡΟΝΟΙΑ»: ΣΚΕΨΕΙΣ ΠΑΝΩ ΣΤΗΝ ΚΑΝΤΙΑΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ¹

Στο πλαίσιο του φιλοσοφικού αναστοχασμού πάνω στην ιστορία του ανθρώπινου γένους, ο Καντ συχνά φαίνεται να χρησιμοποιεί τις έννοιες της «Φύσης» και της (θείας) «Πρόνοιας» ως ταυτόσημες. Με τους δύο αυτούς όρους δηλώνει εκείνη την οντότητα, που από μια τελολογική σκοπιά κινεί την ιστορία προς έναν καλό τελικό σκοπό για χάρη της ανθρωπότητας. Στο συνολικό έργο του Καντ όμως, οι έννοιες της Φύσης και της Πρόνοιας έχουν διαφορετικές μεταξύ τους καταβολές και είναι – ιδιαίτερα η πρώτη – πολυσήμαντες. Στην παρούσα μελέτη θα προσπαθήσω να δείξω ότι και στην καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας η διαφοροποίηση ανάμεσα στις δύο έννοιες είναι απαραίτητη, στον βαθμό που μας ενδιαφέρει να ανασυγκροτήσουμε με συστηματικό τρόπο το συγκεκριμένο πεδίο της καντιανής φιλοσοφίας και να το εντάξουμε στο συνολικό καντιανό έργο.

Κρίσιμη, από αυτή την άποψη, είναι η έννοια της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης (ΑΚΔ), την οποία ο Καντ εισάγει, δίνοντάς της κεντρικό ρόλο, στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Η σημασία αυτής της έννοιας για την καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας είναι ευρέως αναγνωρισμένη στη σχετική βιβλιογραφία.²

* Ο Κωνσταντίνος Σαργέντης είναι Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης.

1. Η παρούσα εργασία σε μια κάπως διαφορετική μορφή της ανακοινώθηκε (α) στο Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο «Philosophy and Crisis: Responding to Challenges to Ways of Live in the Contemporary World» (Ιωάννινα, 28-30 Ιουλίου 2013), (β) στο Τμήμα Οικονομικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών, στο πλαίσιο του «Σεμιναρίου Κοσμά Ψυχοπαίδη» (Αθήνα, Απρίλιος 2015), και (γ) στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, στο πλαίσιο του Διατμηματικού ΠΜΣ «Ελληνική Φιλοσοφία – Φιλοσοφία των Επιστημών» (Ιωάννινα, Μάιος 2015). Θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερος την Γκόλφω Μαγγίνη, την Αλίκη Λαβράνου και τον Παναγιώτη Νούτσο, αντίστοιχα. Επίσης, σε μια εκτενέστερη και σε κάποια σημεία λίγο διαφορετική μορφή της, στα Αγγλικά, υπό τον τίτλο «Crisis, Evil, and Progress in Kant's Philosophy of History» έχει δημοσιευθεί στο *Journal of the Philosophy of History* 9.1 (2015), 71-96.

2. Βλ. για παράδειγμα, Allison 2009· Guyer 2000· Makkreel 1990· Fovel 1980· Zammito 1992· Anderson-Gold 2001· Cavallar 1992. Εδώ δεν εξετάζω το ζήτημα του κατά πόσο ο ρόλος

Λιγότερη προσοχή, ωστόσο, έχει δοθεί στη δυνατότητα που διανοίγουν οι τελευταίες παράγραφοι της ΚΚΔ για διαφορετικούς τρόπους αναστοχασμού πάνω στην ιστορία.³ Εκεί βρίσκουμε μια διάκριση ανάμεσα στη «θεωρητική αναστοχαστική κριτική δύναμη» (ΘΑΚΔ) και στην «αναστοχαστική κριτική δύναμη σύμφωνα με έννοιες του πρακτικού Λόγου» (ΑΚΔΠΛ). Αυτή η διάκριση στο αρχικό της πλαίσιο γίνεται για να εξηγήσει τη διαφορά ανάμεσα στη φυσική και την ηθική τελολογία, με στόχο τον περιορισμό της ισχύος της ηθικής θεολογίας. Όμως από συστηματική άποψη μπορεί, και κατά τη γνώμη μου πρέπει, να εφαρμοστεί και στον φιλοσοφικό αναστοχασμό πάνω στην ιστορία, όπως τον συναντάμε στα σχετικά κείμενα του Καντ.

Θέλω να δείξω ότι στο καντιανό έργο αυτή η διάκριση οδηγεί σε μια διπλή σύλληψη της ιστορίας, μέσω της οποίας και μόνο μπορεί κανείς να εξηγήσει γιατί οι έννοιες της Φύσης και της Πρόνοιας δεν μπορούν να χρησιμοποιούνται με τρόπο εναλλακτικό. Στη βάση της διπλής αυτής σύλληψης υπάρχει ένα κοινό μοντέλο ερμηνείας της ιστορίας: στο πεδίο της ανθρώπινης δράσης παρατηρείται μια πρόοδος του ανθρώπινου γένους προς έναν τελικό σκοπό. Ενώ όμως από την προοπτική της Φύσης ο χαρακτήρας της προόδου και του τελικού σκοπού είναι δικαιοκός και πολιτικός, από την προοπτική της Πρόνοιας είναι καθαρά ηθικός.

Συγχρόνως, η εν λόγω διάκριση διανοίγει τη δυνατότητα για μια νέα και συνεπή ερμηνεία ορισμένων σημαντικών ζητημάτων της καντιανής ηθικής ανθρωπολογίας και αρετολογίας, και ειδικά αυτού που ο Καντ στη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου* και μόνο ονομάζει «επανάσταση στο φρόνημα του ανθρώπου». Θα υποστηρίξω ότι αυτή η έννοια αποκτά το αληθινό της νόημα μόνο στο πλαίσιο του πρακτικού αναστοχασμού πάνω στην ιστορία. Μια άλλη, και ίσως η πιο σημαντική, έννοια για την ερμηνεία μου είναι αυτή της «καλλιέργειας της πειθαρχίας». Παρόλο που ο Καντ την εισάγει στην τρίτη *Κριτική*, θα προσπαθήσω να δείξω ότι είναι η έννοια με την οποία επιτυγχάνεται η διαμεσολάβηση ανάμεσα στις δύο αναφερθείσες προοπτικές θέασης της ιστορίας.

της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης προϋποτίθεται από τον Καντ ήδη πριν από το 1790: ο Yovel (1980), για παράδειγμα, το αρνείται κατηγορηματικά. Αφήνοντας αυτό το ζήτημα κατά μέρος και εκλαμβάνοντας τα φιλοσοφικοϊστορικά κείμενα του Καντ ως συνεκτικά δομημένη ολότητα, θεωρώ τον ρόλο της ΑΚΔ σε αυτήν ως δεδομένο.

3. Εξάιρεση αποτελεί η Kleingeld (2001), η οποία διακρίνει μια θεωρητική και μια πρακτική προοπτική στην τελολογική θεώρηση της ιστορίας από τον Καντ, μέσω της οποίας προσπαθεί να εξηγήσει και τη διάκριση ανάμεσα στη Φύση και την Πρόνοια. Ωστόσο, κατά τη γνώμη μου η ερμηνεία της Kleingeld τελικά υπονομεύει την αρχική της διάκριση ανάμεσα στη θεωρητική και την πρακτική προοπτική, καθώς μεταθέτει το ζήτημα σε μια διάκριση, εντός της πρακτικής προοπτικής, ανάμεσα στην «τάξη» της Φύσης και την αιτία αυτής της τάξης.

1. Η βασική διάκριση

Προκειμένου να δείξει τη δυνατότητα του «ύψιστου αγαθού στον κόσμο» ως του «τελικού σκοπού της δημιουργίας» ο Καντ προβαίνει στην § 87 της ΚΚΔ στην «ηθική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού». Αρχικά διακρίνει ανάμεσα στην φυσική και την ηθική τελολογία και στη συνέχεια περνά από τη δεύτερη στην ηθική θεολογία. Ωστόσο, αμέσως «περιορίζει» την ισχύ της ηθικής θεολογίας μέσω μιας διάκρισης ανάμεσα στη «θεωρητική αναστοχαστική δύναμη» και την «αναστοχαστική κριτική δύναμη σύμφωνα με έννοιες του πρακτικού Λόγου». Αυτή η διάκριση έχει ως εξής. Ο Καντ πρώτα συνδέει τη φυσική τελολογία με τη «θεωρητική αναστοχαστική κριτική δύναμη»:

«Υπάρχει μια φυσική τελολογία, η οποία μας παρέχει έναν επαρκή, για τη θεωρητική αναστοχαστική κριτική μας δύναμη, αποδεικτικό λόγο, ώστε να δεχθούμε την ύπαρξη μιας νοήμονος αιτίας του κόσμου [ο δεύτερος τονισμός προστέθηκε] (447)»

και μετά συνδέει την ηθική τελολογία και την ηθική θεολογία αποκλειστικά με την «αναστοχαστική κριτική δύναμη σύμφωνα με έννοιες του πρακτικού Λόγου»:

«[Ο] τελικός σκοπός είναι απλώς μια έννοια του πρακτικού μας Λόγου. [...] Δεν είναι δυνατή η χρήση της έννοιας αυτής παρά μόνο για τον πρακτικό Λόγο σύμφωνα με ηθικούς νόμους και ο τελικός σκοπός της δημιουργίας είναι εκείνη η συγκρότηση του κόσμου, η οποία συμφωνεί με εκείνο που μπορούμε να καθορίσουμε μόνο σύμφωνα με νόμους, εννοώ τον τελικό σκοπό του καθαρού πρακτικού μας Λόγου, και μάλιστα εφ' όσον οφείλει να είναι πρακτικός. [...] [Ο]τι για τη δημιουργία τούτη, δηλαδή την ύπαρξη των πραγμάτων σύμφωνα με έναν τελικό σκοπό, πρέπει να γίνει δεκτό, πρώτον, ένα νοήμον ον, και δεύτερον, όχι απλώς ένα νοήμον ον (όπως για τη δυνατότητα των πραγμάτων της φύσης, τα οποία είχαμε αναγκασθεί να κρίνουμε ως σκοπούς), αλλά συγχρόνως ένα ηθικό ον ως δημιουργός του κόσμου, άρα ένας Θεός, τούτο αποτελεί μια [...] συνεπαγωγή, της οποίας ο χαρακτήρας είναι τέτοιος, ώστε να βλέπει κανείς ότι εκφέρεται απλώς για την κριτική δύναμη σύμφωνα με έννοιες του πρακτικού Λόγου, και ως τέτοια για την αναστοχαστική, όχι την καθοριστική κριτική δύναμη» [ο τελευταίος τονισμός προστέθηκε] (455).

Όπως μπορούμε να δούμε εδώ, ο Καντ αποδίδει τόσο μια θεωρητική όσο και μια πρακτική ικανότητα στην αναστοχαστική δύναμη της κρίσης και μεταβαίνει από την πρώτη στην δεύτερη. Στη γλώσσα της (επίσημης) Εισαγωγής στην ΚΚΔ μπορούμε να πούμε ότι η ΑΚΔ φαίνεται τώρα να έχει δύο περιοχές (Gebiete)⁴ όπου,

4. Βλ. ΚΚΔ V, 174 κ.ε. – Για την ακρίβεια, με βάση τις σχετικές διευκρινίσεις του Καντ, θα έπρεπε να πούμε ότι κατέχει δύο «εδάφη». Ωστόσο, επειδή αυτά τα «εδάφη» δεν είναι παρά οι «περιοχές» της διάνοιας και του Λόγου, μπορούμε να τα χαρακτηρίσουμε «περιοχές» ακόμα και στην περίπτωση της ΑΚΔ.

