

Πανεπιστήμιο Κρήτης
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Τομέας Φιλοσοφίας
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών: «Φιλοσοφία: Γνώση,
Αξίες και Κοινωνία»

Διδακτορική Διατριβή

Η θεολογική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας ως πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας. Χομπς και Καντ.

Θεόδωρος Δρίτσας

Ρέθυμνο, 2008

**Πανεπιστήμιο Κρήτης
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Τομέας Φιλοσοφίας
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών: «Φιλοσοφία: Γνώση,
Αξίες και Κοινωνία»**

Διδακτορική Διατριβή

Η θεολογική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας ως πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας. Χομπς και Καντ.

Θεόδωρος Δρίτσας

**Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Σταυρούλα Τσινόρεμα
Τριμελής επιτροπή: Σταυρούλα Τσινόρεμα,
Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Αλίκη Λαβράνου.**

Στη μνήμη του Κοσμά Ψυχοπαίδη

Η παρούσα εργασία ξεκίνησε υπό την πνευματική επίδραση των ιδεών του Κοσμά Ψυχοπαίδη. Σε αυτόν οφείλει, πέρα από τον τίτλο και τη θεματολογία της, όλες τις βασικές της αναφορές.

Ευχαριστώ την Σταυρούλα Τσινόρεμα για τη βοήθεια που μου παρείχε, ως επιβλέπουσα καθηγήτρια, σε όλη τη διάρκεια της εργασίας. Η βοήθεια αυτή ήταν τόσο τεχνική όσο και ουσιαστική.

Μετά το θάνατο του Κοσμά Ψυχοπαίδη, η Αλίκη Λαβράνου με βοήθησε, ως επιστημονική υπεύθυνος, με ειλικρινή ενθουσιασμό και με ουσιαστικές παρεμβάσεις. Σε αυτήν οφείλω τις θερμότερες ευχαριστίες μου.

Ευχαριστώ επίσης τον Κωνσταντίνο Καβουλάκο για την εποπτεία της εργασίας και τις κριτικές παρατηρήσεις του.

Πολλές από τις ιδέες και τις ερμηνευτικές κατευθύνσεις που ακολουθήθηκαν σε αυτήν την εργασία, διαμορφώθηκαν στο περιβάλλον των σεμιναρίων του Κοσμά Ψυχοπαίδη. Γι' αυτό νιώθω υποχρεωμένος να ευχαριστήσω όσους συμμετείχαν σε αυτά.

Ο Κώστας Σιμόπουλος με το "σεμινάριο" δημιούργησε εκείνη την πνευματική ατμόσφαιρα, που είναι αναγκαία για να συντηρήσει και να επαυξήσει το πνευματικό ενδιαφέρον όταν η επιφανειακή διανοητική περιέργεια τείνει να εξαντληθεί. Η βοήθειά αυτή ήταν ανεκτίμητη.

Ευχαριστώ τον Γιάννη Πίσση για τις παρατηρήσεις του και τον Κώστα Σπαθαράκη για τη συμβολή του στην επεξεργασία του κειμένου.

Τέλος, ευχαριστώ τους γονείς μου, Σπύρο και Μαρία, και την Μάρω Κατσίκα που, όλα αυτά τα χρόνια, παρακολούθησαν τις προσπάθειές μου και με στήριξαν με κάθε τρόπο.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	11
Τμήμα πρώτο: Χομπς	53
Πρώτο κεφάλαιο: Επιστήμη	
A.1.1 Φιλοσοφία και πολιτική θεωρία	55
A.1.2 Ο ιδανικός χαρακτήρας της επιστημονικής μεθόδου και τα όρια της επιστημονικής γνώσης για τη φύση	68
A.1.3 Παράλληλισμός φυσικών και τεχνητών σωμάτων	84
A.1.4 Η λειτουργία της πίστης και η ιδιαιτερότητα της επιστήμης της πολιτικής	88
A.1.5 Ανθρώπινη βούληση	93
Δεύτερο κεφάλαιο: Φυσικός νόμος και φυσικά δικαιώματα	
A.2.1 Η πρωταρχική ενότητα του Λόγου και ο διασπασμένος λόγος	99
A.2.2 Σχέση νόμου-δικαιωμάτων 1: συναγωγή του νόμου από τα δικαιώματα	102
A.2.3 Το κέντρο της χομπσιανής ανθρωπολογίας και η ερμηνεία της ισχύος	111
A.2.4 Σχέση νόμου-δικαιωμάτων 2: Τα δικαιώματα ως επικυρωτικές συνθήκες του νόμου (Warrender)	118
A.2.5 Σχέση νόμου-δικαιωμάτων 3: Η ηθική σημασία των δικαιωμάτων (Strauss)	121
A.2.6 Η ανθρώπινη ελευθερία και η κατάσταση πολέμου	126
Τρίτο κεφάλαιο: Μέθοδος και ιστορία	
A.3.1 Η προβληματική σχέση νόμου-δικαιωμάτων στο επίπεδο της πολιτικής τάξης	135
A.3.2 Ανθρώπινη ελευθερία και η ιδέα της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας: Χομπς και Φίλμερ	137
A.3.3 Ενότητα του συστήματος και διίσμος των μεθόδων στον Χομπς	140
A.3.4 Δύο διακριτά επιχειρήματα: τα έλλογα θεμέλια της πολιτικής κατάστασης και η ανάδειξη της σημασίας της κυριαρχίας	144
A.3.5 Ιερή προφητική ιστορία	157
Τέταρτο κεφάλαιο: Κυριαρχία	
A.4.1 Κοινωνικό συμβόλαιο και συμβόλαιο υποταγής	165
A.4.2 Η έννοια του λαού από το Λεβιάθαν μέχρι τα Στοιχεία του Νόμου	169
A.4.3 Η κυριαρχία ως ενεργή αυθεντία	172
A.4.4 Περί εισαγωγικού και τελείου φόβου	178
A.4.5 Justitia distributiva και justitia commutativa	180
A.4.6 Επίλογος	182

Τμήμα δεύτερο: Καντ	185
Πρώτο κεφάλαιο: Κριτική του πρακτικού Λόγου	
B.1.1 Ηθική και πολιτική θεωρία	187
B.1.2 Ηθική: η Κριτική του Πρακτικού Λόγου	200
B.1.3 Τελεολογία και μηχανισμός στη θεωρητική χρήση του Λόγου	208
B.1.4 Σημασία της υπερβατολογικής διαλεκτικής της θεωρητικής χρήσης του Λόγου	211
B.1.5 Η σημασία μιας διαλεκτικής του πρακτικού Λόγου	214
B.1.6 Θέληση - Προαίρεση (Wille - Willkür)	223
Δεύτερο κεφάλαιο: Η θεωρία περί δικαίου και η θεωρία περί αρετής	
B.2.1 Σχέση μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας στην Κριτική του Πρακτικού Λόγου και στη Μεταφυσική των Ηθών	231
B.2.2 Επικάλυψη και αλληλεξάρτηση νομιμότητας και ηθικότητας	244
B.2.3 Παρένθεση: Θεωρία αρετής σε σχέση με τα ειδικά καθήκοντα της αρετής (Tugendpflichten)	252
B.2.4 Αστική πολιτική κοινωνία	260
Τρίτο κεφάλαιο: Ηθική τελεολογία και θεοδικία	
B.3.1 Πολιτικό κράτος και σκοποί του Λόγου	267
B.3.2 Η διπλή σημασία της νομιμοποίησης	271
B.3.3 Προβληματικότητα της τελεολογίας	275
Τέταρτο κεφάλαιο: Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου	
B.4.1 Πρακτικός Λόγος και θρησκεία	285
B.4.2 Οι δύο έννοιες του μυστικισμού και η κριτική της θρησκείας ως κριτική στην πολιτικοποίηση της ηθικής κοινωνίας	295
B.4.3 Το ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης	302
B.4.4 Οριοθέτηση του ριζικού κακού	306
B.4.5 Κριτική στην αστική πολιτική κοινωνία εν ονόματι ηθικών σκοπών του Λόγου	310
Επίλογος - Συζήτηση επί των συμπερασμάτων	325
Παρατήρηση για τις παραπομπές	351
Βιβλιογραφία	355

