

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ Δ.Ε.
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

Μεταπτυχιακή εργασία με θέμα:

*Κριτική ανασυγκρότηση της καντιανής έννοιας της μόρφωσης,
με ερμηνευτικά εργαλεία της Σχολής της Φρανκφούρτης.*

Φοιτητής: Αλεξιάκης Δημήτρης

Εποπτεύοντες καθηγητές: Αναστασιάδης Πέτρος

Τζαβάρας Ιωάννης

Ρουσόπουλος Γεώργιος

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

| | |
|--|----|
| 1. Εισαγωγή | 3 |
| 2. Οριοθέτηση της έννοιας της μόρφωσης | 13 |
| 2.1. Αγωγή και μόρφωση | 14 |
| 2.2. Δημοσιότητα και μόρφωση | 22 |
| 2.3. Κουλτούρα και μόρφωση | 28 |
| 3. Κριτική ανασυγκρότηση της έννοιας της μόρφωσης | 35 |
| 3.1. Ο φορμαλιστικός χαρακτήρας της μόρφωσης | 37 |
| 3.2. Η Κριτική δύναμη της μόρφωσης | 50 |
| 3.3. Ο προνομιακός χαρακτήρας της μόρφωσης | 60 |
| 4. Επίλογος – Συμπεράσματα | 67 |
| 5. Βιβλιογραφία | 74 |

1. Εισαγωγή

Το θεωρητικό έργο της Κριτικής Θεωρίας εκκινεί από το βίωμα μιας εμπειρίας κρίσης. Ακολουθώντας μαρξικά μοτίβα, εστιάζει στο κυρίαρχο αίσθημα αποξένωσης και αλλοτρίωσης, που επικρατεί στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Ο Horkheimer, γύρω από τον οποίο θα συσπειρωθούν οι ερευνητές του *Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών*, θα εκφράσει στη *Κριτική και Παραδοσιακή Θεωρία* τη θεμελιώδη εκείνη αντίφαση που γεννά την αλλοτρίωση και συνεπώς την εμπειρία κρίσης. Η κοινωνική δράση των ανθρώπων εκφράζει και εξωτερικεύει την ουσία της, τον τρόπο με τον οποίο υπάρχει ο Λόγος τους. Ωστόσο, τα αποτελέσματα της δραστηριότητας αυτής παρουσιάζονται ως αποξενωμένα από τους ίδιους. Εμφανίζονται ως μια αναλλοίωτη φυσική δύναμη, η οποία επιβάλλεται ως υπεράνθρωπη μοίρα, με τη μορφή του πολέμου, της αθλιότητας και της εκμετάλλευσης. Η εμπειρία αυτή θα καθορίσει αναπόφευκτα την κατεύθυνση και το περιεχόμενο της θεώρησης της Κριτικής θεωρίας, τάσσοντας την δίπλα στις προσπάθειες χειραφέτησης του ανθρώπου, δίπλα στις προσπάθειες κατάκτησης της κοινωνικής και ατομικής αυτονομίας, μέσω της έλλογης διαύγασης της κρίσης.

Η άνοδος και η επικράτηση ωστόσο του φασισμού στην Ευρώπη, ο ολέθριος πόλεμος, οι διαψεύσεις που προσέφερε ο σταλινισμός και οι εμπειρίες από την αυτοεξορία στις Η.Π.Α. θα επιφέρουν μια τομή στη φιλοσοφική εργασία των Horkheimer και Adorno, των θεμελιωτών της Κριτικής Θεωρίας. Το διεπιστημονικό πρόγραμμα έρευνας της δεκαετίας του '30 εγκαταλείπεται, εξαιτίας της έντονης διάψευσης που δοκιμάζουν αναφορικά με το έλλογο δυναμικό του αστικού πολιτισμού. Δεν αρκούνται πλέον σε μια μαρξιστικής θεμελίωσης κριτική της ιδεολογίας. Στρέφουν την κριτική τους ενάντια του ίδιου του Λόγου και επιχειρούν μια ολοποιητική, ιστορικό-φιλοσοφική κριτική του Λόγου. Η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, το κοινό αυτό έργο των Horkheimer και Adorno, θα αποτελέσει την ιδρυτική πράξη του νέου παραδείγματος της φιλοσοφικής τους κριτικής. Σκοπός της έρευνας τους, όπως σαφώς διατυπώνεται στο πρόλογο, είναι η απάντηση στο ερώτημα «γιατί η ανθρωπότητα, αντί να περάσει σε μία αληθινά ανθρώπινη κατάσταση, βουλιάζει σε ένα νέο είδος βαρβαρότητας¹». Διαπιστώνουν υπό τη νέα αυτή προοπτική, πως ο διαφωτισμός στην εξέλιξη του ενέχει την τάση αναιρέσης του

¹ Horkheimer M. & Adorno Th.: *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 19.

ίδιου του εαυτού του. Η κεντρική τους θέση συνοψίζεται ως εξής: «ήδη ο μύθος είναι διαφωτισμός, και: ο διαφωτισμός ξαναγίνεται μυθολογία²». Ζητούν δε να ανασυγκροτήσουν κριτικά τη διαλεκτική κίνηση των χειραφετητικών προσπαθειών του Διαφωτισμού, οι οποίες κατέληξαν σε μια νέα μυθολογία αυτή του εργαλειακού Λόγου και να ανιχνεύσουν τις δυνατότητες υπέρβασης του νέου μυθευμένου κόσμου.

Η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* διαπλέκει διαλεκτικά τις έννοιες του μύθου και του Διαφωτισμού, οι οποίες σχηματίζουν μια λογική αντίθεση, βασισμένη στο ταυτιστικό Λόγο, ως μια καθολικά έγκυρη αρχή ερμηνείας του κόσμου και συγχρόνως ως όργανο κυριαρχίας.

Η έννοια του μύθου, στα πλαίσια της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, παραμένει εν πολλοίς ασαφής. Δεν ταυτίζεται σε καμία περίπτωση με την έννοια του μύθου που συναντούμε στις κοινωνικές επιστήμες, αλλά τίθεται υπό το πρίσμα μιας φιλοσοφικής κριτικής. Συγκλίνει, μάλλον, με το περιεχόμενο που της αποδίδει ο Vico. Νοείται πιο συγκεκριμένα όχι ως κάτι έτερο της επιστήμης, αλλά ως μια πρώιμη μορφή γνώσης, η οποία καθρεφτίζει συνάμα την κοινωνική πραγματικότητα και την πολιτική αλήθεια των αρχαίων χρόνων. Ο μύθος λειτουργεί ως εκ τούτου διαφωτιστικά απέναντι σε μία αρχέγονη, αδιαχώριστη φύση, που επισείει τον τρόμο στον άνθρωπο. Εξιστορεί, ονομάζει, ταξινομεί, εξηγεί και με αυτόν τον τρόπο θέτει σε κίνηση την ιστορική διαδικασία της απομύθευσης ή διαφορετικά της απομάγευσης του κόσμου. Δοκιμάζει για πρώτη φορά να εγκαθιδρύσει μια τάξη. Ασκει λοιπόν διαφωτισμό απέναντι στη προαναμιστική περίοδο του ανθρώπου, η οποία βρίσκεται βυθισμένη στο σκοτάδι.

Ο Διαφωτισμός από τη πλευρά του θα αναδειχθεί ιστορικά πλήρως αντίθετος με το μύθο. Ακολουθώντας τον Max Weber, εκλαμβάνεται ως διαδικασία απομάγευσης του κόσμου, η οποία πραγματοποιείται μέσω της επιστήμης, σε αντιπαράθεση με κάθε τύπου ανορθολογικές πεποιθήσεις. Η γνώση αντικαθιστά τη φαντασία, η αφαίρεση της λογικής την αμεσότητα του μύθου. Ωστόσο, ο διαφωτισμός ακρωτηριάζει το Λόγο, υποβιβάζοντας τον σε εργαλείο για την κυριαρχία πάνω στη φύση, πάνω στις ορμές και πάνω στον άλλο. Ο αστικός Λόγος εργαλειοποιείται χάριν του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης. Η κυριαρχία επιτελείται μέσω της λογικής της ταυτότητας. Η καθυπόταξη της φύσης, των ορμών και του άλλου σημαίνει ουσιωδώς την υπαγωγή του πολλαπλού στην ενότητα της έννοιας και τον εξοβελισμό καθετί έτερου προς αυτήν. Η φύση αποστερείται έτσι από κάθε

² Ο.π.: σ. 26.

ποιότητα, μετατρέπεται σε ένα σύνολο ποσοτικά μετρήσιμων αντικειμένων, σε ένα σκέτο υλικό, χρήσιμο μονάχα για την ανάπτυξη της τεχνικής. Η απολυτοποίηση όμως των εννοιακών αφαιρέσεων είναι εκείνη που επανεισάγει το μυθικό στοιχείο και οδηγεί τον Λόγο σε μια νέα μυθολογία. Η κοινωνία μιμούμενη τη φύση ασκεί κυριαρχία στη μέχρι πρότινος κυρίαρχη φύση.

Ο εργαλειακός Λόγος σημαίνει επίσης τον αυτό-ακρωτηριασμό του εαυτού. Το ορθολογικό υποκείμενο συγκροτείται μέσω της καθυπόταξης των ορμών, μέσω δηλαδή του περιορισμού της δράσης του στα πλαίσια της αυτοσυντήρησης. Το υποκείμενο απαρνείται ένα μέρος του εαυτού, το θυσιάζει στο συλλογικό για να διασωθεί. Στην αστική κοινωνία η αυτό-θυσία του εαυτού εκφράζεται ως ευθυγράμμιση της ψυχής και του σώματος με το τεχνικό εξοπλισμό και την υπερεργασία. Η κυριαρχία πάνω στη φύση σημαίνει πριν απ' όλα κυριαρχία πάνω στον εαυτό. Τέλος, ο Διαφωτισμός ως η ορθολογικότητα του μέσου στην υπηρεσία ενός ανορθολογικού σκοπού, συνδέεται με τη κριτική της αστικής κοινωνίας και των θεσμών της. Ο εργαλειακός Λόγος και η οργάνωση της δομής της κοινωνίας τελούν υπό μια αμφίδρομη σχέση θεμελίωσης, επεκτείνοντας την κυριαρχία και πάνω στους άλλους ανθρώπους. Ο ταυτιστικός Λόγος εκκινεί από τις κοινωνικές πρακτικές της ανταλλαγής των ισοδύναμων και συγχρόνως τις επιβεβαιώνει και τις αναπαράγει σε κάθε έκφανση της ζωής. Εδώ η ταυτότητα συνδέεται με το κατεξοχήν μυθικό στοιχείο: την αιώνια ανακύκλωση του ομοίου.

Η κριτική του μυθικού στοιχείου του διαφωτιστικού λόγου ολοκληρώνεται στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* σε συνάρτηση με τη θεωρία του πολιτισμού, η οποία εμφανίζεται ως μια οξεία και ριζική κριτική του υπάρχοντος πολιτισμού. Ο αστερισμός της θεωρίας του πολιτισμού συμπληρώνει, επεκτείνει και συγκεκριμενοποιεί το κεντρικό ερώτημα, αναφορικά με τη μετάβαση από τη φύση στην ιστορία και τον πολιτισμό. Εδώ σε αντιστοιχία με τις έννοιες του μύθου και του διαφωτισμού αναδεικνύονται οι έννοιες της φύσης και του πολιτισμού, οι οποίες αρθρώνουν τη σκέψη της Φυσικής Ιστορίας, του φυσικού δηλαδή χαρακτήρα της ιστορίας. Κεντρική θέση της *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* είναι η διαλεκτική έκπτωση του πολιτισμού. Αν και ο πολιτισμός εμφανίζεται αρχικά ως νίκη της κοινωνίας πάνω στη φύση, μετατρέπεται στη συνέχεια σε μια δεύτερη φύση.

Πιάνοντας το νήμα της διαλεκτικής σχέσης φύσης και πολιτισμού διαπιστώνουμε πως εν αρχή ην η φύση και όχι ο Λόγος. Από αυτήν προέρχεται ο πολιτισμός και η ιστορία ως το ποιοτικά νέο στοιχείο. Οι άνθρωποι στη προσπάθεια

τους να ξεφύγουν από τη μανία της φύσης και να ζήσουν ελεύθεροι εγκαθίδρυσαν θεσμούς και οργάνωσαν την εργασία. Ωστόσο, οι θεμελιωμένες στο ταυτιστικό Λόγο οργανωτικές δομές της κοινωνίας, εξαιτίας της αποτυχίας τους να διαμεσολαβήσουν μεταξύ ατομικού και καθολικού, ανέπτυξαν ένα έντονα καταπιεστικό χαρακτήρα. Ο καταναγκασμός της ταυτότητας, που παράγουν οι αστικοί θεσμοί, ο καταμερισμός της εργασίας και η πολιτιστική βιομηχανία, περιστέλλει οτιδήποτε το ατομικό, το ιδιαίτερο.

Οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* βρίσκουν τη κορύφωση του αστικού πολιτισμού στη Γερμανία του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα· στον όψιμο Διαφωτισμό, στον Νέο-ουμανισμό και σε μορφές όπως οι Kant, Schiller, Fichte, Hoelderlin, Goethe, Mozart, Beethoven. Η διαλεκτική έκπτωση του πολιτισμού οδηγεί στην ανάδειξη μιας νέας κατηγορίας· της βιομηχανίας του πολιτισμού. Οι αναλύσεις της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* για τη πολιτισμική βιομηχανία συμπεκνώνουν την κριτική του υπάρχοντος πολιτισμού. Η μηχανική αναπαραγωγή των πολιτιστικών προϊόντων με τη βοήθεια της βιομηχανικής τεχνικής αλλάζει ριζικά το χαρακτήρα τους. Μετατρέπονται σε εμπορεύματα. Τώρα είναι προσιτά σε όλους. Δεν αποτελούν προνόμιο μιας μικρής οικονομικά ισχυρής τάξης. Ωστόσο, έχουν απολέσει τον κριτικό τους χαρακτήρα. Άλλοτε μπορούσαν ως έκφραση πόνου και αντίστασης να αισθητικοποιήσουν την ιδέα μιας ορθής ζωής. Τώρα παριστάνουν απλώς το ήδη υπάρχον. Η πολιτιστική βιομηχανία δεν αποκλείει κανένα. Επιβάλλει όμως σε όλους έναν ανελέητο κομπορμισμό. Τα πολιτιστικά προϊόντα αρθρώνουν έτσι τη προσταγή της προσαρμογής, της ενσωμάτωσης και του κομπορμισμού. Υπό αυτή την άποψη, το άτομο στα πλαίσια της πολιτιστικής βιομηχανίας, ασκεί αυτοσυντήρηση ακρωτηριάζοντας κάθε τι το ατομικό και το ιδιαίτερο. Η βιομηχανία του πολιτισμού αποτελεί, εν τέλει, τη κυρίαρχη ιδεολογία του επαναμυθεμένου κόσμου, ο οποίος αναπαράγει αιώνια το ταυτό προσφέροντας μια ψευδό-ατομικότητα προσαρμοσμένη απόλυτα στις επιταγές του καθολικού.

Στα πλαίσια της κριτικής του αστικού πολιτισμού, ο Adorno θα καταπιαστεί ιδιαίτερος με την έννοια της μόρφωσης στο μικρό του πόνημα με τίτλο *Θεωρία της ημιμόρφωσης*. Εδώ το ερμηνευτικό σχήμα της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* αρθρώνεται με τις έννοιες της αμάθειας, της μόρφωσης και της ημιμόρφωσης. Η αμάθεια, η αμορφωσιά δεν γίνεται αντικείμενο αναλυτικής εξέτασης. Παραπέμπει στην αγνωσία, στην αφέλεια, σε μια άμεση σχέση με τα αντικείμενα. Ο Adorno

ασχολείται διεξοδικότερα με την έννοια της μόρφωσης και πολύ περισσότερο βεβαίως με την έννοια της ημιμόρφωσης.

«Η φιλοσοφική ιδέα της μόρφωσης στην ακμή της» όπως διατείνεται «ήθελε να μορφοποιεί τη φυσική ύπαρξη φυλάσσοντας την. Εννοούσε και τα δύο, τόσο το δαμασμό των ζωικών ανθρώπων μέσα από την αλληλοπροσαρμογή τους όσο και τη διάσωση του φυσικού στην αντίσταση κατά της πίεσης της ετοιμόρροπης τάξης πραγμάτων που οι άνθρωποι έφτιαξαν³». Βρίσκει δε την κορυφαία στιγμή της στο έργο του Schiller, καντιανού και κριτικού του Kant, και στη σκέψη του περί της διαπλοκής της ορμής της ύλης και της ορμής της μορφής στις επιστολές του *Περί της αισθητικής παιδείας του ανθρώπου*. Η μόρφωση λοιπόν διαθέτει ένα διττό χαρακτήρα, ο οποίος έγκειται στην εντατική σχέση μεταξύ της αυτοδιάθεσης και της προσαρμογής. Η ισορροπία μεταξύ των δύο επιτεύχθηκε μονάχα για μια στιγμή, η οποία φαίνεται να τοποθετείται κατά την επαναστατική περίοδο της αστικής τάξης. Η αποτυχία της όμως να επιφέρει τη πλήρη χειραφέτηση του συνόλου της κοινωνίας από τους φυσικούς καταναγκασμούς του παρελθόντος οδήγησε στη διάλυση της εντατικής ισορροπίας της μόρφωσης. Η μόρφωση εκπίπτει έτσι σε ημιμόρφωση και η προσαρμογή γίνεται κυρίαρχη.

Η μόρφωση, σύμφωνα με τις αναλύσεις του Adorno, διατηρείται μακριά από την πρακτική των μερικών σκοπών. Εκλαμβάνει ως ετερονομία την υποστήριξη οποιουδήποτε εργαλειακού σκοπού. Βασική αρχή της μόρφωσης ήταν ένα είδος μεταφυσικής του πνεύματος, ο προσανατολισμός της δηλαδή σε ένα αντικειμενικό χαρακτήρα του πνεύματος, ο οποίος υπερβαίνει κάθε ατομικό υποκείμενο και δεν εξυπηρετεί άμεσα κάτι. Η μόρφωση θεμελιώνεται σε μια πνευματικότητα, η οποία δεν είναι δυνατό να τη μετρήσουμε με γνώμονα το σκοπό της. Η σκοπιμότητα της εξαντλείται στην επιβεβαίωση των μορφωμένων ως λογικών και ελεύθερων όντων σε μια λογική και ελεύθερη κοινωνία. Συνεπώς, η μόρφωση, συγκλίνοντας με τη αισθητική της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό, επιχειρεί να μορφοποιήσει το τυχαίο, το ανορθολογικό, το οποίο κυριαρχεί στην ανθρώπινη κοινωνία.

Παράλληλα όμως, η μόρφωση ζητά να διασώσει το ατομικό, το ιδιαίτερο. Ταυτίζεται καταστατικά με την αυτονομία, με την ικανότητα του υποκειμένου για διαφοροποίηση. Έτσι αναπτύσσει το κριτικό της δυναμικό. Επιθυμεί να εγερθεί πάνω από το θετικό, από το ήδη δεδομένο. Εναντιώνεται στις εγκαθιδρυμένες δυνάμεις,

³ Adorno, Th.: *Θεωρία της ημιμόρφωσης*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σ. 30.

που αρθρώνουν το πλέγμα της κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας. Εμπεριέχει αναγκαία το αίτημα για μια ανθρωπότητα χωρίς εκμετάλλευση και διακρίσεις. Στη μόρφωση είναι παρούσες τόσο η εμπειρία, όσο και η έννοια και η μνήμη, οι οποίες συγκροτούν το συνεχές της συνείδησης του υποκειμένου και το καθιστούν ικανό να ασκεί κριτική. Η κριτική όμως δύναμη της μόρφωσης είναι δυνατή μονάχα κάτω από τη προστασία οικονομικών και κοινωνικών προνομίων. Η σχόλη και η διάκριση χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας είναι όροι για την ανάπτυξη της μόρφωσης. Η ετερονομία της αστικής κοινωνίας είναι, ως εκ τούτου, όρος για την αυτονομία της μόρφωσης.

Συμπερασματικά, η μόρφωση σύμφωνα με τον Adorno είναι ένα εντατικό, εν πολλοίς δονούμενο σύνολο, που απαρτίζεται από την ικανότητα για μορφοποίηση του τυχαίου και προσαρμογή του ανθρώπου και συγχρόνως από τη δυνατότητα για άσκηση κριτικής στο υπάρχον και αυτονομία του υποκειμένου, ενώ τέλος διαθέτει ένα προνομιακό χαρακτήρα. Το σύνολο όμως αυτό στα πλαίσια της ετερόνομης αστικής κοινωνίας εξέπεσε σε ημιμόρφωση, σε ένα είδος αρνητικού αντικειμενικού πνεύματος, ανάλογο με τη πολιτιστική βιομηχανία, το οποίο κατακλύζει κάθε έκφανση της ζωής.

Ο Adorno ορίζει και αναλύει διεξοδικά την έννοια της ημιμόρφωσης, η ανάδειξη της οποίας αποτελεί το κύριο ενδιαφέρον της ερευνητικής του εργασίας. Η ημιμόρφωση εμφανίζεται ως συνέπεια της διάσπασης της ενότητας της μόρφωσης. Η διάσπαση αυτή λειτουργεί πρωτίστως εις βάρος του κριτικού χαρακτήρα της. Ο προνομιακός χαρακτήρας της μόρφωσης καταργείται. Τα μορφωτικά αγαθά είναι πλέον προσιτά σε όλους, μέσα από τη γενίκευση της λαϊκής εκπαίδευσης και τη μαζική τους αναπαραγωγή από την πολιτιστική βιομηχανία. Η ημιμόρφωση δεν είναι έτσι τίποτ' άλλο από κοινωνικοποιημένη μόρφωση. Από τη μία η μόρφωση έχει πλέον απολυτοποιηθεί. Απαρχαιωμένη και υπό την τάση μιας συνεχούς πνευματικοποίησης έχει μετατραπεί σε φετίχ. Η ευρεία ωστόσο διάδοση των μορφωτικών αγαθών έχει αλλοιώσει ουσιωδώς το κριτικό περιεχόμενο εκείνου που διαδίδεται. Η αλήθεια τους έχει θρυμματισθεί. Ο ημιμορφωμένος δεν διαθέτει πλέον ούτε τις έννοιες ούτε την εμπειρία, για να ασκήσει κριτική. Η ημιμόρφωση απαγορεύει την κριτική στο παραδεδομένο, ενώ σφραγίζοντας τα πάντα ομοιόμορφα, είναι ξένη ως προς την αυτονομία. Κυρίαρχη πλέον έχει γίνει η προσαρμογή. Συνεπώς, στην κοινωνία της ημιμόρφωσης η μετατροπή της μόρφωσης σε αξία και η

κυριαρχία της ημιμόρφωσης ως προσαρμογή στην αρνητική κοινωνική ολότητα αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.

Η ημιμόρφωση αναδεικνύεται έτσι ως νέα μορφή ιδεολογίας. Δεν είναι τίποτε άλλο από την απανταχού παρουσία του αλλοτριωμένου πνεύματος, του πνεύματος που έχει αλλοτριωθεί από το φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος. Το άτομο παύει να έχει πλέον μια ζωντανή επαφή με την πραγματικότητα. Αντιθέτως, η σχέση του με το πραγματικό διαμεσολαβείται από ένα σύνολο προκατασκευασμένων σχηματισμών, που συγκροτούνται από ένα συνοθύλευμα ιδεολογικών παραστάσεων. Την εργασία, που άλλοτε αναλάμβανε το υπερβατολογικό υποκείμενο, τώρα έχει παραχωρηθεί στην ημιμόρφωση και στην πολιτιστική βιομηχανία. Το άτομο, που πλέον δεν λογίζεται ως υποκείμενο, ασκεί αυτοσυντήρηση θυσιάζοντας τον εαυτό του στο βωμό της ημιμόρφωσης, με αντάλλαγμα την ενσωμάτωση σε αυτό που ως υπεράνθρωπη μοίρα τον υπερβαίνει και τον καταδυναστεύει. Επικρατεί ως εκ τούτου ένας ρεαλισμός επικεντρωμένος στην ορθολογικότητα του μέσου, απομακρυσμένος εντούτοις από οποιοδήποτε λογικό σκοπό. Η απομάγευση του κόσμου οδήγησε στην επανεισαγωγή του μυθικού στοιχείου και η ημιμόρφωση αποτελεί μια έκφραση της νέας μυθολογίας.

Η ημιμόρφωση αποτελεί τη κυρίαρχη κατηγορία στην εργασία του Adorno, εξαιτίας της επικέντρωσης του στη κριτική του υπάρχοντος πολιτισμού. Προσδιορίζει βεβαίως την έννοια της μόρφωσης, με τον τρόπο που δείξαμε παραπάνω, αλλά αναφέρεται σε αυτήν μονάχα γενικά. Φαίνεται να τον ενδιαφέρει περισσότερο η διαλεκτική στιγμή της έκπτωσης της, της διάλυσης της ενότητας της, παρά η ίδια η έννοια. Δεν ενσκήπτει αναλυτικά στην έννοια της μόρφωσης, έτσι όπως αναπτύχθηκε από τις φιλοσοφίες του Διαφωτισμού, του Νέο-ουμανισμού, στη φιλοσοφική δηλαδή σκέψη που ο ίδιος εντοπίζει την διαμόρφωση και την ανάδειξη του ιδανικού της μόρφωσης. Οι αναφορές του σε φιλοσόφους είναι πάντα αποσπασματικές. Ακόμα και στο Schiller, στον οποίο βρίσκει τη κορύφωση της μόρφωσης, δεν κάνει παρά ελάχιστες νύξεις. Προκύπτει ως εκ τούτου το ζήτημα μιας πιο ενδελεχούς έρευνας της έννοιας της μόρφωσης στους φιλόσοφους του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα. Πώς εκφράζεται στο έργο τους αυτή η ένταση μεταξύ της μορφοποίησης και της διάσωσης του ιδιαίτερου, μεταξύ της κατάφασης και της κριτικής του υπάρχοντος;

Στην παρούσα εργασία θα επιχειρήσουμε να σταθούμε ακριβώς σε αυτόν το κενό χώρο· στη πρώτη στιγμή της διαλεκτικής κίνησης της έννοιας της μόρφωσης. Ο Adorno παρατηρεί πως η αρνητική ουσία της διαλεκτικής λογικής, όπως

διατυπώνεται ήδη στην εισαγωγή της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* επιτάσσει «να κοιτάζει κανείς καθαρά, τρόπον τινά μόνο δεικτικά, κάθε έννοια μέχρι να κινηθεί η ίδια δυνάμει του νοήματός της, δηλαδή της ταυτότητάς της, μέχρι να γίνει μη ταυτόσημη με τον εαυτό της⁴». Αυτή τη διαταγή θα ακολουθήσουμε και θα προσπαθήσουμε να παρατηρήσουμε την έννοια της μόρφωσης στη πρώτη στιγμή της διαλεκτικής της κίνησης, ενταγμένη μέσα στο πλαίσιο της καντιανής αρχιτεκτονικής, στοχεύοντας στην εκ-κάλυψη των αντιθέσεων και των εντάσεων που τη διέπουν πίσω από τη φαινομενική συνοχή και στις οποίες οφείλεται η διαλεκτική της κίνηση. Ερωτάμε, με άλλα λόγια, ποια είναι τα στοιχεία εκείνα που απαρτίζουν το εντατικό σύνολο της μόρφωσης στην περίπτωση της καντιανής σκέψης.

Οι Adorno και Horkheimer, εγκαταλείποντας τη κριτική της ιδεολογίας, στράφηκαν σε μια ολοποιητική φιλοσοφία της ιστορίας, η οποία φιλοδοξούσε να συμπεριλάβει τα πλέον ετερογενή στοιχεία· από τους αρχέγονους μύθους μέχρι και τα σύγχρονα θετικιστικά ρεύματα. Αφιερώνονται σε μια ολική κριτική, η οποία εξετάζει την ανθρώπινη ιστορία ως διαδοχικά στάδια αυξανόμενης ετερονομίας και καταναγκασμού. Η αμφιβολία τους εκτείνεται τώρα μέχρι και τον ίδιο το Λόγο, τα κριτήρια του οποίου η παλιά κριτική της ιδεολογίας δεν αμφισβήτησε. Η απολυτοποίηση όμως της άρνησης φαίνεται να τους οδηγεί σε αδιέξοδο. Η αξία της θεωρίας δεν μπορεί να τεθεί θετικά, παρά μονάχα υπονοείται. Οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* παραιτούνται από την αξίωση της θεωρίας και εφαρμόζουν την προσδιορισμένη άρνηση, την πρακτική ενός πνεύματος αντιλογίας.

Στην παρούσα εργασία δεν θα σταθούμε στο σχήμα της φιλοσοφίας της ιστορίας, που προτείνεται από τους Adorno και Horkheimer. Θεωρούμε πως μπορούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα που θέσαμε, περί των εντατικών στοιχείων της καντιανής έννοιας της μόρφωσης, λαμβάνοντας υπόψη τα ερμηνευτικά εργαλεία που προτείνονται για την κριτική του αστικού πολιτισμού, χωρίς όμως να υιοθετήσουμε τη φιλοσοφία της ιστορίας της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*. Συνεπώς, μεθοδολογικά θα θέσουμε εντός παρενθέσεως τη φιλοσοφία της ιστορίας της Κριτικής Θεωρίας. Θα επικεντρωθούμε αποκλειστικά στα στοιχεία εκείνα, που αναφέρονται στη κριτική της μόρφωσης, στην εννόηση δηλαδή της μόρφωσης ως ένα σύνολο στοιχείων, στο οποίο η τάση για προσαρμογή και η τάση για αυτοδιάθεση τελούν διαρκώς υπό μια ισορροπία έντασης.

⁴ Adorno, Th.: *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σ. 193

Η επιλογή μας να ασχοληθούμε με την έννοια της μόρφωσης στο καντιανό έργο ίσως μοιάζει παράδοξη με μια πρώτη εξέταση. Ο Adorno βρίσκει από τη μία τη κορυφαία έκφραση του ιδεώδους της μόρφωσης στον Schiller και επιπλέον απουσιάζει από το καντιανό έργο μια συστηματική μελέτη για την έννοια της μόρφωσης. Το *Περί Παιδαγωγικής* (Über Pädagogik) είναι περισσότερο ένα συνοθύλευμα από πανεπιστημιακές παραδόσεις παρά ένα συστηματικό έργο, ενώ καταπιάνεται μάλλον με ζητήματα αγωγής και δευτερευόντως με την έννοια της μόρφωσης. Επιλέγουμε ωστόσο να ασχοληθούμε με το καντιανό έργο, διότι εκεί θεωρούμε πως μπορούμε να βρούμε τα ουσιώδη στοιχεία της μόρφωσης σε μια ολοκληρωμένη μορφή και ενταγμένα επίσης σε μια συνολική θεώρηση. Ο ίδιος ο Schiller τελούσε υπό την ισχυρή επίδραση της καντιανής σκέψης, γεγονός που μας υποχρεώνει να οπισθοχωρήσουμε χρονικά και λογικά, ώστε να εντοπίσουμε τα θεμέλια της έννοιας της μόρφωσης που προτείνει.