παρότι αυτή δεν μπορεί να είναι νομοθετούσα, μπορεί ωστόσο να εφαρμόσει την αρχή της, που σ' αυτή την περίπτωση είναι η «εξωτερική σκοπιμότητα»,⁵ προκειμένου να καταστήσει δυνατές δύο διαφορετικές παραστάσεις της φύσης ως ενός τελολογικού συστήματος. Η μετάβαση της ΑΚΔ από τη θεωρητική «περιοχή» σ' αυτή του πρακτικού Λόγου (στις §§ 85-90 της ΚΚΔ) γίνεται μέσω της διάκρισης ανάμεσα στον «έσχατο σκοπό της φύσης» και στον «τελικό σκοπό της δημιουργίας». Πάνω στη βάση αυτής της διάκρισης των σκοπών, η μετάβαση στην πρακτική περιοχή οδηγεί σε μια παράσταση της φύσης ως ενός τελολογικού συστήματος που δικαιολογεί συγκεκριμένες υποθέσεις για τον κόσμο, τον άνθρωπο και τον Θεό. Αυτές οι υποθέσεις είναι ιδιαίτερες στον βαθμό που προϋποθέτουν αυτό που Καντ στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* ονομάζει «διεύρυνση του πρακτικού Λόγου από πρακτική άποψη» (V, 134). Έτσι, το θέμα εδώ δεν είναι η διαφορά ανάμεσα στην προσδιοριστική και την αναστοχαστική κριτική δύναμη (που βρίσκεται στη βάση ολόκληρης της τρίτης Κριτικής), αλλά η διαφορά ανάμεσα στον θεωρητικό και τον πρακτικό Λόγο, ή, πιο συγκεκριμένα, ανάμεσα στη διάνοια και τον Λόγο στον βαθμό που εφοδιάζουν την κριτική δύναμη με τις ειδικές έννοιές τους. Τώρα, όπως έχει ήδη αναφερθεί, η έννοια της σκοπιμότητας που εμπεριέχεται στο πλαίσιο αυτής της διάκρισης είναι αυτή της «εξωτερικής σκοπιμότητας». Επειδή αυτό το είδος της σκοπιμότητας αφορά τη σχέση ανάμεσα στα επιμέρους οργανικά όντα και στο σύνολο της φύσης ως τελολογικού συστήματος, οδηγεί στην εφαρμογή της τελολογίας στην ιστορία. Επομένως, η ιστορία μπορεί κι αυτή να ιδωθεί μέσα από δύο διαφορετικές προοπτικές: από την προοπτική της «ΘΑΚΔ» και από την προοπτική της «ΑΚΔΠΛ». Θα περάσω στη συζήτηση αυτών των δύο προοπτικών της ιστορίας, προηγουμένως όμως θα εξετάσω το ζήτημα του τι έχουν κοινό.

2. Το μοντέλο ερμηνείας

Και στις δύο προοπτικές της ιστορίας, οι οποίες αντιστοιχούν στους δύο τρόπους αναστοχασμού της ΑΚΔ, βρίσκουμε ένα κοινό μοντέλο ερμηνείας: υπάρχει μια οντότητα πίσω ή πάνω από τις ανθρώπινες δυνάμεις, η οποία χρησιμοποιεί την αρνητικότητα της ανθρώπινης συμπεριφοράς ως μέσο για να οδηγήσει προοδευτικά σε έναν καλό τελικό σκοπό. Σ' αυτό το μοντέλο διακρίνονται τέσσερις παράγοντες που πρέπει να καθοριστούν: η οντότητα που καθοδηγεί την ανθρώπινη ιστορία, ο τελικός σκοπός που αυτή η οντότητα θέλει να πραγματώσει, η φύση της προόδου προς αυτόν τον τελικό σκοπό, και τα μέσα που χρησιμοποιεί για να επιτύχει τον στόχο της. Το πρόβλημα τώρα είναι ότι στα γραπτά του για την ιστορία ο Καντ φαίνεται να μην είναι ξεκάθαρος ως προς τα χαρακτηριστικά αυτών των παραγόντων,

5. Βλ. ΚΚΔ V, 425 κ.ε.

έτσι ώστε μπορούμε να μιλάμε για συγκεκριμένες ασάφειες σχετικά με τις κύριες έννοιες της εκ μέρους του φιλοσοφικής πραγμάτευσης της ιστορίας. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στην περίπτωση των τριών πρώτων παραγόντων, ενώ η περίπτωση του τέταρτου παράγοντα είναι πιο δύσκολη και χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή (γι' αυτό θα την εξετάσω χωριστά, στο πέμπτο μέρος αυτής της εργασίας).

Όσον αφορά τον καθορισμό του πρώτου παράγοντα, που για την παρούσα εργασία είναι και ο σημαντικότερος, ο Καντ αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στη «Φύση» και την «Πρόνοια». Αυτό μπορούμε να το δούμε καθαρά στην «Ένατη Πρόταση» της *Ιδέας* και στην «Πρώτη Προσθήκη» της *Αιώνιας Ειρήνης*. Στο πρώτο χωρίο ο Καντ προσπαθεί να δείξει τη δυνατότητα «μιας φιλοσοφικής προσπάθειας επεξεργασίας της γενικής ιστορίας του κόσμου». Στο πλαίσιο αυτό κάνει λόγο για την ιδέα ενός «προγράμματος» και μιας «τελικής πρόθεσης» της Φύσης «μέσα στο παιχνίδι της ανθρώπινης ελευθερίας», και θεωρεί ότι η ιδέα αυτή θα μπορούσε «να μας χρησιμεύει ως νήμα οδηγητικό, ώστε έναν χωρίς σχέδιο σωρό ανθρώπινων πράξεων να τον εκθέσουμε τουλάχιστο σαν ένα σύστημα» (*Ιδέα VIII*, 29) και αφού εξηγήσει ότι αυτό το οδηγητικό νήμα «θα μας ανοίξει (πράγμα που δεν μπορούμε βάσιμα να ελπίζουμε, χωρίς να προϋποθέσουμε ένα πρόγραμμα της Φύσης) μια παρήγορη προοπτική για το μέλλον», καθώς «εκεί μακριά, στα βάθη του χρόνου, το ανθρώπινο γένος παρασταίνεται φτασμένο επιτέλους με το μόχθο του στην κατάσταση, όπου όλα τα σπέρματα που έβαλε μέσα του η Φύση μπορούν να αναπτυχθούν και ο προορισμός του εδώ επί της γης μπορεί να εκπληρωθεί», συμπεραίνει χαρακτηριστικά: «[μ]ια τέτοια δικαίωση της Φύσης – ή καλύτερα της *Πρόνοιας* – δεν είναι καθόλου ασήμαντο κίνητρο για να διαλέξει κανείς στη θεώρηση του κόσμου μian ειδική άποψη» (*Ιδέα VIII*, 30). Εδώ ο Καντ φαίνεται να είναι αναποφάσιτος όσον αφορά τον προσδιορισμό της οντότητας που κινεί την ιστορία και, ως εκ τούτου, χρησιμοποιεί ως εναλλακτικές τις έννοιες της Φύσης και της Πρόνοιας. Συγχρόνως, χωρίς να βασίζεται σε κάποιο φιλοσοφικό επιχείρημα, δείχνει μια προτίμηση στη δεύτερη. Αντίθετα, στην *Αιώνια Ειρήνη* φαίνεται να δίνει την προτεραιότητα στην έννοια της Φύσης, ενώ τώρα στηρίζει την προτίμησή του με επιχείρημα: «η χρήση της λέξης φύση ταιριάζει, αν πρόκειται, όπως εδώ, μόνο για θεωρία (όχι για δραστηριότητα), πολύ περισσότερο στους περιορισμούς του ανθρώπινου Λόγου (ο οποίος ως προς τη σχέση των αποτελεσμάτων με τις αιτίες τους πρέπει να διατηρείται μέσα στα όρια δυνατής εμπειρίας) και είναι πιο ταπεινή από την έκφραση μιας πρόνοιας την οποία είναι δυνατό να γνωρίσουμε, και η οποία, όλο οίηση, μας εφοδιάζει με φτερά ανάλογα με εκείνα του Ικάρου προκειμένου να φτάσουμε πιο κοντά στο μυστικό της ανεξιχνίαστης πρόθεσής της (*Ειρ. VIII*, 362). Μπορούμε να δούμε ότι σ' αυτή την περίπτωση ο Καντ εντάσσει την εκ μέρους του φιλοσοφική πραγμάτευση της ιστορίας στο πεδίο της «θεωρίας», ενώ η τελευταία κατανοείται μέσα από την αντιδιαστολή της προς τη δραστηριότητα, έτσι ώστε η θεωρία εμφανίζεται σε μια μορφή στην οποία περιλαμβάνει όχι μόνο τη θεωρητική, αλλά και την πρακτική «πε-

ριοχή»της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης. Αυτό οδηγεί αναπόφευκτα σε έναν περιορισμό της πρακτικής περιοχής και σε έναν εγκλεισμό της στην περιοχή της «θεωρίας», με τέτοιον τρόπο ώστε οι ειδικές έννοιες του πρακτικού Λόγου να επισκιάζονται από τις έννοιες του θεωρητικού Λόγου και έτσι να μην είναι διακριτές. Ως αποτέλεσμα, λόγω της συγγένειας της «Πρόνοιας» με τον πρακτικό μάλλον (παρά με τον θεωρητικό) Λόγο,⁶ σε αντίθεση προς την *Ιδέα*, ο Καντ εδώ αλλάζει την προτίμησή του και δίνει προτεραιότητα στην έννοια της Φύσης.

Σ' αυτά τα δύο χωρία ο Καντ κάνει εμφανή την αμφιταλάντευσή του, αφού όχι μόνο εναλλάσσει την προτεραιότητα ανάμεσα στις δύο έννοιες, αλλά και το κάνει χωρίς ισχυρά επιχειρήματα: στην *Ιδέα* δεν χρησιμοποιεί καθόλου επιχειρήματα, ενώ στην *Αιώνια Ειρήνη* το επιχειρήμά του είναι παραπλανητικό, καθώς συρρικνώνει την πρακτική λειτουργία της ΑΚΔ. Παρόλα αυτά, το βασικό προβληματικό σημείο δεν είναι τόσο η ίδια η αμφιταλάντευση του Καντ, αλλά κάτι που αυτή αποκαλύπτει. Πιο συγκεκριμένα, και στα δύο υπό εξέταση χωρία υπάρχει μια κοινή, και σε κάποιον βαθμό σιωπηρή, προϋπόθεση αναφορικά με την προοπτική μέσα από την οποία βλέπουμε την ιστορία. Σύμφωνα με αυτή την προϋπόθεση, υπάρχει μία μόνο προοπτική από την οποία η ΑΚΔ μπορεί να εφαρμόσει την αρχή της στην ιστορία, ακόμα και αν υπάρχουν περισσότερες, διαφορετικές μεταξύ τους έννοιες, υποψήφιες για να αποτελέσουν τις κύριες έννοιες αυτού του αναστοχασμού. Επιπλέον, αυτή η μοναδική προοπτική δεν κατονομάζεται, παρόλο που φαίνεται να είναι η προοπτική της ΑΚΔ *εν γένει*, δηλαδή στον βαθμό που αυτή αντιδιαστέλλεται στην προσδιοριστική κριτική δύναμη.⁷

Παρόμοιοι συλλογισμοί μπορούν να γίνουν αναφορικά με τον τελικό σκοπό της ιστορίας και τον χαρακτήρα της προόδου προς αυτόν. Στα σχετικά γραπτά του ο Καντ φαίνεται να αμφιταλαντεύεται ανάμεσα σε ένα πολιτικό – δικαιοσύνη και σε ένα καθαρά ηθικό πλαίσιο, ενώ φαίνεται να είναι σε ισχύ η ίδια σιωπηρή προϋπόθεση, ότι δηλαδή υπάρχει μία και μοναδική λειτουργία της ΑΚΔ, όταν αυτή εφαρμόζει την αρχή της πάνω στην ιστορία.⁸ Ωστόσο, κερδίζουμε μια εντελώς διαφορετική

6. Ο Καντ δηλώνει αυτή τη συγγένεια πριν από το εδώ εξεταζόμενο χωρίο, όταν κάνει λόγο για «μια ιδέα που από θεωρητική άποψη είναι [...] υπερβολική, από άποψη πρακτική όμως [...] είναι δογματική και ως προς την πραγματικότητά της καλώς θεμελιωμένη» (Ειρ. VIII, 362). Γι' αυτόν το λόγο δεν συμφωνώ με τον P. Laberge (1995), ο οποίος αποδίδει την προτεραιότητα που ο Καντ δίνει στη «Φύση» έναντι της «Πρόνοιας» στις θρησκευτικές καταβολές τις τελευταίας.