Εισαγωγή

Η αξίωση του Ρουσσώ να μελετήσει τους ανθρώπους όπως πράγματι είναι και τους νόμους όπως μπορούν και πρέπει να είναι,¹ έχει κεντρική σημασία για τη φιλοσοφική σκέψη της νεωτερικότητας και πρέπει να εξετάζεται τόσο με βάση την προγραμματική της σημασία για την κατοπινή ανάπτυξη της σκέψης αλλά και ως συμπερίληψη της νεώτερης σκέψης μέχρι την εποχή του. Η ίδια διάκριση ισχύει δηλαδή αναδρομικά και σε πιο πρώιμους θεωρητικούς όπως ο Χομπς και ο Λοκ, χωρίς ωστόσο να θεματοποιείται με την ίδια ακρίβεια, ενώ, στην ανάπτυξή της από τον Καντ, η αναγνώριση της διάκρισης γίνεται για να επιτρέψει μια νέα σύνθεση των δύο αυτών οπτικών, στην σύλληψη του ανθρώπου ως υπερβατολογικού υποκειμένου και ως φορέα ενός ενιαίου, τόσο θεωρητικού όσο και πρακτικού, Λόγου. Η πρόταση του Ρουσσώ περί της φύσης, ή περί του "είναι" του ανθρώπου και περί του δέοντος των νόμων συμπυκνώνει την αντίδραση των νεωτέρων θεωρητικών απέναντι στο μεσαιωνικό κοσμολογικό και πολιτικό μοντέλο του οποίου ο οντολογικά θεμελιωμένος ορθολογισμός έθετε ιεραρχήσεις και καθορισμούς αμετάβλητου και καθολικού κύρους, επανακαθορίζει τη σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη κατάσταση και τη θεϊκή απαίτηση και συνοψίζει την αξίωση μίας νέας σχέσης ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο. Η νεωτερική ανάπτυξη του θέματος, άσχετα από το αν οδηγεί σε ένα είδος ανθρωπολογίας, που στηρίζεται στην αυτοτέλεια της συνείδησης, ή σε μια κανονιστική δεοντολογία, που ανάγεται όμως σε τελική ανάλυση στην αρχή της αυτοσυντήρησης,² οφείλει αναγκαστικά να θεματοποιήσει τη σχέση ανθρώπου-νόμου και κυρίως την καταγωγή, τη νομιμοποίηση και τη λειτουργία των θετικών νόμων, που επιβάλλονται από την πολιτική εξουσία: αλλάζουν οι νόμοι τους ανθρώπους, προσδιορίζοντας την υποκειμενική τους ηθική συνείδηση, ή οριοθετούν απλώς τον δημόσιο βίο, θέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τα όρια του ιδιωτικού πεδίου της ανθρώπινης ελευθερίας; Και αντίστροφα: η δυνατότητα θέσπισης νόμων απορρέει από κάποια βασική ανθρώπινη ανάγκη, από τη βελτιστοποίηση του ισοζυγίου των επιθυμιών, ή για τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας, είναι απαραίτητο να

¹ Πρόκειται για την εναρκτήρια πρόταση του *Κοινωνικού Συμβολαίου*: "Θα εξετάσω αν εντός της κοινωνικής τάξης μπορεί να υπάρχει ένας νόμιμος και σίγουρος κανόνας διακυβέρνησης, εκλαμβάνοντας κατά τη θεώρησή μου τους ανθρώπους όπως πράγματι είναι και τους νόμους όπως μπορούν να είναι" (*Contrat Social, Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλίο Ι).

² Βλέπε χαρακτηριστικά για τη φιλοσοφική σημασία της έννοιας της αυτοσυντήρησης το κείμενο του Dieter Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, που περιέχεται στο Henrich, *Selbstverhältnisse*, Reclam, 1982.

ανατρέξει κανείς σε μη φρονησιακούς τύπους ανθρωπίνων σχέσεων, που δεν ρυθμίζονται ούτε καθοδηγούνται από τις ανθρώπινες (εμπειρικές) ανάγκες, αλλά αντ' αυτού ανάγονται στα θεμελιωδέστερα χαρακτηριστικά του ανθρωπίνου είδους;

Η νέα κατάσταση, την οποία καλείται να αντιμετωπίσει η φιλοσοφία, οφείλεται εν πολλοίς στην διάρρηξη της συνοχής της χριστιανικής πίστης στη δυτική Ευρώπη και στην κατάρρευση της ενιαίας και οντολογικά διασφαλισμένης κοινωνικής και πολιτικής ιεραρχίας, που επιβαλλόταν είτε από τον ίδιο το θεσμό της εκκλησίας ή κατά το εκκλησιαστικό πρότυπο. Βέβαια, στα συστήματα των φιλοσόφων της νεωτερικότητας δεν συναντάται μία και μόνη συνεκτική αρχή. Όλες όμως οι εναλλακτικές λύσεις που λειτουργούν ως συνεκτικές αρχές, συνιστούν νέες, υποκειμενοκεντρικές απαντήσεις στο ίδιο πρόβλημα: αποτελούν προσπάθειες απαλλαγής από το παλαιό πρότυπο και συστηματικής ανάδειξης μιας νέας συνεκτικής και συστηματικής κοσμοθεώρησης. Παράλληλα όμως, σε αυτήν την κίνηση μετάβασης αναδεικνύονται εντάσεις που στο προνεωτερικό κοσμοείδωλο παρέμεναν αφανείς ή που, όταν εκδηλώνονταν στο εμπειρικό επίπεδο, αποκρούονταν ως απλές αποκλίσεις από την ενιαία οντολογική τάξη του κόσμου: οι εντάσεις αυτές δεν αποτελούσαν αντικείμενο της ενιαίας, οντολογικής, προνεωτερικής κοσμοθεώρησης για τον ίδιο λόγο, θα έλεγε κανείς, που η μαθηματική θεωρία δεν θεματοποιεί το λάθος: λόγω της παντελούς απουσίας του υποκειμενικού παράγοντα. Η απουσία όμως στο νεωτερικό μοντέλο μιας προορισμένης και σε μεγάλο βαθμό δογματικής, οντολογικής και αντικειμενικής ιεράρχησης συνεπάγεται την επαναπραγμάτευση εκείνων των εντάσεων που στο μεσαιωνικό κοσμοείδωλο ήταν εναρμονισμένες με άξονα την κεντρική συνεκτική αρχή, ή που, όταν αυτό δεν ήταν πλέον εφικτό, οδήγησαν στην κατάρρευση της ίδιας της συνεκτικής αρχής, όπως έγινε εμφανές στο πλαίσιο των θρησκευτικών πολέμων. Συνεπώς, πρόβλημα της νεώτερης πολιτικής θεωρίας αποτελεί και η δυνατότητα συμφιλίωσης αυτών των εντάσεων δια της θεματοποίησης της υποκειμενικής πρόσληψης του αντικειμενικού λόγου, και η προσπάθεια επαναπροσδιορισμού της κοινωνικής συνοχής δεδομένης της ιστορικής εμπειρίας της κατάρρευσής της.

Την κατάρρευση του μεσαιωνικού κοσμοειδώλου ακολούθησαν, αν δεν συνετέλεσαν σε αυτήν, τρεις κεφαλαιώδεις αλλαγές στον τρόπο σκέψης: ο ουμανισμός της Αναγέννησης και η επαναφορά του κλασικού αρχαιοελληνικού κοινωνικοπολιτικού προτύπου, η Μεταρρύθμιση και η αναδιατύπωση της σημασίας και της αυθεντικής ερμηνείας του χριστιανικού δόγματος, και η γέννηση της νέας φυσικής επιστήμης. Στις πολιτικές θεωρίες της νεωτερικότητας είναι εμφανής η επίδραση και των τριών αυτών παραγόντων: ο Ρουσσώ οραματίζεται την αρχαία

πόλη, ο Χομπς και ο Λοκ, αλλά σε μεγάλο βαθμό και ο Καντ, αποδίδουν ιδιαίτερη έμφαση στην επανερμηνεία του χριστιανικού δόγματος, ενώ η νέα ιδέα της επιστήμης είναι διαρκώς παρούσα, είτε ως πρόταγμα είτε ως πρόβλημα, σε όλους τους θεωρητικούς.

Από την άλλη μεριά, το σημείο σύνδεσης παλαιού και νέου κοσμοειδώλου και ο κρίσιμος τόπος των προσπαθειών της νεωτερικής θεωρίας είναι η αναδιατύπωση, με επιστημονικά πλέον έγκυρους όρους, της έννοιας της οικουμενικότητας.³ Στο παλαιό κοσμοείδωλο η οικουμενικότητα ήταν οικουμενικότητα πίστης και οικουμενικότητα νόμου: η ανθρώπινη γνώση ήταν είτε γνώση θεολογική είτε γνώση νομική. Οι δύο επιστήμες μοιράζονταν κοινή γλώσσα, τα λατινικά, και κοινή μέθοδο: η σχολαστική μέθοδος για την ερμηνεία των θεολογικών ζητημάτων εφαρμοζόταν επιτυχώς στα νομικά ζητήματα για την ερμηνεία του Κώδικα.⁴ Η χρήση κοινής μεθοδολογίας ήταν δυνατή, επειδή και οι δύο επιστήμες θεμελιώνονταν σε μία κοινή βασική αρχή: αμφότερες προϋπέθεταν την ύπαρξη ενός ανωτέρου νόμου, πέραν και υπεράνω των ερμηνευτών. Έτσι ο κόσμος του προνεωτερικού ανθρώπου ήταν δομημένος σύμφωνα με τις παραπάνω αρχές και ρυθμισμένος από αυτές μέχρι την μικρότατη λεπτομέρειά του,⁵ σύμφωνα με μια ιεραρχία που κάλυπτε ολόκληρη την κλίμακα, από το ταπεινότερο και πλέον συνηθισμένο μέχρι το υψηλότερο και αγιότερο, μέχρι τον ίδιο τον Θεό.⁶ Ελλείψει άλλων συνεκτικών αρχών (ή με την σταδιακή και συστηματική καταπίεση αρχών όπως το εθιμικό δίκαιο και η εξουσία των τοπικών συνελεύσεων⁷), η κοινωνική ζωή ρυθμιζόταν πλήρως από τους νόμους, ενώ η αδιάσπαστη ακόμα εκκλησία στη δύση είχε δημιουργήσει ένα ιεραρχημένο και λεπτομερώς οργανωμένο σύστημα για τη σωτηρία των ψυχών: οι εικόνες που περιγράφει ο Δάντης δεν είναι παρά μία καλλιτεχνική απεικόνιση του συστήματος του Ακινάτη.