Σε κάθε περίπτωση, ο Kant χάρη στην κοπερνίκεια επανάσταση που πραγματοποίησε, αποτελεί αναμφίβολα ορόσημο στη φιλοσοφική σκέψη. Στερέωσε όσο κανείς άλλος πρωτύτερα, το υποκείμενο στο οντολογικό κέντρο και συνέβαλλε στη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τη μεταφυσική στη γνωσιοθεωρία. Οι στοχασμοί του αναφορικά με τη γνωσιοθεωρία, την ηθική και την αισθητική διαμόρφωσαν σε μεγάλο βαθμό τη σκέψη της νεωτερικότητας και αποτελούν σημείο αναφοράς για τους κατοπινούς.

Η απουσία συστηματικής διαπραγμάτευσης της μόρφωσης από τη πλευρά του Kant μας αναγκάζει να οριοθετήσουμε αρχικά τη μόρφωση με βάση τρεις έννοιες: την αγωγή, τη δημοσιότητα και τη κουλτούρα και να τη τοποθετήσουμε έτσι μέσα στη καντιανή αρχιτεκτονική. Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε να την ανασυγκροτήσουμε με βάση τις κατηγορίες του φορμαλισμού, της κριτικής δύναμης και του προνομιακού χαρακτήρα και να αναδείξουμε την ένταση μεταξύ της επιθυμίας για μορφοποίηση και συγχρόνως διάσωση του ιδιαίτερου. Μια ένταση, η οποία συμπυκνώνεται στο εκθειασμένο από τον Kant dictum του αυτοκράτορα: *Χρησιμοποιείτε το λογικό σας όσο θέλετε και οπουδήποτε θέλετε· μόνο υπακούτε*⁵.

Τέλος, πριν την κύρια πραγμάτευση του θέματος μας, οφείλουμε να υπογραμμίσουμε την εμμονή μας στον όρο μόρφωση, ο οποίος θεωρούμε πως αποδίδει πληρέστερα το γερμανικό όρο Bildung, σε σύγκριση με παραπλήσιους

⁵ Kant, Im.: *Τι είναι Διαφωτισμός*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 50.

όρους όπως παιδεία, εκπαίδευση ή αγωγή. Χωρίς να είμαστε σε θέση να αναλάβουμε στο σημείο αυτό το δύσκολο έργο της εννοιολογικής διασαφήνισης μεταξύ των παραπάνω όρων και ιδιαίτερος των όρων παιδεία και μόρφωση, θεωρούμε πως τόσο εννοιολογικά όσο και ετυμολογικά ο όρος μόρφωση είναι στη περίπτωση μας ο πλέον δόκιμος όρος.

2. Οριοθέτηση της έννοιας της Μόρφωσης

Η έννοια της μόρφωσης, αναπόσπαστο κομμάτι του αστικού πολιτισμού, έλαβε μια ιδιαίτερη μορφή στα πλαίσια του γερμανικού ιδεαλισμού. Στη καντιανή σκέψη, ωστόσο, η χρήση της έννοιας της μόρφωσης είναι περιορισμένη, ενώ η πραγμάτευσή της φαίνεται μη συστηματική. Μάταια θα αναζητήσουμε στο καντιανό έργο ένα σαφή ορισμό της. Ο μορφωμένος φαίνεται να ταυτίζεται με τον ηθικό, τον καλλιεργημένο ή αλλού με τον διαφωτισμένο άνθρωπο· ιδιότητες που ομοιάζουν μεταξύ τους, αλλά δεν ταυτίζονται.

Σκοπός της εργασίας είναι να αναλάβει αυτές ακριβώς τις εννοιολογικές δυσχέρειες και να επιχειρήσει μια ανασυγκρότηση της καντιανής έννοιας της μόρφωσης, μέσα από τις κατηγορίες του φορμαλισμού, της κριτικής δύναμης και του προνομιακού χαρακτήρα. Πριν όμως προχωρήσουμε στην ανασυγκρότηση αυτή, θεωρούμε απαραίτητο να οριοθετήσουμε τη μόρφωση σε σχέση με τρεις έννοιες, με τις οποίες ο Kant καταπιάνεται συστηματικότερα και οι οποίες σχετίζονται αμέσως με τη θεματική μας. Πρόκειται για την αγωγή, τη δημοσιότητα και την κουλτούρα.

Η αγωγή τόσο στη Παιδαγωγική επιστήμη όσο και στη κοινωνική συνείδηση αποτελεί τη διαδικασία, μέσω της οποίας μπορούμε να προσεγγίσουμε τη μόρφωση. Η μόρφωση πιστεύεται πως είναι ή τουλάχιστον πρέπει να είναι το αποτέλεσμα της αγωγής. Μας προσφέρουν άραγε οι καντιανές αναλύσεις μια τέτοια σύνδεση; Αναφορικά με τη δημοσιότητα θα επιχειρήσουμε να δείξουμε την αμφίδρομη σχέση της με τη μόρφωση. Οι μορφωμένοι θεσπίζουν και συμμετέχουν στο δημόσιο διαλογισμό, ενώ η δημοσιότητα αποτελεί το πεδίο άσκησης της κριτικής δύναμης της μόρφωσης. Τέλος, η μόρφωση, τόσο στον Kant όσο και στον υπόλοιπο γερμανικό Ιδεαλισμό, αποτελεί μέρος της κουλτούρας. Σκιαγραφώντας σε αδρές γραμμές το εννοιολογικό περιεχόμενο της κουλτούρας θα μπορέσουμε να προσεγγίσουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια τη μόρφωση.

2.1. Αγωγή και Μόρφωση

Στο καντιανό έργο απουσιάζει μια συνεκτική θέση περί αγωγής και συνεπώς της σχέσης της αγωγής με τη μόρφωση. Έχουμε περισσότερο σκόρπιες σημειώσεις από την πολυετή διδασκαλία του Kant, παρά μια συστηματική επεξεργασία των ζητημάτων της αγωγής. Ο Luck Vincenti⁶, επιχειρώντας την ανασυγκρότηση των καντιανών ταξινομήσεων για την αγωγή, παρατηρεί πως οι ανυπέρβλητες δυσκολίες θέτουν σε αμφισβήτηση συνολικά τη συνοχή του καντιανού στοχασμού στο συγκεκριμένο πεδίο. Εδώ θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε τη σχέση της αγωγής με τη μόρφωση, θέτοντας το ερώτημα κατά πόσο η αγωγή αποτελεί αναγκαίο και επαρκή όρο για τη μόρφωση. Για να απαντήσουμε στο ερώτημα οφείλουμε να εξετάσουμε τις δυνατότητες της αγωγής στο να συμβάλλει στην ανάπτυξη των τριών γνωστικών δυνάμεων του υποκειμένου (Λόγος, διάνοια και κριτική δύναμη) ή αντίστοιχα του πεδίου που η κάθε γνωστική δύναμη νομοθετεί (ηθική, επιστήμη, αισθητική και πολιτική). Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως η αγωγή δεν επαρκεί για την ηθικοποίηση, αλλά ούτε για την καλλιέργεια της κριτικής δύναμης.

Στα πλαίσια της καντιανής σκέψης δικαιούμαστε να στοχαστούμε το σκοπό της αγωγής σε αρμονία με το σκοπό της ιστορίας: «Όλες οι φυσικές καταβολές ενός πλάσματος προορίζονται να ξετυλιχθούν κάποτε με πληρότητα και σκοπιμότητα⁷». Διακρίνονται δε στον άνθρωπο τρεις πρωταρχικές καταβολές. Η καταβολή για την ζωώδη φύση, η οποία περιλαμβάνει την αυτοσυντήρηση, την αναπαραγωγή του είδους και την κοινότητα με άλλους ανθρώπους και για την οποία δεν απαιτείται Λόγος. Η καταβολή για την ανθρώπινη φύση, η οποία περιλαμβάνει την κοινωνική αξιολόγηση και τον πολιτισμό. Εδώ ο πρακτικός Λόγος υπηρετεί διαφορετικά από τον ηθικό νόμο ελατήρια και απαιτεί για την επίτευξη των σκοπών του δεξιότητα, καλλιέργεια και κοινωνική γνώση. Τέλος, η καταβολή για την προσωπικότητα αφορά στο σεβασμό του ηθικού νόμου. Το υποκείμενο αυτοπειθαρχείται μπροστά στα κελεύσματα των κλίσεων του και καθιστά τον ηθικό νόμο το μόνο καθοριστικό λόγο

⁶ Vincenti, L.: *Αγωγή και ελευθερία Kant και Φίχτε*, μτφ. Γ. Πρελορέντζος, Πατάκη, Αθήνα, 1997, σελ. 84.

⁷ Kant, Im.: *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό*, στα Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 26.

της βούλησής του⁸. Για την επίτευξη του σκοπού αυτού, απαιτείται η πλήρης ανάπτυξη και των τριών γνωστικών δυνάμεων του υποκειμένου· του Λόγου, της διάνοιας και της κριτικής δύναμης.

Η ανεπάρκεια ωστόσο της αγωγής για την ανάπτυξη των γνωστικών δυνάμεων είναι ήδη εμφανής στη *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Ο Kant τη διατυπώνει με τη μεγαλύτερη σαφήνεια στο Δεύτερο Βιβλίο της Υπερβατικής Αναλυτικής, στην Εισαγωγή περί της υπερβατολογικής κριτικής ικανότητας εν γένει. «Η κριτική ικανότητα είναι το ειδικό γνώρισμα της φυσικής ευφυΐας, που την έλλειψη της δεν μπορεί να αναπληρώσει κανένα σχολείο· γιατί, μολονότι αυτό μπορεί να προσφέρει σε ένα περιορισμένο μυαλό άφθονους κανόνες δανεισμένους από ξένη γνώση και κατά κάποιο τρόπο να τους ενοφθαλμίσει σε αυτό, ωστόσο την ικανότητα για τη σωστή χρησιμοποίησή της πρέπει να την κατέχει ο μαθητευόμενος ο ίδιος⁹».

Το παραπάνω απόσπασμα αναφέρεται στην καθοριστική κριτική δύναμη, η οποία απλώς υπάγει την ειδική περίπτωση σε ένα δεδομένο καθολικό κανόνα, σε μία έννοια, η οποία είναι ήδη δοσμένη από τη διάνοια. Αντίθετα, η αναστοχαστική κριτική δύναμη, την οποία ο Kant την ταυτίζει με την ικανότητα κρίσης (*facultas diiudicandi*)¹⁰, ανέρχεται από το ειδικό προς το καθολικό. Διακρίνει δε την αισθητική και την τελολογική αναστοχαστική κρίση¹¹. Στη δεύτερη περίπτωση έχουμε να κάνουμε ουσιαστικά με την κατασκευή εννοιών και ακολούθως με τον προσδιορισμό των εμπειρικών συνθέσεων, δηλαδή την υπαγωγή τους σε σχηματοποιημένες έννοιες. «[Η αναστοχαστική κριτική δύναμη] σχηματοποιεί τον αναστοχασμό *a priori* και εφαρμόζει αυτά τα σχήματα σε κάθε εμπειρική σύνθεση [...] Η κριτική δύναμη είναι εδώ κατά τον αναστοχασμό της ταυτόχρονα προσδιοριστική¹²». Συνεπώς, φαίνεται πως ούτε η αναστοχαστική τελολογική κρίση, η οποία συνδέεται άμεσα με την εξέταση της φύσης ως συστήματος, τις ταξινομήσεις της επιστήμης και την επιστημονική έρευνα εν γένει, δεν είναι διδακτική, διότι περιλαμβάνει μια προσδιοριστική κρίση. Επιπλέον, η κατασκευή των εννοιών κρίνεται σε κάθε

⁸ Kant, Im.: *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Πόλις, Αθήνα, 2007, σσ. 53-58.

⁹ Kant, Im.: *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, τμ.2, μτφ. Αν. Γιανναράς, Δωδώνη, Αθήνα, 1979, σσ. 152-153.

¹⁰ Kant, Im.: *Η πρώτη εισαγωγή στη Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Π. Μείντάνη, Πόλις, Αθήνα, 1996, σ. 39.

¹¹ Οφείλουμε εδώ να επισημάνουμε πως «Η τελολογική κριτική δύναμη δεν είναι μια ιδιαίτερη ικανότητα παρά μόνον η αναστοχαστική κριτική δύναμη εν γένει» Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ. 102.

¹² Kant, Im.: *Η πρώτη εισαγωγή στη Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Π. Μείντάνη, Πόλις, Αθήνα, 1996, σ. 41.

περίπτωση ως συνθετότερη διαδικασία. Τέλος, η αισθητική αναστοχαστική κριτική δύναμη είναι επίσης μη διδακτική. Η καλαισθητική κρίση δεν θεμελιώνεται πάνω σε έννοιες. Δεν μπορεί να υπάρξει μια επιστήμη του ωραίου. Συνεπώς, ακόμα και ο προσδιορισμός της αισθητικής κρίσης μέσω μεθοδολογικών αρχών είναι αδύνατος¹³.

Συμπεραίνουμε λοιπόν, πως στην καντιανή σκέψη η συνδρομή της λογικής στη κριτική δύναμη εν γένει αποκλείεται. «Εάν η λογική ήθελε να δείξει πως πρέπει να ενεργείται η υπαγωγή σε κανόνες, δηλαδή πώς να κρίνουμε αν κάτι υπάγεται ή δεν υπάγεται σε αυτούς, τότε αυτό δεν θα μπορούσε να επιτελεστεί διαφορετικά παρά μόνο πάλι μέσω ενός κανόνα. Αλλά και αυτός ο κανόνας θα απαιτούσε μια νέα εκπαίδευση της κριτικής ικανότητας[...]Ένα τέτοιο εγχείρημα θα κατέληγε σε επ' άπειρον αναδρομή¹⁴».

Στη συνέχεια θα επικεντρώσουμε την προσοχή μας στο ρόλο της αγωγής στην ανάπτυξη του πρακτικού Λόγου. Ο Kant ασχολείται περισσότερο με το συγκεκριμένο ζήτημα. Αναφέρεται σε αυτό εκτενώς στη Μεθοδολογία του *Καθαρού Πρακτικού Λόγου*, ενώ συναντάμε διάσπαρτες σκέψεις στο υπόλοιπο έργο του, ιδιαιτέρως στο *Περί Παιδαγωγικής* και στη *Θρησκεία*. Θέτει ως στόχο της ηθικής αγωγής την ηθικοποίηση του παιδιού. «Οι καθοριστικοί εκείνοι λόγοι της θέλησης ... η άμεση παράσταση του νόμου και η αντικειμενικώς αναγκαία τήρηση του ως καθήκοντος, πρέπει να παρασταθούν ως τα πραγματικά ελατήρια των πράξεων· διότι διαφορετικά θα επραγματοποιείτο μεν νομιμότητα των πράξεων, όχι όμως ηθικότητα των φρονημάτων¹⁵».

Ωστόσο, εδώ θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως αυτός ο στόχος δεν επιτυγχάνεται. Συναντάμε στην ηθική αγωγή τις ίδιες δυσκολίες που παρατηρεί η Hanna Arendt στη μετάβαση του Kant από την ηθική στη πολιτική φιλοσοφία. Με σκοπό τη συμφιλίωση της ηθικής του φιλοσοφίας με το πρόβλημα της οργάνωσης του κράτους, ο Kant, αποσυνδέοντας την πολιτική από την ηθική, υπαναχωρεί από το αίτημα ενός ηθικού πολίτη και αναφέρεται απλώς στη διασφάλιση της νομιμότητας μέσα από την ύπαρξη καθολικών και δημόσια διατυπωμένων νόμων. Στρέφει έτσι το ενδιαφέρον του αποκλειστικά στη δημόσια συμπεριφορά των πολιτών (που κάλλιστα θα μπορούσε να ήταν ένα σύνολο διαβόλων) και παραβλέπει τη καθαρότητα των γνωμόνων ως προς εμπειρικούς όρους, η οποία καθορίζει και την ηθικότητα της

¹³ Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ. 289.

¹⁴ Ξηροπαϊδης, Γ.: *Επανασυνδέοντας την αισθητική κρίση με την ηθική εμπειρία*, στο Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 304-305.

¹⁵ Kant, Im.: *Η Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα 2004, σ. 217.

εκάστοτε πράξης¹⁶. Αντίστοιχα, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πως η ηθική αγωγή αποτελεί αναγκαίο, αλλά όχι επαρκή όρο για την ηθικοποίηση του παιδιού και επιτυγχάνει απλώς τον έλεγχο της δημόσιας συμπεριφοράς του, δηλαδή τη νομιμότητα.

Η ηθική αγωγή, σύμφωνα πάντα με τον Kant, περιλαμβάνει τρεις βασικές έννοιες: την πειθαρχία, την καλλιέργεια και την ηθικοποίηση, οι οποίες έχουν μια χρονική και λογική ακολουθία¹⁷.

Στη διαδικασία της αγωγής προηγείται η πειθαρχία (ή ανατροφή), η οποία έχει μόνο αρνητικό χαρακτήρα. Αναλαμβάνει την «απελευθέρωση της θέλησης από τη δεσποτεία των επιθυμιών¹⁸», την απελευθέρωση από τα πάθη και το ατομικό συμφέρον που ετεροκαθορίζουν τη βούληση του υποκειμένου. Αν «η αγριότητα είναι η ανεξαρτησία από νόμους. Η πειθαρχία υποτάσσει τον άνθρωπο στους νόμους του ανθρωπισμού και αρχίζει να του κάνει αισθητό τον καταναγκασμό των νόμων¹⁹». Η πειθαρχία κρίνεται ως απαραίτητη για την καθοδήγηση ενός εξαγριωμένου πνεύματος προς το ηθικώς καλό και συνιστάται να λαμβάνει χώρα σε νεαρή ηλικία. Υποστηρίζεται μάλιστα πως η βασική πρόθεση του σχολείου για τις μικρές ηλικίες πρέπει να είναι η πειθαρχία²⁰.

Πέρα από την αρνητική ηθική αγωγή που συνιστά η πειθαρχία, αναπτύσσεται και μια «θετική ανάπτυξη των δυνάμεων του εμπειρικού Εγώ, ανάπτυξη που απαιτείται για να οπλίσουμε την ηθική πρόθεση με πραγματική ισχύ²¹». Έτσι ώστε θέτοντας τις δυνάμεις της αίσθησης στην υπηρεσία του Λόγου, το υποκείμενο να είναι ικανό να υλοποιήσει μέσα στον αισθητό κόσμο την ηθική πρόθεση. Εδώ εντάσσεται η καλλιέργεια. Η καλλιέργεια του υποκειμένου (Kultur) ορίζεται ως ο μορφικός υποκειμενικός όρος του θέτειν σκοπούς εν γένει, δηλαδή κατά την ελευθερία του. Διαφορετικά «η ικανότητα και η δεξιοτεχνία για όλων των ειδών τους σκοπούς για τους οποίους να μπορεί η φύση να χρησιμοποιείται από τον άνθρωπο» ή

¹⁶ Arendt, H.: *Η πολιτική φιλοσοφία του Kant*, μτφ. Β. Ρωμανός, Νήσος, Αθήνα 2008, σσ. 38-42.

¹⁷ Όπως παρατηρήσαμε και παραπάνω αμφισβητείται η συστηματικότητα των ταξινομήσεων του *Περί Παιδαγωγικής*. Για το λόγο αυτό δεν θα ασχοληθούμε εδώ με τις λεπτομέρειες τους, οι οποίες δεν προάγουν τη προβληματική μας, αλλά με τις βασικές έννοιες, οι οποίες απαντώνται και σε άλλα κείμενα.

¹⁸ Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ.391.

¹⁹ Kant, Im.: *Περί Παιδαγωγικής*, μτφ. Δ. Χατζηδήμου, Αδελφοί Κυριακίδη, Αθήνα 2004, σ. 21.

²⁰ Ο.π.: σ. 21.

²¹ Vincenti, L.: *Αγωγή και ελευθερία Κατν και Φιχτε*, μτφ. Γ. Πρελορέντζος, Πατάκη, Αθήνα 1997, σ. 68.

παρακάτω «η ικανότητα να θέτει στον εαυτό του αυθαιρέτως σκοπούς²²». Οφείλουμε να υπογραμμίσουμε πως εδώ δε γίνεται λόγος για αποκλειστικά ηθικούς σκοπούς, αλλά για σκοπούς εν γένει.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύνδεση που κάνει ο Kant ανάμεσα στην καλλιέργεια ως έσχατο σκοπό και στον τελικό σκοπό. Όρος, για να αναγνωρίσουμε την καλλιέργεια ως έσχατο σκοπό της φύσης, είναι η αναγνώριση του ανθρώπου ως τελικού σκοπού της φύσης, ένα σκοπό ανεξάρτητο από αυτήν που αναφέρεται στον ηθικό νόμο. «Πρέπει να αναζητήσουμε [ως έσχατο σκοπό της φύσης] αυτό που είναι σε θέση να προσφέρει η φύση, για να τον προετοιμάζει [τον άνθρωπο] για ό,τι πρέπει να κάμει ο ίδιος, ώστε να είναι τελικός σκοπός²³». Ως εκ τούτου, η καλλιέργεια σχετίζεται άμεσα με την ηθικότητα. Αποτελεί το έδαφος πάνω στο οποίο θα οικοδομηθεί η τελευταία. Υπό αυτή την έννοια είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένα και με την αρνητική ηθική αγωγή, την πειθαρχία, η οποία προσβλέπει στο να δυναμώσει το Λόγο, στο να απελευθερώσει τον άνθρωπο από τα πάθη του.

Στα πλαίσια της θετικής αγωγής συναντάμε και την έννοια της δεξιότητας, την οποία ο Kant ορίζει ως «τον κυριότερο υποκειμενικό όρο της ικανότητας για την προώθηση των σκοπών εν γένει²⁴». Στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* εντάσσει μάλιστα τις επιταγές της [επί]δεξιότητας στις υποθετικές ενδεχομενικές προσταγές και διαπιστώνει πως «σε αυτές δεν εξετάζεται το ερώτημα, αν ο σκοπός είναι λογικός και καλός, αλλά μόνο το τι πρέπει κανείς να κάνει για να τον πετύχει²⁵». Αναφέρεται, θα λέγαμε με άλλους όρους, σε μια ορθολογικότητα του μέσου. Συνεπώς, είναι τελείως αδιάφορη ως προς την ηθικότητα.

Παρατηρήσαμε μέχρι εδώ μια αρνητική ηθική αγωγή (πειθαρχία) και μια θετική μεν, αλλά μη ηθική αγωγή (καλλιέργεια και δεξιότητα). Δικαιούμαστε ωστόσο να αναζητήσουμε ή εντοπίζουμε πράγματι στο καντιανό έργο μια θετική ηθική αγωγή, στα πλαίσια της οποίας το υποκείμενο υπακούει αυτοβούλως στο νόμο που θέτει το ίδιο, πλήρως αυτόνομο από κάθε εμπειρικό όρο;

Οι αρχές της καντιανής ηθικής σκέψης φαίνεται να αντιπαλεύουν μια τέτοια δυνατότητα. «Το τι είναι ή τι πρέπει να γίνει ο άνθρωπος κατά την ηθική σημασία – καλός ή κακός – τούτο πρέπει να το κάνει ή να το έχει κάμει αυτός ο ίδιος. Και τα

²² Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σσ. 388 – 391.

²³ Ο.π.: σ. 390.

²⁴ Ο.π.: σ. 390.

²⁵ Kant, Im.: *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1984, σ. 62.

δύο πρέπει να είναι αποτέλεσμα της ελεύθερης προαίρεσης του· διότι διαφορετικά δεν θα μπορούσαν να του καταλογισθούν²⁶». Ως εκ τούτου δεν έχουμε το δικαίωμα να «άγουμε» τον παιδαγωγούμενο προς τον ηθικό νόμο. Την ίδια στιγμή που θα επιχειρούσαμε κάτι τέτοιο, θα παρακινούσαμε τον παιδαγωγούμενο να πράξει το καλό όχι από καθήκον, όχι μόνο και μόνο επειδή αυτό είναι καλό –όπως απαιτεί ο ίδιος ο Kant²⁷ - αλλά από φόβο για την εξουσία του παιδαγωγού ή από σεβασμό προς το κύρος του ή χάρη στη προτίμηση του για αυτό. Έτσι, ο ετεροκαθορισμός του μαθητευόμενου συνεχίζεται, ενώ παραμένουμε εγκλωβισμένοι στο πεδίο της αρνητικής ηθικής αγωγής.

Συναντάμε βεβαίως αρκετές αναφορές στο καντιανό έργο για την ηθικοποίηση του μαθητευόμενου. Ωστόσο, όταν προσπαθεί να περιγράψει το περιεχόμενο της ηθικής αγωγής φαίνεται να βρίσκεται σε αμηχανία. Στη Μεθοδολογία του Πρακτικού Λόγου ζητά την εξάσκηση της ηθικής κριτικής δύναμης μέσα από ιστορικά παραδείγματα που φανερώνουν την αγαθότητα της ψυχής. «Να εξασκούν τη κρίση των τροφίμων τους ιδίως με τη σύγκριση ομοίων πράξεων που έλαβαν χώρα υπό διαφορετικές συνθήκες, ώστε να παρατηρούν τη μικρότερη ή μεγαλύτερη ηθική αξία τους» και παρακάτω «Επιθυμώ μονάχα να τους απαλλάξω από παραδείγματα των λεγόμενων ευγενών (πέραν του καθήκοντος) πράξεων, για τις οποίες επιάρονται τόσο πολύ τα αισθηματολογικά γραπτά μας, και να στηρίξουμε τα πάντα απλώς στο καθήκον.²⁸» Το αίτημα ωστόσο αυτό δεν μπορεί να ικανοποιηθεί, εάν λάβουμε υπόψη μας την παρατήρηση της *Θρησκείας*: «τους γνώμονες δεν μπορεί κανείς να τους παρατηρήσει, και μάλιστα ούτε καν στον ίδιο τον εαυτό του, επομένως δεν μπορεί να θεμελιώσει με ασφάλεια τη κρίση ότι ο δράστης είναι ένας κακός άνθρωπος.²⁹» Επιπλέον, ο ίδιος ο Kant παραδέχεται πως η χρήση παραδειγμάτων καλών ανθρώπων με στόχο την ηθική καλλιέργεια μπορεί να αναφέρεται μονάχα στη νομιμότητα και όχι στην ηθικότητα των πράξεων³⁰.

²⁶ Kant, Im.: *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Πόλις, Αθήνα, 2007, σ. 89.

²⁷ «Πρέπει να αποβλέπουμε στο να ενεργεί σωστά ο μαθητευόμενος βάσει δικών του αξιωμάτων, όχι από συνήθεια, όχι απλώς να κάνει το καλό, αλλά να το κάνει, επειδή είναι καλό.» Kant, Im.: *Περί Παιδαγωγικής*, μτφ. Δ. Χατζηδήμου, Αδελφοί Κυριακίδη, Αθήνα 2004, σσ. 69-70.

²⁸ Kant, Im.: *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα 2004, σσ. 221-222.

²⁹ Kant, Im.: *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Πόλις, Αθήνα, 2007, σ. 42.

³⁰ Ο.π.: σ. 97.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει εδώ η άποψη που διατυπώνει ο Mai Lequan³¹. Παραπέμποντας στη *Μεταφυσική των ηθών*, υποστηρίζει πως σύμφωνα με τον Kant η αρετή είναι εν μέρει διδακτή και ως εκ τούτου υπάρχει δυνατότητα για μια ηθική παιδεία. Θεμελιώνει την άποψη του στη διάκριση του ανθρώπου ως φαινόμενο και ως νοούμενο. Στη δεύτερη περίπτωση η αρετή είναι μία· η υπακοή στον ηθικό νόμο, χάρη στο σεβασμό προ αυτών και η οποία δεν είναι διδακτή. Σε διαφορετική περίπτωση θα παραβίαζε την ελευθερία του ατόμου. Στην περίπτωση αντίθετα των φαινομένων οι αρετές είναι πολλές και διδακτές. Ωστόσο, εμμένοντας στο επίπεδο της εμπειρίας, παραμένουμε εγκλωβισμένοι στη νομιμότητα και όχι στην ηθικότητα, σε μια αρετή ως φαινόμενο (*virtus phaenomenon*)³², η οποία δε σημαίνει τίποτα άλλο, παρά τη νόμιμη πράξη οποιοδήποτε κι αν είναι το πραγματικό της ελατήριο.

Έχουμε τη δυνατότητα πλέον να συμπεράνουμε πως η αγωγή αποτελεί αναγκαίο (χάρης στην πειθαρχία, την καλλιέργεια και τη δεξιότητα), αλλά όχι επαρκή όρο για την ηθικοποίηση. Σε αντιστοιχία με την παιδαγωγική λειτουργία των νόμων μπορεί να επιτύχει τη νομιμότητα ή τη μεταβολή των ηθών. «Για να γίνει, όμως, κάποιος όχι απλώς ένας νομίμως, αλλά και ένας ηθικώς καλός (θεάρεστος) άνθρωπος, δηλαδή [...] να μην χρειάζεται κανένα άλλο ελατήριο παρά μόνο την παράσταση αυτή του ίδιου του καθήκοντος, τούτο δεν μπορεί να γίνει με σταδιακή μεταρρύθμιση [...] αλλά πρέπει να επιτευχθεί με μια επανάσταση στο φρόνημα του ανθρώπου [...] και μπορεί να γίνει ένας νέος άνθρωπος μόνο με ένα είδος αναγεννήσεως, σαν να ήταν μια νέα δημιουργία και μια αλλαγή της καρδιάς.³³»

Επιστρέφοντας στο αρχικό μας ερώτημα περί των σχέσεων αγωγής και μόρφωσης, μπορούμε να διαπιστώσουμε πως η αγωγή, αδυνατώντας να καλλιεργήσει τη κριτική δύναμη και την ηθικότητα του μαθητευόμενου, δεν επαρκεί για την επίτευξη της μόρφωσης. Η τελευταία είναι ποιοτικά ανώτερη από τη λογιωσύνη και τη νομιμοφροσύνη που η αγωγή μπορεί να προσφέρει. Στη περίπτωση της κριτικής δύναμης απαιτούνται φυσικά χαρίσματα και προσωπική εξάσκηση, ενώ στο επίπεδο της ηθικότητας είναι απαραίτητη μια επανάσταση του φρονήματος, η εκπλήρωση ενός ηθικού *Sapere*, ώστε το υποκείμενο να βγει από την ανωριμότητα του ετεροκαθορισμού της βούλησής του. Η αγωγή συνεπώς αν και απαραίτητος όρος για την πραγμάτωση της μόρφωσης δεν είναι ο μοναδικός. Στηριζόμενοι στη θέση αυτή

³¹ Lequan, M.: *La philosophie moral de Kant*, Seuil, Paris, 2001, σ. 465.

³² Kant, *Im.*: *Ο.π.*: σ. 94

³³ *Ο.π.*: σσ. 94-95.

θα επιχειρήσουμε παρακάτω να δείξουμε τον προνομιακό χαρακτήρα που διαθέτει η μάρφωση.