7. Για τη διάκριση ανάμεσα στην ΑΚΔ και στην προσδιοριστική κριτική δύναμη, βλ. ΚΚΔ V, 179.

8. Αφήνω εδώ αυτή τη συζήτηση κατά μέρος, καθώς θέλω να εστιάσω περισσότερο στη διάκριση Φύσης – Πρόνοιας. Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι το ζήτημα είναι κατά πόσο ο τελικός σκοπός και ο χαρακτήρας της προόδου προς αυτόν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι εντάσσονται σε ένα πολιτικό – δικαιοσύνη ή σε ένα αυστηρά ηθικό πλαίσιο, χωρίς να γίνεται διάκριση ανάμεσα στις δύο διαφορετικές προοπτικές που διανοίγονται πάνω στη βάση των δύο διαφορετικών λειτουργιών της ΑΚΔ. Αυτή

εικόνα της καντιανής φιλοσοφίας της ιστορίας αν λάβουμε υπόψη μας τη διάκριση ανάμεσα στη «ΘΑΚΔ» και την «ΑΚΔΠΑ». Επειδή αυτή η διάκριση προϋποθέτει τη διάκριση ανάμεσα στον έσχατο σκοπό της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας των §§ 83-84 της ΚΚΔ, θα περάσω τώρα στην εξέταση της τελευταίας διάκρισης. Πρώτα θα την παρουσιάσω και μετά θα διερευνήσω τον ρόλο της στην καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας.

3. Ο έσχατος σκοπός και η σύνδεσή του με τον τελικό σκοπό

Όπως ήδη είπα, η «εξωτερική σκοπιμότητα», ως αρχή της ΑΚΔ, αφορά τη σχέση ανάμεσα σε επιμέρους οργανικά όντα και στο σύνολο της φύσης ως τελολογικού συστήματος. Αυτή η ιδέα όμως υποδηλώνει ότι υπάρχει κάτι που θεωρείται ως έσχατος σκοπός της φύσης. Ο Καντ λέει ότι ο μοναδικός υποψήφιος για να αποτελεί έσχατο σκοπό της φύσης είναι ο άνθρωπος, γιατί πέρα από το ότι είναι ένας φυσικός σκοπός όπως κάθε οργανικό ον, «είναι το μόνο ον [στη γη], το οποίο μπορεί να σχηματίσει μια έννοια των σκοπών και να δημιουργήσει με τον Λόγο του από ένα άθροισμα σκοπίμως σχηματισμένων πραγμάτων ένα σύστημα των σκοπών» (426). Ως ένας τέτοιος «τιτλούχος κύριος της φύσης» (431), ο άνθρωπος είναι «ο έσχατος[ς] σκοπός[ς] της φύσης εδώ πάνω στη γη, σε σχέση με τον οποίο όλα τα υπόλοιπα πράγματα της φύσης αποτελούν ένα σύστημα σκοπών, σύμφωνα με αρχές του Λόγου» (429).

Προσπαθώντας να καθορίσει ακριβέστερα την έννοια του έσχατου σκοπού, ο Καντ τον συνδέει με τον τελικό σκοπό, ο οποίος είναι «εκείνος ο σκοπός που δεν χρειάζεται έναν άλλο ως όρο της δυνατότητάς του» (434): «Για να ανακαλύψουμε [...] τι πρέπει να θεωρήσουμε, τουλάχιστον στον άνθρωπο, ως εκείνον τον έσχατο σκοπό της φύσης, πρέπει να αναζητήσουμε αυτό που είναι σε θέση να προσφέρει η φύση, για να τον προετοιμάσει για ό,τι πρέπει να κάνει ο ίδιος, ώστε να είναι τελικός σκοπός, και να το διαχωρίσουμε από όλους τους σκοπούς, η δυνατότητα των οποίων στηρίζεται σε πράγματα που μόνο από τη φύση μπορεί κανείς να προσδοκά» (431). Αφού αποκλείσει την ευτυχία με το σκεπτικό ότι είναι ένας τέτοιος σκοπός, δηλαδή «τέτοιου είδους, ώστε να μπορεί [...] να ικανοποιηθεί από τη φύση μέσα στην ευεργεσία της» (430), ο Καντ αποδίδει την ιδιότητα του έσχατου σκοπού στην «καλλιέργεια», την οποία ορίζει ως τη «δημιουργία της δεξιότητας ενός έλλογου όντος για οιοσδήποτε σκοπούς εν γένει (συνεπώς κατά την ελευθερία του)» (431). Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για τη δεξιότητα του ανθρώπου «να θέτει εν γένει

είναι και η επικρατούσα ερμηνεία στη σχετική βιβλιογραφία. Εξαίρεση αποτελούν οι ερμηνείες των Despland (1973) και Michalson (1977), από τις οποίες ωστόσο διαφοροποιούμαι ριζικά στην παρούσα μελέτη. Για το γενικότερο ζήτημα, καθώς και για την κριτική μου σ' αυτές τις δύο ερμηνείες, βλ. Sargentis 2015.

στον εαυτό του σκοπούς και (ανεξάρτητα από τη φύση κατά τον σκόπιμο προορισμό του) να χρησιμοποιεί τη φύση ως μέσον σύμφωνα με τους γνώμονες των ελευθέρων σκοπών του εν γένει· η φύση, εν όψει του τελικού σκοπού που βρίσκεται έξω από αυτήν, μπορεί να το κατορθώσει· τούτο και συνεπώς μπορεί να θεωρηθεί ως ο έσχατος σκοπός της» (431).

Όμως αυτό είναι μόνο μια γενική θεώρηση της καλλιέργειας, αφού ο Καντ στη συνέχεια διακρίνει περαιτέρω ανάμεσα στην «καλλιέργεια της δεξιότητας» και την «καλλιέργεια της πειθαρχίας». Μέσω αυτής της νέας διάκρισης στοχεύει στο να δείξει ότι μόνο η δεύτερη είναι κατάλληλη για να αποτελεί έσχατο σκοπό της φύσης, αφού, σε αντίθεση με την πρώτη, η οποία είναι «ο κυριότερος υποκειμενικός όρος της ικανότητας για την προώθηση των σκοπών εν γένει» (431), η καλλιέργεια της πειθαρχίας συνίσταται στην «ενίσχυση της βούλησης κατά τον προσδιορισμό και την επιλογή των σκοπών της» (432). Στη συνέχεια ο Καντ εστιάζει στον τρόπο αυτής της ενίσχυσης της βούλησης και την εξηγεί ως «απελευθέρωση της βούλησης από τη δεσποτεία των επιθυμιών» (432), που μας «καθιστά επιδεκτικούς για σκοπούς υψηλότερους από όσους μπορεί να προσφέρει η ίδια η φύση» (434). Έτσι, επειδή αυτοί οι υψηλότεροι σκοποί μπορούν να είναι σκοποί μόνο του (πρακτικού) Λόγου, ο Καντ καταφέρνει να κάνει μια 'εσωτερική' μετάβαση από την καλλιέργεια της πειθαρχίας ως έσχατου σκοπού της φύσης στο ύψιστο αγαθό ως τελικό σκοπό της δημιουργίας.

Για να συνοψίσουμε, ο Καντ κάνει δύο σημαντικές διακρίσεις, τη διάκριση ανάμεσα στον έσχατο σκοπό και τον τελικό σκοπό, και τη διάκριση ανάμεσα στην καλλιέργεια της δεξιότητας και την καλλιέργεια της πειθαρχίας. Παρόλο που η καλλιέργεια της δεξιότητας είναι αναγκαίος όρος του έσχατου σκοπού της φύσης, δεν είναι συγχρόνως και επαρκής όρος του. Η τελευταία ιδιότητα ανήκει αποκλειστικά στην καλλιέργεια της πειθαρχίας. Μετά από αυτές τις απαραίτητες διευκρινίσεις, μπορούμε να περάσουμε στο ζήτημα της ιστορίας.

4. Η διπλή οπτική του Καντ πάνω στην ιστορία

Μπορούμε τώρα να δούμε τι περιέχει καθεμία από τις δύο διαφορετικές προοπτικές της ιστορίας, η θεωρητική και η πρακτική προοπτική. Στην πραγματικότητα αυτό απαιτεί μια εξέταση του τρόπου με τον οποίο αυτές οι προοπτικές σχετίζονται με τις διακρίσεις που εξετάσαμε προηγουμένως. Όπως θα δούμε, το κλειδί για την κατανόηση αυτής της σχέσης είναι η διάκριση ανάμεσα στην καλλιέργεια της δεξιότητας και την καλλιέργεια της πειθαρχίας. Πιο συγκεκριμένα, θα φανεί – και μ' αυτό προεξοφλώ εν μέρει το συμπέρασμα – ότι η θεωρητική προοπτική προκύπτει αποκλειστικά από τον αναστοχασμό πάνω στον ρόλο της καλλιέργειας της δεξιότητας στην ιστορία, ενώ η καλλιέργεια της πειθαρχίας, παρόλο που είναι 'προσβάσιμη' μόνο από την πρακτική προοπτική, παίζει έναν διαμεσολαβητικό ρόλο

ανάμεσα στις δύο προοπτικές. Ας τα δούμε με τη σειρά.