Από ένα ιστορικό σημείο και μετά, η κοινωνικο-νομική αυθεντία που εκφραζόταν από τον αυτοκράτορα διεκδίκησε την αυτονομία της από την θεολογική-σωτηριολογική αυθεντία του Πάπα. Η τάση αυτή αρχικά αντέγραφε τις

³ Πολύ ουσιαστική επ' αυτού του σημείου είναι η παρατήρηση του Horkheimer: "Ο ισχυρισμός του λόγου πως είναι απόλυτος προϋποθέτει ότι υφίσταται μεταξύ των ανθρώπων μια αληθινή κοινότητα", Horkheimer, *Το τέλος του Λόγου*, σ. 26.

⁴ Βλ. Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe*, Oxford University Press, 1961, ειδικά δεύτερο κεφάλαιο: "The Revival of Jurisprudence".

⁵ Ο Walter Ullman έχει επιχειρηματολογήσει διεξοδικά για τη σημασία του νόμου κατά το Μεσαίωνα και για τη νομική ρύθμιση όλων των επιπέδων της κοινωνικής ζωής. Βλ. για παράδειγμα το Ullmann, *Law and politics in the Middle Ages*, 1975.

⁶ Βλ. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, σσ. 20, 21 και ειδικά σε ό,τι αφορά τον Ακινάτη σ. 198 κ.ε.. Βλ. επίσης και Ακινάτη, *Summa Theologica*.1.q.65.a.3.

⁷ Βλ. ξανά Vinogradoff, ειδικά τα κεφάλαια 3, 4 και 5 για τις ειδικές συνθήκες διεϊσδυσης και επικράτησης του Ρωμαϊκού δικαίου στην Γαλλία, την Αγγλία και την Γερμανία αντίστοιχα.

παραδοσιακές δομές νομιμοποίησης αλλάζοντας απλώς τους φορείς της αυθεντίας. Γινόταν λόγος αρχικά για "θείο δικαίωμα του αυτοκράτορα" και στη συνέχεια για "θείο δικαίωμα των βασιλέων" (Divine Right of Kings). Μόνο ένα δικαίωμα με θεία προέλευση μπορούσε να αποτελέσει ισχυρό επιχείρημα απέναντι στη θεία αυθεντία που επικαλούνταν ο Πάπας και η ρωμαιοκαθολική εκκλησία.⁸

Με τη διάκριση όμως της θρησκευτικής από την κοσμική εξουσία, έστω και αν αυτή έλαβε χώρα με παραλλαγές των ιδεολογικών εργαλείων της θρησκευτικής εξουσίας, αναδείχθηκε και μια άλλη διάκριση: η αυθεντία που προσέδιδε εγκυρότητα σε έναν νόμο έγινε διαφορετική από την αυθεντία που τον ερμήνευε, αντίθετα απ' ό,τι υποστήριζε η καθολική εκκλησία, που είχε φυσικά συμφέρον να συνεχφέρει τις δύο λειτουργίες. Όταν άρχισε να γίνεται συνείδηση ότι ο φορέας του νόμου είναι διαφορετικός από τον ερμηνευτή του νόμου και από το υποκείμενο, οι πράξεις του οποίου υπάγονται στον νόμο,⁹ τότε αμφισβητήθηκε η αυτοτέλεια του νόμου ως αντικειμενικού συνεκτικού συστήματος, που δημιουργούσε δικαιώματα και υποχρεώσεις. Έτσι, ενώ η λέξη *jus*, του ρωμαϊκού δικαίου, χρησιμοποιείται για να συνδηλώσει δικαιώματα και υποχρεώσεις¹⁰ και παράγεται από την έννοια του παραδεδομένου νόμου, η χρήση της λέξης "νόμος" σε θεωρητικούς της νεωτερικότητας είναι διαφορετική.¹¹ Το δικαίωμα δεν συνάγεται από τον νόμο αλλά είτε τον παράγει είτε αντιδιαστέλλεται προς αυτόν. Ένα δικαίωμα δεν αντιστοιχεί σε μια υποχρέωση κάποιου άλλου έναντι του φορέα του δικαιώματος βάσει ενός πλαισίου που τίθεται από τον νόμο: είτε το ίδιο το δικαίωμα λειτουργεί ως αρχή παραγωγής του νόμου είτε το δικαίωμα λειτουργεί ως επικυρωτική συνθήκη ή αναγκαία προϋπόθεση του νόμου. Η διάσπαση αυτή είναι πλέον απολύτως ορατή στον Χομπς, όπου ο γενικός νόμος αντιδιαστέλλεται με σφοδρότητα προς το ατομικό δικαίωμα.¹² Οι πρώτες όμως εκδηλώσεις της νέας αυτής ιδέας ανιχνεύονται ήδη στη θεωρία του Hugo Grotius.

⁸ Βλέπε το John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, Peter Smith, 1970.

⁹ Η πνευματική αυτή κίνηση πραγματοποιήθηκε στη Δύση σε μεγάλο βαθμό με το κίνημα της Μεταρρύθμισης, που έδωσε έμφαση στη διάκριση ανάμεσα στην πρωταρχική πίστη στον Θεό και στην επαγόμενη πίστη και υπακοή στην εκκλησία Του. Ήταν το κίνημα της Μεταρρύθμισης που εισήγαγε για πρώτη φορά την ιδέα της ατομικής πίστης, ανεξάρτητα από την οργανική ένταξη σε μία ορατή και μαχόμενη εκκλησία, και διάνοιξε επομένως το πεδίο για την υποκειμενική ερμηνεία του άνωθεν προερχομένου νόμου. Με την Μεταρρύθμιση, θεμέλιο την πίστης κατέστη η υποκειμενική ερμηνεία των Γραφών χωρίς τη διαμεσολάβηση της επίσημης ερμηνείας της κατεστημένης εκκλησίας.

¹⁰ Από τον νόμο παράγονται δίπολα υποχρεώσεων-δικαιωμάτων: κάθε δικαίωμα αντιστοιχεί σε μια υποχρέωση κάποιου άλλου απέναντί μου.

¹¹ Για μια λεπτομερή πραγμάτευση του ζητήματος αυτού βλ. R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, 1978, και L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago press, 1950 (*Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφρ. Στ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, 1988).

¹² Βλ. τις αναλύσεις του κεφαλαίου Α.2 της παρούσας εργασίας.

Το δικαίωμα, σύμφωνα με τον Grotius, είναι σχέση μεταξύ ενός υποκειμένου και ενός αντικειμένου χωρίς τη μεσολάβηση εξωτερικού ρυθμιστικού πλαισίου. Η απουσία αντικειμενικού πλαισίου αναφοράς αφήνει ανοικτό το ζήτημα της εναρμόνισης των δικαιωμάτων των υποκειμένων.¹³ Αν εφαρμοστεί μία αριστοτέλεια θεωρία δικαιοσύνης, στη βάση όμως της έννοιας του δικαιώματος αντί για την έννοια του νόμου, τότε καθίσταται προβληματική η έννοια της διανεμητικής δικαιοσύνης, της δικαιοσύνης δηλαδή στην οποία συνυπολογίζεται η οργανική ιεραρχική θέση του υποκειμένου με βάση το αντικειμενικό πλαίσιο αναφοράς. Το αντικειμενικό πλαίσιο αναφοράς αποκαθίσταται ως τέτοιο μόνο χάρη στην λειτουργία του νόμου και δεν μπορεί να ανασυγκροτηθεί από τα μεμονωμένα δικαιώματα. Αν αποκλείσουμε λοιπόν τη διανεμητική δικαιοσύνη από τη διαδικασία της κοινωνικής οργάνωσης, τότε απομένει ως δίκαιο μόνο το δίκαιο των συμφωνιών, το δίκαιο δηλαδή που έχει αναφορά σε αριθμητική και όχι σε γεωμετρική αναλογία μεταξύ των υποκειμένων, αφού κάθε γεωμετρική αναλογία προϋποθέτει ένα σταθερό σημείο αναφοράς. Αυτό είναι το πρώτο βήμα για τη σύνταξη μίας νεωτερικής θεωρίας δικαιοσύνης, όπου κάνοντας αφαίρεση από το οργανικά ενταγμένο στην πόλη υποκείμενο, κατασκευάζεται το αφηρημένο ανάλογο του, που αλληλεπιδρά με τα άλλα υποκείμενα, εντός ενός μη περιεχομενικά φορτισμένου και ιεραρχημένου, κενού χώρου. Το ισχύον δίκαιο ταυτίζεται στην περίπτωση αυτή με το άθροισμα των δικαιωμάτων που έχουν συσταθεί από τις επιμέρους συμφωνίες των δρώντων και δεν προϋποτίθεται αυτών των ίδιων των συμφωνιών: οι συμφωνίες γεννούν το δίκαιο, όχι αντίστροφα. Πέραν αυτού, η επικύρωση των συμφωνιών, ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο δίνεται πραγματική υπόσταση σε μία συναλλακτική σχέση, επαφίεται στην εμπράγματη βούληση των υποκειμένων να εκπληρώσουν τις υποσχέσεις τους.