2.2. Δημοσιότητα και Μόρφωση

Στο παρόν κεφάλαιο θα καταπιαστούμε με την έννοια της δημοσιότητας (=Öffentlichkeit). Με μια πρώτη ματιά η συσχέτιση της με τη μόρφωση φαίνεται ισχνη. Πολύ δε περισσότερο η συμβολή της σε μια προσπάθεια οριοθέτησης της μόρφωσης. Ωστόσο, κατέχοντας μια εξέχουσα θέση στην καντιανή αρχιτεκτονική, η δημοσιότητα διαδραματίζει ένα σημαντικό ρόλο στον τρόπο που η μόρφωση και ο κριτικός έλεγχος που ασκεί, εμφανίζονται στο προσκήνιο των πολιτικών και κοινωνικών διεργασιών. Πιο συγκεκριμένα, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πως η δημοσιότητα αποτελεί υπερβατολογικό όρο για την εκδίπλωση της κριτικής δύναμης της μόρφωσης και συγχρόνως μέσο διάδοσής της, ενώ σε επόμενα κεφάλαια θα διαφανεί η εμπλοκή της στο φορμαλιστικό και τον κριτικό χαρακτήρα της μόρφωσης.

Η έννοια της δημοσιότητας, ως ελεύθερη κυκλοφορία ειδήσεων, ιδεών και απόψεων, εμφανίζεται για πρώτη φορά τον 17^ο αιώνα, με την ανάδειξη της αστικής κοινωνίας και σχηματοποιείται πλήρως μετά από μακροχρόνιες διαδικασίες τον 18^ο αιώνα. Καθώς η ιδιωτικοποιημένη οικονομική δραστηριότητα της αστικής κοινωνίας γίνεται σημαντική για τη δημόσια εξουσία, η διοίκηση, που μαζί με το στρατό αποτελούσαν την υλική βάση της, χρησιμοποιεί τον Τύπο για να γνωστοποιεί τις εντολές και τις διατάξεις της. Με τον τρόπο αυτό διαμορφώνει ένα κοινό, ο πυρήνας του οποίου συγκροτείται κυρίως από μορφωμένους: νομικούς, υπαλλήλους, ιατρούς, ιερείς, αξιωματικούς και καθηγητές. Το κοινό αυτό δεν παραμένει για μακρύ χρονικό διάστημα βουβό. Στοχάζεται και διατυπώνει τις απόψεις του, αναφορικά με τη σχέση της δημόσιας εξουσίας και της ιδιωτικής σφαίρας. Έτσι, η αστική δημοσιότητα διαμορφώνεται, στο βαθμό που το κοινό συμμετέχει ενεργά σε ένα δημόσιο διαλογισμό (Räsonement) με τη δημόσια εξουσία. Το κοινό λειτουργεί σε αυτήν την περίπτωση κριτικά και αναστοχαστικά. Δεν εγείρει αξιώσεις κυριαρχίας. Αντιθέτως, επιθυμεί να μεταβάλλει την κυριαρχία ως τέτοια³⁴.

Μαζί με την δημοσιότητα εμφανίζεται ως αντίδραση της δημόσιας εξουσίας και η λογοκρισία, θύμα της οποίας υπήρξε και ο ίδιος ο Kant. Το 1794, με αφορμή το έργο του *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, λαμβάνει έγγραφο από την Πρωσική Κυβέρνηση, η οποία τον κατηγορεί, πως καταχράται τη φιλοσοφία με σκοπό την αλλοίωση και τη διαστρέβλωση των διδασκαλιών της Αγίας Γραφής και

³⁴ Habermas, J.: *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα, 1997.

του Χριστιανισμού. Διατυπώνονται μάλιστα απειλές για άρση της Βασιλικής εύνοιας και δυσάρεστες επιπτώσεις σε περίπτωση που επαναληφθεί παρόμοια απείθεια³⁵. Οι κατηγορίες βασίζονται στο «Διάταγμα περί θρησκείας», που ψηφίστηκε από τον Φρειδερίκο Γουλιέλμο Β'. Το 1797, με την ανάρρηση στο θρόνο του Φρειδερίκου Γουλιέλμου Γ' και την ανάκληση του «Διατάγματος περί θρησκείας», ο Kant δημοσιεύει το έργο *Η Διένεξη των Σχολών*, στο οποίο βρίσκουμε την ολοκλήρωση των στοχασμών του για τη δημοσιότητα.

Η έννοια της δημοσιότητας κατέχει κομβική θέση στην καντιανή σκέψη, διότι σχετίζεται ευθέως με τον α priori χαρακτήρα του Λόγου και επίσης με τους κανόνες εφαρμογής του. Γι' αυτό αποτελεί μαζί με την ελευθερία και την ισότητα αναπόσπαστο στοιχείο του φυσικού δικαίου, το οποίο πρέπει να διέπει τη νομοθεσία.

Ήδη στο πεδίο της ηθικής η κοινοποίηση (Mitteilung) διαδραματίζει σημαντικό ρόλο. Έχοντας αφαιρέσει από τον ηθικό νόμο κάθε ουσιαστικό, υλικό περιεχόμενο, μπορούμε να νοήσουμε τους γνώμονες μόνο κατά τη μορφή, κατά πόσο δηλαδή αρμόζουν για μια καθολική νομοθεσία. Από εδώ προκύπτει και η διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής: «Πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας της θέλησης σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας³⁶». Και ο κοινότερος νους, παρατηρεί ο Kant, έχει τη δυνατότητα να ελέγξει αν ένας υποκειμενικός γνώμονας είναι κατάλληλος για καθολική νομοθεσία. Ο λογικός αυτός έλεγχος συνίσταται στην κοινοποίηση του γνώμονα. Ένας καθολικός νόμος δεν θα μπορούσε παρά να είναι δημόσια διατυπωμένος και γνωστός σε όλους. Στην περίπτωση αυτή, ένας ηθικά επιλήψιμος γνώμονας θα οδηγούταν στη λογική αντίφαση και στην αυτοαναιρέσή του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ψευδής υπόσχεση που αναφέρεται στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*. Αν κοινοποιηθεί ο υποκειμενικός γνώμονας, εφόσον έχω ανάγκη χρήματα, μπορώ να δανειστώ υποσχόμενος ψευδώς πως θα τα επιστρέψω, θα αυτοαναιρεθεί, αφού κανείς δεν θα λαμβάνει υπόψη του την υπόσχεση³⁷.

Με παρόμοιο τρόπο εμφανίζεται η σημασία της δημοσιότητας στο πεδίο του δημοσίου δικαίου. Η δημοσιότητα ή διαφορετικά η δημόσια μορφή μιας απαίτησης αποτελεί υπερβατολογικό όρο του δημοσίου δικαίου, μέσα στο πλαίσιο μιας

³⁵ Οι επιστολές που αντάλλαξαν ο Kant και η Πρωσική Κυβέρνηση παρατίθενται στην ελληνική μετάφραση του έργου *Η Διένεξη των Σχολών*, μτφ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004.

³⁶ Kant, Im.: *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα, 2004, σ. 52.

³⁷ Kant, Im.: *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1984, σ. 73.

συντεταγμένης πολιτείας. «Κάθε ενέργεια που έχει σχέση με τα δικαιώματα άλλων ανθρώπων και τα αξιώματά της δεν συμβιβάζονται με τη δημοσιότητα είναι άδικη³⁸». Στην περίπτωση λοιπόν που μια απαίτηση δεν μπορεί να στηριχθεί δημόσια, διότι αυτομάτως ματαιώνεται, π.χ. μια συνωμοσία, σημαίνει πως προκαλεί a priori την αντίδραση όλων εναντίον της και ως εκ τούτου είναι άδικη.

Επιπλέον, η δημοσιότητα αποτελεί όρο για την ελευθερία της σκέψης. Όπως αναφέρεται στο *Τι σημαίνει προσανατολίζομαι στη σκέψη* «Μπορούμε να πούμε ότι η εξωτερική βία που αφαιρεί από τους ανθρώπους την ελευθερία να ανακοινώνουν δημόσια τις σκέψεις τους, παίρνει απ' αυτούς και την ελευθερία να σκέπτονται³⁹.» Αντίστοιχες παρατηρήσεις συναντάμε στο πεδίο της αισθητικής, όπου η δημοσιότητα λειτουργεί ως *sensus communis*, ως μια κοινή αίσθηση, μια ικανότητα κρίσης, η οποία «κατά τον αναστοχασμό της λαμβάνει υπ' όψιν νοερώς (a priori) τον παραστατικό τρόπο καθενός άλλου, ώστε να συγκρατεί, τρόπον τινά, την κρίση της από τον συνολικό ανθρώπινο Λόγο και έτσι να αποφεύγει την ψευδαίσθηση, η οποία θα είχε δυσμενή επίδραση στη κρίση⁴⁰».

Η αναγκαιότητα της δημοσιότητας για την ελευθερία της σκέψης ή, όπως θα την κατονομάζει ο Kant αλλού⁴¹, τη δημόσια χρήση του λόγου, ο οποίος δεν δεσμεύεται από αξιώσεις υπακοής, αλλά λειτουργεί αναστοχαστικά μπροστά σε ένα αναγνωστικό κοινό, μας μεταφέρει στο πεδίο της πολιτικής. Εδώ η δημοσιότητα αποτελεί υπερβατολογικό όρο για τη διαμεσολάβηση της μόρφωσης ανάμεσα στο πολιτικό πράττειν και τον ορθό Λόγο, με σκοπό να ορθολογικοποιηθούν οι πολιτειακοί και κοινωνικοί θεσμοί. Βεβαίως, μόνο στην αστική κοινωνία το αναστοχαστικό επίπεδο της δημόσιας συζήτησης λαμβάνει το χαρακτήρα της δημοσιότητας και μόνο τότε η δημοσιότητα αποκτά αναστοχαστική λειτουργία⁴². Συνεπώς, οι μορφωμένοι⁴³, οι οποίοι συμμετέχουν σε αυτόν το δημόσιο διαλογισμό,

³⁸ Kant, Im.: *Αιώνια Ειρήνη*, μτφ. Α. Πόταγνα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σ. 90.

³⁹ Kant, Im.: *Τι είναι Διαφωτισμός*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευάγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 86.

⁴⁰ Kant, Im.: *Κριτική της κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σ. 223.

⁴¹ Kant, Im.: *Τι είναι Διαφωτισμός*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευάγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 44.

⁴² Η μεσαιωνική δημοσιότητα εξαντλείται στις δημόσιες εμφανίσεις του ηγεμόνα, ενώπιον του λαού. Δες Habermas, J.: *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα, 1997, §1.

⁴³ Το ερώτημα ποιο είναι το σώμα των μορφωμένων που λαμβάνει μέρος στο δημόσιο διαλογισμό επιδέχεται διαφορετικές απαντήσεις. Στο *Τι είναι Διαφωτισμός* γίνεται λόγος για λόγιους (Gelehrter) μπροστά σε ένα αναγνωστικό κοινό, ενώ στη *Διένεξη* ο Kant αναφέρεται στους επιστήμονες. Δεν έχουμε τη δυνατότητα εδώ να αναλάβουμε το έργο της διασαφήνισης της εννοιακής αυτής μετατόπισης στο εσωτερικό του καντιανού έργου. Δεχόμαστε ωστόσο τη προσέγγιση που ακολουθείται στο *Τι είναι Διαφωτισμός*.

καταφάσκουν ως ένα βαθμό τους ήδη εγκαθιδρυμένους αστικούς θεσμούς και διερευνούν με δημόσιες συζητήσεις τις δυνατότητες για μεταρρυθμίσεις της πολιτείας. Ζητούν να επιβάλλουν το έλλογο νοεόν και πράττουν μέσα σε αυτήν.

Ενώ όμως η δημοσιότητα και η αναστοχαστική λειτουργία που επιτελεί η μόρφωση εντός αυτής αποτελεί όρο για τη σχέση πολιτικής και Λόγου, η ίδια αναγορεύεται σε μυστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη. Η μυστικότητα του άρθρου επιζητά να προστατέψει την αξιοπρέπεια της κυβέρνησης. «Τα εξοπλιζόμενα για πόλεμο κράτη οφείλουν να λαμβάνουν υπόψη τους τα πρακτικά αξιώματα των φιλοσόφων, σχετικά με τις προϋποθέσεις της δημόσιας ειρήνης⁴⁴». Η αντίφαση αυτή επιλύεται στα πλαίσια μέσα στα οποία ο Kant νοεόν τη σχέση θεωρίας και πολιτικής πράξης. Οι θεωρητικές αρχές δεν έχουν καθοριστικό χαρακτήρα. Λειτουργούν αναστοχαστικά και μπορούν μόνο έμμεσα να επηρεάσουν τη πολιτική πράξη. Όσο η δημόσια εξουσία δεν τις λαμβάνει υπόψη της, ο Λόγος παραμένει ανενεργός και ανίσχυρος. «Με τούτο [το μυστικό άρθρο] δεν εννοούμε ότι πρέπει το κράτος να δείχνει προτίμηση στις θεμελιώδεις αρχές του φιλοσόφου[...]αλλά μόνο να τον ακούει⁴⁵».

Στη *Διένεξη*, η ανάλυση περί δημοσιότητας δεν αναφέρεται πλέον στη πολιτική πράξη και στην ορθολογικοποίηση των θεσμών, αλλά στη σχέση φιλοσοφικής κριτικής, επιστημών και κράτους, στο χώρο που ανδρώθηκε η γερμανική μόρφωση: το Πανεπιστήμιο. Εδώ «αναπτύσσεται ένα διπλό μοντέλο δημοσιότητας, το οποίο επιτρέπει να θεμελιωθούν οι θετικές επιστήμες στον Λόγο, χωρίς να θιγούν οι υπάρχουσες εξουσιαστικές σχέσεις⁴⁶».

Στο πρώτο επίπεδο, η δημόσια χρήση του Λόγου περιορίζεται στα στενά όρια του Πανεπιστημίου και της κοινότητας των επιστημόνων. Σε αυτό το αυτόνομο τόσο από τις κρατικές παρεμβάσεις, όσο και από τα αντικρουόμενα συμφέροντα της κοινωνίας των ιδιωτών πεδίο, κυριαρχεί η ελεύθερη συζήτηση και κριτική. Ζητούμενο είναι η υποβολή των πορισμάτων των ανώτερων Σχολών (Θεολογική, Νομική και Ιατρική) στον έλεγχο της κατώτερης Σχολής (Φιλοσοφική). Η κατώτερη σχολή στερούμενη κάθε αντικειμένου, έχει ως σκοπό της τη θεμελίωση των υπολοίπων στις αρχές του Λόγου. Στο επίπεδο αυτό, μέσω της δημοσιότητας, αναζητείται και επιτυγχάνεται η αλήθεια. Στο δεύτερο επίπεδο, οι ανώτερες σχολές

⁴⁴ Kant, Im.: *Αιώνια Ειρήνη*, μτφ. Α. Πόταγα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σ. 66.

⁴⁵ Ο.π.: σ. 66.

⁴⁶ Ψυχοπαίδης, Κ.: *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, μτφ. Ολ. Σταθάτου, Εστία, Αθήνα, 2001, σ. 203.

καλούνται να μεταβιβάσουν δημόσια τα συμπεράσματά τους στο λαό. Εδώ, η δυνατότητα να τεθούν εν αμφιβόλω τα κυβερνητικά συμφέροντα, νομιμοποιεί τον κυβερνητικό έλεγχο. Η δημοσιότητα σε αυτό το επίπεδο δεν σημαίνει και δημόσια χρήση του Λόγου, αφού οι επιστήμονες καλούνται να λειτουργήσουν ως αξιωματούχοι μιας δημόσιας εξουσίας. Συνεπώς, ως μορφωμένος, ο επιστήμονας δραστηριοποιείται μονάχα στο πρώτο επίπεδο. Μάλιστα, η οριοθέτηση της ελευθερίας της κριτικής αποκλειστικά στο χώρο του Πανεπιστημίου του δίνει τη δυνατότητα, να μην λειτουργεί μονάχα στο πλαίσιο ενός υποκειμενικού αναστοχασμού. Στο πεδίο της επιστήμης ο Λόγος είναι εκείνος που καθορίζει τις αρχές και το περιεχόμενο της αλήθειας.

Ο μορφωμένος στη διαδικασία του Λαϊκού Διαφωτισμού ή όπως αναφέρεται διαφορετικά του αυτοδιαφωτισμού του λαού, έχει μια διαφορετική λειτουργία. Τώρα δεν απευθύνεται στη πολιτική εξουσία, ούτε περιχαρακώνεται στον πανεπιστημιακό χώρο. Απευθύνεται δημόσια στον ίδιο το λαό. «Λαϊκός Διαφωτισμός είναι η δημόσια διδασκαλία του λαού περί των καθηκόντων και των δικαιωμάτων τους ως προς το κράτος στο οποίο ανήκει⁴⁷». Βεβαίως, η διδασκαλία αυτή δεν γίνεται εμπιστευτικά (δηλαδή μυστικά, συνωμοτικά) στο λαό, αλλά δημόσια και με πλήρη σεβασμό στο κράτος. Στην περίπτωση που αρθεί η δυνατότητα του λαϊκού διαφωτισμού μέσα από την απαγόρευση της δημοσιότητας, εμποδίζεται και η πρόοδος του λαού προς το καλύτερο. Και αυτό διότι, όπως διαπιστώνεται αλλού, το διαφωτιστικό πρόταγμα της εξόδου από την ανωριμότητα είναι ιδιαιτέρως δύσκολο να πραγματοποιηθεί ατομικά. Αντιθέτως, είναι ευκολότερος και σχεδόν αναπόφευκτος ο αυτοδιαφωτισμός του λαού συλλογικά, μέσα από τη δημόσια χρήση του Λόγου. Συνεπώς, αναδεικνύεται ως καθήκον της κοινότητας των λογίων, να διατυπώνουν δημοσίως τις κρίσεις τους για τους κοινωνικούς και τους πολιτικούς θεσμούς και να διδάσκουν το λαό τα καθήκοντα και τα δικαιώματά του⁴⁸. Συμπερασματικά, στο επίπεδο του λαϊκού διαφωτισμού η δημοσιότητα λειτουργεί τόσο ως όρος, όσο και ως μέθοδος του διαφωτισμού και της μόρφωσης.

Συνοψίζοντας, μπορούμε να διαπιστώσουμε πως η δημοσιότητα διανοίγει τον ορίζοντα μέσα στον οποίο μπορεί να ασκηθεί η κριτική δύναμη της μόρφωσης ή του διαφωτισμού και να επιδράσει πολιτικά, επιστημονικά και παιδαγωγικά. Με καντιανούς όρους η δημοσιότητα αποτελεί υπερβατολογικό όρο της μόρφωσης και

⁴⁷ Kant, Im.: *Η Διένεξη των Σχολών*, μτφ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σ. 251.

⁴⁸ Kant, Im.: *Τι είναι Διαφωτισμός*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971.

για αυτό κρίνεται ως απαραβίαστη. Η δημοσιότητα ωστόσο ενταγμένη στην εγκαθιδρυμένη λογική του αστικού κράτους, είτε περιοριζόμενη σε ένα χώρο αυτονομημένο από το κοινωνικό και το πολιτικό γίνεσθαι, όπως το Πανεπιστήμιο, είτε επιτρέποντας στη μόρφωση να λειτουργεί μονάχα ως υποκειμενικός αναστοχασμός των λογίων, δεν διαταράσσει τις εξουσιαστικές δομές.

Τέλος, αξίζει να σημειώσουμε πως η δημοσιότητα θεμελιώνεται με τη σειρά της χάρη στην αίσθηση της κοινότητας που αναπτύσσεται ανάμεσα στους μορφωμένους. Η δημοσιότητα αποτελεί κάθε φορά το δημόσιο πεδίο μίας κοινότητας και στη προκειμένη περίπτωση της κοινότητας των μορφωμένων. «Ενόςω όμως το μέρος ετούτο της μηχανής [της δημόσιας εξουσίας] θεωρεί τον εαυτό του συνάμα και μέλος μιας ολόκληρης κοινότητας [ενν. μορφωμένων, λογίων], ακόμη και της πολιτείας του κόσμου[...]μπορεί τότε να συλλογίζεται, χωρίς να ζημιώνονται οι υπηρεσίες, στις οποίες έχει τοποθετηθεί ως παθητικό μέλος⁴⁹». Στο βαθμό λοιπόν που οι μορφωμένοι δεν είναι δρώντες ή δημιουργοί (δεν δείχνουν δηλαδή ανυπακοή ούτε επεξεργάζονται μυστικά σχέδια), αλλά κρίνοντας και θεατές και συναισθανόμενοι αυτή την κοινή τους θέση απευθύνονται σε ένα κοινό, θεσπίζουν τη δημοσιότητα.

⁴⁹ Ο.π.: σ. 45.

2.3. Κουλτούρα και Μόρφωση:

Στα πλαίσια του γερμανικού Ιδεαλισμού, η μόρφωση, όπως εύστοχα έχει παρατηρήσει ο Adorno, εκλαμβάνεται ως υποκειμενική οικείωση της κουλτούρας⁵⁰. Συνεπώς, μπορούμε να νοήσουμε την κουλτούρα ως το όλον και τη μόρφωση ως τον τρόπο μετοχής του υποκειμένου σε αυτό. Η μετοχή αυτή βεβαίως δεν είναι απλή ιδιοποίηση πτυχών ενός αντικειμενικού πνεύματος. Οφείλουμε να την εκλάβουμε περισσότερο ενεργητικά. Για το λόγο αυτό δε δικαιούμαστε να ορίσουμε τη μόρφωση μέσω της κουλτούρας. Μονάχα να την προσεγγίσουμε και να την οριοθετήσουμε εννοιολογικά.

Επιβάλλεται λοιπόν να αναζητήσουμε στην καντιανή σκέψη τα γενικά χαρακτηριστικά της κουλτούρας και τη σχέση της με τη μόρφωση. Προτού όμως καταπιαστούμε με το καντιανό έργο οφείλουμε να προσδιορίσουμε με ακρίβεια την ίδια την έννοια της κουλτούρας, έτσι όπως εμφανίζεται και χρησιμοποιείται στο ιστορικό περιβάλλον που ζει και εργάζεται ο Kant· στη Γερμανία του 18^{ου} αιώνα.

Η γερμανική έννοια *κουλτούρα* (Kultur) αντιστοιχεί, αλλά συγχρόνως διαφοροποιείται από την αγγλική και τη γαλλική έννοια του *πολιτισμού* (civilization και civilisation αντίστοιχα). Και οι τρεις έννοιες εκφράζουν κατά κάποιο τρόπο την αυτοσυνειδησία της Δύσης, την υπεροχή της απέναντι στους άλλους λαούς. Αναδεικνυόμενες ως το εγκυρότερο κριτήριο αξιολόγησης της ανθρωπότητας εγείρουν το δικαίωμα να χαρακτηρίζουν ως βάρβαρους όσους δεν μετέχουν του δυτικού πολιτισμού. Ωστόσο, η *κουλτούρα* και ο *πολιτισμός* διαθέτουν διαφορετικό εννοιολογικό φορτίο. Η γερμανική *κουλτούρα* αναφέρεται σε καλλιτεχνικά, επιστημονικά, φιλοσοφικά, ηθικά και θρησκευτικά δεδομένα, ενώ σε αντίθεση με το γαλλικό και αγγλικό *πολιτισμό*, έχει τη τάση να διακρίνεται σαφώς από τα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα. Μονάχα έμμεσα και ως εξαιρέσεις συναντάμε ένα πολιτικό περιεχόμενο στη γερμανική *κουλτούρα*. Βεβαίως διατυπώνονται τα ιδεώδη για μια ενωμένη Γερμανία και μια φυσική ζωή ή, όπως στη περίπτωση του Kant, θεμελιώδεις αρχές του πολιτικού πράττειν, αρχές μάλιστα αντίθετες από τις κρατούσες. Ωστόσο σε καμία περίπτωση όλα αυτά (στοχασμοί και συναισθήματα) δεν μπορούν να οδηγήσουν στη διαμόρφωση μια συγκεκριμένης πολιτικής δραστηριότητας.

⁵⁰ Adorno, Th.: *Η θεωρία της ημιμόρφωσης*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1989, σ. 27.

Επιπλέον, η γερμανική *κουλτούρα* αντιδιαστέλλεται emphaticά με τον πολιτισμό ως *εκπολιτισμό* (Zivilisation). Η εκπολιτισμένη (zivilisiert) ή καλλιεργημένη (kultiviert) στάση και συμπεριφορά κρίνονται ως εξωτερικές, επιφανειακές και υποκριτικές, ενώ το επίθετο *Kulturell*⁵¹ αναφέρεται στην εσωτερική αξία του ανθρώπου, την ηθικότητα, τη μόρφωση και τα ανθρώπινα πνευματικά επιτεύγματα. Τέλος, οφείλουμε να σημειώσουμε πως η *κουλτούρα* και οι πνευματικές, επιστημονικές και καλλιτεχνικές επιδόσεις λειτουργούν στη Γερμανία του 18^{ου} αιώνα νομιμοποιητικά για μια αδύναμη αστική τάξη και ιδιαίτερα για ένα μεσαίο στρώμα διανοουμένων, το οποίο βρίσκεται χωρίς πολιτικές επιρροές συμπιεσμένο τόσο από τα λαό, όσο και από μια αυστηρά περιχαρακωμένη αυλική αριστοκρατία⁵².

Ως μέλος αυτού ακριβώς του μεσαίου στρώματος διανοουμένων ο Kant εκφράζει και αυτός τις παραπάνω αντιστίξεις στο έργο του. «Είμαστε σε μεγάλο βαθμό καλλιεργημένοι με τη Τέχνη και την Επιστήμη. Είμαστε πολιτισμένοι κατά κόρον σε κάθε λογής τρόπους κοινωνικής ευγένειας και ευπρέπειας! Αλλά μας λείπουν ακόμη πολλά για να θεωρηθούμε ηθικοποιημένοι. Γιατί η ιδέα της ηθικότητας ανήκει βέβαια στον εσωτερικό πολιτισμό (Kultur)· όμως η χρήση αυτής της ιδέας, που περιορίζεται μονό στα ηθοφανή θέσμια της φιλοτιμίας και της εξωτερικής ευπρέπειας, αποτελεί απλώς τον εξωτερικό πολιτισμό (Zivilisierung)⁵³».

Με σκοπό τον επακριβή ορισμό της *κουλτούρας* στο καντιανό έργο οφείλουμε να προσφύγουμε στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. *Κουλτούρα* είναι «η ικανότητα και η δεξιοτεχνία για όλων των ειδών τους σκοπούς, για τους οποίους να μπορεί η φύση (εσωτερικώς και εξωτερικώς) να χρησιμοποιείται από τον άνθρωπο» ή «η δημιουργία της δεξιοτεχνίας ενός έλλογου όντος για οιοσδήποτε σκοπούς εν γένει (συνεπώς κατά την ελευθερία του)⁵⁴». Ο Ψυχοπαίδης συνοψίζει επίσης εύστοχα την *κουλτούρα* ως την «κοινωνική μορφή πλήρους καλλιέργειας και ανάπτυξης των ανθρώπινων γνωστικοπρακτικών δυνάμεων, της καταλληλότητας και της επιδεξιότητας για την πραγμάτωση οιοσδήποτε σκοπών⁵⁵», υπογραμμίζοντας έτσι τις

⁵¹ Στα ελληνικά μπορούμε να το αποδώσουμε μόνο ως καλλιεργημένος προκαλώντας σύγχυση με το επίθετο *Kultiviert*.

⁵² Δες Elias, N.: *Η εξέλιξη του Πολιτισμού*, τμ.1, μτφ. Π. Κονδύλης, Νεφέλη, Αθήνα, 1997, σσ. 69–124.

⁵³ Kant, Im.: *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό*, στο *Δοκίμια*, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σσ. 35-36.

⁵⁴ Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σσ. 388-390.

⁵⁵ Ψυχοπαίδης, Κ.: *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, μτφ. Ολ. Σταθάτου, Εστία, Αθήνα, 2001, σ. 67.

πτυχές της κουλτούρας που αναφέρονται στη ανάπτυξη των φυσικών καταβολών του ανθρώπου.⁵⁶

Η έννοια της κουλτούρας διαθέτει μια σημαντική θέση στην τελεολογική σκέψη του Kant. Ο άνθρωπος αναδεικνύεται ως ο έσχατος σκοπός της φύσης χάρη στη κουλτούρα, χάρη δηλαδή στην ικανότητα του να θέτει ελεύθερα σκοπούς. «Και είναι αυτός [ο άνθρωπος] ο έσχατος σκοπός της δημιουργίας εδώ στη γη, διότι είναι το μόνο ον σε αυτήν, το οποίο μπορεί να σχηματίσει μια έννοια των σκοπών και να δημιουργήσει με το Λόγο του από ένα άθροισμα σκοπίμως σχηματισμένων πραγμάτων ένα σύστημα των σκοπών⁵⁷». Συνεπώς, όχι κάποια έννοια ευδαιμονίας, αλλά «μόνο η κουλτούρα μπορεί να είναι ο έσχατος σκοπός, τον οποίο έχουμε λόγο να αποδώσουμε στη φύση σε σχέση με το ανθρώπινο γένος⁵⁸».

Την κουλτούρα, ως τον έσχατο σκοπό της φύσης, μπορούμε να την εξετάσουμε υπό δύο διαφορετικά, αλλά όχι απαραίτητα αλληλοαναιρούμενα πρίσματα: ως μέρος ενός μυστικού σχεδίου της φύσης και ως καθήκον. Ο έσχατος σκοπός της φύσης συνδέεται ουσιαστικά με το τελικό σκοπό της φύσης, δηλαδή τον άνθρωπο ως ηθικό ον, τον άνθρωπο κάτω από ηθικούς νόμους. Ο τελικός σκοπός δεν χρειάζεται ένα άλλο σκοπό ως όρο για τη δυνατότητά του. Είναι απόλυτος. Ο ίδιος υπερβαίνει τη φύση. Ωστόσο προσδιορίζοντας την κουλτούρα ως έσχατο σκοπό ο Kant παρατηρεί πως «πρέπει να αναζητήσουμε αυτό που είναι σε θέση να προσφέρει η φύση, για να τον προετοιμάσει για ό,τι πρέπει να κάμει ο ίδιος, ώστε να είναι τελικός σκοπός⁵⁹». Ο έσχατος λοιπόν σκοπός σύμφωνα με ένα νόμο ή διαφορετικά με μια πρόθεση της φύσης προετοιμάζει τον άνθρωπο για τον τελικό σκοπό, για την ηθικότητα.

Το μυστικό σχέδιο της φύσης πραγματοποιείται μέσω της ανάπτυξης των φυσικών καταβολών του ανθρώπου, που συνοψίζονται στην έννοια της κουλτούρας, χάρη στην κοινωνική αντικοινωνικότητα, την τάση δηλαδή των ανθρώπων να ζουν μέσα σε μια κοινωνία και συγχρόνως να προβάλλουν μια αντίσταση, η οποία απειλεί την ίδια την ύπαρξη της κοινωνίας. Μόνο στα πλαίσια, με άλλα λόγια, της αστικής

⁵⁶ Παραπάνω στο κεφάλαιο για την Αγωγή και τη Μόρφωση προσφύγαμε στα ίδια χωρία της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης* για να προσδιορίσουμε την έννοια της καλλιέργειας. Πρόκειται για την ίδια έννοια: Kultur, αλλά για διαφορετικές μεταφραστικές επιλογές. Όταν τη χρησιμοποιούμε στο επίπεδο της αγωγής του ατόμου προτιμούμε τον όρο καλλιέργεια, ενώ όταν αναφερόμαστε στο κοινωνικό επίπεδο τον όρο κουλτούρα.