Η θεωρητική προοπτική, ως θεωρητική, αφορά την ιστορία ιδωμένη ως προϊόν της Φύσης, ενώ η «Φύση» σ' αυτό το πλαίσιο σημαίνει το σύνολο των φυσικών προδιαθέσεων και παθών που συνιστούν τις ψυχολογικές αιτίες της ανθρωπίνης συμπεριφοράς. Ο ανθρωπίνος Λόγος δεν παίζει σημαντικό ρόλο σ' αυτή την εικόνα, παρά μόνο ως τεχνικοπρακτικός Λόγος στην υπηρεσία των παθών. Πιο συγκεκριμένα, από αυτή την προοπτική ο άνθρωπος εμφανίζεται ως ένας πράττων με ένα *arbitrium liberum* (*freie Willkür*) και εφοδιασμένος με φρονησιακή ορθολογικότητα,⁹ δηλαδή ως ένα ον που μπορεί να πράττει σε συμφωνία με πραγματιστικούς νόμους ή υποθετικές προστακτικές. Ωστόσο, οι τελευταίες είναι «τεχνικοπρακτικές» αρχές, τις οποίες ο Καντ στην Εισαγωγή της ΚΚΔ κατατάσσει στη θεωρητική, και όχι στην πρακτική φιλοσοφία. Λέει ότι «όλοι οι τεχνικώς πρακτικοί κανόνες (δηλαδή εκείνοι της τέχνης και της δεξιότητας εν γένει, ή και της εξυπνάδας ως μιας δεξιότητας να έχει κανείς επιρροή σε ανθρώπους και στη θέλησή τους), εφ' όσον στηρίζονται οι αρχές τους σε έννοιες, πρέπει να λογαριάζονται μόνον ως πορίσματα της θεωρητικής φιλοσοφίας. Διότι αφορούν μόνο στη δυνατότητα των πραγμάτων σύμφωνα με έννοιες της φύσης, στις οποίες ανήκουν όχι μόνο τα μέσα που μπορούν να βρεθούν για τον σκοπό αυτό στη φύση αλλά και η ίδια η βούληση (ως δύναμη της επιθυμίας και άρα ως φυσική δύναμη), εφ' όσον μπορεί να καθοριστεί από ελατήρια της φύσης σύμφωνα με εκείνους τους κανόνες» (172). Με άλλα λόγια, ο Λόγος εδώ συλλαμβάνεται με τρόπο που να μην υπερβαίνει τη φύση. Αντιθέτως, η χρήση του υπόκειται στη θεωρητική διερεύνηση της φύσης.

Τώρα, στον βαθμό που η κριτική δύναμη «αναστοχάζεται» πάνω στην ιστορία μέσα σ' αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, δεν είναι τίποτα άλλο από τη ΘΑΚΔ η οποία εφαρμόζει την αρχή της, δηλαδή την εξωτερική σκοπιμότητα, προκειμένου να παράσχει ένα «οδηγητικό νήμα» για την ιστορία και να δημιουργήσει μια «ιδέα» γι' αυτήν· δηλαδή, προκειμένου να μετατρέψει μια απλή ιστοριογραφία αναφορικά με «έναν χωρίς σχέδιο σωρό ανθρωπίνων πράξεων» (Ιδέα VIII, 29), που έχει προκύψει από άτομα, σε ένα συστηματικά δομημένο όλον με αναφορά ολόκληρο το γένος. Αλλά – θα το ξαναπώ – επειδή αυτός ο αναστοχασμός είναι θεωρητικός, η κριτική δύναμη δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει έννοιες που υπερβαίνουν τη φύση. Έτσι φτάνουμε σε μια ιδιαίτερη σύλληψη της ιστορίας, όπου η ιστορία εμφανίζεται ως μια διαδικασία που οδηγεί προοδευτικά σε έναν καλό τελικό σκοπό σύμφωνα με ένα σχέδιο της Φύσης. Αυτή η διαδικασία θα μπορούσε να περιγραφεί ως ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί στην ιστορία η «πανουργία της Φύσης»: τα ανθρώπινα πάθη επικουρούμενα από την φρονησιακή ορθολογικότητα οδηγούν σε πολιτικούς θεσμούς που μπορούν να εγχαθιδρύσουν και να συντηρήσουν την ειρήνη. Αυτή είναι η κυ-

9. Βλ. Κριτική του καθαρού Λόγου, A 800 / B 828 κ.ε.

ρίαρχη εικόνα στα γραπτά του Καντ για την ιστορία, και ειδικά στην *Ιδέα* και στην *Αιώνια Ειρήνη*. Ωστόσο, επειδή όπως είδαμε ο Καντ αποδίδει στη φύση έναν «έσχατο σκοπό», θα πρέπει τώρα να δούμε πώς συνδέεται αυτός ο έσχατος σκοπός με την «πανουργία της Φύσης» και τον ρόλο της στην ιστορία. Εδώ θα μας βοηθούσε μια πιο προσεκτική εξέταση του τι περιλαμβάνει η εικόνα που προκύπτει όταν η ιστορία θεωρείται από την προοπτική της ΘΑΚΔ.

Σ' αυτή την εικόνα, ο τελικός σκοπός της ιστορίας είναι η αιώνια ειρήνη, η οποία διασφαλίζεται από ρεπουμπλικανικούς δεσμούς, μια ομοσπονδία ελευθέρων κρατών, και ένα κοσμοπολιτικό δίκαιο αναφορικά με τα δικαιώματα του ανθρώπου ως πολίτη του κόσμου. Προκειμένου να επιτύχει αυτόν τον σκοπό, η «Φύση» χρησιμοποιεί τον «ανταγωνισμό» που προκύπτει από την ανθρώπινη «αντικοινωνική κοινωνικότητα» και που κορυφώνεται στον πόλεμο. Αυτή η χρησιμοποίηση του ανταγωνισμού από τη Φύση σημαίνει ότι η Φύση δεν είναι παρά η φυσική βάση του ανταγωνισμού, κάτι που στη συνέχεια, για τη ΘΑΚΔ ισχύει ως μια 'σκόπιμη' χρήση του ανταγωνισμού από μια «Φύση» που έχει επιθυμίες και προθέσεις και καθοδηγεί την ιστορία προς όφελος της ανθρωπότητας. Ο Καντ αναφέρεται σ' αυτή τη φυσική βάση με τον όρο «φυσικές καταβολές». Στην *Ιδέα* λέει ότι σε κάθε πλάσμα υπάρχουν «φυσικές καταβολές» που «προορίζονται να ξετυλιχτούν κάποτε με πληρότητα και σκοπιμότητα». Στον άνθρωπο, που είναι το μοναδικό έλλογο ον, ο σκοπός των φυσικών του καταβολών συνίσταται στη «χρησιμοποίηση του Λόγου»,¹⁰ η οποία στη συνέχεια συνδέεται με τον σκοπό της Φύσης για την ιστορία, δηλαδή τους πολιτικούς δεσμούς που εγκαθιδρύουν και διασφαλίζουν την ειρήνη. Έτσι, είναι με τη φυσική του βάση που ο ανταγωνισμός συνδέεται με τον σκοπό της Φύσης αναφορικά με την ιστορία – με τη φυσική του βάση και όχι ως έκφραση ανθρώπινης ελευθερίας.

Φαίνεται ότι ο τρόπος με τον οποίο ο ανταγωνισμός οδηγεί σ' αυτόν τον σκοπό συμπίπτει με την καλλιέργεια της δεξιότητας όπως αυτή παρουσιάζεται στην ΚΚΔ. Ο Καντ λέει ότι «η δεξιότητα δεν μπορεί να αναπτυχθεί στο ανθρώπινο γένος παρά μέσω της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων» (432). Αυτή η ανισότητα, που είναι η άλλη όψη του ανταγωνισμού, οδηγεί στην ίδρυση της αστικής κοινωνίας, στην οποία και μόνο «μπορεί να συμβεί η μέγιστη ανάπτυξη των φυσικών καταβολών» (432) στη συνέχεια, μέσω του πολέμου ανάμεσα στα κράτη οδηγεί περαιτέρω σε ένα «κοσμοπολιτικό σύνολο», με το οποίο ο Καντ εννοεί μια ομοσπονδία ελευθέρων κρατών. Μ' αυτόν τον τρόπο, η καλλιέργεια της δεξιότητας συνδέεται άμεσα με τον θεωρητικό αναστοχασμό πάνω στην ιστορία.

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι η τελευταία αυτή σύνδεση απαντάται και στην *Ιδέα*, όπου ο Καντ χρησιμοποιεί την ίδια γλώσσα με αυτή της ΚΚΔ, παρόλο που δεν αναφέρεται στην ίδια την «καλλιέργεια της δεξιότητας». Συγκεκριμένα,

10. Βλ. *Ιδέα* VIII, 18 κ.ε.

λέει ότι ο ανταγωνισμός «ξυπνάει όλες τις δυνάμεις του ανθρώπου, τον αναγκάζει να υπερνικά την τάση του προς την οκνηρία και σπρωγμένος από φιλοτιμία, φιλοπρωτία ή φιλοχρηματία να δημιουργήσει μια ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους συνανθρώπους του, που βέβαια δεν τους ανέχεται, αλλά και δεν μπορεί να ζήσει χωρίς αυτούς» (Ιδέα VIII, 21). Και ο Καντ συνεχίζει λέγοντας ότι «[τ]ότε γίνονται πια τα πρώτα αληθινά βήματα από τη βαρβαρότητα προς τον πολιτισμό, που κυρίως έγκειται στην κοινωνική αξία του ανθρώπου {...}» (ό.π.).

Έτσι, η καλλιέργεια της δεξιότητας, η οποία στην ιστορία οδηγεί σε δικαιικούς-πολιτικούς δεσμούς και στην αιώνια ειρήνη, είναι μια έννοια της ΘΑΚΔ. Από την προοπτική της τελευταίας οι έννοιες του πρακτικού Λόγου είναι 'αόρατες' δεν μπορούν, δηλαδή, να εφαρμοστούν από αυτή την προοπτική, ακριβώς λόγω του γεγονότος ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με μια θεωρητική προοπτική, όπως την εξέδεσα προηγουμένως. Συνεπώς, η καλλιέργεια της πειθαρχίας είναι κι αυτή αόρατη από αυτή την προοπτική, παρόλο που ανήκει στη φύση και τον τελικό της σκοπό. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι η καλλιέργεια της πειθαρχίας είναι 'ορατή' μόνο από την προοπτική της ΑΚΔΠΛ, διότι, ενώ ανήκει στη φύση, αποτελεί προϋπόθεση ενός ηθικού σκοπού (του ύψιστου αγαθού ως τελικού σκοπού της δημιουργίας).

Η δεύτερη προοπτική της ιστορίας, τώρα, βασίζεται σε αρχές του πρακτικού Λόγου. Το κύριο χαρακτηριστικό αυτών των αρχών είναι ότι τις επιστρατεύει η ΑΚΔ προκειμένου να εξηγήσει την ιστορία ως μια διαδικασία προόδου του ανθρώπου στην ηθικότητα. Αυτός ο τρόπος σύλληψης της ιστορίας θα πρέπει να κατανοηθεί σε αντιπαράθεση προς τον προηγούμενο, σύμφωνα με τον οποίο η ιστορία έχει έναν δικαιοκ και πολιτικό, όχι όμως ειδικώς ηθικό, σκοπό. Ο ηθικός σκοπός εδώ είναι το ύψιστο αγαθό, δηλαδή η ορθή σύζευξη αρετής και ευδαιμονίας, ως ο τελικός σκοπός της δημιουργίας. Είδαμε στην αρχή ότι για τη δυνατότητα αυτού του τελικού σκοπού ο Καντ μεταβαίνει από την ηθική τελολογία στην ηθική θεολογία και περιορίζει την ισχύ της τελευταίας μέσω της εισαγωγής της ΑΚΔΠΛ. Επειδή από την προοπτική της τελευταίας δικαιούμεσθε να υποθέσουμε «όχι απλώς ένα νόημον ον [...], αλλά συγχρόνως και ένα ηθικό ον ως δημιουργό του κόσμου, άρα έναν Θεό» (455), όταν εφαρμόζουμε τον αναστοχασμό της στην ιστορία θα πρέπει να θεωρούμε ότι η οντότητα που καθοδηγεί την ιστορία προς τον τελικό σκοπό δεν είναι η Φύση, αλλά η (θεία) Πρόνοια.