Με τον τρόπο αυτό απομακρυνόμαστε από μια εκ των άνω νομική θεώρηση, που προϋποθέτει έναν παραδεδομένο και έλλογο νόμο (με την κλασική έννοια του Λόγου), και που επιπλέον ισχυρίζεται ότι μπορεί να αναγνωρίσει τα αποτελέσματα αυτού του νόμου στην εμπειρία, και μεταβαίνουμε σε μια βουλευσιαρχική θεωρία δικαιωμάτων, όπου κάθε υποκείμενο είναι το ίδιο φορέας και ερμηνευτής του γενικού νόμου, όπου δηλαδή ο νόμος περιορίζεται στην περιοχή της ατομικής συνείδησης. Η κοινωνία, σύμφωνα με τον Grotius, συνέχεται από μια κοινωνική ορμή, που δεν εδράζεται ούτε σε αριστοτελικά θεμέλια ούτε στην ενότητα του παραδεδομένου νόμου, αλλά στον αμοιβαίο σεβασμό των δικαιωμάτων.¹⁴ Η νέα καθολικότητα, που δημιουργείται στη βάση των δικαιωμάτων, μεταφέρει τον

¹³ Βλ. τις σχετικές αναλύσεις στο Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, 1978.

¹⁴ Βλ. Grotius Hugo, *De Jure Belli ac Pacis*, 1625, Prolegomena § 8-10.

εξωτερικό νόμο στο εσωτερικό του υποκειμένου, απαλλαγμένο όμως πλέον από τις εξωτερικές ερμηνευτικές αυθεντίες και αναδεικνύει τη σημασία που έχει για την πολιτική συγκρότηση η ατομική βούληση όταν λειτουργεί ως κριτικός αποδέκτης του Λόγου. Η κίνηση αυτή είναι η αρχή μιας πορείας που θα ολοκληρωθεί στον Καντ, όπου πλέον οι πραξιακοί κανόνες, που το ίδιο το υποκείμενο επιβάλλει στον εαυτό του αποκτούν τον χαρακτήρα καθολικότητας, και όπου το ίδιο το υποκείμενο, και όχι ο Θεός ή ο φυσικός Λόγος, ή το δίκαιο της πόλης, γίνεται αυτόνομος φορέας του Λόγου, αναλαμβάνοντας όμως και το βάρος των εντάσεων ανάμεσα στην καθαρότητα της έλλογης αρχής και την ευθύνη εφαρμογής της.

Πρέπει βέβαια να αναγνωρίσει κανείς ότι πίσω από αυτήν την κίνηση απελευθέρωσης του ανθρώπου από τον παραδεδομένο νόμο και από την θρησκευτική διαχείριση της αυθεντικής ερμηνείας του, κίνηση που συνδέεται άμεσα με μια νέα εκτίμηση της ανθρώπινης αξίας που επέφερε ο ουμανισμός, κρύβεται μια ακόμα πιο ριζοσπαστική μετακίνηση, η οποία μάλιστα συνέβη εντός του πλαισίου της σχολαστικής χριστιανικής σκέψης. Πρόκειται για την κίνηση του νομιναλισμού: προτού ο νεωτερικός άνθρωπος απελευθερωθεί ο ίδιος από την δογματική ερμηνεία του Λόγου, προσπάθησε να απελευθερώσει το Θεό του, και αυτό συντελέστηκε με την νομιναλιστική επανάσταση.¹⁵ Με τη νομιναλιστική στροφή και την ανάδειξη της σημασίας της θεϊκής παντοδυναμίας, ο Θεός "απελευθερώνεται" από τον θετικό και εργαλειακό λόγο του σχολαστικού ρεαλισμού. Η προσοχή στρέφεται, όχι πια προς τα κατανόησιμα δημιουργήματα της θεϊκής αγαθότητας, αλλά προς την ίδια τη δημιουργική δύναμη του Θεού. Η εμπειρία δεν αποκαλύπτει πια με έναν ευθύ και άμεσο τρόπο τη θεϊκή βούληση, αντιθέτως μάλιστα, η θεϊκή βούληση και δημιουργικότητα υπερβαίνει τα ορατά αποτελέσματά της και δεν μπορεί να συγγνωστεί σύμφωνα με έναν αναλογικό συλλογισμό από την λογική των όντων. Από τα αποτελέσματα, δηλαδή τις εμπειρικές γνώσεις, στις οποίες έχει πρόσβαση ο άνθρωπος, μπορούμε μόνο να διατυπώσουμε εύλογες εικασίες για τις πραγματικές αιτίες που συνδέουν τα πράγματα, ή, αν θέλουμε να περιοριστούμε στην καντιανή σκοπιά, η γνώση μας περιορίζεται στα φαινόμενα και δεν φτάνει μέχρι την γνώση των πραγμάτων καθ' αυτών. Έτσι, κάθε οντολογική ιεράρχηση που γίνεται από τη σκοπιά του ανθρώπου είναι, αν όχι αυθαίρετη, τουλάχιστον ελλιπής. Στην κίνηση αυτή λοιπόν, δεν πρέπει

¹⁵ Βλ. Julius Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, ειδικά κεφάλαιο 12: "The critical tendencies of the fourteenth century", σ. 266 κ.ε. Βλ. επίσης William of Okham, *Philosophical Writings, A Selection*, Introduction by Phil. Boehner, σσ. xliii, xliv, για την μετατροπή της ιδέας του Θεού από πρώτη αιτία σε υπέρτατη αιτία διατήρησης.

να αναγνωρίζουμε μόνο μια λεπτολογία των σχολαστικών θεολόγων, αλλά την εγκαινίαση μιας δραματικής αλλαγής στην αυτοκατανόηση του ανθρώπου.¹⁶

Η ένταση που ανακάλυπτε ο άνθρωπος στη σχέση του με τη φύση, δηλαδή με τη θεϊκή Δημιουργία, και την οποία συγκάλυπτε μια ρητορική, δεισιδαιμονική ή υποκριτικά ευλαβής γλώσσα, που ανακάλυπτε ή επινοούσε αιτίες, μεταφέρεται πλέον στο εσωτερικό της ανθρώπινης συνείδησης. Η φύση αυτονομείται από την γενική τελεολογική οπτική, γίνεται ηθικά ουδέτερη, και μπορεί να υπαχθεί στην υπολογιστική διάσταση της επιστήμης. Αυτή όμως η αλλαγή αφήνει τον άνθρωπο μετέωρο, εντός ενός περιβάλλοντος, μιας φύσης δηλαδή, που δεν είναι η ίδια ιερή, που γίνεται απειλητική από τη μία μεριά και εκμεταλλεύσιμη από την άλλη, αλλά η οποία, από τον τρόπο που συγκροτείται, μεταθέτει στην ανθρώπινη συνείδηση το βάρος της διαχείρισης και της αξιολόγησης των δυνατοτήτων που του προσφέρονται. Έτσι, το πρόβλημα της θεοδικίας, της αναγνώρισης δηλαδή της σκοπιμότητας και της δικαιοσύνης στην φυσική τάξη των πραγμάτων, που θεματοποιείται από τον Καντ στην υπόρρητη φιλοσοφία της ιστορίας του και από τον Χομπς στην απροσδιόριστη σχέση μεταξύ δικαίου και αγαθού, παραλαμβάνεται μεν ως πρόβλημα από την θεολογική παράδοση, θεματοποιείται όμως ως πρόβλημα της φιλοσοφικής θεωρίας πια, και όχι της εκκλησιαστικής ιερής παράδοσης και της δογματικής εκκλησιαστικής θεολογίας.