⁵⁷ Kant, Im.: ό.π.: σ. 384.

⁵⁸ Ο.π.: σ. 390.

⁵⁹ Ο.π.: σ. 390.

κοινωνίας και της ανταγωνιστικής κοινωνικής δραστηριότητας που αναπτύσσεται μέσα σε αυτήν, είναι δυνατό να γίνουν αληθινά βήματα από τη βαρβαρότητα προς τη κουλτούρα και τη μόρφωση. Η, μεταφερόμενοι σε άλλο πεδίο, μέσω του πολέμου η φύση εξαναγκάζει τους ανθρώπους να θεσπίσουν μια έννομη τάξη. Ωστε είμαστε υποχρεωμένοι, έστω και αν αναζητούμε την αιώνια ειρήνη, να αναγνωρίσουμε μια κάποια ενδογενή αξία στο πόλεμο⁶⁰, πόλεμο είτε μεταξύ των κρατών, είτε μεταξύ των ανθρώπων. Γλαφυρός είναι εδώ ο παραλληλισμός που επιχειρεί ο Kant ανάμεσα στους ανθρώπους και στα δέντρα μέσα στο δάσος. «ακριβώς επειδή το καθένα προσπαθεί να πάρει από τα άλλα αέρα και ήλιο, αναγκάζονται αμοιβαία να αναζητούν και τα δύο αυτά πράγματα πάνω από τη κορυφή τους και με αυτό τον τρόπο αποκτούν μια ωραία ίσια αύξηση· ενώ αντίθετα εκείνα που ζώντας ελεύθερα και χωρισμένα το ένα από το άλλο απλώνουν τα κλαδιά τους όπως τους αρέσει, μεγαλώνουν ανάπηρα, λοξά και στραβά⁶¹».

Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* συναντάμε σ' ένα περισσότερο πραγματολογικό ύφος, την περιγραφή της ανταγωνιστικής αστικής κοινωνίας και της ανάπτυξης της κουλτούρας ως μέσα για την πρόθεση της φύσης για την ανάπτυξη των φυσικών καταβολών του ανθρώπου. «Η δεξιότητα δεν μπορεί να αναπτυχθεί καλά στο ανθρώπινο γένος παρά μέσω της ανισότητας, μεταξύ των ανθρώπων· διότι η μέγιστη πλειονότητα τους, χωρίς να χρειάζεται ιδιαίτερη τέχνη για τούτο, παρέχει τρόπον τινά μηχανικώς τα χρειώδη της ζωής για την άνεση και τησχόλη των άλλων, οι οποίοι επεξεργάζονται τα λιγότερο αναγκαία στοιχεία της κουλτούρας, την επιστήμη και τη τέχνη, και οι οποίοι τους κρατούν σε μια κατάσταση καταπίεσης, σκληρής εργασίας και λίγης απόλαυσης· βεβαίως στη τάξη τούτη επεκτείνονται επίσης σιγά-σιγά ορισμένα στοιχεία από τη κουλτούρα της ανώτερης τάξης. Αλλά πληγές αυξάνουν κατά την πρόοδο της κουλτούρας[...]το ίδιο έντονα και στις δύο πλευρές, στη μία πλευρά λόγω ασκήσεως ξένης βίας και στην άλλη λόγω εσωτερικής απληστίας· όμως, η λαμπρή αθλιότητα συνδέεται ασφαλώς με την ανάπτυξη των φυσικών καταβολών στο ανθρώπινο γένος και με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται βεβαίως ο σκοπός της ίδιας της φύσης⁶²».

Η πρόθεση της φύσης δεν έχει κοινωνικό ούτε οικονομικό, αλλά πολιτικό και ηθικό χαρακτήρα. Εξετάζοντας το μυστικό σχέδιο της φύσης, ως να ήταν ολόκληρο

⁶⁰ Kant, Im.: *Αιώνια Ειρήνη*, μτφ. Α. Ποτάγα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σσ. 55-59.

⁶¹ Kant, Im.: *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σσ. 28-31

⁶² Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ. 391.

ξεδιπλωμένο μπροστά μας, αντιλαμβανόμαστε, πως στοχεύει στο να «μεταβάλλει σε ηθική ολότητα μια κοινωνική συμβίωση που έχει συντελεσθεί με παθολογικά [=συναισθηματικά] μέσα εξαναγκασμού»⁶³. Η ανάπτυξη της κουλτούρας και του καταμερισμού εργασίας αποτελεί την προϋπόθεση για τη θέσπιση ενός πολιτικού πλαισίου συνταγματικής τάξης με Ρεπουμπλικανικές και κοσμοπολίτικες δομές. «Μία κοινωνία, όπου η ελευθερία υπό νόμους εξωτερικούς, στον κατά το δυνατόν μέγιστο βαθμό, βρίσκεται ενωμένη με ακατανίκητη δύναμη, δηλαδή ένα τελείως δίκαιο πολίτευμα πρέπει να είναι η ύψιστη επιδίωξη της φύσης για το ανθρώπινο γένος⁶⁴». Στα οριστικά άρθρα για την αιώνια ειρήνη ο Kant διευκρινίζει πλήρως, πως οφείλει να οργανώνεται το δίκαιο πολίτευμα. Αρχικώς κάνει λόγο για ρεπουμπλικανικό πολιτειακό καθεστώς, σύμφωνο με τις αρχές της ελευθερίας, της ισότητας και της εξάρτησης από το νόμο και στη συνέχεια για ένα ομοσπονδιακό σύστημα ελεύθερων κρατών, το οποίο διέπεται από ένα κοσμοπολίτικο δίκαιο⁶⁵. Ωστόσο, το δίκαιο πολίτευμα δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά συγχρόνως μέσο για την πραγμάτωση της αυτονομίας του πρακτικού Λόγου και της ηθικής ολότητας, για την πραγμάτωση του ανθρώπου ως τελικού σκοπού.

Η ένταση ανάμεσα στον ηθικό χαρακτήρα της πρόθεσης της Φύσης και στο μέσο που μεταχειρίζεται την ανάπτυξη της κουλτούρας και της μόρφωσης είναι έκδηλη. Το δίκαιο πολίτευμα και η αυστηρή καντιανή ηθική του ατομικού πράττειν μπορούν να συμβιβαστούν κάλλιστα με την ύπαρξη του κοινωνικού ανταγωνισμού και της κοινωνικής ανισότητας. Ομολογούν δε την αναγκαιότητα τους. Έτσι ώστε δίπλα στη λάμψη των έργων Τέχνης και των πνευματικών επιτευγμάτων της ανθρωπότητας να στέκει πάντα η λαμπρή αθλιότητα της μέγιστης πλειοψηφίας των ανθρώπων. Μια αθλιότητα που δεν μπορεί να θεμελιωθεί ηθικά. Δικαιολογείται όμως σε κάθε περίπτωση τελολογικά. Ως εκ τούτου, η κουλτούρα και η μόρφωση όχι μόνο δεν μπορούν αν εγγυηθούν την κοινωνική δικαιοσύνη και την κοινωνική ειρήνη, αλλά τις προϋποθέτουν.

Συγχρόνως όμως μπορούμε να εξετάσουμε την ανάπτυξη της κουλτούρας ως καθήκον. Στα πλαίσια της διερεύνησης του ηθικού ερωτήματος τι οφείλω να πράξω, ο Kant διακρίνει τέσσερα είδη καθήκοντος και συγκαταλέγει την ανάπτυξη ενός ταλέντου, ή διαφορετικά των φυσικών καταβολών, στα ατελή καθήκοντα προς τον

⁶³ Kant, Im.: *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 29.

⁶⁴ Ο.π.: σ. 30.

⁶⁵ Kant, Im.: *Αιώνια Ειρήνη*, μτφ. Α. Ποτάγα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, σσ. 36-53.

εαυτό. Δεν μπορεί κάποιος να επιθυμεί να καταστεί η παραμέληση ενός ταλέντου, το οποίο με τη βοήθεια κάποιας μόρφωσης θα μπορούσε να αποβεί χρήσιμο για την κοινωνία, καθολικός νόμος της φύσης ή φυσικό ένστικτο. Μια τέτοιου είδους πράξη δεν παραβιάζει βεβαίως κάποιο καθολικό νόμο της φύσης. Ωστόσο, επιβάλλεται εσωτερικά ως καθήκον. Η ίδια η θέληση του ανθρώπου αντιδρά σε ένα τέτοιο γνώμονα⁶⁶.

Μέσα επίσης στα πλαίσια της φιλοσοφίας της ιστορίας, παρά την παραδοχή μιας πρόθεσης της φύσης, δεν επιτρέπεται να προβούμε σε προβλέψεις, αναφορικά με τη μελλοντική ανθρώπινη ιστορία, διότι σχετίζεται με ελεύθερα όντα στα οποία μπορεί να υπαγορευθεί όχι όμως και να προβλεφθεί τι θα πράξουν. Στην ιστορική αυτή αστάθεια, ο Λόγος μεροληπτεί υπέρ της αυτοπραγμάτωσης του μέσα στη φύση, υπέρ δηλαδή της επίτευξης του έσχατου σκοπού· της ανάπτυξης της κουλτούρας και της θέσπισης ενός ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος. Οι άνθρωποι και κυρίως οι μορφωμένοι ως θεατές και κριτές των πολιτικών και κοινωνικών συγκρούσεων μπορούν να εγερθούν πάνω από τα πάθη της ιστορίας, πάνω από την παράλογη πορεία των ανθρώπινων πράξεων και να επωμισθούν το καθήκον της εξέλιξης προς ένα δίκαιο πολίτευμα. Μεροληπτούν υπέρ της πραγμάτωσης του Λόγου μέσα από τον Λαϊκό Διαφωτισμό, την ορθολογικοποίηση των θεσμών, την επιστήμη, την Τέχνη. Και σε αυτή την μεροληψία της μόρφωσης υπέρ του Λόγου πέρα από κάθε πράξη ή ανάμειξη στις συγκρούσεις βρίσκουμε την ενεργητικότητα της μόρφωσης.

Η συσχέτιση της κουλτούρας, όπως την περιγράψαμε σε αδρές γραμμές παραπάνω, με τη μόρφωση μας υποχρεώνει να νοήσουμε τη δεύτερη πάντα εντός ενός όλου ανθρωπίνων σκοπών⁶⁷. Όπως όμως και η κουλτούρα έτσι και η μόρφωση δεν καταπιάνεται άμεσα και συστηματικά με πολιτικής και οικονομικής υφής ζητήματα. Αντίθετα όμως με αυτήν, η μόρφωση είναι περισσότερο συνδεδεμένη με την ηθικότητα. Η επιστήμη και η Τέχνη μέσω μιας καθολικώς μεταδόσιμης ηδονής «καθιστούν τον άνθρωπο, εάν όχι ηθικώς καλύτερο, πάντως πολιτισμένο, περιορίζουν πάρα πολύ τη τυραννία των αισθησιακών κλίσεων και με τον τρόπο αυτό προετοιμάζουν τον άνθρωπο για μια κυριαρχία, στην οποία οφείλει να ασκεί την εξουσία ο Λόγος»⁶⁸. Ο μορφωμένος από την πλευρά του ήδη καταφάσκει την εξουσία

⁶⁶ Kant, Im.: *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα, 1984, σσ. 73-74.

⁶⁷ Ψυχοπαίδης, Κ.: *ό.π.*: σ. 206.

⁶⁸ Kant, Im.: *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σ. 393.

του πρακτικού Λόγου και προσπαθεί να καταστήσει το καθήκον αποκλειστικό ελατήριο της βούλησης του.

Επίσης, μέσα στα πλαίσια της καντιανής τελολογίας, η μόρφωση ως μετοχή στην κουλτούρα συγκαταλέγεται στις αναλύσεις περί εσχάτου σκοπού. Μέσα στην αστική κοινωνία, χάρις στον καταμερισμό της εργασίας και στον κοινωνικό ανταγωνισμό αναπτύσσεται μαζί με την κουλτούρα και η μόρφωση. Η μόρφωση μάλιστα φαίνεται να διαδραματίζει ένα πιο ενεργητικό ρόλο στην πραγμάτωση του Λόγου μέσα στην ιστορία· στη θέσπιση ενός πολιτεύματος σύμφωνου με το φυσικό δίκαιο και τη σταθεροποίηση της ειρήνης. Και τούτο επιτυγχάνεται χάρη στην αναστοχαστική κριτική της δύναμη που δοκιμάζεται στο πεδίο της δημοσιότητας, αλλά και χάρη στην ηθικότητα των μορφωμένων σε ατομικό επίπεδο. Με άλλα λόγια, ο μορφωμένος είναι σε θέση να αντιληφθεί την πρόθεση της φύσης, να την καταφάσκει και να εργάζεται για αυτήν.

3. Κριτική ανασυγκρότηση της έννοιας της Μόρφωσης

Στην προηγούμενη ενότητα επιχειρήσαμε να τοποθετήσουμε την έννοια της μόρφωσης εντός της καντιανής αρχιτεκτονικής. Για το σκοπό αυτό τη συσχετίσαμε με άλλες πτυχές της καντιανής σκέψης και ιδιαιτέρως με το Πρακτικό Λόγο, την κριτική δύναμη, την κουλτούρα, τη δημοσιότητα και την αγωγή. Με τον τρόπο αυτό, αποκτήσαμε αρχικώς μια πρώτη αρνητική έννοια της μόρφωσης. Διαπιστώσαμε πως η μόρφωση δεν είναι το αποτέλεσμα της αγωγής. Απαιτείται μάλλον ένα ποιοτικό άλμα για να μεταπηδήσουμε από την αγωγή στη μόρφωση. Κατανοήσαμε, επιπλέον, πως οφείλουμε να αναζητήσουμε τη μόρφωση στο δημόσιο διαλογισμό μιας κοινότητας, είτε πρόκειται για το Πανεπιστήμιο είτε για την κοσμοπολίτικη κοινότητα συγγραφέων και αναγνωστών. Διαπιστώσαμε, τέλος, τη θέση που κατέχει μαζί με την κουλτούρα στην πορεία της εξέλιξης της πρόθεσης της Φύσης για την επίτευξη του έσχατου και του τελικού της σκοπού.

Στην παρούσα ενότητα θα προχωρήσουμε, ενσκήπτοντας πλέον στην ίδια την έννοια της μόρφωσης. Θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο κεντρικό μας ερώτημα, καταδεικνύοντας τις κατηγορίες που συναρθρώνουν το εντατικό σύνολο της μόρφωσης και να αναδείξουμε επιπλέον τα σημεία της έντασης. Η ανασυγκρότηση της μόρφωσης θα επιτευχθεί μέσα από τρεις αλληλένδετες κατηγορίες: το φορμαλισμό, την κριτική δύναμη και τον προνομιακό χαρακτήρα.

Ο φορμαλισμός, κυρίαρχος στη καντιανή σκέψη, συνδέεται, στο επίπεδο της μόρφωσης, με την πλήρη απουσία σκοπών. Εχθρική απέναντι στην εργαλειακότητα της γνώσης, αλλά και σε οποιαδήποτε πολιτική ή κοινωνική σκοποθεσία, η μόρφωση ζητά απλώς τη θέαση της Αλήθειας. Συμφωνεί με τη βασική αρχή της μόρφωσης, που προτείνει ο Adorno, αναφορικά με τη μεταφυσική του πνεύματος. Το αντικειμενικό πνεύμα, μακριά από τους επιμέρους σκοπούς, ζητά να μορφοποιήσει το υπάρχον. Οδηγός μας εδώ θα είναι η Αναλυτική του Ωραίου και οι καντιανές αναλύσεις περί σκοπιμότητας δίχως σκοπό. Συστατικό στοιχείο επίσης της μόρφωσης αποτελεί η κριτική δύναμη, έτσι όπως αυτή ιδιαιτέρως αποτυπώνεται στην πολιτική και την κοινωνική κριτική και στην αισθητική αποτίμηση. Ωστόσο, η προτεραιότητα που αποδίδει ο Kant στη μορφή έναντι του περιεχομένου, στη διάνοια έναντι της φαντασίας θα αποδειχθεί περιοριστική για την ίδια την κριτική δύναμη, η οποία αδυνατεί να στραφεί ενάντια στις προϋποθέσεις της, στους αστικούς δηλαδή θεσμούς.

Τέλος, θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τη σχόλη, την οικονομική ευχέρεια, τη διάκριση χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας και δευτερευόντως άλλα στοιχεία ως απαραίτητους όρους για τη μόρφωση. Όροι που συγκροτούν εντέλει, παρά το απλώς βουλησιαρχικό διαφωτιστικό πρόταγμα που αναπτύσσει ο Kant, ένα προνομιακό χαρακτήρα της μόρφωσης.

Η ανάλυση μας θα επιχειρήσει να καταδείξει την ένταση μεταξύ του φορμαλισμού και της κριτικής δύναμης, ένταση η οποία συμπυκνώνεται στο *dictum* του αυτοκράτορα *Χρησιμοποιείτε το λογικό σας όσο θέλετε και οπουδήποτε θέλετε· μόνο υπακούτε*. Η λεπτή αυτή ισορροπία καταλήγει, εν τέλει, υπέρ του φορμαλισμού και εις βάρος της ριζοσπαστικότητας της κριτικής δύναμης, υπέρ της κυριαρχίας του καθολικού και της προσαρμογής στο ήδη υπάρχον και εις βάρος της διαφοροποίησης του ιδιαίτερου και της κριτικής στο παραδεδομένο, προεικονίζοντας με τον τρόπο αυτό τη μετέπειτα εξέλιξη τη έννοιας της μόρφωσης και την επικράτηση της ημιμόρφωσης.

3.1. Ο Φορμαλιστικός χαρακτήρας της Μόρφωσης

Η συνεχής απόδοση του κατηγορήματος του φορμαλισμού στη καντιανή σκέψη υποδεικνύει με τον πλέον εμφατικό τρόπο, σε όποιον επιθυμεί να ασχοληθεί με το έργο του, τη προτεραιότητα της μορφής, της φόρμας έναντι της ύλης, του περιεχομένου. Η υπαγωγή του ιδιαίτερου στο γενικό αποτελεί εσωτερική, οργανωτική αρχή του Λόγου και διαπερνά όλο το φάσμα της φιλοσοφικής πραγμάτευσης. Στο θεωρητικό λόγο, το περιεχόμενο που συνθέτει η φαντασία οφείλει να υπαχθεί πρωτίστως στις καθαρές μορφές εποπτείας - το χώρο και το χρόνο - και δευτερευόντως στις υπερβατολογικές κατηγορίες του υποκειμένου. Στον πρακτικό λόγο, συναντάμε την καθολικότητα του ηθικού νόμου, στον οποίο επιβάλλεται να υπαχθούν οι υποκειμενικοί γνώμονες. Αντίστοιχα στη θεωρία του δικαίου, η γενικότητα του νόμου αποτελεί το κατεξοχήν αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας. Στην πολιτική επίσης θεωρία, το κράτος κατανοείται φορμαλιστικά. Δεν διαθέτει κάποιο συγκεκριμένο περιεχόμενο, αλλά έχει απλώς την ικανότητα να γενικεύει και να επιβάλλει ένα περιεχόμενο στη διαφοροποιημένη αστική κοινωνία⁶⁹. Σε κάθε περίπτωση, η επιβολή του καθόλου σημαίνει τη μορφοποίηση και παράλληλα η καθυπόταξη του τυχαίου, του ιδιαίτερου του ατομικού.

Ο φορμαλιστικός χαρακτήρας της μόρφωσης, που μας απασχολεί κυρίως εδώ, αναδεικνύεται, καθώς εκείνη όφειλε να εναρμονίζεται στις απαιτήσεις της αισθητικής της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό, όπως αυτή εκφράζεται στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. Εστιάζεται στην απουσία σκοπών και στη μορφοποίηση του ιδιαίτερου από την υποκειμενική αναγκαιότητα της αναστοχαστικής κρίσης. «Όφειλε να είναι ό,τι θα άρμοζε ως καθαρά δικό του πνεύμα στο ελεύθερο άτομο, το οποίο θεμελιώνεται στη δική του συνείδηση, αλλά επιδρά κατά προέκταση πάνω στην κοινωνία και μετουσιώνει τις ορμές του [...] Η σχέση της όμως προς μια πρακτική, που την έβλεπε αντίπερα της, φαινόταν, αντιφατικά, σαν υποβιβασμός σε κάτι ετερόνομο⁷⁰».

Επιβάλλεται, πριν προχωρήσουμε όμως στο τρόπο που πραγματεύεται ο ίδιος ο Kant την έννοια της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό, να σταθούμε στις παρατηρήσεις

⁶⁹ Δες Ψυχοπαίδης, Κ.: ό.π.: *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, μτφ. Ολ. Σταθάτου, Εστία, Αθήνα, 2001. Ενδιαφέρον, επίσης, παρουσιάζει στο έργο αυτό η θέση πως ο μεθοδικός φορμαλισμός του Kant καθρεφτίζει το πραγματικό φορμαλισμό της αστικής κοινωνίας και του κράτους.

⁷⁰ Adorno, Th.: ό.π.: σ. 34.

του Ernst Cassirer για τη γλωσσική χρήση της σκοπιμότητας (Zweckmäßigkeit). Ο συγγραφέας παρατηρεί, πως το 18^ο αιώνα η λέξη διαθέτει ένα πιο διευρυμένο εννοιολογικό περιεχόμενο. Η σύνδεση της σκοπιμότητας με την ιδέα του συνειδητά ενσκόπου, όπως εννοείται σήμερα, αποδίδει μόνο εν μέρει το νόημα της έννοιας στα κείμενα του 18^{ου} αιώνα και φυσικά στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. Εδώ σημαίνει επιπλέον «τη γενική έκφραση κάθε συμφωνίας των μερών ενός πολλαπλού σε μια ενότητα, ανεξαρτήτως των λόγων στους οποίους βασίζεται αυτή η συμφωνία και των πηγών της προέλευσης της⁷¹». Επισημαίνεται μάλιστα πως ο όρος *σκοπιμότητα* αποτελεί τη γερμανική μεταγραφή του όρου *harmonia* (αρμονία) που χρησιμοποιεί ο Leibniz. Ως εκ τούτου ένα σκόπιμο όλο είναι ένα εναρμονισμένο όλο, ένα κλειστό σύστημα, στο οποίο κάθε μέρος διαθέτει μια ιδιάζουσα λειτουργία.

Στην Αναλυτική του ωραίου, ο Kant ορίζει το ωραίο σύμφωνα με τέσσερα ουσιώδη σημεία, τα οποία αντιστοιχούν στις τέσσερις κατηγορίες του νου (του ποιού, του ποσού, της αναφοράς και του τρόπου). Ωστόσο, στην καλαισθητική κρίση δεν συναντάμε τις αντίστοιχες υποδιαιρέσεις των κατηγοριών. Το τρίτο σημείο (της αναφοράς) είναι εκείνο που αναφέρεται στη σκοπιμότητα χωρίς σκοπό. «Ομορφιά είναι η μορφή της σκοπιμότητας ενός αντικειμένου, εφ' όσον γίνεται αντιληπτή χωρίς τη παράσταση ενός σκοπού σ' αυτό⁷²». Ο συγγραφέας μας έχει ήδη διευκρινίσει πρωτύτερα πως νοεί τη σκοπιμότητα και το σκοπό, σύμφωνα με υπερβατολογικούς προσδιορισμούς, χωρίς δηλαδή προσμίξεις εμπειρικών όρων. Σκοπός «είναι το αντικείμενο μιας έννοιας, εφ' όσον θεωρείται η έννοια ως η αιτία του αντικειμένου (ο πραγματικός λόγος της δυνατότητας του)· και η αιτιότητα μιας έννοιας όσον αφορά στο αντικείμενο της είναι η σκοπιμότητα (forma finalis)⁷³». Εδώ, αποτέλεσμα της αιτιότητας της έννοιας δεν είναι απλώς η γνώση του αντικειμένου, όπως στο θεωρητικό Λόγο, αλλά η ίδια η ύπαρξη του. Η παράσταση λοιπόν του αποτελέσματος, το οποίο δεν είναι τίποτα άλλο από το αντικείμενο της έννοιας, είναι η καθοριστική αρχή της αιτίας του και προηγείται από αυτό.

Η έως τώρα ανάλυση της σκοπιμότητας εν γένει έδειξε τη στενή σχέση σκοπιμότητας και σκοπού. Ωστόσο είναι δυνατόν, σύμφωνα με τον Kant, να

⁷¹ Cassirer, E.: *Kant η ζωή και το έργο του*, μτφ. Σ. Γερογιωργάκης, Ίνδικτος, Αθήνα, 2001, σ. 421.

⁷² Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ. 152.

⁷³ Ο.π.: σ.131. Στο ίδιο έργο, ο Kant μας προσφέρει και ένα δεύτερο ορισμό του σκοπού και της σκοπιμότητας: «Η έννοια ενός αντικειμένου, εφ' όσον περιέχει συγχρόνως την αιτία της πραγματικότητας του αντικειμένου αυτού ονομάζεται σκοπός, ενώ η συμφωνία ενός πράγματος με την ιδιότητα εκείνη των πραγμάτων, η οποία είναι δυνατή μόνο σύμφωνα με σκοπούς, ονομάζεται σκοπιμότητα της μορφής τους», σ. 86.

συναντήσουμε μια σκοπιμότητα μόνο κατά τη μορφή, χωρίς να περιέχει κανένα σκοπό, κανένα δηλαδή περιεχόμενο. Μπορούμε δε να διαπιστώσουμε τη σκοπιμότητα αυτού του είδους μόνο μέσω του αναστοχασμού. Σε αυτή την περίπτωση ένα αντικείμενο, μία πράξη ή μία ψυχική κατάσταση ονομάζονται σκόπιμα «μολονότι η δυνατότητα τους δεν προϋποθέτει αναγκαίως τη παράσταση ενός σκοπού, απλώς επειδή η δυνατότητά τους μπορεί να εξηγηθεί και να κατανοηθεί από εμάς μόνο εάν αποδεχθούμε ως θεμέλιο τους μια αιτιότητα σύμφωνα με σκοπούς, δηλαδή μια θέληση, η οποία τα έχει τακτοποιήσει σύμφωνα με τη παράσταση ενός ορισμένου κανόνα⁷⁴». Είναι μάλιστα αυτή η σκοπιμότητα δίχως σκοπό που καθιστά ένα αντικείμενο ωραίο. Το παράδειγμα που μας δίνει ο Kant είναι διαφωτιστικό. Ένα άνθος κρίνεται ως ωραίο, διότι στη θέα του διαπιστώνουμε μια ορισμένη σκοπιμότητα, η οποία όμως δε παραπέμπει σε κάποιο συγκεκριμένο σκοπό. Αντίστοιχα, δεν μπορούμε να διαπιστώσουμε σε ένα έργο τέχνης κανενός είδους σκοπό. Ωστόσο, μπορούμε να το κατανοήσουμε μονάχα αν δεχθούμε πως δημιουργήθηκε σύμφωνα με μια εσωτερική αιτιότητα, μια αιτιότητα σύμφωνη με σκοπούς. Οφείλουμε δηλαδή να δεχθούμε την ύπαρξη μιας θέλησης, εν προκειμένω του καλλιτέχνη, η οποία έχει τακτοποιήσει τα αντικείμενα με ένα ορισμένο κανόνα. Επιβάλλεται, τέλος, να υπογραμμίσουμε πως η σκοπιμότητα χωρίς σκοπό δεν αναφέρεται στο αντικείμενο, αλλά αντιθέτως στις παραστάσεις του υποκειμένου για ένα δεδομένο αντικείμενο.

Το ευχάριστο και το καλό θεμελιώνονται σε μια αρέσκεια, η οποία αποβλέπει σε κάποιου είδους συμφέρον. Το ευχάριστο θεμελιώνεται πάνω σε ένα υποκειμενικό σκοπό, στην ηδονή που προκαλούν διάφορα ερεθίσματα στις αισθήσεις, ενώ η έννοια του καλού πάνω σε ένα αντικειμενικό σκοπό, στη σχέση του Λόγου με τον ηθικό νόμο. Αντιθέτως, θεμέλιο της αρέσκειας είναι η «υποκειμενική σκοπιμότητα κατά την παράσταση ενός αντικειμένου, χωρίς οποιονδήποτε σκοπό (ούτε αντικειμενικό, ούτε υποκειμενικό), επομένως η απλή μορφή της σκοπιμότητας στη παράσταση, με την οποία μας δίδεται ένα αντικείμενο, εφ' όσον έχουμε συνείδηση της μορφής αυτής⁷⁵». Ως εκ τούτου, η μορφική σκοπιμότητα αποτελεί προσδιοριστική αρχή και θεμέλιο της καλαισθητικής κρίσης. Ο προσδιορισμός της καλαισθητικής κρίσης βάσει της μορφικής σκοπιμότητας γίνεται καλύτερα αντιληπτός, εάν αναλογιστούμε τον εταστικό της χαρακτήρα. Στα ζητήματα καλαισθησίας «δεν θέλει να μάθει κανείς αν

⁷⁴ Ο.π.: σσ. 131-132.

⁷⁵ Ο.π.: σ. 133.

ενδιαφερόμαστε εμείς, ή έστω αν μπορεί να ενδιαφερόμαστε εμείς ή οποιοσδήποτε άλλος για την ύπαρξη του πράγματος· αλλά το ζήτημα είναι πως κρίνομε το πράγμα κατά την απλή θεώρηση (εποπτεία ή αναστοχασμό)⁷⁶». Η καλαισθητική κρίση είναι λοιπόν πλήρως αδιάφορη για την ύπαρξη του αντικειμένου. Ο ίδιος μάλιστα «ο ετασμός δεν ρυθμίζεται από έννοιες· διότι η καλαισθητική κρίση δεν είναι γνωστική κρίση (ούτε θεωρητική ούτε πρακτική) και για τούτο δεν θεμελιώνεται σε έννοιες ούτε και αποσκοπεί σε αυτές⁷⁷».