Από αυτό το είδος αναστοχασμού προκύπτει μια εντελώς διαφορετική εικόνα της ιστορίας. Σ' αυτή την εικόνα, η ανθρώπινη ιστορία εμφανίζεται ως μια συστηματική ολότητα που εμπερικλείει το ηθικό καθήκον για την προσπάθεια πραγματοποίησης του ύψιστου αγαθού, καθώς και την έλλογη ελπίδα γι' αυτή την πραγματοποίηση. Συνεπώς, η ανθρώπινη ελευθερία ως όρος της ηθικότητας, δηλαδή η υπερβατολογική ελευθερία, εμπεριέχεται σ' αυτή την εικόνα. Και αφού αυτό το είδος ελευθερίας προϋποθέτει την «απελευθέρωση της βούλησης από τη δεσποτεία των επιθυμιών» (432), η καλλιέργεια της πειθαρχίας, παρά το ότι αποτελεί τον

έσχατο σκοπό της φύσης, γίνεται προσβάσιμη/ορατή μόνο μέσα από τον πρακτικό (στην αντίθεσή του με τον θεωρητικό) αναστοχασμό της κριτικής δύναμης.

Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, αυτή η πρακτική προοπτική είναι μια ευρύτερη προοπτική, όχι μόνο λόγω της ειδικής σχέσης της με την καλλιέργεια της παιδαρχίας, αλλά και επειδή περιέχει κάποιες έννοιες οι οποίες απαντώνται και στη θεωρητική προοπτική (ενώ δεν ισχύει και το αντίθετο). Για παράδειγμα, ο ανταγωνισμός και εδώ ισχύει ως το μέσο που χρησιμοποιεί η Πρόνοια για να επιτύχει τον τελικό σκοπό· ωστόσο, ως αιτία του ανταγωνισμού εκλαμβάνεται τώρα η ανθρωπίνη ελευθερία και όχι μια φυσική καταβολή, στον βαθμό που ο άνθρωπος επιτρέπει στην αντικοινωνική κοινωνικότητα να ενσωματωθεί/αναληφθεί ως ελατήριο στον γνώμονα της βούλησής του (ως *Willkür*) και να καθορίζει τις πράξεις του.¹¹ Έτσι, δεν είναι πλέον η «Φύση» που κινεί την ιστορία. Και αφού έχουμε ήδη πει ότι τη θέση της Φύσης τώρα την παίρνει η Πρόνοια, το ερώτημα που προκύπτει είναι το κατά πόσο η ανθρωπίνη ελευθερία είναι συμβατή με τη θεία Πρόνοια μέσα στην ιστορία. Η έννοια-κλειδί εδώ είναι το ριζικό κακό. Στον πρακτικό αναστοχασμό πάνω στην ιστορία, η θεία Πρόνοια συμπληρώνει την ανθρωπίνη ελευθερία, επειδή το ριζικό κακό παραμονεύει. Στον βαθμό που οι άνθρωποι είναι 'μολυσμένοι' με το ριζικό κακό, κάνουν κακή χρήση της ελευθερίας τους, υπηρετώντας έτσι τη φιλαυτία τους παρά το ηθικό τους καθήκον, το οποίο κατευθύνεται προς το ύψιστο αγαθό. Όπως θα δούμε, η θεία Πρόνοια βοηθά τους ανθρώπους να υπερβούν το κακό μέσω της ίδρυσης μιας ηθικής κοινότητας, και μ' αυτή την έννοια η Πρόνοια εμφανίζεται να αποτελεί όρο της δυνατότητας της καλής χρήσης της ανθρωπίνης ελευθερίας. Έτσι, συμπληρώνει την ανθρωπίνη ελευθερία χωρίς να είναι ασύμβατη με αυτή.

Για να το πούμε με άλλα λόγια: λόγω του ριζικού κακού στην ανθρωπίνη φύση, οι άνθρωποι ως ηθικοί δρώντες έχουν ανάγκη από μια «εγγύηση» προκειμένου οι ηθικές τους προσπάθειες να μην είναι άνευ νοήματος. Αυτό συμβαίνει επειδή ακόμα κι αν εγώ είμαι καλός, οι άλλοι παραμένουν να είναι κακοί. Έτσι, οι προσπάθειές μου να είμαι καλός θα μπορούσαν να είναι μάταιες, εκτός κι αν είχα μια εγγύηση ότι το ριζικό κακό θα εξαλειφθεί ολοκληρωτικά. Και είναι ακριβώς η ΑΚΔΠΛ που παρέχει αυτή την εγγύηση, στον βαθμό που καθιστά δυνατή τη μετάβαση από τη φυσική τελολογία στην ηθική τελολογία και θεολογία, δηλαδή τη μετάβαση από τη «Φύση» στην «Πρόνοια».

Μπορώ τώρα να περάσω στο πρόβλημα των μέσων της προόδου στην ιστορία, το οποίο έμεινε ανεξέταστο στο δεύτερο μέρος αυτής της εργασίας. Εδώ θα ασχοληθώ με τις έννοιες της κρίσης και του κακού στην καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας.

11. Βλ. *Θρησκεία* VI, 23 κ.ε.

5. Κρίση και κακό

Στην πρώτη προοπτική της ιστορίας, την θεωρητική, ο ανταγωνισμός είναι έκφραση της «φύσης», διότι βασίζεται σε συγκεκριμένες φυσικές προδιαθέσεις. Στην ηθική ανθρωπολογία του Καντ αυτές οι προδιαθέσεις εμπεριέχονται στην «πρωταρχική καταβολή για το καλό στην ανθρωπίνη φύση», την οποία ο Καντ διαιρεί σε τρεις τάξεις, δηλαδή την καταβολή για τη ζωικότητα, για την ανθρωπ(ιν)ότητα και για την προσωπικότητα (*Θρησκεία* VI, 26). Στην *Ιδέα* ο Καντ εξηγεί τον ανταγωνισμό ως την «αντικοινωνική κοινωνικότητα των ανθρώπων», την οποία ορίζει ως «την τάση τους να ζουν μέσα σε μια κοινωνία, τάση όμως που συνδέεται με μια έμμονη αντίσταση που διαρκώς απειλεί να διαλύσει αυτή την κοινωνία» (*Ιδέα* VIII, 20). Φαίνεται ότι αυτή η διπλή ιδιότητα της ανθρωπίνης φύσης είναι ένας συγκεκριμένος συνδυασμός των δύο πρώτων καταβολών προς το καλό, αυτών της ζωικότητας και της ανθρωπ(ιν)ότητας, όπως παρουσιάζονται στη *Θρησκεία*.

Συγκεκριμένα, η «τάση να ζουν μέσα στην κοινωνία» εμφανίζεται στην καταβολή για τη ζωικότητα ως η καταβολή για την «κοινότητα με άλλους ανθρώπους, δηλαδή η ορμή για την κοινωνία» (*Θρησκεία* VI, 26) ενώ η «αντίσταση που απειλεί να διαλύσει αυτή την κοινωνία» εμφανίζεται στην καταβολή για τη ζωικότητα ως μορφοποιημένη στη «ζηλοφθονία και τον αδέμιτο ανταγωνισμό» (*Θρησκεία* VI, 27). Θυμίζοντας έντονα τον Ρουσσώ, όταν ο Καντ εξηγεί την προδιάθεση για την ανθρωπ(ιν)ότητα λέει ότι αυτή αφορά «το να κρίνει κανείς τον εαυτό του ως ευτυχισμένο ή δυστυχισμένο μόνο σε σύγκριση με τους άλλους. Από την καταβολή τούτη προέρχεται η κλίση να αποκτούμε μια αξία κατά τη γνώμη των άλλων και μάλιστα αρχικώς, απλώς και μόνον την αξία της ισότητας να μην επιτρέπει κανείς σε κανέναν υπεροχή πάνω του, σε συνδυασμό με τη σταθερή ανησυχία μήπως οι άλλοι επιδιώκουν κάτι τέτοιο: από εδώ πηγάζει τελικώς ο άδικος πόθος να αποκτήσει κανείς υπεροχή πάνω στους άλλους» (*Θρησκεία* VI, 27). Ο Καντ λέει περαιτέρω ότι η «φύση δεν χρειαζόταν την ιδέα ενός τέτοιου ανταγωνισμού (ο οποίος δεν αποκλείει αφ' εαυτού την αμοιβαία αγάπη) παρά μόνον ως ελατήριο για τον πολιτισμό» (*Θρησκεία* VI, 27). Την ίδια σκέψη βρίσκουμε στην *Ιδέα*, όταν ο Καντ λέει ότι ο άνθρωπος «σπρωγμένος από φιλοτιμία, φιλοπρωτία ή φιλοχρηματία» προσπαθεί «να δημιουργήσει μια ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους συνανθρώπους του», και «τότε γίνονται πια τα πρώτα αληθινά βήματα από τη βαρβαρότητα προς τον πολιτισμό, που κυρίως έγκειται στην κοινωνική αξία του ανθρώπου» (*Ιδέα* VIII, 21). Αν θεωρήσουμε ότι ο «πολιτισμός» σ' αυτά τα χωρία σημαίνει «καλλιέργεια της δεξιότητας», φτάνουμε στην σύλληψη της ιστορίας από την προοπτική της ΘΑΚΔ.

Σ' αυτό το πλαίσιο, ο ανταγωνισμός οδηγεί διαρκώς σε κοινωνικές και πολιτικές κρίσεις μέσα στην αστική κοινωνία και το κράτος – καθώς επίσης και, στο διεθνές επίπεδο, ανάμεσα σε κράτη –, οι οποίες κορυφώνονται στον πόλεμο, η υπέρβαση του οποίου απαιτεί μια «εξέλιξη» βασισμένη σε μεταρρυθμίσεις (και όχι επαναστάσεις) προς καλύτερους πολιτικούς θεσμούς. Έτσι, αναφορικά με τον

ενθουσιασμό που προκάλεσε η Γαλλική Επανάσταση στις καρδιές των διαφωτισμένων θεατών της Ευρώπης, ο Καντ λέει ότι αφορά «το φαινόμενο της εξέλιξης [Evolution] ενός κατά το φυσικό δίκαιο πολιτεύματος, η οποία δεν πραγματοποιείται ακόμα από μόνη της μόνο μέσα από άγριους αγώνες – αφού ο πόλεμος, ο εσωτερικός και ο εξωτερικός, καταστρέφει όλα τα έως τότε θεσπισμένα πολιτεύματα-, ωστόσο οδηγεί προς τις προσπάθειες για ένα πολίτευμα που δεν μπορεί να είναι φιλοπόλεμο, δηλαδή προς το ρεπουμπλικανικό» (Διένεξη VII, 87 κ.ε.).