Η αλλαγή που ιδρύεται με τον νομιναλισμό, ισχυροποιείται με τον ουμανισμό και ολοκληρώνεται με τη νεώτερη φιλοσοφία και την ανάδειξη της σημασίας του υποκειμένου, συνεπάγεται και μια νέα θεώρηση της σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό. Ενώ η θρησκεία ήταν και είναι, παραδοσιακά, ο χώρος της αισθητηριακής παράστασης του θείου, η νεώτερη σκέψη στο βαθμό που αναφέρεται σε μια "ιδέα Θεού", είναι αναγκασμένη να αποκαθάρει και ενδεχομένως ταυτόχρονα να διασώσει την φαινομενικότητα της θρησκείας σε μια αποφιλωμένη από στοιχεία της εμπειρίας, θεολογική σκέψη, δηλαδή σε μια "καθαρή ιδέα του Θεού" (σύμφωνα με τη διατύπωση του Καντ, *MτH.487*) και σε μια καθαρή σύλληψη της θρησκείας ανεξάρτητα από τις υπάρχουσες "ιστορικές" θρησκείες. Η φιλοσοφική σκέψη της νεωτερικότητας διατηρεί έτσι τη δυνατότητα κριτικού αναστοχασμού των θρησκευτικών-θεολογικών κατασκευών της παράδοσης χωρίς να ακυρώνει ένα είδος "θεολογικής διάστασης" της σκέψης, με την έννοια ότι αυτή αναγκαία στρέφεται σε μια αποφιλωμένη από στοιχεία της εμπειρίας κριτική Ιδέα του Θεού (στην περίπτωση του Καντ) ή μιας μινιμαλιστικής θεολογίας (τα περιεχόμενα της οποίας συρρικνώνονται στην πίστη ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός) και μιας ερμηνείας των

¹⁶ Πρόκειται για μια κίνηση που γίνεται παραδεκτό ότι επηρέασε καθοριστικά την νεωτερική σκέψη, ειδικά τους βρετανούς στοχαστές από τον Χομπς μέχρι τον Χιουμ. Βλ. J. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton University Press, σ. 265.

Γραφών με άξονα και προσανατολισμό την πολιτική εξουσία, που εντέλει, λόγω της απουσίας του Θεού, στοχεύει στην δημιουργία του θνητού θεού-Λεβιάθαν (στην περίπτωση του Χομπς).

Ο Χομπς, παρά τον αντικληρικαλισμό του, παρά τη μινιμαλιστική θεολογία του, παρά τον λεγόμενο υλισμό του,¹⁷ συγκροτεί τον κυρίαρχο της πολιτικής κοινωνίας πρώτον ως θνητό θεό, δεύτερον ως απόλυτη αυθεντία, αρμόδια να υπαγορεύει τα θεολογικά δόγματα που αποδέχεται η πολιτεία,¹⁸ και τέλος ως μοναδικό υπεύθυνο να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ των νόμων της πολιτείας, που έχουν θετική ισχύ, και των νόμων της φύσης, χάριν των οποίων νομιμοποιείται η άσκηση της πολιτικής κυριαρχίας. Η απορρόφηση της εκκλησιαστικής από την κοσμική εξουσία¹⁹ στην χομπσιανή πολιτική κοινωνία δεν συνεπάγεται και εκμηδένιση των θεολογικών στοιχείων της σκέψης. Ακριβώς το αντίθετο: η "αθεϊστική", για την εποχή του Χομπς, κίνηση της ανάδειξης της κυρίαρχης αυθεντίας του ηγεμόνα, φαίνεται να συμπληρώνεται από την αξιοποίηση του παραλληλισμού ανάμεσα στον Θεό των Εβραίων και τον θνητό θεό Λεβιάθαν, και ακόμα ισχυρότερα από την πίστη στο πρόσωπο του κυρίαρχου, που θέτει τους όρους συγκρότησης της πολιτικής εξουσίας και της πολιτικής κοινωνίας (όπως γράφει ο Χομπς, πρόκειται για "εμπιστοσύνη στον άνθρωπο και πίστη τόσο στον άνθρωπο όσο και στην αλήθεια των λόγων του" - Lev 7.5).²⁰

Το Λεβιάθαν τιτλοφορείται "Περί της ύλης, της μορφής και της εξουσίας μιας εκκλησιαστικής και πολιτικής κοινότητας". Έχουμε στην ουσία να κάνουμε με μια πλήρη εκκοσμίκευση της πολιτικής σκέψης, για μια θεμελίωση των όρων συγκρότησης της πολιτικής εξουσίας αποκλειστικά στον ορθό Λόγο, διαδικασία όμως που στηρίζεται στα περιεχόμενα που διδάσκει ο κυρίαρχος στους υπηκόους του, στα δόγματα δηλαδή της πολιτικής κοινωνίας ερμηνευμένης ως εκκλησιαστική κοινότητα. Είναι σημαντικό να θυμάται κανείς ότι οι δύο όροι του τίτλου (εκκλησιαστική και πολιτική κοινότητα) δεν παρατίθενται για να αντιδιασταλούν αλλά διότι υπάρχει συμφέρον από τη συνεκφορά τους. Όπως έχει ήδη σημειώσει ο Χομπς στο προηγούμενο βασικό του έργο για την πολιτεία: "... πολιτεία και εκκλησία είναι ένα και το αυτό" (DC 17.21). Παράλληλα όμως πρέπει να τονιστεί

¹⁷ Ο Χομπς δεν μιλάει παρ' όλα αυτά για ύλη-matter, αλλά για σώμα-body. Η κίνηση μάλιστα των σωμάτων λαμβάνει χώρα εντός του αφηρημένου χώρου και χρόνου και όχι του χώρου και του χρόνου των αισθήσεων.

¹⁸ Κατά το πρότυπο του Μεγάλου Κωνσταντίνου τον οποίον αναφέρει ρητά. Βλέπε το κείμενο, *An historical narration concerning Heresy and the punishment thereof*, EW.IV.391 κ.ε.

¹⁹ Όπως μου επισήμανε ο κ. Κ. Σταμάτης, "η εν λόγω χομπσιανή σύλληψη δεν είναι άσχετη με μία εντελώς μοναδική αγγλική ιδιοτυπία, ήδη από τον 16^ο αιώνα. Εκεί ο μονάρχης, μέχρι και σήμερα ακόμη, έχει οικειοποιηθεί συνάμα την ιδιότητα της κεφαλής της αγγλικανικής εκκλησίας, που η ίδια η μοναρχία είχε καθιρώσει, για λόγους καθαρά ιστορικής τάξεως και συμπτωματικούς".

²⁰ Βλ. την ενότητα Α.1.5 της παρούσας εργασίας.

ότι στα περιεχόμενα αυτά συγκαταλέγονται στοιχεία που βρίσκονται εκτός του πεδίου του Λόγου, που δεν θεματοποιούνται από τους κανόνες της πολιτικής κοινωνίας, που ανατρέχουν σε όρους μιας ιερής προφητικής ιστορίας, προνομιακά ερμηνευμένης με προσανατολισμό την ισχυροποίηση της πολιτικής εξουσίας, που δικαιολογούν εντέλει τον όρο "εκκλησιαστική κοινότητα" του τίτλου του έργου. Η παραδοσιακή θεολογική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας βρίσκει στο παράδειγμα του Χομπς το οριστικό της τέλος, ακριβώς διότι η ίδια η εκκοσμικευμένη εξουσία - η αυθεντία του κυριάρχου, θνητού-θεού Λεβιάθαν - αποκλείει κάθε εξωτερική θεολογική νομιμοποίηση και θέτει η ίδια τους όρους κάθε πιθανής νομιμοποίησης, αλλά και της μίας και μόνης εκκλησίας που μπορεί να γίνεται αποδεκτή από τη σκοπιά της πολιτικής κοινωνίας, της εκκλησίας που ταυτίζεται με την πολιτική κοινότητα.

Εξαιτίας βέβαια της απορρόφησης του θεολογικού προβληματισμού από την πολιτική θεωρία η σχετική επιχειρηματολογία δεν μπορεί να ξεπεράσει τα όρια ενός απλού παραλληλισμού ανάμεσα στις παραδοσιακές εξουσιαστικές δομές, που ανάγονταν στην παντοδύναμη θείκη θέληση, και στην νεωτερική δομή, που αναδεικνύει για πρώτη φορά ένα ανθρώπινο τεχνούργημα ως θεό. Ο Χομπς σαφώς δεν ισχυρίζεται ότι ο ίδιος ο Θεός νομιμοποιεί την άσκηση της πολιτικής εξουσίας, όπως για παράδειγμα ισχυρίζονταν πριν από αυτόν οι θεωρητικοί του "θείου δικαιώματος των βασιλέων".²¹ Εντούτοις, ο παραλληλισμός και η χρησιμοποίηση μιας θεολογικής γλώσσας αναφέρεται και σε μια κίνηση που από τη σκοπιά της φιλοσοφικής θεωρίας γίνεται αναγκαία. Καθώς έχει αποδομηθεί η παραδοσιακή, θεολογικά εγγυημένη ενότητα και εγκυρότητα του Λόγου, προκύπτει μια πολλαπλότητα των προσωπικών υποκειμενικών κρίσεων περί ορθού Λόγου, με ταυτόχρονη παραδοχή της αδυναμίας του ανθρωπίνου νου για προνομιακή πρόσβαση σε κάποιο είδος αιώνιας αλήθειας. Από την παραδοχή αυτή, που συνιστά το κατεξοχήν νεωτερικό στοιχείο της σκέψης του Χομπς, συνάγεται αναπόφευκτα ως συμπέρασμα το ενδεχόμενο σύγκρουσης των υποκειμενικών λόγων. Έτσι, στην παρούσα εργασία θα υποστηριχτεί ότι το πρόβλημα της σύγκρουσης των λόγων δεν επιλύεται στο χομπσιανό σύστημα δια του ίδιου του Λόγου, αλλά δια της κυρίαρχης βούλησης, που εξασφαλίζει τις προϋποθέσεις για την πραγματική ισχύ και εφαρμογή του Λόγου και αναλαμβάνει να διδάξει αυτές τις προϋποθέσεις στα μέλη της πολιτικής κοινωνίας.