Η καλαισθητική κρίση, εφ' όσον στηρίζεται σε a priori λόγους δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε καμία περίπτωση πάνω στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης. Εκείνο που προηγείται της ηδονής και αποτελεί συγχρόνως υποκειμενικό όρο της καλαισθητικής κρίσης είναι μια ιδιότυπη ψυχική κατάσταση, «που απαντάται κατά τη σχέση των παραστατικών δυνάμεων μεταξύ τους, εφ' όσον συσχετίζονται μια δεδομένη παράσταση με τη γνώση εν γένει⁷⁸». Η παράσταση ενός ένσκειπου αντικειμένου χωρίς σκοπό ενεργοποιεί τις γνωστικές δυνάμεις της φαντασίας και της διάνοιας, οι οποίες εμπλέκονται σε ένα ελεύθερο παιχνίδι χωρίς τον περιορισμό κανενός κανόνα της γνώσης. Η φαντασία αναλαμβάνει να συνθέσει το πολλαπλό της εποπτείας. Ωστόσο, εδώ, σε αντίθεση με το θεωρητικό Λόγο, βρίσκεται σε μια ελεύθερη νομοτέλεια. Είναι παραγωγική και αυτενεργός. Δημιουργεί αυθαίρετα μορφές δυνατών εποπτειών. Συγχρόνως, βέβαια, δεσμεύεται από μια ορισμένη μορφή. Συντονίζεται δηλαδή με τη νομοτέλεια της διάνοιας εν γένει, η οποία όμως δεν επιβάλλει το νόμο της στη φαντασία. Ως εκ τούτου, γίνεται λόγος για μια νομοτέλεια δίχως νόμο και μια υποκειμενική συμφωνία φαντασίας και διάνοιας.

Η ενεργοποίηση αυτή των ψυχικών δυνάμεων παράγει ένα συναίσθημα ελεύθερου παιχνιδιού των παραστατικών δυνάμεων σε μια δεδομένη παράσταση, αναφορικά με μια γνώση εν γένει, ένα συναίσθημα απροσδιόριστης, αλλά συνάμα αρμονικής δραστηριότητας των γνωστικών δυνάμεων. Η καλαισθητική κρίση, μολονότι είναι πάντα μόνο ατομική, αξιώνει την καθολική μεταδοσιμότητα αυτού του συναισθήματος. Ως συναίσθημα βεβαίως δεν μπορεί να μεταδοθεί μέσω εννοιών. Για το λόγο αυτό, αξιώνει μονάχα μια υποκειμενική καθολικότητα. Το ωραίο ορίζεται έτσι ως εκείνο που αρέσει καθολικώς χωρίς έννοιες. Υποκειμενικός όρος της

⁷⁶ Ο.π.: σ. 113. Και παρακάτω σ. 114: «Για να υποδύεται κανείς το δικαστή στα ζητήματα καλαισθησίας, δεν πρέπει να ενδιαφέρεται διόλου για την ύπαρξη του πράγματος, αλλά να είναι από την άποψη τούτη εντελώς αδιάφορη.»

⁷⁷ Ο.π.: σ. 119.

⁷⁸ Ο.π.: σ. 128.

αναγκαιότητας αυτής είναι η Ιδέα μιας κοινής αίσθησης. Ως κοινή αίσθηση δεν νοείται μια εξωτερική αίσθηση, ούτε ο κοινός νους, αλλά το αποτέλεσμα του ελεύθερου παιχνιδιού των γνωστικών μας δυνάμεων, δηλαδή ο συντονισμός τους για μια γνώση εν γένει. Ο συντονισμός δε αυτός, απαραίτητος υποκειμενικός όρος για οποιαδήποτε κρίση ή γνώση, μπορεί να θεωρηθεί ως δεδομένος για τον καθένα.

Ως ηδονή, τέλος, ορίζεται εδώ η «συνείδηση της αιτιότητας μιας παράστασης με πρόθεση να διατηρήσει το υποκείμενο στην ίδια κατάσταση[...]αντιθέτως λύπη είναι εκείνη η παράσταση, που περιέχει τον λόγο της μεταβολής των παραστάσεων στο αντίθετό τους⁷⁹». Η αιτιότητα όμως μιας παράστασης δεν είναι τίποτα άλλο από τη μορφική σκοπιμότητα. Συνεπώς, «η συνείδηση της απλώς μορφικής σκοπιμότητας στο παιχνίδι των γνωστικών δυνάμεων του υποκειμένου, σε μία παράσταση με την οποία δίδεται ένα αντικείμενο, είναι η ίδια η ηδονή, διότι περιέχει μια καθοριστική αρχή τη δραστηριότητας του υποκειμένου σε σχέση με τη ζωογόνηση των γνωστικών δυνάμεων, άρα μια εσωτερική αιτιότητα (που είναι σκόπιμη) όσον αφορά στη γνώση εν γένει, χωρίς όμως να περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη γνώση⁸⁰». Σε αντίθεση μάλιστα με την ηδονή στην ηθική κρίση, η οποία είναι πρακτική χάρη στο αγαθό, η ηδονή στην αισθητική κρίση είναι εταστική και ενεργητική. Διαθέτει δηλαδή ένα είδος αιτιότητας, το οποίο αφορά στη διατήρηση της κατάστασης της παράστασης και του ελεύθερου παιχνιδιού των γνωστικών δυνάμεων, χωρίς καμία άλλη πρόθεση.

Η ανασυγκρότηση της αναλυτικής του ωραίου με άξονα τη σκοπιμότητα χωρίς σκοπό, που επιχειρήσαμε παραπάνω, μας επιτρέπει τώρα να εντοπίσουμε τις αναλογίες με τη μόρφωση. Η σχηματοποίηση που επιχειρεί η αναστοχαστική καλαισθητική κρίση, βασιζόμενη στη μορφική σκοπιμότητα του υποκειμένου, κινείται ελεύθερα, χωρίς την αναγκαιότητα της έννοιας, η οποία ήταν παρούσα στο θεωρητικό λόγο. Αντίστοιχα, το πνεύμα της μόρφωσης ζητά ελεύθερα να διαμορφώσει το τυχαίο. Όπως η αρέσκεια στο πεδίο της καλαισθησίας χαρακτηρίζεται ως εταστική, πλήρως αδιάφορη για το αντικείμενο, αποκαθαρμένη από θέλγητρα και συγκινήσεις, έτσι και η μόρφωση είναι ανεξάρτητη από την έννοια οποιουδήποτε σκοπού, είτε αυτός αναφέρεται στην εργαλειακή χρησιμότητα της γνώσης, είτε στον αγώνα για την κοινωνική ειρήνευση. Ο φορμαλιστικός χαρακτήρας της την αποστερεί από οποιοδήποτε σκοπό και την περιορίζει στα όρια της μορφικής σκοπιμότητας του υποκειμένου.

⁷⁹ Ο.π.: σ. 132.

⁸⁰ Ο.π.: σσ. 134-135.

Επιπλέον, οι γνωστικές δυνάμεις της φαντασίας και της διάνοιας, εμπλεκόμενες στο ελεύθερο παιχνίδι μιας ελεύθερης νομοτέλειας, διαμορφώνουν μια εσωτερική σχέση, η οποία τις ζωογονεί και τις αναπτύσσει. Ωστόσο, ο συντονισμός των γνωστικών δυνάμεων αναφέρεται αποκλειστικά σε μια γνώση εν γένει. Πρόκειται δηλαδή για μια πνευματική κατάσταση χωρίς ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο γνώσης. Αναφέρεται μάλλον σε έναν υποκειμενικό όρο του γνωρίζει εν γένει. Πρόκειται διαφορετικά για «μίαν αρχή της υπαγωγής, όχι όμως των εποπτειών σε έννοιες, αλλά της ικανότητας των εποπτειών ή αναπαραστάσεων (δηλαδή της φαντασίας) στην ικανότητα των εννοιών (δηλαδή της διάνοιας), εφ' όσον συμφωνεί η πρώτη μέσα στην ελευθερία της με τη δεύτερη μέσα στη νομοτέλειά της⁸¹». Η θέση αυτή καθρεφτίζεται με ευκρίνεια, όπως θα δείξουμε παρακάτω, στη σχέση της Φιλοσοφικής με τη Θεολογική σχολή.

Επίσης, στη μόρφωση, όπως και στη καλαισθησία, τα άτομα ανευρίσκουν στη δίνη του ανειρήνευτου κοινωνικού ανταγωνισμού ένα χώρο, όπου είναι «ικανά να επιβεβαιώνονται σαν λογικά και ελεύθερα σε μια λογική και ελεύθερη κοινωνία⁸²». Στα πλαίσια της αρέσκειας χωρίς συμφέρον και της κοινότητας που αυτή συγκροτεί, ο κρίνων επιβεβαιώνεται ως εντελώς ελεύθερος, τόσο από τον καταναγκασμό του αντικειμενικού σκοπού του ηθικού νόμου, όσο και από τους υποκειμενικούς σκοπούς των ιδιωτικών, ατομικών του κλίσεων. «Το υποκείμενο κατανοεί τον εαυτό του από τη διαφορά προς τον εαυτό του, εφόσον αυτός τίθεται ως το «υποκείμενο» των δυνατών για το ίδιο αντικειμένων⁸³». Αντίστοιχες λειτουργίες συναντάμε και στη μόρφωση. Εδώ, η κοινότητα των μορφωμένων είναι απελευθερωμένη από τον καταναγκασμό του νόμου του ηγεμόνα, αλλά και από τις εξαρτήσεις των δικών τους ιδιωτικών όρων (η εργασία ως δημόσιου λειτουργού) και παράλληλα ικανή να στοχαστεί από μια καθολική σκοπιά.

Ο φορμαλιστικός χαρακτήρας της μόρφωσης, όπως αναπτύχθηκε παραπάνω, αποτυπώνεται στους κοινωνικούς θεσμούς, στα πλαίσια των οποίων η μόρφωση καλείται να επιδράσει. Στο σημείο αυτό, θα σταθούμε ιδιαίτερος στην οριοθέτηση του Πανεπιστημίου, όπως επιχειρείται στη *Διένεξη των Σχολών* και στη διάκριση της δημόσιας από την ιδιωτική χρήση του Λόγου, όπως διατυπώνεται στο έργο *Τι είναι Διαφωτισμός*.

⁸¹ Ο.π.: σ. 215.

⁸² Adorno, Th.: ο.π.: σ. 35.

⁸³ Simon, J.: *Οι σκοποί στον Καντ*, μτφ Θ. Πενολίδη, στο Υπόμνημα, τχ. 1, Πόλις, 2004, σ. 112.

Η θεμελίωση του Πανεπιστημίου σύμφωνα με τις καντιανές αρχές απαιτεί δύο θεμελιώδεις διακρίσεις, οι οποίες αδιάρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους, καταδεικνύουν με ενάργεια το φορμαλιστικό χαρακτήρα του θεσμού. Αρχικώς, συναντάμε έναν αναδιπλασιασμό, μεταξύ κοινωνίας και ακαδημαϊκής κοινότητας. Η κίνηση αυτή εγκαθιδρύει μια περιχαρακωμένη κοινότητα, πέρα και έξω από τα όρια της αστικής κοινωνίας και του κρατικού μηχανισμού. Συγχρόνως, ο δυϊσμός ωφελιμότητας ή πολιτικής σκοπιμότητας και Αλήθειας⁸⁴, που αντιστοιχεί στον παραπάνω αναδιπλασιασμό κοινωνίας και ακαδημαϊκής κοινότητας, θεσπίζει ένα απολύτως προσανατολισμένο προς την Αλήθεια Πανεπιστήμιο και αποστεωμένο από οποιαδήποτε έννοια σκοπού.

Ο Kant υποστηρίζει πως οι διενέξεις των σχολών δεν μπορούν να επιλύονται με συμβιβασμούς, κατά τους οποίους οι ειδήμονες υπαναχωρούν από το αίτημα της Αλήθειας. Οφείλουν να τελεσιδικούν στο δικαστήριο του Ορθού Λόγου. Συνεπώς, οι διενέξεις επιβάλλεται να περιορίζονται αυστηρώς στο χώρο της επιστημονικής κοινότητας του Πανεπιστημίου, όπου επικρατούν οι αρχές του Ορθού Λόγου και συγχρόνως επιβάλλεται εκεί να κυριαρχούν αποκλειστικώς αυτές οι αρχές. Η οριοθέτηση του Πανεπιστημίου και συνάμα ενός ιδιαίτερου κοινού, του επιστημονικού, πραγματοποιείται σε αντίστιξη με το λαό και τη κυβέρνηση. «Οι διδασκαλίες και οι απόψεις περί των οποίων πρέπει να συμφωνήσουν μεταξύ τους οι σχολές, ως θεωρητικοί, στρέφονται σε ένα άλλο είδους κοινού, δηλαδή στην επιστημονική κοινότητα η οποία ασχολείται με τις επιστήμες· πράγμα για το οποίο ο ίδιος ο λαός αποφασίζει ότι δεν καταλαβαίνει τίποτε, ενώ η κυβέρνηση το θεωρεί αναξιοπρεπές για την ίδια να ασχοληθεί με διενέξεις ειδημόνων⁸⁵». Η κατά μια έννοια αδιαφορία της κυβέρνησης για τα επιστημονικά ζητήματα οδηγεί στην αυτονομία του Πανεπιστημίου και δη της κατώτερης σχολής της Φιλοσοφικής, η οποία πλήρως ελεύθερη από διαταγές έχει τη δυνατότητα να κρίνει τα επιστημονικά πορίσματα των ανωτέρων σχολών βάσει του Ορθού Λόγου και με μοναδικό άξονα την προώθηση των επιστημών.

Παράλληλα, υπογραμμίζεται ιδιαιτέρως ο διαχωρισμός της επιστημονικής κοινότητας από το λαό. Σημειώνεται ως τραγικό ολίσθημα η επίλυση των διενέξεων

⁸⁴«Όσον αφορά τη σχέση της [ενν. της Φιλοσοφικής Σχολής] προς τις τρεις ανώτερες, χρησιμεύει στο να τις ελέγχει και έτσι να τους είναι ωφέλιμη, διότι όλα εξαρτώνται από την Αλήθεια [...] ενώ η ωφελιμότητα που υπόσχονται οι ανώτερες σχολές για το σκοπό της κυβέρνησης, είναι στοιχείο δευτερεύουσας σημασίας». Kant, Im.: *Η Διένεξη των Σχολών*, μτφ. Θ. Γκίουρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σ. 125.

⁸⁵ Ο.π.: σ. 139.

όχι στο δικαστήριο του Λόγου, αλλά σε εκείνο του λαού ή της αστικής κοινωνίας. Το ολίσθημα αυτό έχει δύο όψεις: την εργαλειακότητα της παρηγμένης γνώσης και την πολιτική σκοπιμότητα. Στην πρώτη περίπτωση, οι πρακτικοί των τριών ανώτερων σχολών (Θεολογική, Νομική και Ιατρική) αυτοπαρουσιάζονται ως θαυματουργοί και επαγγέλλονται την ικανοποίηση των κλίσεων του λαού, ο οποίος επιθυμεί μονάχα να μοχθεί όσο το δυνατό λιγότερο και να συμβιβάζει την ακολασία με τα καθήκοντά του. Ο λαός ασχολείται αποκλειστικώς με τις προσωπικές του υποθέσεις: πως θα εξασφαλίσει τη μακαριότητα παρά την ασεβή ζωή που διάγει, πως θα δικαιωθεί στα δικαστήρια παρά την αδικία που έχει διαπράξει και πως τέλος θα διατηρήσει τη σωματική του υγεία χωρίς να στερηθεί την κατάχρηση των ηδονών. Η γνώση αποκόπτεται έτσι από το αίτημα της θεμελίωσης στον Ορθό Λόγο, δηλαδή το αίτημα της αυτονομίας και γίνεται μέσο, εργαλείο για την ευχαρίστηση του λαού. Χαρακτηρίζεται μάλιστα η περίπτωση αυτή ως παράνομη κατά τη μορφή διένεξη των ανωτέρων σχολών με την κατώτερη, διότι αναγνωρίζεται ως αρχή της νομοθεσίας όχι ο Ορθός Λόγος, αλλά οι κλίσεις του λαού, οι υποκειμενικοί, ιδιωτικοί όροι της κρίσης του.

Ως παράνομη διένεξη των σχολών κατά τη μορφή χαρακτηρίζεται και το ολίσθημα της ετερονομίας της μόρφωσης της επιστημονικής κοινότητας προς μια πολιτική πρακτική. Κρίνεται ως ιδιαίτερος απεχθής η επιλογή όσων μεταφέρουν τη διένεξη των σχολών από την κλειστή κοινότητα του Πανεπιστημίου στην αστική κοινωνία, με αποτέλεσμα να εγείρουν ζητήματα σχετικά με τα δικαιώματα που προβλέπονται στο αστικό σύνταγμα και να προκαλούν πολιτικές έριδες που σπέρνουν το σπόρο της εξέγερσης ενάντια στη κυβέρνηση. Επιβάλλεται να στιγματίζονται «εκείνοι που εισάγουν μια άλλη μορφή διακυβέρνησης ή, πολύ περισσότερο, ακυβερνησίας (αναρχία), καθώς παραδίδουν αυτό που είναι υπόθεση της γνώσης στην κρίση του λαού προς απόφαση, ενώ κατευθύνουν κατά βούληση την κρίση του, ασκώντας επιρροή στις συνήθειες, στα συναισθήματα και τις τάσεις του, όντες έτσι σε θέση να μειώσουν την επιρροή μιας νόμιμης κυβέρνησης⁸⁶».

Συνοψίζοντας, έχουμε τώρα τη δυνατότητα να διαπιστώσουμε ευκρινέστερα την αναλογία αισθητικής κοινότητας και επιστημονικής κοινότητας ή διαφορετικά κοινότητας των μορφωμένων. Στο Πανεπιστήμιο, όπως και στο επίπεδο της καλαισθησίας, θεσπίζεται μια ελεύθερη και συγχρόνως περιχαρακωμένη κοινωνία.

⁸⁶ Ο.π.: σσ. 139-141.

Επιπλέον, επειδή ακριβώς καταφέρνει να διαχωριστεί από τον αντικειμενικό καταναγκασμό του τοπικού δικαίου ή διαφορετικά του νόμου της εκάστοτε κυβέρνησης και από την ετερονομία των υποκειμενικών καταναγκασμών της αστικής κοινωνίας είναι δυνατόν να αναδειχθεί ως ελεύθερη. Μονάχα μέσα σε αυτή και αποκλειστικώς σε αυτή, ο μορφωμένος μπορεί να λειτουργήσει ως ελεύθερος και να στοχαστεί αυτόνομα, να στοχαστεί την Αλήθεια, να μορφοποιήσει δηλαδή αποκλειστικά με αυτή το ιδιαίτερο. Οφείλουμε δε να νοήσουμε εδώ την Αλήθεια σε αναλογία με τη μορφική σκοπιμότητα της αναλυτικής του ωραίου και μάλιστα με αυτήν την ιδιαίτερη σημασία του 18^{ου} αιώνα που επισημαίνει ο Cassirer, την έννοια της αρμονίας. Οποιαδήποτε έννοια σκοπού, είτε αναφέρεται στην εργαλειακότητα της γνώσης είτε σε μια πολιτική πρακτική κρίνεται ως ετερονομία και απορρίπτεται. Ως εκ τούτου, ο μορφωμένος κρίνει, σε αναλογία με εκείνον που διαθέτει καλαισθησία, με αναφορά σε μια σκοπιμότητα χωρίς σκοπό.

Διαπιστώσαμε παραπάνω πως ουσιώδες γνώρισμα του φορμαλισμού της καλαισθητικής κρίσης και κατά αναλογία της μόρφωσης είναι η πνευματική κατάσταση του υποκειμένου κατά το ελεύθερο παιχνίδι των γνωστικών δυνάμεων του, μια κατάσταση η οποία δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο περιεχόμενο, αλλά αντιθέτως αναφέρεται σε μια γνώση εν γένει. Η συγκεκριμένη πνευματική κατάσταση χαρακτηρίζει τη Φιλοσοφική Σχολή στη διένεξη της με τη Θεολογική. Η κριτική εξέταση των πορισμάτων των ανώτερων σχολών είναι δυνατή μόνο κατά τη μορφή, μόνο αν αφαιρεθεί από την κατώτερη σχολή κάθε αξίωση περιεχομένου. Η Φιλοσοφική Σχολή «εκτείνεται έτσι, σε όλα τα μέρη της ανθρώπινης γνώσης [...], με τη διαφορά ότι δεν τα καθιστά όλα (δηλαδή, τις ιδιαίτερες διδασκαλίες ή τις προσταγές των ανώτερων σχολών) περιεχόμενό της, αλλά αντικείμενο της εξέτασης και της κριτικής με σκοπό το προτέρημα των επιστημών⁸⁷». Μάλιστα τα θέτει υπό ένα αποκλειστικώς μορφικό έλεγχο: «Σε διενέξεις που αφορούν απλώς το καθαρό, αλλά πρακτικό, Λόγο, η φιλοσοφική έχει αναμφισβήτητα το δικαίωμα της παράθεσης και, όσον αφορά το τυπικό [Formale] μέρος, της καθοδήγησης της διαδικασίας: όσον αφορά, όμως, το υλικό μέρος, τότε είναι η θεολογική σχολή αυτή που κατέχει το ανάκλιτρο που χαρακτηρίζει τη πρωτοκαθεδρία⁸⁸». Με άλλα λόγια, οι μορφωμένοι, οι επιστήμονες της Φιλοσοφικής Σχολής, ασχολούνται μονάχα με τους όρους του

⁸⁷ Ο.π.: σ. 125.

⁸⁸ Ο.π.: σ. 197.

γνωρίζει εν γένει, με τις τυπικές αρχές του Ορθού Λόγου και όχι με κάποιο συγκεκριμένο περιεχόμενο.

Τέλος, οφείλουμε να παρατηρήσουμε πως η οριοθέτηση του Πανεπιστημίου, όπως επιχειρείται από τον Kant, οδηγεί σε μία παράδοξη σχέση μόρφωσης, που εκφράζεται με τη Φιλοσοφική Σχολή, και αλήθειας. Σε αντίθεση με την απόλυτη ελευθερία των μορφωμένων μέσα στο Πανεπιστήμιο, η δραστηριότητα των πρακτικών, όσων δηλαδή κατέχουν μία δημόσια θέση (ιερείς, νομικοί και ιατροί) και μεταφέρουν τις διδασκαλίες των ανώτερων σχολών στο λαό, είναι περιορισμένη. Οι πρακτικοί είναι υποχρεωμένοι να σέβονται απολύτως τα εγκεκριμένα από την κυβέρνηση θεσπίσματα των ανωτέρων σχολών. Ωστόσο, η Φιλοσοφική Σχολή εγείρει το δικαίωμα να κρίνει τα θεσπίσματα δημοσίως, στα αυστηρά πλαίσια του Πανεπιστημίου, βάσει των αρχών του Ορθού Λόγου, με σκοπό «εάν όχι να λέει την πλήρη αλήθεια δημοσίως, τότε να μεριμνά πως ό,τι λέγεται και τίθεται δημοσίως είναι αληθινό⁸⁹». Η μόρφωση λοιπόν υπαναχωρεί στο αίτημα της για αλήθεια. Μπορεί να την αναζητά και να τη διατυπώνει στην πληρότητα της μονάχα στα πλαίσια της επιστημονικής κοινότητας. Δεν μπορεί όμως να την επιβάλλει στην αστική κοινωνία και πολύ περισσότερο στη κυβέρνηση. Όπως έχουμε σημειώσει και αλλού, λειτουργεί μονάχα ως υποκειμενικός αναστοχασμός του πολιτικού πράττειν και σε καμία περίπτωση δεν ορίζει ως συνακόλουθη της μία πρακτική. Εδώ συνίσταται και η πεμπουσία του φορμαλισμού της μόρφωσης.

Την ίδια κίνηση που παρατηρήσαμε στη *Διένεξη των Σχολών* συναντάμε αναφορικά με τη κοινότητα των λογίων και στο άρθρο του Kant *Τι είναι Διαφωτισμός*. Εδώ σε αντιστοιχία με τον αναδιπλασιασμό κοινωνίας και Πανεπιστημίου βρίσκουμε τον αναδιπλασιασμό ιδιωτικής και δημόσιας χρήσης του Λόγου και ταυτόχρονα του υποκειμένου σε κρατικό αξιωματούχο και σε λόγιο. Το άτομο ως κάτοχος μιας κρατικής θέσης οφείλει να ασκεί μονάχα ιδιωτική χρήση του Λόγου, δηλαδή να υπακούει άκριτα στα εκάστοτε διατάγματα. Ωστόσο, επιβάλλεται ως μορφωμένος απευθυνόμενος στο αναγνωστικό κοινό, να έχει πλήρη ελευθερία να διατυπώνει την άποψη του, να ασκεί δηλαδή δημόσια χρήση του Λόγου. Το αίτημα για πλήρη ελευθερία της δημόσιας χρήσης του Λόγου, ή διαφορετικά για ελεύθερη δημοσιοποίηση απόψεων χωρίς λογοκρισία, θεσπίζει μια ελεύθερη κοινότητα συγγραφέων και αναγνωστών, μια ελεύθερη κοινότητα μορφωμένων, στα πλαίσια της

⁸⁹ Ο.π.: σ.135. Η υπογράμμιση είναι του κειμένου.

οποίας οι λόγοι έχουν τη δυνατότητα να κρίνουν ελεύθερα κατά την αρέσκειά τους, χωρίς το καταναγκασμό του αντικειμενικού νόμου του τοπικού δικαίου. Ωστόσο, η κοινότητα αυτή θεσπίζεται μονάχα αν διασφαλιστεί πρώτα η ιδιωτική χρήση του Λόγου, η υπακοή δηλαδή στα διατάγματα του ηγεμόνα. *Χρησιμοποιείτε το λογικό σας όσο θέλετε και οπουδήποτε θέλετε· μόνο υπακούτε.* Επιβάλλεται με άλλα λόγια, πρώτα να αφαιρεθεί από τη δημόσια χρήση του Λόγου οποιαδήποτε έννοια σκοπού, που μπορεί να την συνδέσει με μια πρακτική. Συνεπώς, η κριτική των μορφωμένων, μέσα στα πλαίσια της κοινότητας συγγραφέων και αναγνωστών, έχει και πάλι το χαρακτήρα της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό, την ελεύθερη μορφοποίηση του καθ' έκαστον, λειτουργεί, ωστόσο, μόνο αναστοχαστικά ως προς το πολιτικό πράττειν.

Υποστηρίζεται μάλιστα πως η αναστολή του Λόγου κατά την ιδιωτική του χρήση και ο περιορισμός του στα στενά όρια της δημόσιας δεν αποτελεί εμπόδιο στην πρόοδο του Διαφωτισμού⁹⁰. Αντίστοιχα, όμως, ο περιορισμός αυτός δεν μπορεί να καταστήσει το Λόγο ανάχωμα στη διατήρηση του κοινωνικού αναθέματος και την πρόοδο της βαρβαρότητας. Η μόρφωση αποστεωμένη από οποιαδήποτε έννοια σκοπού και συνεπώς πολιτικής και κοινωνικής σκοποθεσίας επιτρέπει την κυριαρχία της πλήρους ανορθολογικότητας των σκοπών. Η αναστοχαστική λειτουργία της μόρφωσης, εγκλωβισμένη στην προοπτική της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό, παραμένει πάντα στο περιθώριο μιας μικρής κοινότητας λογίων ή επιστημόνων. Εκλαμβάνει την ίδια αδιαφορία της κυβέρνησης, που προηγουμένως επιζητούσε για να μπορέσει να αναδειχθεί. Θα μπορούσαμε να την χαρακτηρίσουμε, ακολουθώντας τον Hamann, ως ισχνή και ακίνδυνη αποζημίωση μιας απεχθέστατης απολυταρχίας, ένα πολυτελές επιδόρπιο που προσφέρεται για να λησμονήσουμε τον επιούσιο άρτο μας· το καθήκον της υπακοής, την ιδιωτική χρήση του Λόγου, ένα πέπλο ελευθερίας, το οποίο κρύβει την ενδυμασία του σκλάβου και οδηγεί πάντα στο ίδιο αποτέλεσμα· πίστευε, προχώρα, πλήρωσε!⁹¹

Ο φορμαλιστικός χαρακτήρας της μόρφωσης αναδεικνύεται επίσης στη συσχέτιση της με την ηθική φιλοσοφία και με τον τρόπο που διαχειρίζεται ο Kant ένα από τα κεντρικά ερωτήματα που ο ίδιος έθεσε· *τι οφείλω να πράξω*; Η απάντηση που μας έδωσε τόσο με τη *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, όσο και με τα πολιτικά του δοκίμια, δεν αναφέρεται σε κάποιου είδους δράση – κοινωνική ή πολιτική – αλλά

⁹⁰ Ό.π.: σ.44: «Η ιδιωτική όμως χρήση του [ενν. Λόγου] μπορεί συχνά να υπόκειται σε στενούς περιορισμούς, χωρίς για τούτου να εμποδίζει ιδιαίτερα τη πρόοδο του Διαφωτισμού.»

⁹¹ Hamann, J.: *Letter to Christian Jacob Kraus*, στο τμ. *What is Enlightenment?* J. Schmidt, University of California Press, California, 1996.

αποκλειστικώς στην ατομική συμπεριφορά, σε πλήρη ανεξαρτησία από τους άλλους. Το ηθικό άτομο – και συνεπώς ο μορφωμένος που νοείται ως τέτοιο – οφείλει να μάχεται ενάντια στις προσωπικές του ροπές και να πράττει σύμφωνα με τις προσταγές του ηθικού νόμου. Η παρουσία του άλλου εξαντλείται στο σεβασμό της αξίας του ή διαφορετικά της αξιοπρέπειάς του⁹². Η γενική λοιπόν ιδέα που κρύβεται πίσω από την καντιανή ηθική δεν είναι η δράση, ούτε η ανθρώπινη αλληλεγγύη, η οποία είναι ικανή να συγκροτήσει μια κοινωνική και πολιτική δράση, αλλά το ενδιαφέρον για τον εαυτό, για την ατομική ηθικότητα και την κατάκτηση της ευδαιμονίας, στα αυστηρά βεβαίως πλαίσια που ο ηθικός νόμος θέτει. Ο Kant, όπως παρατηρεί η Arendt σχολιάζοντας την αδυναμία του να συμφιλιώσει την ηθική με την πολιτική, «αναλύει λεπτομερώς τη θεμελιώδη ‘κοινωνικότητα’ του ανθρώπου, απαριθμώντας ως στοιχεία της την κοινοποιησιμότητα (Mitteilbarkeit) την ανάγκη των ανθρώπων να επικοινωνούν και τη δημοσιότητα [...] αλλά δεν αναγνωρίζει κάποια ικανότητα ούτε κάποια ανάγκη για δράση⁹³».

Συνοψίζοντας, μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα πως η μόρφωση, μολοντί ένσκοπη, είναι δίχως σκοπούς. Οδηγός της δεν μπορεί παρά να είναι η σχηματοποίηση του ιδιαίτερου, υπό τη μορφή της Αλήθειας και της ορθότητας, της αρμονίας δηλαδή ενός ολοκληρωμένου και συνεκτικού συστήματος γνώσης, ενός ηθικού βίου, μιας συντεταγμένης πολιτείας. Ωστόσο, για να διανοιχτεί η δυνατότητα στοχασμού πάνω στα πεδία αυτά είναι απαραίτητο πρώτα να απογυμνωθεί από κάθε έννοια σκοπού και συνεπώς από κάθε πρακτική, από κάθε δράση ή αλληλεγγύη. Επιβάλλεται να ακολουθήσει το δρόμο της προσαρμογής στην πολιτική εξουσία και στους θεσμούς που την εκφράζουν. Απελευθερώνεται μεν από τους περιορισμούς και τους καταναγκασμούς που επιβάλλουν οι ιδιωτικές κλίσεις και οι δημόσια διατυπωμένοι νόμοι του ηγεμόνα, αλλά συγχρόνως λειτουργώντας μονάχα αναστοχαστικά, περιχαρακώνεται σε ένα περιθωριοποιημένο χώρο. Η απουσία οποιασδήποτε σκοπιμότητας την καθιστά αδύναμη μπροστά στην ανορθολογικότητα των σκοπών. Υποβάλλει βεβαίως τους στοχασμούς της στα πόδια του Θρόνου, αλλά η υπογράμμιση στο dictum του ηγεμόνα βρίσκεται εν τέλει στο *υπακούτε*. Αντίθετα από την επιθυμία του Kant, ο *Caesar est supra Grammaticos*, όχι διότι ελέγχει τα

⁹² Η παρουσία αυτή φανερώνεται στη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής: «πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπο σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο». Στο Kant, Im.: *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα, 1984, σ. 81.