Μπορούμε να πούμε ότι τα μέσα που χρησιμοποιεί η Φύση για να φτάσει στην αιώνια ειρήνη είναι δύο ειδών και βασίζονται στον ανταγωνισμό. Από τη μία πλευρά, ο ανταγωνισμός προκαλεί κοινωνικές και πολιτικές κρίσεις που πρέπει να υπερβθούν, ενώ από την άλλη πλευρά προάγει την καλλιέργεια της δεξιότητας, η οποία αποτελεί το μέσο για την υπέρβαση της κρίσης. Ωστόσο, σ' αυτή την εικόνα η συμβολή της Φύσης στην πρόοδο στην ιστορία συνίσταται στην υπέρβαση των κρίσεων μέσω του τεχνικοπρακτικού πρακτικού Λόγου και όχι μέσω ηθικών συλλογισμών. Ο Καντ το δηλώνει αυτό στην *Αιώνια Ειρήνη*, μεταξύ άλλων, όταν λέει ότι «η φύση σπεύδει προς βοήθεια της αξιοσέβαστης, αλλά στην πράξη ανίσχυρης, καθολικής βούλησης που είναι θεμελιωμένη στον Λόγο, και μάλιστα ακριβώς μέσω εκείνων των εγωιστικών κλίσεων, ώστε να εξαρτάται μόνο από την καλή οργάνωση του κράτους (κάτι που ασφαλώς είναι εφικτό για τους ανθρώπους) η δυνατότητα να στρέψει τις δυνάμεις των κλίσεων αυτών τη μία ενάντια στην άλλη με τέτοιον τρόπο, ώστε η μία να αναχαιτίζει την καταστροφική επίδραση των άλλων ή να την εξουδετερώνει. Το αποτέλεσμα για τον Λόγο είναι το ίδιο, σαν να μην υπήρχε καμία απ' αυτές, ενώ έτσι ο άνθρωπος εξαναγκάζεται να είναι, αν όχι ένας ηθικά καλός άνθρωπος, εντούτοις ένας καλός πολίτης» (Ειρ. VIII, 366). Και συμπεραίνει ότι «[τ]ο πρόβλημα της ίδρυσης κράτους μπορεί, όσο σκληρό κι αν ακούγεται, να λυθεί ακόμα και για έναν λαό διαβόλων (αρκεί να έχουν νου)» (Ειρ. VIII, 366). Αυτοί οι διάβολοι, στον βαθμό που είναι προικισμένοι με «νου», δηλαδή με τεχνικοπρακτικό Λόγο, έχουν την ικανότητα να ιδρύσουν ένα κράτος, αλλά δεν έχουν ούτε την ικανότητα ούτε το κίνητρο για να ιδρύσουν ένα δίκαιο κράτος, το οποίο απαιτείται για το ιδεώδες της αιώνιας ειρήνης. Αυτό που χρειάζεται για την ίδρυση δίκαιου κράτους είναι ηθικοί πολιτικοί που να πράττουν σύμφωνα με τις επιταγές του πρακτικού Λόγου.

Παρόλα αυτά, η ΘΑΚΔ προσγράφει κάθε πολιτική μεταρρύθμιση, με την οποία αντιμετωπίζεται μια κοινωνική και πολιτική κρίση, στη «Φύση» (στην αντίθεσή της με την «Πρόνοια»), ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι αυτή θα προέκυπτε από ηθικούς συλλογισμούς, για λόγους που αφορούν τόσο την αιτία όσο και το αποτέλεσμα αυτών των μεταρρυθμίσεων. Πιο συγκεκριμένα, όπως είδαμε, από αυτή τη θεωρητική προοπτική η αιτία αυτών των μεταρρυθμίσεων περιγράφεται με «φυσικούς» όρους, δηλαδή με όρους φυσικών καταβολών, παθών και πραγματιστικού τρόπου σκέψης. Από την άλλη πλευρά, το αποτέλεσμα αυτών των πολιτικών μεταρρυθμίσεων είναι

«νόμιμες» πράξεις στην αντίθεσή τους με τις «ηθικές» πράξεις (σύμφωνα με τη γνωστή διάκριση ανάμεσα στην ηθικότητα και τη νομιμότητα). Όπως λέει ο Καντ στη Διένεξη, η πρόοδος του ανθρώπινου γένους προς το καλύτερο θα φέρει «όχι ένα πάντοτε αυξανόμενο ποσόν της ηθικότητας στο φρόνημα, αλλά πολλαπλασιασμό των προϊόντων της νομιμότητάς του σε πράξεις σύμφωνες με το καθήκον, από οποιαδήποτε ελαττήρια κι αν προκαλούνται. [...] Γιατί έχουμε μόνο εμπειρικά δεδομένα (εμπειρίες), όπου θεμελιώνουμε αυτή την πρόρρηση· δηλαδή [τη θεμελιώνουμε] στη φυσική αιτία των πράξεών μας, κατά το μέτρο που γίνονται, και οι οποίες είναι επομένως φαινόμενα, όχι στην ηθική αιτία που περιέχει την έννοια του καθήκοντος ως προς εκείνο που θα όφειλε να συμβεί, και του οποίου η έννοια και μόνο μπορεί να σχηματιστεί καθαρή, a priori» (Διένεξη VII, 91).

Αντιθέτως, η δεύτερη οπτική της ιστορίας αφορά ακριβώς αυτή την ηθική αιτία. Σύμφωνα με την ΑΚΔΠΛ, η Πρόνοια¹² χρησιμοποιεί τον ανταγωνισμό και τις κρίσεις με δύο τρόπους. Πρώτον, έμμεσα, στον βαθμό που οι πολιτικοί θεσμοί στους οποίους οδηγούν, βοηθούν την Πρόνοια στην επίτευξη του τελικού της σκοπού, αφού αποτελούν προϋποθέσεις της ηθικής κοινότητας,¹³ στο πλαίσιο της οποίας και μόνο μπορεί να πραγματοποιηθεί το ύψιστο αγαθό. Και δεύτερον, άμεσα, διότι μέσα από αυτή την πρακτική προοπτική, ο ανταγωνισμός αποτελεί έκφραση της ελευθερίας επιλογής (Willkür) και όχι έκφραση της φύσης. Παρόλα αυτά, δεδομένου ότι για την Πρόνοια ο άνθρωπος δεν είναι μόνο ένα «ευφύες» ον που σχετίζεται με τους σκοπούς της φύσης, αλλά και ένα ηθικό ον που βρίσκεται κάτω από τον ηθικό νόμο, ο ανταγωνισμός είναι συγχρόνως και έκφραση ηθικής ελευθερίας και, ως τέτοιος, εκδήλωση του ριζικού κακού. Αυτό σημαίνει ότι δεν ισχύει (όπως συμβαίνει στον θεωρητικό αναστοχασμό) ότι ο ανταγωνισμός οδηγεί σε κρίσεις στην ανθρωπινή ιστορία, αλλά ότι ο ανταγωνισμός είναι η κρίση. Πιο συγκεκριμένα, από την προοπτική του πρακτικού αναστοχασμού, ο ανταγωνισμός είναι εκδήλωση του ριζικού κακού και μπορεί να οριστεί ως το στάτους όχι της κοινωνικής ή πολιτικής, αλλά μάλλον της ηθικής κρίσης. Έτσι, σ' αυτή την περίπτωση η πραγματική αρνητική στιγμή αποδεικνύεται ότι είναι όχι ο ανταγωνισμός ο ίδιος, αλλά το ριζικό κακό. Επειδή αυτό αποτελεί ένα απόλυτο εμπόδιο της αρετής, και επειδή η αρετή είναι συστατικό του ύψιστου αγαθού, το οποίο, με τη σειρά του είναι ο τελικός σκοπός της δημιουργίας, το ριζικό κακό δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί από την Πρόνοια

12. Θα πρέπει, από το δεύτερο τμήμα της παρούσας μελέτης, να είναι προφανές ότι η «Πρόνοια» στον Καντ είναι ηθικά φορτισμένη, κάτι που δεν μπορεί να ισχύει και με την έννοια της «Φύσης». Για το ζήτημα αυτό βλ. Lehner 2007.

13. Για παράδειγμα, στη *Θρησκεία* ο Καντ λέει ότι η ηθική κοινότητα «μπορεί να υφίσταται μέσα σε μια πολιτική κοινότητα και μάλιστα μπορεί να αποτελείται από όλα τα μέλη της (καθώς άλλωστε, αν δεν προϋποτίθεται η κοινότητα αυτή, δεν θα μπορούσε διόλου να δημιουργηθεί από τους ανθρώπους)» (VI, 94).

για την επίτευξη του τελικού σκοπού της δημιουργίας. Πολύ περισσότερο, αυτό που απαιτείται εδώ είναι η υπέρβαση του κακού. Γι' αυτή την υπέρβαση ο Καντ διαθέτει (στη *Θρησκεία*) μια έννοια: «επανάσταση στο φρόνημα του ανθρώπου (*Θρησκεία* VI, 47). Θα περάσω τώρα στην εξέταση της σημασίας αυτής της «επανάστασης» για την καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας.

6. Επανάσταση στο φρόνημα

Ο Καντ πραγματεύεται αυτό το ζήτημα υπό τον τίτλο «περί της αποκατάστασεως της ισχύος της πρωταρχικής καταβολής για το καλό» (*Θρησκεία* VI, 44) και ορίζει αυτή την «επανάσταση» ως «μετάβαση προς τον γνώμονα της αγιότητας του φρονήματος», κάτι που εξηγεί λέγοντας ότι «μπορεί να γίνει ένας νέος άνθρωπος μόνο με ένα είδος αναγεννήσεως, σαν να ήταν μια νέα δημιουργία [...] και μια αλλαγή της καρδιάς (*Θρησκεία* VI, 47). Περαιτέρω προσγράφει αυτή την επανάσταση στον νοητό χαρακτήρα της αρετής (*virtus noumenon*) και την αντιδιαστέλλει (ως έναν αποκλειστικό όρο της δυνατότητας της «αποκατάστασης») σε μια σταδιακή μεταρρύθμιση των ηθών στον εμπειρικό χαρακτήρα της αρετής (*virtus phaenomenon*).¹⁴ Ωστόσο, αν υποθέσουμε ότι η επανάσταση στο φρόνημα ενός ανθρώπου έχει ήδη λάβει χώρα, μια «σταδιακή μεταρρύθμιση για την ιδιοσυγκρασία [*Sinnesart*]] είναι κάτι που απαιτείται, στον βαθμό που η ιδιοσυγκρασία «προβάλλει προσκόμματα» στην «νοοτροπία [*Denkungsart*]]» (*Θρησκεία* VI, 47).¹⁵ Για να γίνει κανείς «ένας καλός άνθρωπος», είναι αναγκαία μια «σταθερή πρόοδος από το κακό προς το καλύτερο, και αυτό είναι δυνατόν «μόνο με τη συνεχή δράση και το γίγνεσθαι» (*Θρησκεία* VI, 48). Μετά από αυτές τις διευκρινίσεις, ο Καντ φτάνει στο συμπέρασμα ότι «[γ]ια εκείνον που διαβλέπει το νοητό θεμέλιο της καρδιάς (όλων των γνωμόνων της προαίρεσης), για τον οποίο συνεπώς η απεραντοσύνη τούτη της προόδου αποτελεί μίαν ενότητα, δηλ. για τον Θεό, αυτό ισοδυναμεί με το να είναι κάποιος πράγματι ένας καλός (θεάρεστος) άνθρωπος και κατά τούτο, η μεταβολή αυτή μπορεί να θεωρηθεί επανάσταση [ο τονισμός προστέθηκε] (*Θρησκεία* VI, 48)». Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι τελικά ο Καντ θεωρεί την «αποκατάσταση της πρωταρχικής καταβολής για το καλό» ως «επανάσταση» μόνο αναφορικά με την προοπτική του Θεού, καθώς ο Θεός παρουσιάζεται να έχει δύο ιδιαίτερες ιδιότητες. Η μία είναι η νοητική εποπτεία, μέσω της οποίας «διαβλέπει» το φρόνημα ως το «νοητό θεμέλιο της καρδιάς» και, έτσι, μπορεί να γνωρίζει εάν έχει λάβει χώρα η αλλαγή της καρδιάς, και η άλλη είναι η ικανότητα να βλέπει την αδιάκοπη πρόοδο

14. Βλ. *Θρησκεία* VI, 47.

15. Για τις διάφορες προοπτικές αναφορικά με τη θεωρία του Καντ για το ριζικό κακό, βλ. Forschner 2011.