Ο Καντ, από την άλλη, διατυπώνει αυτή την ανάληψη του θεολογικού προβληματισμού από τη νεωτερικότητα λέγοντας ότι: "το να έχει κανείς θρησκεία,

²¹ Για την θεωρία του "Θείου Δικαιώματος των Βασιλέων" (Divine Right of Kings), βλέπε τη φερώνυμη εργασία του John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, Peter Smith, 1970.

είναι καθήκον του ανθρώπου απέναντι στον εαυτό του" (ΜτΗ.444). Η καθαρή θρησκεία δεν συλλαμβάνεται εντός του κριτικού ορίζοντα ως "η διδασκαλία περί των καθηκόντων του ανθρώπου απέναντι στον Θεό" (ΜτΗ.487), αλλά μόνο ως καθαρή μορφή, "στη σχέση του Λόγου με την Ιδέα του Θεού" (ΜτΗ.487). Έτσι, στο κείμενο για την *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνον*, αλλά και στην *Μεταφυσική των Ηθών*, ο Καντ θέτει από τη μία τα όρια της κριτικής σκέψης απέναντι στην θεϊκή ιδέα, ασκώντας κριτική στις ιστορικά διαμορφωμένες θρησκείες, αλλά κατοχυρώνει, από την άλλη, την αναγκαιότητα της ιδέας του Θεού για την ολοκλήρωση του συστήματος της ηθικής φιλοσοφίας, ως σημείο προσανατολισμού της σκέψης και όχι απλά για την σύνθεση των επιταγών του δέοντος με τους όρους του είναι, και δικαιολογεί την πρότασή του πως "η ηθική μπορεί να υπάρξει χωρίς θεολογία ως προς τον κανόνα της, όχι όμως ως προς την τελική της πρόθεση" (ΚκΔ.482). Με αυτόν τον τρόπο, και σε αντίθεση με το θεολογικό σύστημα της σχολαστικής φιλοσοφίας, ο Καντ καταφέρνει να θεμελιώσει την έλλογη μορφή της πολιτικής εξουσίας με βάση τις αναπτύξεις του Λόγου, διατηρεί όμως την δυνατότητα κριτικών επιφυλάξεων του υπερβατολογικά αναστοχαζόμενου υποκειμένου απέναντι σε κάθε ιστορικά υπαρκτή και ασκούμενη εξουσία που επικαλείται τον ίδιο τον ηθικό νόμο ή μια δημόσια ηθικότητα, και εξασφαλίζει με αυτόν τον τρόπο την ενότητα της φιλοσοφικής γνώσης ενάντια στον σχετικισμό, στον οποίο θα οδηγούνταν η θεωρία αν υποτασσόταν στην εξουσία των διαμορφωμένων πολιτικών κοινωνιών.²² Η υπέρβαση της οντοθεολογίας, που επιτυγχάνεται από τον Καντ με τη θέση ορίων στην ανθρώπινη γνώση και με την απαγόρευση εφαρμογής των κατηγοριών της διάνοιας σε αντικείμενα μη δυνατής εποπτείας, ανοίγει το πεδίο για την διατύπωση, για πρώτη φορά, μιας ηθικής-δεοντολογικής θεωρίας, που δεν στηρίζεται στις ανάγκες του είναι, που δεν έλκεται και δεν καθορίζεται από τους "όρους διατήρησης" (εμπειρική και φρονησιακή παραγωγή του δέοντος), αλλά συμπυκνώνεται αυτούσια σε μια προστακτική του καθήκοντος, που προσανατολίζεται για την ηθική της νομιμοποίηση στην δυνατότητα πραγματοποίησης του τελικού σκοπού της Δημιουργίας. Από την άλλη μεριά, ακριβώς λόγω αυτής της θεώρησης, δεν δικαιούται κανείς να επιχειρεί να νομιμοποιήσει το κράτος από τη σκοπιά του υψίστου αγαθού και του τελικού σκοπού της δημιουργίας. Ο ισχυρισμός αυτός θα ισοδυναμούσε με την ανάληψη της σκοπιάς του Θεού και θα ακύρωνε τη σκοπιά της κριτικής, που έγκειται στην διασφάλιση των όρων δημοσιότητας εντός του πλαισίου της ρεπουμπλικανικής πολιτικής κοινωνίας.

²² Ένα παράδειγμα αυτής της σχετικιστικής εναλλακτικής επισημαίνει η Τσινόρεμα στο άρθρο της *Κριτική στον φιλοσοφικό σχετικισμό*, "Η «μετα-φιλοσοφική» κουλτούρα του R. Rorty: Τέλος της θεωρίας ή νέα μεταφυσική για σχετικιστές;", *Αξιολογικά*, τχ. 2, 1991, σσ. 192-223.

Το έλλογο αυτό δυναμικό, που ο Καντ δεν επιτρέπει ποτέ τη σχηματοποίησή του και την ολοσχερή απορρόφησή του στη θέσμιση της πολιτικής κοινωνίας, στηρίζεται στην αυτονομία του φρονήματος, που δεν αντλεί τα περιεχόμενά του μόνο εσωτερικεύοντας στο επίπεδο των γνωμόνων τα καθήκοντα που αναλαμβάνει ως μέλος της πολιτικής κοινωνίας, αλλά και αναστοχαζόμενο τους όρους συλλογικής πραγμάτωσης των καθηκόντων του εντός ενός ιστορικού ορίζοντα, ως μέλος του βασιλείου της Χάριτος, της οικουμενικής και πλήρως ηθικής κοινωνίας. Όπως γράφει ο Καντ:

"... το να βλέπει κανείς τον εαυτό του μέσα στο βασίλειο της Χάριτος, όπου μας περιμένει πάσα ευδαιμονία, εκτός εάν εμείς οι ίδιοι, με την αναξιοτήτά μας να είμαστε ευδαίμονες, περιορίζουμε τη συμμετοχή μας σε αυτήν, είναι μια πρακτικός [δηλαδή από την άποψη του πρακτικού Λόγου] αναγκαία ιδέα του Λόγου" (ΚκΛ.Β840).

Στη σκέψη του Καντ είναι λοιπόν διαρκώς ενεργή η ιδέα της οικουμενικής κοινότητας των ανθρώπων (ιδέα που εκδηλώνεται επίσης και στο πρόταγμα για την αιώνια ειρήνη που αποτελεί και τον τελικό σκοπό της θεωρίας του δικαίου), και ο ίδιος δεν επιτρέπει ποτέ η ιδέα αυτή να συγκαλυφθεί από τα συμφέροντα και τους τεχνικούς σκοπούς των διαμορφωμένων και επιμέρους πολιτικών κοινωνιών. Όπως επισημαίνει ο Ψυχοπαίδης, "... την ύψιστη ηθική βαθμίδα συνιστά μια αρχή της ατομικότητας του προσώπου του κάθε πολίτη ως ηθικού υποκειμένου, η οποία δεν συμπίπτει κατ' ανάγκη με την αρχή της πολιτικής θεμελίωσης του κράτους και των διακρατικών σχέσεων, αλλά μπορεί ίσα ίσα να βρίσκεται σε κριτική εντασιακή σχέση προς αυτή. [...] Τόσο οι μεμονωμένοι πολίτες όσο και τα κράτη είναι κατά τον Καντ, οι ίδιοι εγγυητές, ότι δεν θα λάβει χώρα η υπαγωγή τους κάτω από μια παγκόσμια μοναρχία. Οι πολίτες επιτυγχάνουν τούτο μέσω της κριτικής πολιτικής - αλλά και θρησκευτικής - επιχειρηματολογίας τους".²³

Η ιδέα αυτή λοιπόν περί μιας οικουμενικής κοινότητας ανθρώπων ή ενός "λαού του Θεού" (Θρ.98-100), ή μιας οικουμενικής και αόρατης εκκλησίας (Θρ.101), όπως λέει ο Καντ, δεν είναι μια κριτικά θεμελιωμένη γνώση εντός του πεδίου μιας δυνατής εμπειρίας, αλλά μια "έλλογη πίστη" [Vernunftglaube], την οποία έχει ανάγκη ο ίδιος ο Λόγος για να προσανατολίζεται προς τον τελικό του σκοπό και προκειμένου να μην υποβαθμιστεί σε έναν Λόγο τυπικό και οργανωτικό της εμπειρίας: χάρη στην έλλογη πίστη και τον τελικό προσανατολισμό, εξασφαλίζεται ότι ο Λόγος δεν θα σχηματοποιηθεί σε ένα παγιωμένο, διανοητικό, και εν τέλει πλήρως αυτοαναφορικό σύστημα κατηγοριών συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας,

²³ Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, Εστία, 2001, σσ. 217-218.