⁹³ Arendt, H.: ό.π.: σ. 43.

συγγράμματα τους, αλλά επειδή μπορεί να αδιαφορεί για αυτούς ακόμη και όταν τους παραχωρεί τη μεγαλύτερη ελευθερία.

3.2. Η κριτική δύναμη της μόρφωσης

Η φιλοσοφία εκκινεί από τη διάρρηξη των μεγαλύτερων βεβαιοτήτων. Οι σημαντικότερες στιγμές στην ιστορία της διεκδικούν τη σφραγίδα της κριτικής στο παραδεδομένο, στο ήδη υπάρχον, σε οτιδήποτε έρχεται σε αντίθεση με την εμπειρία και τη λογική. Στην περίπτωση του Kant συναντάμε τη κριτική συγκεφαλαίωση, αλλά και την υπέρβαση της έως τότε νεωτερικής φιλοσοφικής παράδοσης. Ο ίδιος φαίνεται να έχει συνείδηση του γεγονότος. Αποδίδει στο έργο του το κατηγορήμα του κριτικού και προσπαθεί να διαχωριστεί από οτιδήποτε δογματικό. Τιτλοφορεί τα σημαντικότερα έργα του ως Κριτικές, χαρακτηρίζει τη σκέψη του ως κριτικό ιδεαλισμό, ενώ ομολογεί την παραμονή του στη παραδοσιακή μεταφυσική ως δογματικό λήθαργο⁹⁴.

Εδώ θα επικεντρωθούμε στη μόρφωση, η οποία διαθέτει καταστατικώς⁹⁵ το κατηγορήμα της κριτικής δύναμης. Αρχικώς, θα επιχειρήσουμε να διευκρινίσουμε τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο Kant την κριτική ικανότητα και στη συνέχεια να δείξουμε το κριτικό δυναμικό που διαθέτει η μόρφωση. Θα επιμείνουμε επίσης ιδιαίτερα στη στενή σύνδεση του φορμαλιστικού και του κριτικού χαρακτήρα της μόρφωσης. Θα προσπαθήσουμε τέλος να δείξουμε, τόσο σε γνωσιοθεωρητικό όσο και σε θεσμικό επίπεδο, πως η εμμονή του Kant στη μορφή έχει ως συνέπεια την απώλεια της ριζοσπαστικότητας της κριτικής δύναμης.

Στην καντιανή αρχιτεκτονική η κριτική δύναμη διαθέτει μια εξέχουσα θέση. Βρίσκεται μεταξύ διάνοιας και Λόγου. Η διάνοια παριστάνει το αντικείμενο της στην εποπτεία, όχι όμως το πράγμα καθ' εαυτό. Ο Λόγος, από τη πλευρά του, παριστάνει το πράγμα καθ' εαυτό, αλλά όχι στην εποπτεία. Συνεπώς, δεν μπορούν να προσκομίσουν οι γνωστικές δυνάμεις του υποκειμένου καμία θεωρητική γνώση του αντικειμένου ως πράγματος καθ' εαυτού. Διανοίγεται, ως εκ τούτου, ένα χάσμα ανάμεσα στο αισθητό, όπου κυριαρχεί η έννοια της φύσης και στο υπεραισθητό, όπου συναντάμε την έννοια της ελευθερίας. Το χάσμα αυτό αναλαμβάνει να γεφυρώσει η κριτική δύναμη. Αναλαμβάνει, με άλλα λόγια, τη διαμεσολάβηση μεταξύ του θεωρητικού και του πρακτικού Λόγου, ώστε να είναι δυνατή «η μετάβαση από τη

⁹⁴ Kant, Im.: *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική*, μτφ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1982, σ. 27.

⁹⁵ Ο Deleuze εκκινεί από το ίδιο σημείο λαμβάνοντας σχεδόν αξιωματικά το κριτικό χαρακτήρα της μόρφωσης. «Ο άνθρωπος της κρίσης είναι πάντα άνθρωπος της τέχνης, ειδικός, γιατρός, νομικός». Δες Deleuze, G.: *Η κριτική φιλοσοφία του Kant*, μτφ. Ελ. Περδικούρη, Εστία, Αθήνα, 2000, σ. 97.

καθαρή γνωστική ικανότητα, δηλαδή από τη περιοχή των εννοιών της φύσης προς την περιοχή της έννοιας της ελευθερίας⁹⁶», ή διαφορετικά να είναι δυνατός ο προσανατολισμός του Λόγου στο πηχτό σκοτάδι του υπεραισθητού, σύμφωνα με τη δική του ανάγκη⁹⁷.

Η μετάβαση από τη περιοχή της φύσης, τη περιοχή δηλαδή της αναγκαιότητας στη περιοχή της ελευθερίας και της αυτονομίας, μέσω της κριτικής δύναμης καθρεφτίζει καθαρά τις κοινωνικές και πολιτικές συνέπειες που η τελευταία έχει ή όφειλε να έχει. Η μόρφωση δεν μπορεί να νοηθεί παρά ως διάρρηξη του φαύλου κύκλου της ανωριμότητας, όπου κυριαρχούν κάθε είδους πνευματικοί κηδεμόνες: ιερείς, βιβλία, δόγματα, φόρμουλες και οι οποίοι αλυσοδένουν την ατομική κρίση. Νοείται λοιπόν ως η μετάβαση από τον ετεροκαθορισμό στην αυτονομία. Ο μορφωμένος προσανατολίζει μόνος του, δίχως ξένη καθοδήγηση τόσο τις ατομικές του πράξεις, όσο και το στοχασμό του γύρω από το κοινωνικό και το πολιτικό γίνεσθαι. Η έξοδος από την ανωριμότητα προς την ωριμότητα της κριτικής σκέψης απαιτεί μάλιστα αποφασιστικότητα και θάρρος, ενώ κρίνεται δυνατή μονάχα στα πλαίσια μιας κοινότητας. «Λίγοι μόνο υπάρχουν που με το δικό τους δούλεμα του πνεύματος τους κατάφεραν να βγουν από την ανωριμότητα και μολοντούτο να έχουν σίγουρο περπάτημα. Μόνο του όμως ένα κοινό να διαφωτίσει τον εαυτό του, είναι μάλλον δυνατό, είναι μάλιστα σχεδόν αναπόφευκτο⁹⁸».

Στα πλαίσια της καντιανής σκέψης, η κριτική δύναμη εν γένει ορίζεται ως «η ικανότητα να σκεπτόμαστε το ειδικό ως περιεχόμενο στο καθολικό⁹⁹». Διακρίνεται σε καθοριστική και σε αναστοχαστική κριτική δύναμη. Στη καθοριστική κριτική δύναμη το καθολικό, υπό τη μορφή του νόμου, της αρχής, του κανόνα είναι παρόν και ζητείται η υπαγωγή του ειδικού σε εκείνον. Αντιθέτως, στην αναστοχαστική κριτική δύναμη είναι δεδομένο το ειδικό και ζητείται το καθολικό. Ζητείται μέσα από το εκάστοτε μοναδικό να σχηματοποιήσουμε ένα νόμο, μια έννοια, ένα κανόνα. Επισημαίνεται μάλιστα πως «η δογματική επεξεργασία μιας έννοιας είναι νόμιμη κατά τη καθοριστική κριτική δύναμη, ενώ η κριτική επεξεργασία είναι νόμιμη κατά την αναστοχαστική¹⁰⁰».

⁹⁶ Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σ. 84.

⁹⁷ Kant, Im.: *Τι σημαίνει να προσανατολιζόμαστε στη σκέψη*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 76.

⁹⁸ Ο.π.: σ. 43.

⁹⁹ Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σ. 84.

¹⁰⁰ Ο.π.: σ. 347.

Η διάκριση αυτή δεν συνεπάγεται την απουσία οποιασδήποτε επινόησης από την καθοριστική κριτική δύναμη. Η διάνοια σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να κρίνει από μόνη της, δεν μπορεί να εφαρμόσει στο εμπειρικό υλικό την έννοια. Για τη λειτουργία αυτή απαιτείται επιπλέον το σχήμα της φαντασίας, το οποίο υποδεικνύει τους όρους υπό τους οποίους ειδικές περιπτώσεις μπορούν να υπαχθούν σε μία έννοια. Στην καθοριστική κρίση, ένα αντικείμενο προσδιορίζεται σύμφωνα με μια νομοθετούσα αρχή ή διαφορετικά έχουμε την προσδιορισμένη συμφωνία των ικανοτήτων υπό μια νομοθετούσα ικανότητα: τη διάνοια στη θεωρητική κρίση και το Λόγο στη πρακτική κρίση¹⁰¹.

Σε αντίθεση με την καθοριστική, η αναστοχαστική κρίση αποτελεί την ελεύθερη και μη καθορισμένη συμφωνία των γνωστικών ικανοτήτων του υποκειμένου. Εδώ δεν νομοθετεί ούτε η διάνοια, ούτε ο Λόγος. Ένα ακατέργαστο εμπειρικό υλικό είναι παρόν χωρίς να μπορεί να προσδιοριστεί σύμφωνα με μια νομοθετούσα αρχή, χωρίς να υπάγεται σε μια δεδομένη έννοια. Αναζητείται λοιπόν μια νέα καθολική αρχή. Ωστόσο, η αναστοχαστική κρίση δεν νομοθετεί αναφορικά με τα αντικείμενα, αλλά μόνο αναφορικά με τον εαυτό της. Δεν εκφράζει το προσδιορισμό του αντικείμενο ως προς μια ικανότητα, αλλά μόνο την ελεύθερη συμφωνία των ικανοτήτων σχετικά με ένα αντικείμενο. Με άλλα λόγια, δεν είναι αυτόνομη, δεν διαθέτει ένα πεδίο στο οποίο νομοθετεί, όπως η διάνοια (τα φαινόμενα) και ο Λόγος (πράγματα καθ' αυτά), αλλά εαυτόνομη. Δίνει μόνη η ίδια στον εαυτό της μια αρχή ως νόμο, αλλά αποκλειστικά για τον εαυτό της, χωρίς να μπορεί να τον επιβάλλει στη φύση.

Η απόρριψη μέσα στη διαδικασία του Διαφωτισμού, των παραδεδομένων κανόνων, που προσφέρουν βιβλία και δόγματα και το αίτημα για σχηματοποίηση νέων μέσα από την κριτική αντιμετώπιση των εμπειριών μας, όπως εκφράζεται στο έργο *Τι είναι Διαφωτισμός*, μας παραπέμπει πρωτίστως στην αναστοχαστική κριτική σκέψη. Ωστόσο, δεν πρέπει να υποτιμούμε τη συμμετοχή της προσδιοριστικής κρίσης στη λειτουργία της μόρφωσης, διότι χάρη σε αυτήν καθίσταται το άτομο στη συνέχεια ικανό να εφαρμόσει το καθολικό νόμο στις επιμέρους περιπτώσεις.

Η μόρφωση συνεπώς οφείλει, στα πλαίσια της κοινωνικής και πολιτικής κριτικής, να αναστοχασθεί πάνω από το διανοιγμένο χάσμα αισθητού και υπεραισθητού και δίχως δεσμεύσεις από τους κληρονομημένους δογματισμούς, να

¹⁰¹ Deleuze, G.: ό.π.: σσ. 97-101.

προτείνει αρχές ικανές να θεμελιώσουν το αισθητό στο Λόγο και να πληρώσουν συγχρόνως με περιεχόμενο τις μορφικές ιδέες του υπεραισθητού. Αυτή την κριτική λειτουργία της μόρφωσης καλεί τους μορφωμένους ο Kant να ασκήσουν κατά τη δημόσια χρήση του Λόγου. Αυτή ακριβώς τη λειτουργία ασκεί ο ίδιος με τη συγγραφή μερικών από τα σπουδαιότερα έργα του. *Η Διένεξη των Σχολών* δεν είναι τίποτε άλλο παρά αρχές για την οργάνωση του Πανεπιστημίου και της γνώσης. Στη διένεξη επίσης Φιλοσοφικής και Θεολογικής σχολής βρίσκει την ευκαιρία να διατυπώσει αρχές για την ερμηνεία της Αγίας Γραφής. Συγγράφοντας το έργο *Για την Αιώνια Ειρήνη* αναστοχάζεται πάνω σε μια δύσβατη περιοχή, όπως αυτή του πολέμου και της δικαιοσύνης και διατυπώνει άρθρα, δηλαδή αρχές, για μια συνθήκη αιώνιας ειρήνης. Το ουσιώδες σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, που δεν είναι σίγουρα οι μοναδικές, είναι η κριτική και πρωτότυπη αντιμετώπιση των ζητημάτων, η προσπάθεια ανεύρεσης αρχών για την οργάνωση ενός αχανούς υλικού, είτε γιατί δεν υπάρχουν καθόλου αρχές (λ.χ. κοσμοπολίτικο δίκαιο), είτε γιατί οι υπάρχουσες κρίνονται ως ανεπαρκείς (λ.χ. ερμηνεία Αγίας Γραφής). Οι συγκεκριμένοι δε κανόνες δεν διατυπώνονται υπό τη μορφή μιας έκθεσης της Αλήθειας, αλλά περισσότερο ως προτάσεις σε μια κοινότητα κριτών. Από αυτή την άποψη, το συγγραφικό έργο του ίδιου του Kant καθρεφτίζει τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί τον κριτικό χαρακτήρα της μόρφωσης.

Επιπλέον, η αναστοχαστική κρίση κυριαρχεί σε μια σειρά από πεδία που διαπερνούν τη μόρφωση. Στο πεδίο της αισθητικής, η καλαισθητική κρίση είναι η κατεξοχήν αναστοχαστική κρίση. Εδώ δεν χωρούν κανόνες αποτίμησης του ωραίου. Οι γνωστικές δυνάμεις του ατόμου βρίσκονται, κατά την αρέσκεια του ωραίου, σε μια υποκειμενική αρμονία, χωρίς να υπάγονται σε μια νομοθετούσα αρχή. Ωστόσο, η καλαισθητική κρίση αξιώνει την καθολικότητα στα πλαίσια μιας καλαισθητικής κοινότητας, που διέπεται από μια κοινή αίσθηση. Στο πεδίο επίσης των ιστορικών επιστημών, η τελολογική κρίση είναι αναστοχαστική. Οι ταξινομήσεις, οι κατηγοριοποιήσεις και οι περιοδολογήσεις δε νομοθετούν, δεν επιβάλλουν το νόμο τους στα αντικείμενα της φύσης. Ισχύουν ωστόσο καθολικά για την κοινότητα των επιστημών, οι οποίοι αναστοχάζονται τη φύση ως οργανική και ένσκηπη.

Τέλος, η *Διένεξη των Σχολών*, μπορεί να ερμηνευθεί ως μία διένεξη μεταξύ της δογματικής και της κριτικής σκέψης, κατά την οποία ο φορέας της κριτικής δύναμης, η Φιλοσοφική Σχολή αναδεικνύεται (με μια δόση βεβαίως ειρωνείας) ως η

υπηρέτρια που «προπορεύεται φωτίζοντας το δρόμο της αξιοσέβαστης κυράς της¹⁰²». Οι ανώτερες Σχολές λειτουργούν με βάση σταθερές νομοθετούσες αρχές: τα θεσπίσματα (Βίβλος, τοπικό δίκαιο και υγειονομικές διατάξεις). Αντίθετα, η Φιλοσοφική Σχολή δεν καθορίζει τις διδασκαλίες της σύμφωνα με έναν ανώτερο φορέα. Λειτουργεί αναστοχαστικά και ζητά να θεμελιώσει τη γνώση στις αρχές του ορθού Λόγου. Το έργο των ανώτερων Σχολών ακολουθεί και έγκειται στον προσδιορισμό του ειδικού στο καθολικό, το οποίο έχει υποδείξει η Φιλοσοφική Σχολή. Η αναστοχαστική κριτική δύναμη της Φιλοσοφικής Σχολής φαίνεται μάλιστα να λειτουργεί ως αντίβαρο στην εργαλειακότητα της γνώσης, στην οποία ολισθαίνουν ενίοτε οι ανώτερες σχολές προς ικανοποίηση των κλίσεων του λαού.

Η πλήρης κατανόηση της κριτικής δύναμης στο καντιανό έργο απαιτεί να εξετάσουμε το γνώμονα του ανθρώπινου νου που της αρμόζει, όπως αναπτύσσεται στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. Ο γνώμονας της κριτικής δύναμης, διακρινόμενος από αυτόν της διάνοιας και του Λόγου, είναι εκείνος του διευρυμένου τρόπου του σκέπτεσθαι. Είναι η ικανότητα του ατόμου – ανεξάρτητα από την ένταση και την έκταση της ικανότητας του για γνώση – «να αποστεί από τους υποκειμενικούς ιδιωτικούς όρους της κρίσης, ανάμεσα στους οποίους τόσοι άλλοι παραμένουν περιχαρακωμένοι και στοχάζεται από μια καθολική σκοπιά (την οποία μπορεί να καθορίσει μόνο με το να μετατεθεί στη σκοπιά των άλλων) για τη δική του κρίση¹⁰³». Η μετάθεση στη σκοπιά των άλλων δεν είναι τίποτε άλλο από «το να συγκρίνουμε τις κρίσεις μας όχι τόσο με τις πραγματικές, όσο με τις απλώς δυνατές κρίσεις των άλλων και με το να λαβαίνομε τη θέση καθενός άλλου, εφ' όσον κάνουμε απλώς αφαίρεση από τους περιορισμούς που συναρτώνται τυχαίως με τη δική μας αποτίμηση¹⁰⁴».

Η κατανόηση της κριτικής δύναμης ως διευρυμένου τρόπου σκέπτεσθαι μας αποκαλύπτει το ρόλο της κοινότητας στο δημόσιο πεδίο της οποίας διατυπώνεται η κρίση. Η κοινότητα συγκροτεί και συγχρόνως περιορίζει την κριτική δύναμη. Η ικανότητα της κρίσης προϋποθέτει, έστω και νοερώς την παρουσία των άλλων, την παρουσία του παραστατικού τρόπου του καθενός άλλου. Είναι η κοινότητα εκείνη, η οποία απαλλάσσει την κρίση από την επίδραση των υποκειμενικών ιδιωτικών όρων και την καθιστά καθολική. Συγχρόνως όμως, η κρίση αυτολογοκρίνεται για χάρη της

¹⁰² Kant, Im.: *Η Διένεξη των Σχολών*, μτφ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σ. 125.

¹⁰³ Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ. 225.

¹⁰⁴ Ο.π.: σ. 223.

κοινότητας, η οποία προτάσσει τη μορφή έναντι του περιεχομένου. Η σύγκριση των κρίσεων μας με εκείνες των άλλων σημαίνει «να απορρίπτουμε, όσο είναι δυνατόν, από τη παραστατική μας κατάσταση ό,τι είναι ύλη, δηλαδή αίσθηση, και με το να προσέχουμε απλώς τις μορφικές ιδιαιτερότητες της παράστασης ή της κατάστασης των παραστάσεων μας¹⁰⁵». Αποβάλλεται με τον τρόπο αυτό οτιδήποτε δεν συμφωνεί με τις παραστάσεις των άλλων ως ψευδαίσθηση¹⁰⁶. Συνεπώς, η ριζοσπαστικότητα της κριτικής δύναμης δεν μπορεί να υπερβεί τους μορφικούς περιορισμούς, που επιβάλλει το δημόσιο επίπεδο της κοινότητας.

Επιπλέον, η θεώρηση της κριτικής δύναμης ως διευρυμένος τρόπος του σκέπτεσθαι συνδέεται με την εννόηση του κρίνοντα ως θεατή, ο οποίος αρνείται οποιαδήποτε μορφή πράξης. Ακολουθώντας τις εύστοχες παρατηρήσεις της Hanna Arendt¹⁰⁷ διαπιστώνουμε πως η αρχή της κρίσης είναι ασυμβίβαστη με την αρχή της πράξης. Η διεύρυνση της σκέψης, η κατάκτηση μιας γενικής, αμερόληπτης σκοπιάς σημαίνει τη μετατροπή του μορφωμένου ατόμου σε θεατή (Betrachter), η θέση του οποίου είναι προνομιακή. Έχει τη δυνατότητα να συλλάβει το όλον της ιστορικής κίνησης ή της πολιτικής σύγκρουσης και με βάση την έλλογη αυτή ολότητα να νοηματοδοτήσει τα επιμέρους ιστορικά γεγονότα, τα οποία στην πλειονότητα τους είναι άλογα. Ωστόσο, οι ηθικές προστακτικές που επιτάσσει ο πρακτικός Λόγος απαγορεύουν την οποιαδήποτε συμμετοχή ή ανάμειξη. Η ριζική αυτή διάκριση κρίσης και πράξης, η οποία θεμελιώνεται στον απλώς εταστικό χαρακτήρα της αναστοχαστικής κρίσης, λειτουργεί περιοριστικά ως προς την κριτική δύναμη, η οποία αδυνατεί να υπερβεί τους μορφικούς περιορισμούς που θέτει η αρχή της δημοσιότητας, που απαιτεί η καθολικότητα του ηθικού νόμου.

Οι παραπάνω διακρίσεις αποτυπώνονται με τον καλύτερο τρόπο στις παρατηρήσεις περί της Γαλλικής Επανάστασης. Ο Kant εξαντλεί το νόημα και τη σημαντικότητα της Γαλλικής Επανάστασης στο βλέμμα του αναστοχαστικού θεατή, του αμέτοχου παρατηρητή, που διακηρύσσει δημόσια τη συμπάθειά του. Γράφει χαρακτηριστικά «το συμβάν αυτό δεν έγκειται σε σημαντικά επιτεύγματα ή σε εγκλήματα των ανθρώπων, μέσω των οποίων αυτό που ήταν μεταξύ τους μεγάλο γίνεται μικρό, ή αυτό που ήταν μικρό γίνεται μεγάλο, και, ως δια μαγείας,

¹⁰⁵ Ό.π.: σ. 223.

¹⁰⁶ Ό.π.: σ. 223: Η ατομική ικανότητα κρίσης λαμβάνει υπόψη τις κρίσεις των άλλων «ώστε να συγκρατεί, τρόπο τινά, τη κρίση της από το συνολικό ανθρώπινο Λόγο και έτσι να αποφεύγει τη ψευδαίσθηση».

¹⁰⁷ Arendt, H.: ό.π.: σσ. 85 – 100.

εξαφανίζονται παλαιά λαμπρά κρατικά συστήματα και εμφανίζονται άλλα στη θέση τους, ως εάν να έχουν ξεπηδήσει από τα βάθη της γης. Είναι απλώς ο τρόπος σκέψης των θεατών που προδίδεται δημοσίως στο παιχνίδι αυτό των μεγάλων ανατροπών, και φανερώνει μια τόσο γενική, και όμως ανιδιοτελή, συμπαράσταση των παικτών στη μια πλευρά, απέναντι σε εκείνους της άλλης, ακόμη και με τον κίνδυνο πως αυτή η συμπαράταξη θα μπορούσε να αποβεί πολύ μειονεκτική¹⁰⁸». Η συμπάθεια των θεατών προς τους επαναστατημένους συνοψίζει το νόημα του γεγονότος, διότι «δεν μπορεί να έχει άλλη αιτία από μια ηθική καταβολή του ανθρώπινου γένους¹⁰⁹».

Η Δημοκρατία, η Τρομοκρατία, η εκτέλεση του βασιλιά, το Σύνταγμα, η διακήρυξη των Ανθρωπίνων δικαιωμάτων μπορούν να θεωρηθούν συνεπώς ως ελάσσονα. Πραγματοποιήθηκαν σε κάθε περίπτωση με πρακτικές αντίθετες προς τον ηθικό νόμο και ως εκ τούτου καταδικάζονται, όπως καταδικάζεται κάθε πράξη, η οποία κινείται έξω από τα όρια του ήδη υπάρχοντος θεσμικού πλαισίου. Αναγνωρίζεται βεβαίως το δικαίωμα του λαού για ελευθερία. «Το δικαίωμα, όμως, αυτό είναι μόνο μια ιδέα, η πραγματοποίηση της οποίας είναι περιορισμένη στη συνθήκη σύμπτωσης των μέσων της με την ηθικότητα, την οποία δεν επιτρέπεται να υπερβεί ο λαός· ώστε [η πραγματοποίηση της] δεν μπορεί να γίνει με επανάσταση, που είναι πάντα άδικη¹¹⁰». Συμπεραίνουμε λοιπόν πως η διάκριση κρίσης και πράξης και η προτεραιότητα στη μορφή του ηθικού νόμου δεν επιτρέπουν μια ριζοσπαστική κριτική δύναμη. Η προνομιακή θέση του μορφωμένου θεατή δεν του επιτρέπει να συμπράξει με όσους δεν έχουν κανένα προνόμιο. Ο ίδιος ο Kant, βιώνοντας το ξέσπασμα της Γαλλικής Επανάστασης, δεν μπόρεσε να επικροτήσει κανένα από τα έργα, τα οποία σφράγισαν την Παγκόσμια Ιστορία. Αρκέστηκε στη διαπίστωση της ηθικής καταβολής της ανθρωπότητας.

Η προτεραιότητα που δίνει ο Kant στη μορφή έναντι του περιεχομένου μπορεί να εντοπισθεί και στις αναλύσεις για την εναρμόνιση των γνωστικών δυνάμεων του υποκειμένου κατά την καλαισθητική κρίση. Στην αναλυτική του ωραίου, επισκοπώντας την κατεξοχήν αναστοχαστική κρίση· τη καλαισθητική, ο Kant επιχειρεί να συντονίσει το ιδιαίτερο με το καθολικό, το περιεχόμενο με τη μορφή. Αναφέρεται στο συντονισμό της ελεύθερης νομοτέλειας μιας αυτενεργούς φαντασίας με την ελεύθερη νομοτέλεια της διάνοιας, η οποία όμως δεν επιβάλλει κανένα νόμο.

¹⁰⁸ Kant, Im.: *Η Διένεξη των Σχολών*, μτφ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σσ. 241-243.

¹⁰⁹ Ο.π.: σ. 243.

¹¹⁰ Ο.π.: σ. 247.

Προκύπτει ως εκ τούτου μια νομοτέλεια χωρίς νόμο. Ωστόσο, σε αυτήν την υποκειμενική συμφωνία φαντασίας και διάνοιας, η δεύτερη διατηρεί ένα πρωτεύοντα ρόλο. Στο ερώτημα, εάν η ελεύθερη φαντασία της ιδιοφυΐας ή η τιθασευμένη χάριν της διάνοιας φαντασία της κριτικής δύναμης έχουν μεγαλύτερη σπουδαιότητα στις καλές τέχνες ο Kant υπερασπίζεται σαφώς τη δεύτερη. «Για την παρουσίαση της ομορφιάς δεν χρειάζεται [η τέχνη] τόσο πολύ να είναι πλούσια και πρωτότυπη σε Ιδέες, όσο να είναι η φαντασία στην ελευθερία της αντίστοιχη με τη νομοτέλεια της διάνοιας. Διότι όλος ο πλούτος της φαντασίας δεν δημιουργεί μέσα στην άνομη ελευθερία της παρά ανοησίες· αντιθέτως η κριτική δύναμη είναι η ικανότητα να την προσαρμόσει προς τη διάνοια¹¹¹».

Προσδιορίζει δε παρακάτω το ρόλο της διάνοιας της κριτικής δύναμης ως προς την ευφάνταστη ιδιοφυΐα. «Η καλαισθησία είναι, όπως η κριτική δύναμη εν γένει, η πειθαρχία (ή η αγωγή) της ιδιοφυΐας, της αποκόπτει πολύ τα φτερά και την κάνει πολιτισμένη ή στιλπνή· συγχρόνως όμως της δίδει μια καθοδήγηση, ως προς ποια ζητήματα και μέχρι ποιο σημείο οφείλει να επεκτείνεται, ώστε να παραμείνει σκόπιμη· και με το να εισφέρει ευκρίνεια και τάξη στο πλούτο των σκέψεων καθιστά τις Ιδέες βάσιμες¹¹²». Στη κριτική δύναμη συνεπώς το καθολικό διατηρεί τα πρωτεία σε σχέση με το ειδικό, παρά το γεγονός πως στοχαζόμαστε το ειδικό χωρίς μια νομοθετούσα αρχή. Η διάνοια προηγείται της φαντασίας, η μορφή του περιεχομένου. Και είναι η διάνοια που θέτει τα μορφικά όρια στη φαντασία, την καθοδηγεί, την ταξινομεί και χάρη στα ενεργήματα αυτά οι Ιδέες φανερώνονται, καθίστανται ευκρινείς και βάσιμες.

Οι μορφικοί περιορισμοί που θέτει η διάνοια στα περιεχόμενα της φαντασίας κατά την αναστοχαστική κρίση φανερώνονται σε θεσμικό επίπεδο ως αδυναμία της κριτικής δύναμης να ασκήσει ριζική κριτική στο υπάρχον θεσμικό πλαίσιο. Ο Kant συλλαμβάνει «ένα μηχανισμό εξέλιξη του status quo εντός των ορίων της νομιμότητας, ως μια διαδικασία ικανή να διασφαλίσει τη μετάβαση από δεσποτικές σε ρεπουμπλικανικές μορφές διακυβέρνησης, εξορκίζοντας συγχρόνως τους κινδύνους μιας βίαιης αντικατάστασης των υπάρχοντων θεσμών¹¹³». Επιχειρεί με άλλα λόγια να υπερβεί την απόλυτη μοναρχία, δίχως να αμφισβητεί τη βασική μορφή

¹¹¹ Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σ. 256.

¹¹² Ο.π.: σ. 256.

¹¹³ Rojas-Bermudez, M.: *Δημόσια και ιδιωτική χρήση του Λόγου στο Τι είναι Διαφωτισμός*, στο Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα, Αλεξάνδρεια, 2006, σ. 214.

της. Θεωρεί πως η αυτοκρατορική εξουσία και η ρεπουμπλικανική διακυβέρνηση μπορούν να συμβιβαστούν¹¹⁴ και βρίσκει στο πρόσωπο του Φρειδερίκου Β' το πεφωτισμένο μονάρχη, που θα πραγματοποιήσει τη μετάβαση αυτή¹¹⁵. Κάθε μετάβαση συνεπώς από μια νομοκανονιστική σε μια νόμιμη συνταγματική τάξη πρέπει να προκύπτει ως μεταρρύθμιση από την ίδια την εξουσία. Σε αυτά τα πλαίσια, η κριτική δύναμη περιορίζεται αποκλειστικά σε μία αναστοχαστική λειτουργία.