στην ιδιοσυγκρασία και τα ήδη ως μια ενότητα. Στην περίπτωση του Θεού αυτές δεν είναι δύο διαφορετικές ικανότητες, αλλά δύο όψεις της ίδιας ικανότητας. Αντιθέτως, στην περίπτωση του ανθρώπου χωρίζονται μεταξύ τους, και ενώ η πρώτη είναι απολύτως αδύνατη, η δεύτερη είναι αδύνατη μόνο από την προοπτική της προσδιοριστικής κριτικής δύναμης (στην αντίθεσή της με την ΑΚΔ). Λόγω αυτής της τελευταίας αδυνατότητας, οι άνθρωποι «μπορούν να εκτιμήσουν τον εαυτό τους και την ισχύ των γνωμών τους μόνο κατά την υπεροχή την οποία αποκτούν συν τω χρόνω επάνω στην αισθητικότητα» (Θρησκεία VI, 48). Μ' αυτή την έννοια, «για την κρίση των ανθρώπων» η μεταβολή ισχύει μόνο ως σταδιακή μεταρρύθμιση στο εμπειρικό επίπεδο (ο.π.). Από τη δική τους προοπτική, η επανάσταση δεν μπορεί να είναι ορατή και αναγνωρίσιμη.

Έτσι, η επανάσταση στο φρόνημα μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο από την προοπτική του Θεού. Αλλά τι σημαίνει αυτό για τις ανθρώπινες γνωστικές ικανότητες; Είπα παραπάνω ότι η ικανότητα θέασης της αδιάκοπης προόδου στην ιδιοσυγκρασία και τα ήδη ως μιας ενότητας είναι στην περίπτωση των ανθρώπων αδύνατη μόνο από την προοπτική της ΠΚΔ. Αλλά αν είναι «μόνο» από αυτή την προοπτική που αυτή η θέαση είναι αδύνατη, από πια προοπτική είναι δυνατή; Πιστεύω ότι αυτή είναι δυνατή στον πρακτικό αναστοχασμό πάνω στην ιστορία. Σ' αυτό το πλαίσιο, η προοπτική του Θεού δεν είναι παρά η προοπτική της ΑΚΔΠΛ. Ως τέτοια αφορά την ηθική πρόοδο προς το ύψιστο αγαθό ως τον τελικό σκοπό της δημιουργίας. Η προϋπόθεση βεβαίως εδώ είναι ότι μεταβαίνουμε από την ηθική πρόοδο του ατόμου στην ηθική πρόοδο του γένους, με την έννοια ότι η ηθική πρόοδος του ατόμου είναι δυνατή μόνο μέσα σε μια ηθική κοινότητα.¹⁶

Στην πραγματικότητα, στο προηγούμενο χωρίο από τη Θρησκεία ο Καντ εισάγει την έννοια της επανάστασης στο φρόνημα προκειμένου να την εξηγήσει, στον βαθμό που αυτή προϋποθέτει τα καθήκοντα του ανθρώπου τα οποία βασίζονται στην ελευθερία επιλογής (Willkür). Γι' αυτό τον σκοπό ο Καντ είναι αναγκασμένος να εστιάσει στον άνθρωπο ιδωμένο ως άτομο. Όμως για να εξηγήσει και την πλήρη δυνατότητα της επανάστασης στο φρόνημα, υπαινίσσεται την ανάγκη θεϊκής βοήθειας, απομακρυνόμενος έτσι εν μέρει από το άτομο και τις προσπάθειές του. Μπορούμε να το δούμε αυτό καθαρά σε ένα χωρίο όπου ο Καντ λέει: «Εάν υποτεθεί ότι για να γίνει κάποιος καλός ή καλύτερος, απαιτείται επιπλέον μια υπερφυσική σύμπραξη, είτε αυτή συνίσταται μόνο στην μείωση των εμποδίων είτε είναι ακόμη και θετική συνδρομή: ο άνθρωπος πρέπει ασφαλώς να γίνει προηγουμένως άξιος να την λάβει και να δεχθεί την αρωγή τούτης» (Θρησκεία VI, 44). Στο σημείο αυτό ο Καντ δεν λέει τίποτα περισσότερο γι' αυτή την «υπερφυσική σύμπραξη» και τη

16. Τον κοινωνικό χαρακτήρα του κακού και της υπέρβασής του τονίζουν ιδιαίτερα η Anderson-Gold (2001) και ο Wood (1999).

«θετική συνδρομή» της. Γι' αυτή την προβληματική θα πρέπει να κοιτάξουμε στο Τρίτο Μέρος της *Θρησκείας*, όπου ο Καντ εξηγεί την έννοια της ηθικής κοινότητας ως μέσου για τη νίκη της καλής αρχής πάνω στην κακή.¹⁷

Εκεί, αφού υποστηρίζει ότι «ο άνθρωπος οφείλει να εξέλθει από την ηθική φυσική κατάσταση για να γίνει μέλος μιας ηθικής κοινότητας» (*Θρησκεία* VI, 96), την οποία ορίζει ως «λαό του Θεού κάτω από ηθικούς νόμους» (*Θρησκεία* VI, 98), ο Καντ επισημαίνει ότι «η υψηλή, ουδέποτε πλήρως εφικτή Ιδέα μιας ηθικής κοινότητας υποβιβάζεται πολύ μέσα στα ανθρώπινα χέρια» (*Θρησκεία* VI, 100). Και αφού θέσει τη ρητορική ερώτηση «πώς μπορεί να προσδοκά κανείς ότι από τόσο στρεβλό ξύλο θα κοπεί κάτι τελείως ίσιο;» (*Θρησκεία* VI, 100), υποστηρίζει ότι «η ίδρυση ενός ηθικού λαού του Θεού είναι, συνεπώς, ένα έργο, η πραγματοποίηση του οποίου δεν μπορεί να προσδοκάται από τους ανθρώπους αλλά μόνον από τον ίδιο τον Θεό» (*Θρησκεία* VI, 100).

Εδώ αναδύεται μια νέα εικόνα, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι εγκαταλείπουν εκείνες τις ατομικές στάσεις και κλίσεις που είναι κοινωνικά καταστροφικές και ηθικώς κακές, και γίνονται μέλη μιας ηθικής κοινότητας προκειμένου να υπερνικήσουν το κακό και να επιτύχουν την «προαγωγή του ύψιστου αγαθού ως κοινού αγαθού» (*Θρησκεία* VI, 97) – αλλά γι' αυτό τον σκοπό χρειάζονται τη θεϊκή βοήθεια. Αυτή η εικόνα είναι εντελώς συμβατή με την προοπτική της ΑΚΔΠΛ, στον βαθμό που ως τελικός σκοπός της ιστορίας θεωρείται το ύψιστο αγαθό. Σ' αυτή την εικόνα, η θεία Πρόνοια όχι μόνο συλλαμβάνει την ηθική πρόοδο ως μια επανάσταση στο φρόνημα των μελών της ηθικής κοινότητας, μπορώντας έτσι να κάνει «υπολογισμούς» σχετικά με την αξιότητα της ευδαιμονίας (που είναι το πρώτο συστατικό του ύψιστου αγαθού) αλλά επίσης βοηθά στην ίδια την ίδρυση αυτής της κοινότητας, μέσω της οποίας και μόνο μπορεί να λάβει χώρα η επανάσταση στο φρόνημα. Έτσι, φτάνουμε στη δεύτερη καντιανή προοπτική της ιστορίας, όπως την είδαμε παραπάνω, σύμφωνα με την οποία μπορούμε να πούμε ότι η Πρόνοια «χρησιμοποιεί» την ίδρυση της ηθικής κοινότητας, όπως και την επανάσταση στο φρόνημα, ως μέσο για την επίτευξη του ύψιστου αγαθού, που είναι ο τελικός σκοπός της δημιουργίας.

Ωστόσο, ακόμα και με αυτή την ερμηνεία του ρόλου του ριζικού κακού στην ηθική πρόοδο, δηλαδή με την ερμηνεία του ριζικού κακού ως μιας κακής ιδιότητας, για την οποία απαιτείται μια «επανάσταση», η οποία με τη σειρά της αποτελεί την αφετηρία της ηθικής προόδου, δεν έχουμε ακόμα την πλήρη εικόνα της δεύτερης καντιανής προοπτικής για την ιστορία. Διότι, όπως είδαμε παραπάνω, στην ηθική πρόοδο του ανθρώπου η καλλιέργεια της πειθαρχίας παίζει έναν σημαντικό ρόλο, παρόλο που αυτός είναι προπαρασκευαστικός.

17. Βλ. *Θρησκεία* VI, 93 κ.ε.

7. Η καλλιέργεια της πειθαρχίας

Πώς συμβάλλει η καλλιέργεια της πειθαρχίας στον τελικό σκοπό της Πρόνοιας; Ο Καντ εξηγεί την προαναφερθείσα «απελευθέρωση της βούλησης από τη δεσποτεία των επιθυμιών» (ΚΚΔV, 432) με τον ακόλουθο τρόπο: «Οι καλές τέχνες και οι επιστήμες, οι οποίες μέσω μιας ηδονής που μεταδίδεται καθολικώς και μέσω της εξομάλυνσης και της εκλέπτυνσης καθιστούν τον άνθρωπο, εάν όχι ηθικώς καλύτερο, πάντως πολιτισμένο, περιορίζουν πάρα πολύ την τυραννία των αισθησιακών κλίσεων και με τον τρόπο αυτό προετοιμάζουν τον άνθρωπο για μια κυριαρχία, στην οποία οφείλει να ασκεί εξουσία μόνο ο Λόγος» (433). Νομίζω ότι η ερώτηση αφορά τη φύση αυτών των «αισθησιακών κλίσεων», η δύναμη των οποίων παρουσιάζεται ως «τυραννία» που πρέπει να περιοριστεί έτσι ώστε ο άνθρωπος να γίνει «πολιτισμένος» (*gesittet*).

Ευτυχώς, έχουμε το υπόβαθρο για να απαντήσουμε σ' αυτή την ερώτηση. Διότι είδαμε ότι η «ανθρωπ(ι)νότητα», ως η δεύτερη (πρωταρχική) καταβολή για το καλό, καταλήγει να είναι «ο άδικος πόθος να αποκτήσει κανείς υπεροχή πάνω στους άλλους», τον οποίο ο Καντ ταυτίζει με τη «ζηλοφθονία και τον αδέμιτο ανταγωνισμό» (*Θρησκεία* VI, 27). Επιπλέον, είδαμε ότι ο Καντ αποδίδει σ' αυτά τα πάθη έναν θετικό ρόλο τους στην ανθρωπινή ιστορία, αφού εμπερικλείονται στην αντικοινωνική κοινωνικότητα και αποτελούν τη φυσική βάση του ανταγωνισμού, ο οποίος συγκαταλέγεται στα μέσα που χρησιμοποιεί η Φύση για την πρόοδο προς την αιώνια ειρήνη. Ο Καντ λέει ρητά ότι ο ανταγωνισμός που προκύπτει από αυτά τα πάθη είναι μια «ιδέα» που αρχικά ήταν προορισμένη από τη Φύση για να χρησιμοποιηθεί ως «ελατήριο για τον πολιτισμό [*Cultur*]» (ο οποίος θα πρέπει να κατανοηθεί ως «καλλιέργεια της δεξιότητας»). Αλλά ο Καντ προσθέτει ότι σ' αυτά μπορούν να μολιαστούν ελαττώματα:

«Εδώ, δηλαδή στη ζηλοφθονία και στον αδέμιτο ανταγωνισμό, μπορούν να μολιαστούν τα μεγαλύτερα ελαττώματα κρυφής και φανερής εχθρότητας εναντίον όλων που τους θεωρούμε ως ξένους για μας – ελαττώματα τα οποία, βέβαια, στην πραγματικότητα δεν φυτρώνουν μόνα τους από την φύση σαν την ρίζα τους, αλλά –εν όψει της επίφοβης επιζήτησης εκ μέρους των άλλων της μισητής υπεροχής πάνω μας– είναι κλίσεις, ώστε να αποκτήσουμε χάριν ασφαλείας εμείς οι ίδιοι την υπεροχή πάνω στους άλλους ως προστατευτικό μέσον· ενώ, βέβαια, η φύση δεν χρειάζεται την ιδέα ενός τέτοιου ανταγωνισμού (ο οποίος δεν αποκλείει αφ' εαυτού την αμοιβαία αγάπη) παρά μόνον ως ελατήριο για τον πολιτισμό. Για τούτο, τα ελαττώματα που μολιάζονται στην κλίση αυτή, μπορούν να αποκαλούνται και ελαττώματα του πολιτισμού και, στον ύψιστο βαθμό της κακοήθειάς τους (καθώς τότε δεν είναι παρά μόνο η ιδέα ενός μεγίστου ορίου του κακού που υπερβαίνει την ανθρωπινή φύση), π.χ. στον φθόνο, στην αγνωμοσύνη, στην χαιρεκακία κ.ο.κ., ονομάζονται διαβολικά ελαττώματα» (*Θρησκεία* VI, 27)

Τώρα, ο ρόλος της καλλιέργειας της πειθαρχίας συνίσταται σ' αυτό ακριβώς. Απομακρύνει τα ελαττώματα του πολιτισμού, στον βαθμό που αυτός ταυτίζεται με την καλλιέργεια της δεξιότητας, απελευθερώνοντας έτσι τον άνθρωπο από την «τυραν-

νία» τους και τον «δεσποτισμό» τους.¹⁸ Παρόλο που σχετίζονται με την καλλιέργεια της δεξιότητας, αυτά τα ελαττώματα αποτελούν εμπόδια για τον άνθρωπο στη χρήση της ελευθερίας επιλογής (Willkür), όταν ο άνθρωπος θέλει να χρησιμοποιήσει αυτή την ελευθερία για να υπερβεί το κακό. Συγκεκριμένα, προηγουμένως είδαμε ότι αυτό που χρειάζεται δεν είναι μόνο μια αλλαγή της καρδιάς, αλλά και μια «σταδιακή μεταρρύθμιση για την ιδιοσυγκρασία [Sinnesart]», διότι η «ιδιοσυγκρασία» «προβάλλει προσκόμματα» στην «νοοτροπία [Denkungsart]». Τα προσκόμματα που προβάλλονται από την ιδιοσυγκρασία είναι ακριβώς τα ελαττώματα του πολιτισμού, τα οποία είναι «μπολιασμένα» στην καταβολή για την «ανθρωπ(ιν)ότητα».

Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτά τα ελαττώματα, όσο «κακοήδη» κι αν είναι, δεν ταυτίζονται με το ριζικό κακό, διότι είναι μάλλον εμπόδια στη χρήση της ελευθερίας από την οποία παράγεται το κακό. Αλλά δεν είναι ούτε προϊόντα της φύσης (τουλάχιστον όχι άμεσα), διότι η φύση εδώ εμφανίζεται με τη μορφή φυσικών καταβολών για το καλό. Είναι μάλλον προϊόντα της κοινωνίας «μπολιασμένα» στη φύση: «Εκείνα που ονομάζονται κυριολεκτικά πάθη, τα οποία προκαλούν τόσο μεγάλες καταστροφές στην πρωταρχικώς καλή καταβολή του, δεν διεγείρονται σ' αυτόν από τα ερεθίσματα της φύσης του. [...] Ο φθόνος, η αρχομανία, η πλεονεξία και οι εχθρικές κλίσεις που συνδέονται μ' αυτά κυριεύουν σε λίγο την αφ' εαυτής ολιγαρχική φύση του, όταν είναι ανάμεσα σε ανθρώπους [...] [Α]ρκεί ότι υπάρχουν, ότι τον περιβάλλουν, και ότι είναι άνθρωποι» (Θρησκεία VI, 93 κ.ε.).

Τώρα, στον βαθμό που η καλλιέργεια της πειθαρχίας εξαλείφει αυτά τα ελαττώματα, η επίδρασή της δεν αφορά μόνο την ανθρωπίνη φύση, αλλά και την ηθικότητα. Στην πραγματικότητα, έχει ένα διπλό αποτέλεσμα αναφορικά με τη δεύτερη. Πρώτον, βοηθά την πρωταρχική καταβολή του ανθρώπου για το καλό να διατηρήσει την καθαρότητά της, ώστε τίποτα να μην μπορεί να «μπολιαστεί» σ' αυτήν: έτσι, καθιστά την αισθητή φύση του ανθρώπου πιο δεκτική στον καθορισμό του Λόγου (μέσω του συναισθήματος του σεβασμού). Και δεύτερον, αφού εξαλείφοντας τα ελαττώματα «περιορίζει» συγχρόνως την «τυραννία» τους, διευκολύνει τη χρήση της ελευθερίας αναφορικά με αρχές που υπερβαίνουν την αισθητικότητα, δηλαδή αναφορικά με αρχές του Λόγου. Με δεδομένη αυτή τη διπλή λειτουργία της καλλιέργειας της πειθαρχίας, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτή παίζει έναν προπαρασκευαστικό ρόλο ως προς (α) την είσοδο του ατόμου στην ηθική κοινότητα, (β) την ακόλουθη επανάσταση στο φρόνημα στον βαθμό που συμπεριλαμβάνει μια μεταρρύθμιση στην ιδιοσυγκρασία, άρα (γ) τον δρόμο προς την αρετή,¹⁹ και (δ) την πραγματοποίηση

18. Πιστεύω ότι αυτό είναι ένα από τα σημεία στα οποία οι τελευταίες παράγραφοι της ΚΚΔ συνδέονται ουσιαστικά με τη Θρησκεία και τη θεωρία του Καντ για το κακό. Για τη σημασία που έχει η καλλιέργεια ως έσχατος σκοπός της Φύσης για τη Θρησκεία, βλ. Stangneth 2000.

19. Για τη σημασία που έχει η καλλιέργεια της πειθαρχίας για την αρετή, βλ. Sweet 2013. Η ερμηνεία της Sweet, ωστόσο, διαφέρει σημαντικά από τη δική μου, καθώς εκλαμβάνει την καλλιέργεια

του ύψιστου αγαθού στη γη. Υπό αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε – μαζί με τον Καντ – ότι η καλλιέργεια της παιδαρχίας «μας καθιστά επιδεκτικούς για σκοπούς υψηλότερους από όσους μπορεί να προσφέρει η ίδια η φύση» (ΚΚΔ V, 434).

Επιστρέφοντας στο ζήτημα της ιστορίας, φαίνεται πλέον προφανές ότι η καλλιέργεια της παιδαρχίας, παρόλο που είναι ο έσχατος σκοπός της φύσης, είναι προσβάσιμη αποκλειστικά από την προοπτική της ΑΚΔΠΛ· δηλαδή, μπορούμε εν γένει να την γνωρίζουμε μόνο από αυτή την πρακτική προοπτική, αφού η καλλιέργεια της παιδαρχίας αποκτά το νόημά της μόνο σε σχέση με το σχέδιο της Πρόνοιας για την πραγματοποίηση του ύψιστου αγαθού στην ιστορία. Ωστόσο, στον βαθμό που είναι ο έσχατος σκοπός της φύσης, μπορεί να θεωρηθεί ως η έννοια με την οποία επιτυγχάνεται η διαμεσολάβηση ανάμεσα τις δύο καντιανές προοπτικές σύλληψης της ιστορίας.

και την ιστορία ως δύο διαφορετικούς τρόπους θεώρησης του έργου της φύσης, στον βαθμό που η τελευταία προάγει τους σκοπούς του Λόγου. Αντιθέτως, σύμφωνα με τη δική μου ερμηνεία, η ιστορία είναι μια ευρύτερη έννοια που συμπεριλαμβάνει την καλλιέργεια της παιδαρχίας.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Σημείωση για τα έργα του Καντ: Οι παραπομπές στα έργα του Καντ ακολουθούν την «Έκδοση της Ακαδημίας»: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, 29 τόμοι, Βερολίνο 1902 κ.ε. Χρησιμοποιώ τις εξής ελληνικές μεταφράσεις: α) Ι. Καντ, *Δοκίμια*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Ε. Π. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα 1971· β) Ι. Καντ, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002· γ) Ι. Καντ, *Προς την αιώνια ειρήνη. Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Κωνσταντίνος Σαργέντης, Πόλις, Αθήνα 2006· δ) Ι. Καντ, *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μετάφραση – σημειώσεις – επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Πόλις, Αθήνα 2007. Για τους επιμέρους τίτλους των έργων του Καντ, στα οποία παραπέμπω πιο συχνά, χρησιμοποιώ τις ακόλουθες συντομογραφίες: *Ειρ. / Αιώνια Ειρήνη: Προς την Αιώνια Ειρήνη* (1795 / 1796)· *Διέनेξη: Η διέनेξη των σχολών* (1798)· *Θρησκεία Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* (1793)· *Ιδέα: Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό* (1784)· *ΚΚΔ: Κριτική της κριτικής δύναμης* (1790).

Β. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

- Allison, H. E. (2009). «Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant's philosophy of history», στο A. O. Rorty και J. Schmidt (επιμ.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press), 24-45.
- Anderson-Gold, S. (2001). *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant* (Albany N.Y.: State University of New York Press).
- Cavallar, G. (1992). *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant* (Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag).
- Despland, M. (1973). *Kant on History and Religion* (Montréal and London: McGill-Queen's University Press).
- Forschner, M. (2011). «Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen“», στο O. Höffe (επιμ.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Klassiker Auslegen, Bd. 41 (Berlin: Akademie Verlag), 71-90.
- Guyer, P. (2000). *Kant on Freedom, Law and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kleingeld, P. (2001). «Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History», *American Catholic Philosophical Quarterly* 75.2, 201-219.

- Laberge, P. (1995). «Von der Garantie des ewigen Frieden», στο O. Höffe (επιμ.), *Zum ewigen Frieden*, Klassiker Auslegen, Bd. 1 (Berlin: Akademie Verlag), 149-170.
- Lehner, U. (2007). *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie* (Leiden-Boston: Brill).
- Makkreel, R. A. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* (Chicago and London: The University of Chicago Press).
- Michalson, G. (1977). *The Historical Dimensions of a Rational Faith: The Role of History in Kant's Religious Thought* (University Press of America: Washington).
- Sargentis, K. (2015). «Crisis, Evil and Progress in Kant's Philosophy of History», *Journal of the Philosophy of History* 9 (1), 71-96.
- Stangneth, B. (2000). *Kultur der Aufrichtigkeit: Zum systematischen Ort von Kants "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"* (Würzburg: Königshausen & Neumann).
- Sweet, K. E. (2013). *Kant on Practical Life. From Duty to History* (Cambridge U.K.: Cambridge University Press).
- Wood, A. (1999). *Kant's Ethical Thought* (Cambridge U.K.: Cambridge University Press).
- Yovel, Y. (1980). *Kant and the Philosophy of History* (Princeton N.J.: Princeton University Press).
- Zammito, J. H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment* (Chicago and London: The University of Chicago Press).

ABSTRACT

In Kant's philosophical reflection upon human history, the notions of "Nature" and (divine) "Providence" refer to an entity that leads progressively towards a good final end. In this teleological account of history, Kant often seems to use these two notions interchangeably. However, in his overall body of philosophical work they have very different connotations that prevent their being treated as identical. Thus, if one wants to evaluate Kant's philosophy of history from a systematic point of view, a clear differentiation between the two notions is necessary. In the present paper, on the basis of some important distinctions in the *Critique of the Power of Judgment*, I attempt to show that in Kant we can find two particular modes of philosophical reflection upon history, a theoretical and a practical one. This double perspective on history then explains why the notions of Nature and Providence cannot be used interchangeably.