αλλά αντ' αυτού θα θέτει ως αξία τη διαρκή υπέρβαση των όρων διατήρησης και αναπαραγωγής της υπάρχουσας πολιτικής κατάστασης, στοχεύοντας στη μετάβαση στην μετα-πολιτική ή έλλογη πολιτική κατάσταση, στην ηθική κατάσταση ειρήνης και συλλογικής ηθικοποίησης της ανθρωπότητας.²⁴ Επιπροσθέτως, επισημαίνεται ότι δεν μπορεί να υπάρξει κάποια εξωτερική, θεσμική ή άλλου είδους, εγγύηση για την διατήρηση αυτής της κριτικής εντασιακής σχέσης ανάμεσα στην πολιτική θεμελίωση και την ηθική αξιολόγηση των θεμελίων της πολιτικής κοινωνίας.²⁵ Το ζήτημα αυτό παραμένει ζήτημα του ατομικού ηθικού φρονήματος των ηθικά και πολιτικά ευαίσθητοποιημένων πολιτών και εξωτερικεύεται μόνο στον δημόσιο διάλογο, που αποσκοπεί στην κριτική των θεσμών, χωρίς να θεματοποιείται στα ίδια τα θεσμικά περιεχόμενα: οι θεσμοί σχετίζονται με αυτήν την διαδικασία μόνο αρνητικά, επιτρέπουν δηλαδή μόνο την ανάπτυξη αυτού του πεδίου διαλόγου (με περιορισμό της λογοκρισίας, ελευθερία του τύπου, θεσμική διαφάνεια κ.λπ.), δεν το καθοδηγούν, δεν ενσωματώνουν αυτήν την προβληματική στην ίδια τη δομή τους, ούτε θεμελιώνονται σε μια θετική, προδεδομένη ιδέα περί πολίτη ή μια δημόσια ηθικότητα. Γιατί το κεντρικό πρόβλημα στη σχέση της ηθικής με την πολιτική είναι ακριβώς η σύλληψη της καντιανής ηθικής ως μια ηθική για τον καθορισμό του φρονήματος, ως μια ηθική που δεν στοχεύει ούτε αξιοποιεί ως κριτήριο την εξωτερική πράξη, που είναι ακριβώς αντικείμενο της πολιτικής. Ο Καντ δεν μπορεί και δεν επιθυμεί να θεματοποιήσει στην θεμελίωση της πολιτικής το ζήτημα της δημόσιας ηθικότητας (εγγελιανού τύπου) αφού κάθε δημοσιότητα όπως αποτυπώνεται στους θεσμούς αποκλείει τη γνώση και την αξιολόγηση των

²⁴ Όπως επισημαίνει ο Κώστας Σταμάτης: "Το δικαιοπολιτικό πρόγραμμα του καντιανού διαφωτισμού επιλέγει να μένει ανολοκλήρωτο, επιδεχόμενο μιας άπειρης διαδικασιάς ιστορικών προσεγγίσεων προς το ιδεώδες της αυτονομίας" (*Κριτική θεωρία δικαιοσύνης*, Θεσσαλονίκη, 2007, σ. 99)

²⁵ Κ. Σταμάτης, σ.ι., "Η κριτική θεωρία δικαιοσύνης [...] που είναι συνεπής προς το αυθεντικό πνεύμα του καντιανού κριτικισμού [...] συγκρατεί ως κόρην οφθαλμού το αξιακό κεκτημένο του ρεπουμπλικανικού προτύπου πολιτείας δικαίου στον πυρήνα του. Συνάμα όμως αφήνει ανοικτή στο διηκεές την προοπτική για αναβάθμισή του προς μορφές πολιτικής οργάνωσης περισσότερο σύνθετες και συνεκτικές προς την κοινωνία και τη διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής, ως ύλη δικαιοπολιτικής ρύθμισης" (σ.ι., σ. 98). Το ρεπουμπλικανικό πρότυπο πολιτείας είναι η μόνη μορφή πολιτικής οργάνωσης που, με τη διασφάλιση των όρων δημοσιότητας και ελευθερίας της έκφρασης, μπορεί να επιτρέψει τη διαρκή προσέγγιση προς την ηθική κοινωνία, δηλαδή προς την αυθεντική κοινωνικότητα. Αυτό όμως που καθιστά το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα περισσότερο σύμμορφο προς το έλλογο ιδεώδες κοινωνικότητας, δεν είναι τα θεσμικά περιεχόμενα που το ίδιο επιβάλλει από τα πάνω (μολονότι και αυτή η διαδικασία είναι απαραίτητη σύμφωνα με τον Καντ για την ιστορική ολοκλήρωση των πνευματικών κατακτήσεων), αλλά η θεσμική μορφή, που επιτρέπει την ανάπτυξη και την αλληλεπίδραση των ατομικών ηθικών συνειδήσεων με γνώμονα την αυθεντική κοινωνικότητα. Ο ρεπουμπλικανισμός έγκειται κατά τον Καντ στη θεσμική διαφύλαξη της κριτικής δημοσιότητας, όχι απλά στην απορρόφηση αυτής της δομής και στην υπαρπαγή του στοιχείου αυτού από την πολιτική εξουσία. Ο Καντ καταγγέλει αυτή τη λογική και κατηγορεί όσους την υιοθετούν για πολιτική ηθικολογία (βλέπε το κείμενο *Προς την Αιώνια Ειρήνη*, ειδικά το πρώτο παράρτημα).

ατομικών φρονημάτων: ανάγει σε τελική ανάλυση της ενεργητικότητα του δημοσίου διαλόγου σε έναν τυπικό αναστοχασμό από τη σκοπιά της πολιτικής εξουσίας. Ο αναστοχασμός αυτός όμως δεν έχει ανάγκη την κριτική δημοσιότητα όπου αλληλεπιδρούν οι ηθικές συνειδήσεις των σκεπτόμενων πολιτών, περιορίζεται στη σκοπιά της πολιτικής εξουσίας, και εν τέλει εκφυλίζεται σε κενό τύπο.

Όπως άλλωστε επισημαίνει ο Καντ: "... δεν μπορούμε να περιμένουμε από την ηθικότητα το καλό πολίτευμα, αλλά αντιστρόφως πρέπει μάλλον από το τελευταίο να αναμένουμε πρωτίστως την καλή ηθική διάπλαση ενός λαού" (*Προς την Αιώνια Ειρήνη*, XI.224, *Ειρ.*99). Έτσι, το καντιανό κριτικό εγχείρημα λειτουργεί μόνο αντίστροφα: διαμορφώνει καλούς πολίτες, θέτει το πλαίσιο για την οικοδόμηση μιας δημόσιας ηθικότητας σύμφωνα με νόμους της αρετής, δεν στηρίζεται όμως σε μια εξωτερική και θεσμοποίηση της ηθικότητας, αφού αυτή είναι, με κριτικούς όρους, απαράδεκτη. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η δεύτερη αυτή στάση αντιστοιχεί στη στάση μιας ηθικής συνείδησης που υποκριτικά θεωρεί ότι έχει καταλάβει την ηθική σκοπιά, και έχοντας μια φορά τυποποιήσει την κατηγορική προστακτική, επικαλείται αδιακρίτως τα συμπεράσματά της χωρίς την αγωνία της ηθικής συνείδησης που συνοδεύει κάθε πράξη που γίνεται από καθήκον και απλά σύμφωνα με το καθήκον, σύμφωνα με την περιφρημη διατύπωση του Καντ. Αυτός ο ηθικός φαρισαισμός βρίσκει το αντίστοιχό του σε πολιτικό επίπεδο, στην πολιτική ηθικολογία.