Επιπλέον, απορρίπτεται κατηγορηματικά οποιαδήποτε επαναστατική πράξη από την πλευρά του λαού. Στο ερώτημα «είναι νόμιμο μέσο η εξέγερση για να αποτινάξει ένας λαός την καταπιεστική εξουσία ενός από τους λεγόμενους τυράννους (non titulo, sed exercitio talis);» ο Kant απαντά «Τα δικαιώματα του λαού θίγονται και αυτός (ο τύραννος) δεν αδικείται με την εκθρόνιση του. Όσο για αυτό δεν υπάρχει καμία αμφιβολία. Δεν παύει όμως να είναι σε ύψιστο βαθμό άδικο εκ μέρους των υπηκόων να αναζητούν το δίκιο τους με τέτοιο τρόπο, και ακόμη λιγότερο μπορούν να παραπονιούνται για αδικία, εάν ηττηθούν στη διαμάχη αυτή και πρέπει στη συνέχεια να υποστούν τη βαρύτερη των ποινών¹¹⁶». Το περιεχόμενο της κριτικής πρέπει να περιορίζεται σε κάθε περίπτωση από το καθήκον της υπακοής στην καθεστηκυία τάξη, όσο ανίερη και αν είναι αυτή. Το dictum, που αποδίδεται στο Φρειδερίκο Β': *Χρησιμοποιείτε το λογικό σας όσο θέλετε και οπουδήποτε θέλετε· μόνο υπακούτε* ανακηρύσσεται σε έμβλημα του Διαφωτισμού και των μεταρρυθμιστικών του προσπαθειών.

Αναμφίβολα λοιπόν, η κριτική δύναμη αποτελεί, σύμφωνα με τον Kant, ένα από τα κυριότερα κατηγορήματα της μόρφωσης. Ο μορφωμένος έρχεται διαρκώς αντιμέτωπος με πρωτότυπες καταστάσεις, στις οποίες οφείλει να εντάξει το ειδικό στο καθολικό. Η διάγνωση του ιατρού ή η ετυμηγορία του δικαστή αποτελούν τέτοιου είδους περιπτώσεις. Η κριτική όμως δύναμη αποκαλύπτεται με τη μεγαλύτερη οξύτητα της όταν το καθολικό απουσιάζει. Οφείλει τότε ο μορφωμένος να επινοήσει ένα καινούριο κανόνα, στον οποίο θα υπαχθεί το ειδικό. Η αισθητική αποτίμηση, η επιστημονική ταξινόμηση και η πολιτική και κοινωνική κριτική

¹¹⁴ Στην *Αιώνια Ειρήνη* διακρίνει την απολυταρχία από τη δημοκρατία και την αριστοκρατία ως τη καλύτερη μορφή εξουσιασμού (forma imperii) και διακρίνει επίσης το ρεπουμπλικανισμό (ως διαχωρισμός εκτελεστικής και νομοθετικής εξουσίας) ως το ιδανικότερο τύπο διακυβέρνησης (forma regiminis).

¹¹⁵ Kant, Im.: *Απόκριση στο ερώτημα τι είναι Διαφωτισμός*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 49: «είναι τούτη η εποχή, εποχή διαφωτισμού, ή ο αιώνας του Φρειδερίκου» και παρακάτω «είναι ο ίδιος διαφωτισμένος και αξίζει να εγκωμιάζεται από σύγχρονους και μεταγενέστερους ως εκείνος που πρώτος [...] έβγαλε το ανθρώπινο γένος από την ανωριμότητα».

¹¹⁶ Kant, Im.: *Αιώνια Ειρήνη*, μτφ. Αν. Ποτάγα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σ. 91.

συγκαταλέγονται σε αυτήν την αναστοχαστική κρίση. Επιπλέον, η άσκηση της κριτικής δύναμης σημαίνει διεύρυνση του τρόπου σκέπτεσθαι, άρση του μορφωμένου σε μια καθολική σκοπιά από την οποία συμπεριλαμβάνει τις παραστάσεις των άλλων. Στη διαδικασία όμως αυτή η μορφή των παραστάσεων των άλλων περιορίζει τα περιεχόμενα της κριτικής, ενώ τοποθετεί το μορφωμένο στη θέση του θεατή, ο οποίος απέχει από οποιαδήποτε πρακτική.

Οφείλουμε τέλος να υπογραμμίσουμε τη στενή σύνδεση φορμαλισμού και κριτικής δύναμης. Στο προηγούμενο κεφάλαιο, η σύνδεση αυτή εμφανίστηκε στους αποκομμένους και περιχαρακωμένους από την κοινωνία χώρους, που η τελευταία εκδηλώνεται. Η κριτική δύναμη της μόρφωσης, είτε στο πεδίο της δημόσιας χρήσης του Λόγου είτε στο χώρο του Πανεπιστημίου, ασκείται έξω από την κοινωνία και λειτουργεί μονάχα αναστοχαστικά ως προς αυτήν. Εδώ διαπιστώσαμε επίσης, πως η εμμονή στη μορφή, η οποία εκφράζεται γνωσιοθεωρητικά με την προτεραιότητά της διάνοιας έναντι της φαντασίας και θεσμικά με τον απόλυτο σεβασμό στο υπάρχον νομοκανονιστικό πλαίσιο, λειτουργεί περιοριστικά για τα περιεχόμενα του κριτικού δυναμικού της μόρφωσης. Το διαφωτιστικό πρόταγμα του *Sapere aude* προέρχεται εν τέλει, όπως παρατηρεί ο Hamman, από την ίδια πηγή με το *Noli admirari*¹¹⁷. Μια ριζική κριτική, το περιεχόμενο της οποίας υπερβαίνει τους μορφικούς περιορισμούς, θεωρείται είτε ψευδαίσθηση είτε επικίνδυνη και απορρίπτεται. Η εντατική ισορροπία μεταξύ προσαρμογής και αυτοδιάθεσης μοιάζει να κλονίζεται εξ αρχής, υπό το βάρος, που διαθέτει η μορφή στο σύνολο του καντιανού έργου.

¹¹⁷ Hamman, J.: *Letter to Christian Jacob Kraus*, στο τμ. *What is Enlightenment?* J. Schmidt, University of California Press, California, 1996.

3.3 Ο προνομιακός χαρακτήρας της μόρφωσης

Η δημοκρατικοποίηση της εκπαίδευσης αναδείχθηκε καθ' όλη τη διάρκεια του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα ως ένα από τα σημαντικότερα κοινωνικά αίτημα. Η ελεύθερη και απρόσκοπτη πρόσβαση στους εκπαιδευτικούς θεσμούς, η μείωση της σχολικής διαρροής, η υποχρεωτικότητα της βασικής εκπαίδευσης αποτέλεσαν και αποτελούν μέχρι σήμερα αναπόσπαστο μέρος του πολιτικού λόγου. Ως σκοπός της διεύρυνσης των εκπαιδευτικών δομών τίθεται, σχεδόν αυτονόητα, η διάδοση και η καθολίκευση της μόρφωσης. Επενδύθηκε στις εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις η ελπίδα για πρόοδο και κοινωνική ισότητα. Θεωρήθηκε πως με την διάδοση των μορφωτικών δομών η ελεύθερη και έλλογη κοινότητα των μορφωμένων θα μπορούσε προοδευτικά να διευρυνθεί περιλαμβάνοντας όλη την κοινωνία. Το αυτόνομο υποκείμενο της μόρφωσης τέθηκε έτσι ως αναγκαίος όρος για την αυτόνομη κοινωνία, υπό τη φιλελεύθερη οπτική· όσο φωτεινότερα τα άτομα τόσο φωτεινότερο το όλο.

Ωστόσο, μετά από δύο αιώνες συνεχών εκπαιδευτικών μεταρρυθμίσεων και διάδοσης των μορφωτικών προϊόντων στην πλειονότητα του λαού ο στόχος της καθολίκευσης της μόρφωσης παραμένει ανεκπλήρωτος. Μάλλον δε υστερούμε μορφωτικά σε σύγκριση με προηγούμενες εποχές. Φαίνεται όμως να υπερβήκαμε την παλιά αντίθεση μεταξύ μόρφωσης και αμάθειας, όχι καθολικεύοντας τη μόρφωση, αλλά παραδίδοντας και τις δύο κατηγορίες στο έλεος της ημιμόρφωσης. Οφείλουμε λοιπόν να θέσουμε το ερώτημα για τη δυνατότητα του πολιτικού στόχου που διατυπώνεται εδώ και δύο αιώνες. Είναι άραγε εγγεγραμμένη μέσα στην έννοια της μόρφωσης - και σε ό,τι μας αφορά εδώ στην καντιανή έννοια της μόρφωσης - η δυνατότητα της καθολίκευσής της; Ή αντιθέτως ως κατηγορία είναι προνόμιο μιας μικρής μερίδας ατόμων στα πλαίσια μιας ετερόνομης κοινωνίας; Θα επιχειρήσουμε εδώ να απαντήσουμε στα παραπάνω ερωτήματα, στα πλαίσια βεβαίως του καντιανού έργου, με άξονα τη σχέση της μόρφωσης με την αγωγή, τη σχέση της με τους υπόλοιπους κοινωνικούς θεσμούς και τέλος σε συνάρτηση με το σύνολο της αστικής κοινωνίας.

Θα μπορούσαμε – κάπως αδόκιμα βεβαίως, εφόσον πρόκειται μονάχα για μια ψυχολογική κρίση – να χαρακτηρίσουμε τον Kant ως παιδαγωγικά απαισιόδοξο. Απαντώντας στο ερώτημα για τη μέθοδο επίτευξης προόδου προς το καλύτερο ισχυρίζεται πως «το να προσδοκάται ότι μέσω εκπαίδευσης της νεότητας (durch

Bildung der Jugend) με οικιακή μάθηση και αργότερα σε σχολεία, από την κατώτερη μέχρι την ανώτερη βαθμίδα, σε πνευματική και ηθική καλλιέργεια που ενισχύεται και από θρησκευτική διδασκαλία θα καταλήξουμε εντέλει όχι μόνο να εκπαιδύσουμε καλούς πολίτες αλλά εν γένει ό,τι μπορεί να προοδεύσει και να διατηρηθεί στο καλό, είναι ένα σχέδιο που δύσκολα αφήνει ελπίδα για την ποθούμενη επιτυχία¹¹⁸». Σε άλλο σημείο διακρίνοντας τη μόρφωση μεμονωμένων ατόμων από τη μόρφωση ενός ολόκληρου λαού, υποστηρίζει πως είναι «εύκολο να θεμελιώσουμε τον διαφωτισμό μέσα στα ατομικά υποκείμενα με την εκπαίδευση· πρέπει μόνο να συνηθίσουμε από νωρίς τα νεαρά κεφάλια σ' αυτόν τον διαστοχασμό. Να διαφωτίσουμε όμως μιαν εποχή είναι έργο πολύ μακράς διάρκειας, γιατί υπάρχουν πολλά εξωτερικά εμπόδια που εν μέρει απαγορεύουν και εν μέρει δυσκολεύουν τούτο το είδος της εκπαίδευσης¹¹⁹». Ωστόσο, η στάση αυτή του Kant απέναντι στις εκπαιδευτικές δυνατότητες της εποχής και της χώρας του δεν μπορεί να μας προσφέρει μια ικανοποιητική απάντηση στα ερωτήματα που θέσαμε. Οφείλουμε, παραβλέποντας το ιστορικό και πολιτικό συγκείμενο, στο οποίο έζησε και εργάστηκε ο Kant, να ενσκήψουμε στην ίδια την έννοια της μόρφωσης και στις σχέσεις που συνάπτει στα πλαίσια της καντιανής σκέψης.

Σε προηγούμενη ενότητα, δείξαμε, αναφερόμενοι στις σχέσεις μόρφωσης και αγωγής, πως η αγωγή αποτελεί αναγκαίο αλλά όχι επαρκή όρο για τη μόρφωση. Έχει τη δυνατότητα να μας προμηθεύσει μέσω της πειθαρχίας και της καλλιέργειας ένα ολοκληρωμένο σύνολο γνώσεων και μια σειρά λογικών και ηθικών κανόνων, να προσφέρει νομιμόφρονες πολίτες, ακόμα και λόγιους επιστήμονες. Ωστόσο, δεν επαρκεί για να μορφώσει το άτομο. Η μόρφωση παραμένει, σε κάθε περίπτωση, μια ατομική υπόθεση του υποκειμένου, για την οποία απαιτούνται επιπλέον στοιχεία.

Αρχικά, η κριτική δύναμη, συστατικό στοιχείο της μόρφωσης, απαιτεί το φυσικό χάρισμα της ευφυΐας. Χωρίς την ευφυΐα είναι ίσως δυνατή η απομνημόνευση κανόνων, αλλά ποτέ η σωστή χρήση τους. Αναφέρονται βεβαίως τα παραδείγματα ως μέθοδος όξυνσης της κριτικής δύναμης, η οποία θα μπορούσε μάλιστα να αποκτήσει μια παιγνιώδη μορφή¹²⁰, αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να προσφέρουν ένα κανόνα. Επισημαίνεται μάλιστα πως «τα παραδείγματα καταντούν οχληρή

¹¹⁸ Kant, Im.: *Η Διένεξη των Σχολών*, μτφ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σ. 259.

¹¹⁹ Kant, Im.: *Τι σημαίνει προσανατολίζομαι στη σκέψη*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 197, σ. 89.

¹²⁰ «Μολονότι διεξάγεται μέχρι τότε μόνο σαν ένα παιχνίδι της κριτικής δύναμης, στο οποίο τα παιδιά μπορούν να συναγωνίζονται μεταξύ τους, εντούτοις θα αφήσει μια μόνιμη εντύπωση» στο *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα, 2004, σ. 222.

χειραγωγή για την κριτική ικανότητα, και δεν μπορεί κανένας να απαλλαγεί από αυτά, αν του λείπει το φυσικό χάρισμα της [κριτικής ικανότητας]¹²¹». Στο χώρο της αισθητικής, πιο συγκεκριμένα, κατακρίνεται αυστηρά ο πιθηκισμός και η μανιέρα και υποστηρίζεται πως όσο και αν «θεωρούμε ορισμένα προϊόντα της καλαισθησίας ως παραδειγματικά [...] η καλαισθησία πρέπει να είναι μια ικανότητα αυθυπόστατη¹²²». Συνεπώς, φαίνεται πως ο Kant συγκαταλέγει κάποια φυσικά, όπως τα ονομάζει ο ίδιος, στοιχεία στους απαραίτητους όρους της μόρφωσης.

Αναλύοντας το Διαφωτισμό ως έξοδο του ανθρώπου από την ανωριμότητα, ο Kant διαπιστώνει πως οι αιτίες που οι άνθρωποι παραμένουν ανώριμοι είναι δύο· η οκνηρία και η δειλία, καθώς το βήμα προς την ωριμότητα θεωρείται δύσκολο, αλλά και επικίνδυνο. Εδώ μπορούμε να εντοπίσουμε δύο επιπλέον απαραίτητα στοιχεία για τη μετάβαση από τα αποτελέσματα της αγωγής στη μόρφωση· την εργατικότητα και το θάρρος.

Η μόρφωση απαιτεί εν πρώτοις μια προσωπική σκληρή εργασία, η οποία μας παραπέμπει στο παιχνίδι των γνωστικών δυνάμεων κατά την κρίση του υψηλού. Ως υψηλό ορίζεται «εκείνο που και μόνο να μπορούμε να το σκεφθούμε, αποδεικνύει μιαν ικανότητα του πνεύματος, η οποία υπερβαίνει κάθε μέτρο των αισθήσεων¹²³». Το υψηλό ως το άμορφο ή το απολύτως μεγάλο δεν μπορεί να συλληφθεί εποπτικά, παρά την προσπάθεια της φαντασίας να επεκταθεί προς το άπειρο. Η φαντασία σπάει τους φραγμούς των αισθήσεων, αλλά δεν βρίσκει τίποτε στο οποίο να στηριχθεί πέρα από αυτές. «Η αφαίρεση εκείνη [ενν. των φραγμών των αισθήσεων] αποτελεί συνεπώς μια αναπαράσταση του απείρου, η οποία ασφαλώς γι' αυτό ουδέποτε μπορεί να είναι κάτι άλλο από αρνητική αναπαράσταση, αλλά που εντούτοις διευρύνει την ψυχή¹²⁴». Το υποκείμενο συνειδητοποιεί πως μπορεί να υπερβαίνει την αισθητικότητα από πρακτική άποψη. Ο Λόγος ωθείται στην αξίωση της απόλυτης ολότητας ως μιας πραγματικής ιδέας και εγείρει το συναίσθημα μιας υπεραισθητής ικανότητας εντός του. Η αδυναμία αυτή της φαντασίας να συλλάβει εποπτικά το υψηλό, που οδηγεί το υποκείμενο στην υπέρβαση του αισθητικά δεδομένου και στην εννόηση του υπεραισθητού απαιτεί ένα μόχθο, τον οποίο λίγοι αναλαμβάνουν. Το συναίσθημα μάλιστα του υψηλού, εξαιτίας ακριβώς αυτού του μόχθου και της

¹²¹ Kant, Im.: *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, τμ. 2, μτφ. Αν. Γιαναράς, Παπαζήσης, Αθήνα, 1979, σ. 154.

¹²² Kant, Im.: *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σ. 146.

¹²³ Ο.π. : σ. 170.

¹²⁴ Ο.π.: σ. 199.

ασυμφωνίας φαντασίας και Λόγου, δεν είναι άλλο από τη λύπη. Για αυτό και για τους περισσότερους «είναι τόσο βολικό να είναι κανείς ανώριμος [...] Δεν είναι ανάγκη να σκέπτομαι, όταν μπορώ απλώς να πληρώνω· άλλοι θα αναλάβουν αυτή τη στενάχωρη δουλειά για μένα¹²⁵». Συνεπώς, το υποκείμενο στη προσπάθεια του για μόρφωση, όπου αξιώνει μέσω του Λόγου την ολότητα, οφείλει να φέρει το άχθος της υπέρβασης του απλώς αισθητηριακά δεδομένου και να προσανατολίσει το στοχασμό και τη πράξη του με άξονα το υπεραισθητό.

Οφείλουμε να συνδέσουμε επίσης τις απαιτήσεις της μόρφωσης για κοπιώδη εργασία με το φορμαλιστικό της χαρακτήρα. Η επίμοχθη διεύρυνση του πνεύματος είναι ουσιωδώς αποκαθαρμένη από οποιαδήποτε έννοια σκοπού είτε αναφέρεται στην εργαλειακότητα της γνώσης είτε σε μια πολιτική πρακτική. Κάτι παρόμοιο θα βιώνονταν ως ετεροκαθορισμός, άρα και περιορισμός του πνεύματος. Σε κάθε περίπτωση το πνεύμα οφείλει να μείνει απλώς εταστικό. Αναφερόμενος στην επέκταση της γνώσης, σε αντίθεση με τα αιτήματα του πρακτικού Λόγου (πίστη του Λόγου), ο Kant παρατηρεί πως «είμαστε υποχρεωμένοι να βγούμε έξω από τη φυσική τροχιά [...] και άεργοι να παραμονεύουμε κάτω από έννοιες με αντικειμενική αναφορά, απλώς για να επεκτείνουμε τη γνώση μας, είτε τούτο είναι αναγκαίο είτε όχι¹²⁶». Η μόρφωση λοιπόν απαιτεί σκληρή εργασία, χωρίς ωστόσο να αποσκοπεί σε κάποιο συγκεκριμένο συμφέρον. Απαιτεί σκληρή εργασία έξω από τη φυσική τροχιά της ζωής, μέσα στα πλαίσια της αεργίας. Ο μόχθος για την εννόηση του υπεραισθητού μπορεί να αναληφθεί από εκείνον που απολαμβάνει απλόχερα τηνσχόλη. Η συνύφανση αυτή της μόρφωσης με την αεργία προδίδει τον προνομιακό χαρακτήρα της πρώτης. Ο ελεύθερος χρόνος, κοινωνικό προνόμιο λίγων φανερώνεται ως όρος για τη μόρφωση. Μπορούμε εδώ να βρούμε τη θεωρητική αρχή όσων αργότερα θα παρατηρήσει ο Adorno: «ο απανθρωπισμός μέσα από την καπιταλιστική διαδικασία παραγωγής στερούσε στους εργαζόμενους όλες τις προϋποθέσεις για μόρφωση, προπάντων τησχόλη¹²⁷».

Η δειλία θεωρείται ο δεύτερος λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι παραμένουν εγκλωβισμένοι στην ανωριμότητα τους. Ενώ οι εκάστοτε κηδεμόνες κινδυνολογούν, οι πιθανές πρώτες αποτυχίες αποθαρρύνουν τα άτομα να αποτολμήσουν τη χρήση του

¹²⁵ Kant, Im.: *Τι είναι Διαφωτισμός*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 42.

¹²⁶ Kant, Im.: *Τι σημαίνει προσανατολιζόμαι στη σκέψη*, στο Δοκίμια, μτφ. Ευαγ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 81.

¹²⁷ Adorno, Th.: *ό.π.*: σ. 37.

δικού τους Λόγου. Το θάρρος αναδεικνύεται έτσι ως απαραίτητο στοιχείο για το διαφωτισμό. Η φράση *Sapere aude* (=τόλμα να σκέφτεσαι) μετατρέπεται σε έμβλημά του. Η υπογράμμιση του στοιχείου του θάρρους είναι δυνατή από τη στιγμή που η ανωριμότητα χαρακτηρίζεται ως *selbstverschuldet*, ως ανωριμότητα δηλαδή για την οποία ευθύνεται το ίδιο το άτομο.

Γύρω ακριβώς από αυτό το επίθετο συγκεντρώνει τα πυρά της κριτικής του ο Hamman, στην επιστολή του προς τον Kraus. Το χαρακτηρίζει ως το *πρώτον ψεύδος* στον ορισμό του Kant. Αναρωτιέται δε ποιος είναι αυτός ο *άλλος*, που μας κρατά εγκλωβισμένους στην ανωριμότητα και εμφανίζεται δύο φορές ανώνυμα στον ορισμό. Πρόκειται, όπως θα απαντήσει ο ίδιος παρακάτω, για τον Φρειδερίκο της Πρωσίας, ο οποίος διαθέτοντας ένα μεγάλο και καλά πειθαρχημένο στρατό μπορεί να προστατεύει το αλάθητο και την ορθοδοξία του¹²⁸. Ο Kant λοιπόν με το επίθετο *selbstverschuldet* μετατοπίζει το σφάλμα της διανοητικής ανωριμότητας από τους θεσμικούς υπαίτιους της εποχής του· το απολυταρχικό κράτος και την εκκλησία, στο ανθρώπινο γένος συνολικά και στο εκάστοτε υποκείμενο ειδικά. Ως εκ τούτου αποσιωπά τις κοινωνικές εκείνες συνθήκες, οι οποίες έχουν διατηρήσει το μεγαλύτερο κομμάτι της ανθρωπότητας στο σκοτάδι¹²⁹. Αποδίδει αντιθέτως, μέσα σε συνθήκες έντονης κοινωνικής ανισότητας και πολιτικού αυταρχισμού, ένα απλώς βουλευσιαρχικό χαρακτήρα στο διαφωτιστικό πρόταγμα υποτιμώντας τις δομές που αποθαρρύνουν ή και απαγορεύουν οποιαδήποτε έννοια ελευθερίας της σκέψης ή ελευθερίας του λόγου. Ως συνέπεια, διαφωτισμός και μόρφωση καθίστανται ουσιαστικά απρόσιτες για όσους βρίσκονται εμπλεγμένοι στις παραπάνω καταπιεστικές δομές, δηλαδή για το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού, το οποίο υστερεί κοινωνικά και οικονομικά.

Ο χαρακτήρας της μόρφωσης ως κοινωνικό προνόμιο εμφανίζεται με τη μεγαλύτερη ενάργεια στις καντιανές τελολογικές αναλύσεις. Εδώ διαπιστώνουμε όχι μόνο το προνομιακό χαρακτήρα της μόρφωσης στο ιστορικό περιβάλλον του Kant, αλλά επιπλέον την αναγκαιότητα του χαρακτήρα αυτού στην ιστορική διαδικασία για την επίτευξη του τελικού σκοπού της φύσης· την επίτευξη της μέγιστης δυνατής ευδαιμονίας στα αυστηρά πλαίσια του ηθικού νόμου. Όπως έχουμε επισημάνει και αλλού, η ανάπτυξη της κουλτούρας και της μόρφωσης, όπου συμπυκνώνονται οι

¹²⁸ Hamman, J.: *Letter to Christian Jacob Kraus*, στο τμ. *What is Enlightenment?* J. Schmidt, University of California Press, California, 1996.

¹²⁹ Δες Beyerhaus, G.: "Kants Programm der Aufklärung aus dem Jahre 1784", *Kants Students*, τ. 26, 1921, σσ.1-16.

φυσικές καταβολές του ανθρώπινου γένους, ως έσχατος σκοπός της φύσης μπορεί να επιτευχθεί μόνο στα πλαίσια της ανταγωνιστικής αστικής κοινωνίας και της ετερονομίας που εκείνη γεννά. Προϋποθέτει τον καταμερισμό εργασίας, τη διάκριση χειρωνακτικής και διανοητικής εργασίας και την κοινωνική ανισότητα. «Η δεξιότητα» υποστηρίζει ο Kant «δεν μπορεί να αναπτυχθεί καλά στο ανθρώπινο γένος παρά μέσω της ανισότητας, μεταξύ των ανθρώπων· διότι η μέγιστη πλειονότητα τους, χωρίς να χρειάζεται ιδιαίτερη τέχνη για τούτο, παρέχει τρόπον τινά μηχανικώς τα χρειώδη της ζωής για την άνεση και τησχολή των άλλων, οι οποίοι επεξεργάζονται τα λιγότερο αναγκαία στοιχεία της κουλτούρας, την επιστήμη και την τέχνη, και οι οποίοι τους κρατούν σε μια κατάσταση καταπίεσης, σκληρής εργασίας και λίγης απόλαυσης»¹³⁰.

Συνεπώς, η μεγάλη πλειονότητα του πληθυσμού, η οποία είναι αναγκασμένη να εργάζεται σκληρά για να επιβιώσει, αποκλείεται εκ των προτέρων από το δικαίωμα για μόρφωση. Στην πορεία βεβαίως της ανάπτυξης της κουλτούρας είναι δυνατή μια αργή διάδοση ορισμένων στοιχείων της μόρφωσης. Ωστόσο, πουθενά δεν σκιαγραφείται η δυνατότητα μιας καθολίκευσης του συνόλου των στοιχείων της κουλτούρας και της μόρφωσης. Αναφορικά λοιπόν με τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα μπορούμε να κάνουμε λόγο για εκπαίδευση ή αγωγή, η οποία συμβάλλει στην πειθαρχηση των κλίσεων και επιπλέον για κατάρτιση, η οποία είναι απαραίτητη για το μηχανικό τρόπο με τον οποίο εργάζεται, σε καμία όμως περίπτωση για μόρφωση. Αυτή παραμένει προνόμιο μιας μικρής ομάδας ανθρώπων, οι οποίοι απολαμβάνουν, από τη σκληρή εργασία των υπολοίπων, την άνεση και τησχολή. Το διαφωτιστικό πρόταγμα εντέλει δεν απευθύνεται στο σύνολο των ανθρώπων, εφόσον αναγνωρίζεται ως απαραίτητη η μηχανική εργασία της πλειονότητας τους. Αντιθέτως απευθύνεται σε μια μικρή προνομιούχα ομάδα, η οποία συγκροτεί ή οφείλει να συγκροτήσει μια κοσμοπολίτικη κοινότητα, στα πλαίσια της οποίας θα κορυφωθεί η ανάπτυξη των φυσικών καταβολών του ανθρώπινου γένους.

Συνοψίζοντας, συμπεραίνουμε πως η μόρφωση, σύμφωνα με τον Kant, διαθέτει ένα έντονα προνομιακό χαρακτήρα. Το προνόμιο της μόρφωσης συγκροτείται αφενός από φυσικά χαρίσματα, όπως η ευφυΐα και αφετέρου από κοινωνικά στοιχεία, όπως ησχολή και η οικονομική άνεση. Οι μορφωμένοι συγκροτούν μια ελεύθερη και έλλογη κοινότητα, στα πλαίσια της οποίας

¹³⁰ Kant, Im.: *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, μτφ Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σ. 391.

αναπτύσσονται, κατά το σχέδιο της φύσης, οι ανθρώπινες καταβολές. Ωστόσο η κοινότητα αυτή δεν μπορεί να περιλάβει το σύνολο των ανθρώπων. Πολύ περισσότερο προϋποθέτει την αθλιότητα και τη μηχανιστική επιβίωση της πλειονότητας τους. Το βουλησιαρχικό πρόταγμα του Kant απευθύνεται ως εκ τούτου σε μια μικρή προνομιούχα ομάδα. Για τους υπολοίπους οι καταπιεστικές αντικειμενικές συνθήκες καθιστούν μάλλον δίχως νόημα την οποιαδήποτε βούληση τους για μόρφωση. Δεν μπορούμε λοιπόν παρά να συμφωνήσουμε με τις παρατηρήσεις του Adorno: «Η μόρφωση δεν αποκτιέται [...] δεν χαρίζεται στη θέληση, είναι εμπλεγμένη στην ενοχή του προνομίου: μόνο όποιος την κατέχει έτσι και αλλιώς, δεν χρειάζεται να την αποκτήσει και να την κατέχει [...] είναι ανέφικτη όμως από την απλή υποκειμενική ελευθερία, εφόσον αντικειμενικά συνεχίζουν να επικρατούν οι συνθήκες της ανελευθερίας¹³¹».

¹³¹ Adorno, Th: ό.π.: σ. 54.

4. Επίλογος - Συμπεράσματα

Η Κριτική θεωρία της Σχολής της Φραγκφούρτης, βιώνοντας την βαρβαρότητα του φασισμού και την απογοήτευση από το έλλογο δυναμικό του διαφωτισμού, αρνείται με οξύτατη ευαισθησία την υπαρκτή θετική πραγματικότητα. Δεν αρκείται πλέον σε μια κριτική της ιδεολογίας, η οποία αρνούμενη να στραφεί ενάντια στο Λόγο, κινείται εντός των πλαισίων της διαδικασίας του διαφωτισμού. Ζητά να ασκήσει διαφωτισμό στον ίδιο το διαφωτισμό, ο οποίος στην πορεία της ανάπτυξης του επανεισήγαγε το μυθικό στοιχείο. Διαγράφει έτσι μια ολοποιητική φιλοσοφία της ιστορίας, στην οποία εξετάζονται τα διαδοχικά στάδια αυξανόμενης ετερονομίας και καταναγκασμού, από τα οποία διήλθε η ανθρωπότητα. Ο αστικός πολιτισμός, αυτονόητα, κατέλαβε κεντρική θέση στην προβληματική των Horkheimer και Adorno. Αναγνωρίζουν, από τη μία, το ρόλο που θέλησε να διαδραματίσει στην πορεία της ανθρώπινης ιστορίας, ως υπόσχεση για μία θετική υπέρβαση της ετερονομίας και της αλλοτρίωσης και από την άλλη επιχειρούν να εντοπίσουν τα στοιχεία εκείνα, που οδήγησαν στην επαναμύθευση του αστικού πολιτισμού και στην ανάδειξη της πολιτιστικής βιομηχανίας.

Η μόρφωση, θεμελιώδες στοιχείο του αστικού πολιτισμού, τέθηκε και αυτή με τη σειρά της στο επίκεντρο της κριτικής. Ο Adorno, χάρις στην οξύμνη του κριτική ματιά, θεματοποίησε την κατηγορία της ημιμόρφωσης και επιχείρησε να αναδείξει την παρουσία σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής. Μέσα στα πλαίσια της φιλοσοφίας της ιστορίας, η ημιμόρφωση δεν εκλαμβάνεται ως κάτι το δευτερογενές, το συμβεβηκός, το οποίο θα εκλείψει με την ανάπτυξη και τη διάδοση της μόρφωσης. Η ημιμόρφωση νοείται μάλλον ως το κατάλοιπό της παλιάς μόρφωσης. Οι δύο έννοιες διαπλέκονται διαλεκτικά σε αντιστοιχία με το διαφωτισμό και το μύθο, τη φύση και τον πολιτισμό.

Η μόρφωση εκλαμβάνεται ως υποκειμενική οικείωση της κουλτούρας. Διαθέτει ως εκ τούτου το διττό χαρακτήρα της κουλτούρας. Ισορροπεί μεταξύ της τάσης για προσαρμογή και της τάσης για αυτοδιάθεση. Επιθυμεί εξίσου να μορφοποιήσει το υπάρχον, επιβάλλοντας στο εκάστοτε ιδιαίτερο τη λογική της ταυτότητας και συγχρόνως να διασώσει οτιδήποτε το ιδιαίτερο, το ατομικό. Υπόσχεται, σε αναλογία με τη τέχνη, την άρση της αλλοτρίωσης. Εκπληρώνει όμως την υπόσχεσή της μονάχα σε ένα πεδίο αποκομμένο από την κοινωνία, μακριά από τους όρους που γεννούν τον ανειρήνευτο κοινωνικό ανταγωνισμό. Συγχρόνως είναι η

ίδια εμπλεγμένη στην ενοχή του προνομίου. Μπορεί και αναπτύσσεται μονάχα πίσω από τα προστατευτικά τείχη τηςσχόλης και της εκμετάλλευσης της υπερεργασίας των άλλων. Η μόρφωση, αναπτυγμένη μέσα στα πλαίσια και υπό τους όρους της ετερόνομης αστικής κοινωνίας και αδυνατώντας, παρά την υπόσχεση της, να θεραπεύσει την ετερονομία αυτή, οδηγείται έτσι με αναγκαίο τρόπο στην ημιμόρφωση.

Θεωρούμε πως η σκιαγράφιση της έννοιας της μόρφωσης, όπως διαμορφώθηκε από τον Adorno, μας προσφέρει τα κατάλληλα ερμηνευτικά εργαλεία για μια γόνιμη ανασυγκρότηση της μόρφωσης, στους φιλοσοφικούς στοχασμούς του Διαφωτισμού. Στη παρούσα εργασία, ασχοληθήκαμε με τη καντιανή σκέψη και δείξαμε, πιστεύουμε ικανοποιητικά, πως η ένταση μεταξύ της προσαρμογής και της αυτοδιάθεσης είναι παρούσα στο μορφωτικό ιδεώδες του Kant και συμπυκνώνεται στη ρήση του αυτοκράτορα: *Χρησιμοποιείτε το λογικό σας όσο θέλετε και οπουδήποτε θέλετε· μόνο υπακούτε.*

Ήδη στην παραπάνω αποφθεγματική φράση διαφαίνεται η κεντρική θέση που κατέχει η κριτική δύναμη στην καντιανή σκέψη. Η ελεύθερη χρήση του λογικού του εκάστοτε υποκειμένου αποτελεί τον πυρήνα της διαδικασίας του διαφωτισμού, της εξόδου από την ανωριμότητα, για την οποία είναι υπεύθυνο το ίδιο το άτομο. Η κριτική δύναμη στρέφει το δυναμικό της προς όλες τις κατευθύνσεις της ζωής: την οικονομική δραστηριότητα, το πανεπιστήμιο, τις ηθικές επιλογές, την αισθητική αποτίμηση, την κοινωνική και την πολιτική κριτική, και τείνει έτσι στη διαφοροποίηση των ατόμων, στην επίτευξη της αυτοδιάθεσης τους. Το ουσιώδες όμως της μόρφωσης είναι ότι συμπεριλαμβάνει την κριτική δύναμη κατά την αναστοχαστική της λειτουργία, κατά την οποία δεν υπάγει το εκάστοτε ιδιαίτερο στη γενικότητα μιας δεδομένης έννοιας, αλλά αντιθέτως ζητά εκκινώντας από το ιδιαίτερο να αναχθεί στη γενικότητα της έννοιας. Σε αυτή όμως την περίπτωση, η έννοια δεν έχει αντικειμενικό, αλλά απλώς υποκειμενικό χαρακτήρα. Δεν αντιστοιχεί με ένα αντικείμενο που βρίσκεται έξω από το υποκείμενο, αλλά απλώς με τις παραστάσεις του υποκειμένου.

Το κριτικό δυναμικό της μόρφωσης εκδιπλώνεται με τη μεγαλύτερη οξύτητά του στο πεδίο της κοινωνικής και πολιτικής κριτικής. Εδώ, αναλαμβάνει να διαμεσολαβήσει μεταξύ του αισθητού και του υπεραισθητού, μεταξύ του είναι και του δέοντος και επιχειρεί να θεμελιώσει στο Λόγο το αισθητό, δηλαδή τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς. Ο ίδιος ο Kant μας προσφέρει στο συγγραφικό

του έργου το παράδειγμα για τη κριτική δύναμη της μόρφωσης. Η Διένεξη των Σχολών ζητά να διατυπώσει αρχές για την οργάνωση του Πανεπιστημίου και της γνώσης, κρίνοντας πως η ήδη υπάρχουσα οργάνωση είναι απαρχαιωμένη, ενώ η *Αιώνια Ειρήνη* επιχειρεί να θεμελιώσει αρχές σε ένα καινοφανές πεδίο, αυτό του Κοσμοπολίτικου δικαίου. Συγχρόνως, προτρέπει τους πολίτες να λειτουργήσουν ως λόγιοι και να κρίνουν ελεύθερα το ήδη υπάρχον. Ενθαρρύνει τους ιερείς να κρίνουν το θρησκευτικό τους δόγμα, τους στρατιωτικούς την οργάνωση του στρατού, τους φορολογούμενους την οικονομική πολιτική του κράτους και να δημοσιεύουν την κριτική τους, θέτοντας την υπόψη των ιθυνόντων.

Υπερβατολογικός όρος όμως της κριτικής δύναμης είναι η δημοσιότητα ή η δημόσια χρήση του λόγου, όπως αναφέρεται αλλού. Η αναλογία με το Πρακτικό Λόγο είναι εδώ εμφανής. Ο έλεγχος ενός υποκειμενικού γνώμονα για το αν είναι κατάλληλος ή όχι για μια καθολική νομοθεσία συνίσταται στη κοινοποίηση του. Ένας ηθικά επιλήψιμος γνώμονας, που θεμελιώνεται πάνω σε ένα εγωιστικό συμφέρον, οδηγείται, κατά τη δημόσια κοινοποίηση του, στη λογική αντίφαση και στην αυτοαναίρεση του. Το κακό αντίστοιχα συνυφάνεται άρρηκτα με τη μυστικότητα. Η ηθική κακία δεν οφείλεται σε ένα έμφυτο φρόνημα, αλλά στη τάση του ατόμου να υπεκφεύγει από την καθολικότητα του ηθικού νόμου και να θεωρεί δυνατή την εξαίρεση στη δική του περίπτωση. Αντίστοιχα, η μυστικότητα κατά την άσκησης της κριτικής δύναμης, μακριά δηλαδή από το δημόσιο πεδίο του Λόγου, συνδέεται με επαναστατικά, συνωμοτικά κινήματα και αναρχία, ενώ η δημοσιοποίηση των προθέσεων τους θα σήμαινε συγχρόνως και την αναίρεση τους.

Η δημοσιότητα λοιπόν αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση, σύμφωνα με τον Kant, για τη διαμεσολάβηση της μόρφωσης ανάμεσα στο πολιτικό πράττειν και τον ορθό Λόγο. Συγχρόνως όμως περιορίζει τη ριζοσπαστικότητα της κριτικής δύναμης, η οποία αδυνατεί να σταθεί κριτικά απέναντι στους αστικούς θεσμούς. Η περιοριστική αυτή λειτουργία της δημοσιότητας επιτυγχάνεται με δύο τρόπους. Αρχικώς, η κριτική δύναμη, σύμφωνα με τον Kant, δεν μπορεί να υπερβεί τους μορφικούς περιορισμούς, που επιβάλλει το δημόσιο επίπεδο της κοινότητας. Η κριτική δύναμη, ως διευρυμένος τρόπος του σκέπτεσθαι, προϋποθέτει την κοινότητα των άλλων, προϋποθέτει την παρουσία των παραστάσεων του άλλου. Διευρύνω τη σκέψη μου σημαίνει ουσιαδώς συγκρίνω τις κρίσεις μου με εκείνες των άλλων. Στη διαδικασία αυτή οφείλουμε να αποβάλλουμε οποιοδήποτε υλικό, αισθητό περιεχόμενο δεν συμφωνεί με τις παραστάσεις των άλλων, ως ψευδαίσθηση. Η

διεύρυνση της σκέψης σημαίνει λοιπόν τη λογοκρισία του περιεχομένου της κρίσης μας, προς χάριν της μορφής της παράστασης της κοινότητας.

Επιπλέον, η κριτική δύναμη λειτουργεί στα πλαίσια της δημοσιότητας μονάχα αναστοχαστικά. Συγκλίνοντας, όπως παρατηρεί και ο Adorno, με την αισθητική της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό είναι εχθρικά διακείμενη απέναντι στην ανάληψη οποιουδήποτε σκοπού. Αντιλαμβάνεται την πολιτική σκοποθεσία και πολύ περισσότερο την πολιτική κριτική, ως ετερονομία, διότι μια τέτοια προοπτική την ωθεί να αναζητήσει και να θεμελιωθεί σε μια έννοια έξω από την ίδια. Για το λόγο αυτό μάλιστα, η κριτική δύναμη της μόρφωσης δεν λειτουργεί εντός των κοινωνικών διεργασιών, αλλά πάντα πέρα από αυτές, σε ένα αυτονομημένο πεδίο, όπως η δημόσια χρήση του Λόγου ή το Πανεπιστήμιο. Εκεί, έχει τη δυνατότητα να λειτουργεί ελεύθερα τόσο από τους σκοπούς που επιβάλλουν τα επιμέρους ατομικά συμφέροντα της αστικής κοινωνίας, όσο και από τους νόμους του ηγεμόνα. Προκειμένου όμως να κερδίσει την ελευθερία της, η μόρφωση εξωθείται σε ένα περιθωριοποιημένο χώρο, έξω από το κοινωνικό γίγνεσθαι. Καταθέτει, όπως παραστατικά αναφέρει ο Kant, τον αναστοχασμό της στα πόδια του Θρόνου και προσδοκά τη σταδιακή μεταρρύθμιση των αστικών θεσμών από τη πεφωτισμένη κυβέρνηση, η οποία θα ευθυγραμμιστεί με τις επιταγές του Ορθού Λόγου. Εκλαμβάνει όμως τώρα την ίδια αδιαφορία από την κυβέρνηση, που προηγουμένως αναζητούσε για να απαλλαχθεί από τον αντικειμενικό νόμο του ηγεμόνα. Αδυνατεί με τον τρόπο αυτό να αποτελέσει εμπόδιο στη διατήρηση της κοινωνικής αποξένωσης και την πρόοδο της βαρβαρότητας και της εκμετάλλευσης.

Στο dictum του αυτοκράτορα είναι κεντρική επίσης η προτροπή για υπακοή στα διατάγματα της κυβέρνησης και στους νόμους του τοπικού δικαίου. Η αναστοχαστική λειτουργία της μόρφωσης κατά τη δημόσια χρήση του Λόγου είναι δυνατή μονάχα αν διατηρείται παράλληλα η αναστολή του Λόγου, ή διαφορετικά η ιδιωτική χρήση του Λόγου. Ο ιερέας, ο αξιωματικός, ο φορολογούμενος πολίτης δεν έχουν δικαίωμα να μην υπακούσουν αντίστοιχα στο δόγμα, στις στρατιωτικές διαταγές και στις φορολογικές υποχρεώσεις, όσο στρεβλές και αν κρίνονται. Υποχρεούνται να υπακούσουν, διατηρώντας μονάχα το δικαίωμα να ασκήσουν κριτική ως μορφωμένοι στη δημόσια σφαίρα της κοινότητας, ενώπιον της κυβέρνησης. Ο Kant μάλιστα ισχυρίζεται πως η πρόοδος της διαδικασίας του διαφωτισμού δεν έρχεται σε αντίθεση με την υπακοή. Κρίνει πως η υπακοή είναι απαραίτητος όρος για να αποτραπεί η επιστροφή στην αναρχία και σε προ-αστικές

δομές της κοινωνίας. Για το λόγο αυτό δεν αναγνωρίζει ούτε το δικαίωμα ενός λαού να εξεγερθεί εναντίον της τυραννίας. Η επαναστατική δραστηριότητα, κινούμενη πάντα έξω από το πεδίο της δημοσιότητας, κρίνεται αργότερα ως άδικη. Η προσαρμογή συνεπώς στην ετερόνομη τάξη πραγμάτων, που θέσπισε η ανθρώπινη κοινωνία, κατέχει επίσης θεμελιώδη θέση στην καντιανή σκέψη.

Συνοψίζοντας, στο dictum του αυτοκράτορα συμπυκνώνεται η έντατική σχέση των διαφορετικών στοιχείων της μόρφωσης. Διαφαίνεται με σαφήνεια η ένταση μεταξύ της τάσης για προσαρμογή στη στρεβλή κοινωνική ολότητα, στην υπακοή στους νόμους του ηγεμόνα και στην τάση για αυτοδιάθεση, για διαφοροποίηση του ατόμου από τον κοινωνικό καταναγκασμό και η άσκηση κριτικής στους αστικούς θεσμούς και στις κυβερνητικές πρακτικές. Ο Kant θεωρεί πως είναι δυνατόν να ισορροπήσουμε μεταξύ των δύο τάσεων πραγματοποιώντας ένα αναδιπλασιασμό της χρήσης του Λόγου και διακρίνοντας σε ιδιωτικό και δημόσιο. Ωστόσο, είναι εμφανές, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε στην εργασία μας, πως η προτεραιότητα βρίσκεται αναμφίβολα στην προσαρμογή. Η υπακοή αποτελεί απαραίτητο όρο για να διανοιχτεί ένα δημόσιο πεδίο, στο οποίο είναι δυνατή η άσκηση κριτικής. Επιπλέον, η κριτική δύναμη αδυνατεί να γίνει ριζική, συμπεριλαμβάνοντας στην κριτική της τους ίδιους τους αστικούς θεσμούς. Το περιεχόμενο της κριτικής περιορίζεται σε κάθε περίπτωση από την προτεραιότητα που αποδίδεται στη μορφή, ενώ μπορεί να λειτουργήσει μονάχα αναστοχαστικά για το πολιτικό πράττειν. Ο ίδιος ο Kant είχε την ευκαιρία να βιώσει το περιορισμό του δικαιώματος του για ελεύθερη κριτική από το καθήκον του να υπακούσει, όταν η κυβέρνηση του Φρειδερίκου-Γουλιέλμου του Β', εφαρμόζοντας το Διάταγμα περί θρησκείας, λογόκρινε το έργο του *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*. Ωστόσο, ήταν ο Hamman ο πρώτος που διέγινωσε τη λύση της έντασης μεταξύ προσαρμογής και αυτοδιάθεσης, υπέρ της πρώτης.

Η ένταση μεταξύ μορφοποίησης του ιδιαίτερου και συγχρόνως διάσωσής του, μεταξύ κριτικής δύναμης και προσαρμογής εκφράζεται, επίσης, σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο, στις αναλύσεις της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, αναφορικά με τη σχέση φαντασίας και διάνοιας κατά την αισθητική κρίση. Εκεί, ο Kant, επιθυμώντας να απελευθερώσει τη σύνθεση της φαντασίας από τα δεσμά της έννοιας της διάνοιας, η οποία στο θεωρητικό Λόγο είναι δεσμευτική, κάνει λόγο για ελεύθερη νομοτέλεια της φαντασίας με τη διάνοια. Στην καλαισθητική κρίση η διάνοια δεν επιβάλλει κανένα νόμο. Συναντάμε, μάλλον, το συντονισμό της αυτενεργούς φαντασίας με την ελεύθερη νομοτέλεια της διάνοιας. Προκύπτει, έτσι, μια νομοτέλεια χωρίς νόμο.

Ωστόσο, ο συντονισμός που επιτεύχθηκε πρέπει να νοηθεί περισσότερο ως ένταση. Η απελευθερωμένη και αυτενεργός φαντασία συνεχίζει να ευθυγραμμίζεται με το νόμο της διάνοιας. Δεν υπακούει βεβαίως σε αυτόν, αλλά ούτε δύναται να τον υπερβεί. Σε κάθε περίπτωση, η κριτική δύναμη οφείλει να κινείται στα στενά πλαίσια του νόμου, που επιβάλλουν οι αστικοί θεσμοί.

Στην πορεία της εργασίας μας διαπιστώσαμε, επίσης, ακολουθώντας πάλι τα ερμηνευτικά εργαλεία του Adorno, πως η μόρφωση διαθέτει έναν προνομιακό χαρακτήρα, ο οποίος διαφαίνεται τόσο στη σχέση της με την αγωγή, όσο και στην ένταξή της στην ανθρώπινη τελολογία.

Η αγωγή αναδεικνύεται ως αναγκαίος, αλλά όχι επαρκής όρος για την κατάκτηση της μόρφωσης. Έχει τη δυνατότητα να διαμορφώσει νομιμόφρονες πολίτες, καταρτισμένους επαγγελματίες ακόμα και πολυμαθείς λογίους, αλλά δεν επαρκεί για την ανάπτυξη της μόρφωσης. Ως κατηγορία ποιοτικά ανώτερη, η οποία ωθεί το υποκείμενο στην υπέρβαση του αισθητικού και στην εννόηση του υπεραισθητού, η μόρφωση απαιτεί μια κοπιώδη και θαρραλέα ατομική προσπάθεια. Το άτομο οφείλει, για να αποτινάξει το ζυγό της ανωριμότητας, να βγει από τη φυσική τροχιά της ζωής και να επεκτείνει τις γνώσεις του, ασχολούμενος αποκλειστικά με έννοιες. Ως εκ τούτου, ησχόλη και η οικονομική ευμάρεια, που την εξασφαλίζει, αναδεικνύονται εξίσου ως απαραίτητοι όροι για τη μόρφωση.

Η καντιανή τελολογία είναι επίσης ιδιαίτερα σαφής, αναφορικά με το προνόμιο της μόρφωσης. Εδώ διαφαίνεται όχι μόνο ο προνομιακός χαρακτήρας της μόρφωσης, αλλά και η αναγκαιότητα του χαρακτήρα αυτού στην εκδίπλωση της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπινου γένους. Ο έσχατος σκοπός της φύσης, που δεν είναι άλλος από την ανάπτυξη της κουλτούρας και της μόρφωσης, το σημείο δηλαδή που συμπτκνώνονται οι φυσικές καταβολές του ανθρώπινου γένους, μπορεί να επιτευχθεί μόνο στα πλαίσια της ανταγωνιστικής αστικής κοινωνίας και της ετερονομίας και της εκμετάλλευσης που αυτή συνεπάγεται. Η επίτευξη του έσχατου σκοπού απαιτεί τη χειρωνακτική εργασία της πλειονότητας του πληθυσμού, η οποία θα επιβιώνει απλώς μηχανικά, ώστε να προσφέρει τη δυνατότητα σε μια μικρή μερίδα ανθρώπων να αναπτύξουν τις πλέον εκλεπτυσμένες πλευρές του ανθρώπινου πνεύματος.

Συνεπώς, οι αναλύσεις του Adorno για το προνόμιο της μόρφωσης φαίνεται να επιβεβαιώνονται και στη καντιανή σκέψη. Η μόρφωση δεν κατακτιέται, αλλά χαρίζεται στους κοινωνικά προνομιούχους. Επιπλέον, ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο

σημείο αυτό παρουσιάζει η προσπάθεια του Kant να μετατοπίσει την αιτία του σφάλματος της διανοητικής ανωριμότητας της ανθρωπότητας από τους κοινωνικούς θεσμούς της εποχής (απολυταρχικό κράτος και εκκλησία) στο ανθρώπινο γένος συνολικά και στο εκάστοτε υποκείμενο ειδικότερα. Αποσιωπά, έτσι, τις ευθύνες του πολιτικού αυταρχισμού και της κοινωνικής ανισότητας των θεσμών και διατυπώνει ένα αποκλειστικά βουλευσιαρχικό πρόταγμα για την κατάκτηση της μόρφωσης. Διανοίγει με τον τρόπο αυτό, τη δυνατότητα για τη διαμόρφωση εκείνης της ιδεολογίας, η οποία ταυτίζει τη διανοητική ικανότητα με τη μόρφωση και νομιμοποιεί την ανωτερότητα των μορφωτικά προνομιούχων, αστικών τάξεων.

Συνοψίζοντας, συμπεραίνουμε πως το καντιανό μορφωτικό ιδεώδες ανταποκρίνεται στις ερμηνευτικές αναλύσεις του Adorno. Έχουμε τη δυνατότητα να το ανασυγκροτήσουμε, με βάση την ένταση μεταξύ προσαρμογής και αυτοδιάθεσης, μεταξύ υπακοής και κριτικής δύναμης. Η ένταση μάλιστα αυτή καθρεφτίζει τόσο τον κριτικό και ρηξικέλευθο ρόλο, που διαδραμάτισε στο παρελθόν, κατά την επαναστατική περίοδο της αστικής τάξης, όσο και την έκπτωση της σε ημιμόρφωση με τη καθολική κυριαρχία της προσαρμογής. Το ερώτημα που προκύπτει εδώ αφορά τις σχέσεις της μόρφωσης με την ημιμόρφωση. Η έκπτωση της μόρφωσης σε ημιμόρφωση κρίνεται ως αναγκαία, εξαιτίας του κυριαρχικού χαρακτήρα του ίδιου του Λόγου ή αντιθέτως είναι δυνατή η επανανοηματοδότηση του μορφωτικού ιδανικού, με την υπογράμμιση του κριτικού δυναμικού του; Οφείλουμε αντίστοιχα να επιδιώξουμε μια κατάσταση που υπερβαίνει θετικά τόσο τη μόρφωση, όσο και την ημιμόρφωση ή να εμμείνουμε στην τάση της μόρφωσης για αυτοδιάθεση και διαφοροποίηση; Ερωτήματα βεβαίως που υπερβαίνουν τους στόχους της παρούσας εργασίας.

5. Βιβλιογραφία

- Adorno, Th. *Αρνητική Διαλεκτική*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006.
- Adorno, Th. *Θεωρία της ημιμόρφωσης*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2000.
- Adorno, Th. *Σύνοψη της πολιτιστικής βιομηχανίας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2000.
- Adorno, Th. “Τζαζ, η αιώνια μόδα”, στο *Τέχνη και μαζική κουλτούρα*, μετάφραση-εισαγωγή Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1984.
- Adorno, Th. *Education after Auschwitz*, *χχ, χχ*.
- Ανδρουλιδάκης, Κ. “Θεμελιώδη προβλήματα ερμηνείας, προσλήψεως και αποδόσεως τα τρίτης καντιανής Κριτικής”, *Υπόμνημα*, τχ. 1, 2000, 11 – 36.
- Αναστασιάδης, Π. *Το υποκείμενο και η ετερότητα*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1995.
- Αναστασιάδης, Π. “Ο διαφωτισμός και η μυθολογία του”, *Το βήμα των κοινωνικών επιστημών*, τμ.2, τχ. 6, 1991, 37-67.
- Arendt, H. *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μετάφραση Β. Ρωμανός, Αθήνα, Νήσος, 2008.
- Βάκη, Φ. “Η κριτική θεωρία ως αρνητική διαλεκτική”, στο *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, επιμ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα, Νήσος, 2003.
- Beyerhaus, G. “Kants Programm der Aufklärung aus dem Jahre 1784”, *Kants Students*, τ. 26, 1921, 1-16.
- Cassirer, E. *Καντ η ζωή και το έργο του*, μετάφραση Σ. Γερογιωργάκης, Αθήνα, Ίνδικτος, 2001.
- Cassirer, E. *Καντ και Ρουσσώ*, μετάφραση Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, Εράσμος, 1978.
- Deleuze, G. *Η κριτική φιλοσοφία του Καντ*, μετάφραση Ελ. Περδικούρη, Αθήνα, Εστία, 2000.
- Denis, L. “Kant’s conception of virtue”, στο *Kant and modern philosophy*, επιμέλεια P. Guyer, U.S.A, Cambridge university press, 2006
- Elias, N. *Η εξέλιξη του πολιτισμού*, μετάφραση Π. Κονδύλης, Αθήνα, Νεφέλη, 1997.

- Gadamer, H-G. *Truth and method*, London, Continuum, 1975.
- Habermas, J. *Ο φιλοσοφικός Λόγος της νεωτερικότητας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου – Α. Καραστάθη, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993.
- Habermas, J. *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1997.
- Hamman, J.: *Letter to Christian Jacob Kraus*, στο *What is Enlightenment?* J. Schmidt, California, University of California Press, 1996.
- Horkheimer, M. – Adorno, Th. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996.
- Horkheimer, M. “Παραδοσιακή και κριτική θεωρία”, στο *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, μετάφραση Αν. Οικονόμου, Αθήνα, Ύψιλον, 1984.
- Horkheimer, M. *Το τέλος του Λόγου*, μετάφραση Στ. Ροζάνη, Αθήνα, Έρασμος, 1984.
- Horkheimer, M. *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*, μετάφραση Π. Κονδύλης, Αθήνα, Κάλβος, 1989.
- Jay, M. *The Dialectical Imagination*, Canada, Little Brown and Company, 1973.
- Καβουλάκος, Κ. *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2001.
- Kant, Im. *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, μετάφραση Αν. Γιανναράς, Αθήνα, Παπαζήσης, 1972.
- Kant, Im. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Εστία, 2004.
- Kant, Im. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Ιδεόγραμμα, 2004.
- Kant, Im. *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρας, Αθήνα, Δωδώνη - Γιάννινα, 1984.
- Kant, Im. *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια, Γ. Τζαβάρας, Αθήνα - Γιάννινα, Δωδώνη, 1982.
- Kant, Im. *Metaphysics of morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Kant, Im. *Δοκίμια*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ευάγ. Παπανούτσος, Αθήνα, Δωδώνη, 1971.

- Kant, Im. *Η Διένεξη των Σχολών*, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια Θ. Γκιούρας, Αθήνα, Σαββάλας, 2004.
- Kant, Im. *Για την αιώνια ειρήνη*, μετάφραση Αν. Πόταγα, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1992.
- Kant, Im. *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Πόλις, 2007.
- Kant, Im. *Περί Παιδαγωγικής*, προλεγόμενα-μετάφραση-σημειώσεις Π. Σιδερά – Λύτρα, Αθήνα, Κυριακίδη, 2004.
- Kant, Im. *Η πρώτη εισαγωγή στη Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μετάφραση Π. Μειντάνη, Αθήνα, Πόλις, 1996.
- Καψάλης, Δ. “Η Τρίτη κριτική του Καντ”, *Αξιολογικά*, τχ. 13, 2000, 94-103.
- Κουμάκης, Γ. “Φιλοσοφική θεμελίωση της παιδείας κατά τον Καντ με αναφορά στον Πλάτωνα”, στο *Για τον Ιμάνουελ Καντ 200 χρόνια μετά*, Αθήνα, Νήσος, 2006.
- Lequan, M. *La philosophie moral de Kant*, Paris, Seuil, 2001.
- Μακρής, Δ. “Πρόσληψη της Κριτικής της κριτικής δύναμης στην Κριτική Θεωρία”, *Υπόμνημα*, τχ. 1, 2004, 169 – 188.
- Μανιάτης, Γ. “Ανθρώπινη φύση και ιστορία – Η διαμάχη Καντ-Herder”, *Αξιολογικά*, τχ. 1, 1990, 48 – 69.
- Μαράς, Κ. *Η κριτική του Λόγου και της μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2008.
- Nussbaum, M. “Ο Καντ και ο στωικός κοσμοπολιτισμός”, μετάφραση Χ. Χρόνης, *Δευκαλίων*, τχ. 18, 2000, 157 – 192.
- Πατέλλη, Ι. “Μορφικές μεταβολές όρων στο καντιανό έργο: φυσικό-επιστημονικές και κοινωνικό-επιστημονικές χρήσεις”, *Αξιολογικά*, τχ. 1, 1990, 92 – 137.
- Πενολίδης, Θ. “Η Καντιανή καλαισθητική κρίση”, *Αξιολογικά*, τχ. 13, 2000, 104 – 131.
- Philolenko, A. *L' oeuvre de Kant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.
- Πρελορέντζος, Γ. “Έλευθερία και καταναγκασμός στη φιλοσοφία της παιδείας του Καντ”, *Αξιολογικά*, τχ. 13, 2000, 132 – 165.
- Ράντης, Κ. *Ψυχανάλυση και Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Ύψιλον, 2006.

- Rojas-Bermúdez, M. “Δημόσια και ιδιωτική χρήση του Λόγου στο Τι είναι Διαφωτισμός” στο *Ιμμάνουελ Καντ: Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*, επιμ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006.
- Schiller, F. *Περί της αισθητικής παιδείας του ανθρώπου*, μετάφραση-εισαγωγή-επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Ιδεόγραμμα, χχ.
- Simon, J. “Οι σκοποί στον Καντ”, μετάφραση Θ. Πενολίδης, *Υπόμνημα*, τχ. 1, 2000, 87 – 113.
- Vincenti, L. *Αγωγή και ελευθερία Καντ και Φίχτε*, μετάφραση Γ. Πρελορέντζος, Αθήνα, Πατάκη, 1997.
- Ψυχοπαίδης, Κ. *Κριτική φιλοσοφία και Λογική των θεσμών. Έρευνες για τη πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μετάφραση Ολ. Σταθάτου, Αθήνα, Εστία, 2001.
- Ψυχοπαίδης, Κ. *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα, Νήσος, 1997.
- Ψυχοπαίδης, Κ. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα, Πόλις, 1999.
- Ψυχοπαίδης, Κ. “Θέσεις πάνω στη διαλεκτική του ορθού λόγου” στο *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, επιμέλεια Γ. Κουζέλης, Αθήνα, Νήσος, 2000.
- Χρόνης, Ν. *Η κριτική θεωρία κατά τον Max Horkheimer*, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 1997.