Στην παρούσα εργασία καταγράφονται δύο σταθμοί αυτής της πορείας της νεωτερικής πολιτικής σκέψης, των οποίων η αντιπαραβολή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Στον Χομπς και στον Καντ εκτίθενται όλες οι εντάσεις που, κατά τη μετάβαση από το μεσαιωνικό-σχολαστικό στο νεωτερικό κοσμοείδωλο, μετατοπίστηκαν στο εσωτερικό του υπερβατολογικού υποκειμένου (στον Καντ) και στην εσωτερική δομή συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας (στον Χομπς και στον Καντ). Η εξέταση των συγκεκριμένων θεωρητικών αποδεικνύεται μάλιστα ιδιαίτερα γόνιμη γιατί, κατά την εξέταση των όρων θεμελίωσης της πολιτικής κοινωνίας, επιχειρούν αμφότεροι μια νέα σύνθεση των περιοχών του Λόγου που η νεωτερικότητα χώρισε προγραμματικά, της περιοχής του δέοντος και της περιοχής του είναι. Η αντιπαραβολή τους όμως φιλοδοξεί να αναδείξει μια συμπληρωματική και κατοπτρική δομή σε ό,τι αφορά την ιεράρχηση (διαφορετική στον καθένα τους) που αναδεικνύεται στην έλλογη σχέση μεταξύ των δύο περιοχών του Λόγου, και τους όρους υπό τους οποίους επιτυγχάνεται αυτή η σύνθεση. Στο πλαίσιο αυτό, ο

Χομπς και ο Καντ προσφέρουν μια προνομιακή οπτική γωνία για την ανάδειξη των όρων, με τους οποίους συγκροτείται σε φιλοσοφικό επίπεδο η πολιτική εξουσία, και για μια διερεύνηση της εξέλιξης των εννοιών αυτών, από το επίπεδο της απλής θέσης των πολιτικών αξιωμάτων κατά το πρότυπο της νέας επιστημονικής συνείδησης, μέχρι το επίπεδο του κριτικού αναστοχασμού επί του πεδίου εγκυρότητας και του τελικού νοήματος των αξιωμάτων αυτών.

Έτσι στο επίπεδο του στοχασμού περί πολιτικής, οι νέες φιλοσοφικές θεωρίες δεν στοχεύουν απλώς στην επικύρωση της νομιμότητας μεταβίβασης της εξουσίας (όπως συμβαίνει στο παλαιό κοσμοείδωλο) αλλά διαμορφώνουν συστήματα για τη θεμελίωση ενός νέου τύπου νομιμοποίησης της εξουσίας. Προηγουμένως όμως οφείλουν να προσδιορίσουν τους νέους όρους, με τους οποίους μπορεί να συζητηθεί το πρόβλημα της πολιτικής εξουσίας, χωρίς πια τις εγγυήσεις αλλά και τις δογματικές δεσμεύσεις του οντολογικά ιεραρχημένου κόσμου. Η οντοθεολογία του μεσαιωνικού σχολαστικισμού συνεπάγεται την λογική ιεράρχηση του κόσμου, και επίσης την ιδέα μιας αναλογίας ανάμεσα στην σκέψη του Θεού και την σκέψη του ανθρώπου. Ο Χομπς όμως πρώτος και με μεγάλη σφοδρότητα, απορρίπτει την ιδέα ότι υπάρχει μια τέτοια ιεράρχηση και φιλή λογική συνέχεια και, ως εκ τούτου, απορρίπτει κάθε αναλογική προς τον Λόγο του Θεού (ή όποια άλλη εκδοχή του απολύτου) ερμηνεία του ανθρωπίνου Λόγου. Το φυσικό δίκαιο της νεωτερικότητας σε αντιδιαστολή προς το παραδοσιακό φυσικό δίκαιο²⁶ είναι ένα δίκαιο με άξονα τα δικαιώματα των υποκειμένων και τους όρους σύνθεσής τους και όχι τις αντικειμενικές επιταγές του προνεωτερικού μοντέλου, που αναγνωρίζονται μεν ως δεσμευτικές από τους ανθρώπους χωρίς να τίθενται από τους ίδιους. Μπορεί τα κείμενα να επικαλούνται ακόμα τους σταθερούς "νόμους της φύσης" ή τους "θείους νόμους", οι όροι όμως αυτοί έχουν περισσότερο χαρακτήρα ρητορικού στηρίγματος παρά φιλοσοφικού χαρακτηρισμού: καθίστανται νόμοι μόνο μετά την ανάληψη του βάρους της δεσμευτικότητάς τους από τον άνθρωπο, μόνο εφόσον ο άνθρωπος τους αναγνωρίζει ως νόμους. Αυτή είναι η σημασία της καντιανής έννοιας της αυτονομίας, αυτή η σημασία και της χομπσιανής έννοιας του νόμου, η ισχύς και εγκυρότητα του οποίου βρίσκεται, στο πεδίο της φυσικής κατάστασης, υπό την αίρεση των υποκειμενικών δικαιωμάτων.

Η μεταβολή αυτή συνδέεται όπως είναι φυσικό με πολλές εξελίξεις στην σκέψη. Το παραδοσιακό φυσικό δίκαιο "προϋπέθετε μία έννοια φύσης, στην οποία φύση και λόγος αλληλοσυμπλέκονταν, προϋπέθετε μια φύση που ήταν η ίδια έλλογη".²⁷ Τώρα πια όμως δεν είναι η ίδια η φύση που μας παρουσιάζεται ως έλλογη: η φύση

²⁶ Αυτή είναι η κλασική θέση που έχει διατυπωθεί από τον Leo Strauss. Βλέπε ενδεικτικά το έργο του *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, Γνώση, 1988 (βλ. βιβλιογραφία).

²⁷ Στο Habermas, Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, σ. 50.

καθίσταται έλλογη μόνο χάρη στην επιστημονική εξήγηση. Ο Χομπς για παράδειγμα περιορίζει το πεδίο του Λόγου στην σύνδεση των ονομάτων μεταξύ τους και όχι στην ίδια την αλληλεπίδραση των ενεργών δυνάμεων της φύσης, ενώ στον Καντ από την άλλη, η σύνθεση της εμπειρίας, που επιτελείται από τις γνωστικές δυνάμεις του υπερβατολογικού υποκειμένου, δεν φτάνει μέχρι το επίπεδο των πραγμάτων καθ' εαυτών αλλά περιορίζεται στην δυνατή γνώση που έχουν οι άνθρωποι για τα πράγματα, περιορίζεται δηλαδή στην δυνατή εμπειρία των φαινομένων. Η ορθολογικότητα της φύσης που προσλαμβάνεται από τις αισθήσεις εξαρτάται, στην περίπτωση του Καντ, από τη νομοθεσία του ανθρώπου, που οργανώνει το "άμορφο υλικό" (ΚκΛ.1) της εμπειρίας. Προκειμένου οι αισθητές μορφές να είναι έλλογες οφείλουν να υποβάλλονται στα ανθρώπινα μέτρα, τις αριστοί μορφές του χώρου και του χρόνου και τις κατηγορίες της διάνοιας. Και με μια αντίστοιχη αν και πιο ανεπεξέργαστη κίνηση, στον Χομπς η ορθολογικότητα στηρίζεται στο "όνομα" του πράγματος, στην ονοματοδοσία από τον άνθρωπο, και στη σχέση των ονομάτων, την γραμματική των ονομάτων, και δεν συνάγεται πια άμεσα από τις σχέσεις των ίδιων των πραγμάτων.

Αυτή η αποδόμηση από τη νεωτερική σκέψη της προνεωτερικής, οντολογικά εγγυημένης ενότητας του κόσμου απαγορεύει την απευθείας οντολογική θεμελίωση της πολιτικής, ως συναγωγή του μέρους από το όλο, και παραπέμπει σε μια κριτική ορθολογική θεμελίωσή της. Μάλιστα, και αυτό είναι ακόμα πιο σημαντικό, η θεμελίωση γίνεται πλέον από τη σκοπιά των δρώντων υποκειμένων και όχι από την αντικειμενική σκοπιά ενός παντογνώστη δημιουργού. Ενεργοποιείται η κατασκευαστική ενέργεια των υποκειμένων και η γνώση υπερβαίνει το επίπεδο της παθητικής πρόσληψης των ορθολογικών μορφών, που μας προσφέρονται έτοιμες, κατακτώντας το επίπεδο της ενεργητικής εξασφάλισης και κατάδειξης της ορθολογικότητάς τους. Ακόμα και όταν στον Καντ γίνεται λόγος για "... θεϊκούς νόμους, τους οποίους μπορώ να αναγνωρίζω μόνο με το Λόγο", προστίθεται η διευκρίνιση ότι:

"δεν έχω καμία υποχρέωση παρά μόνο στο βαθμό που μπόρεσα ο ίδιος να δώσω τη συγκατάθεσή μου σε αυτούς (καθώς μέσω του νόμου της ελευθερίας του δικού μου Λόγου κατορθώνω τελικά να σχηματίσω μια έννοια της θεϊκής βούλησης)" (Προς την Αιώνια Ειρήνη, XI.205, Ερ.64.υποσ).

Η ίδια στάση ακολουθείται, και έχει μάλιστα μεγαλύτερη σημασία για την κριτική φιλοσοφία, και στο πεδίο του πρακτικού λόγου.²⁸ Έτσι, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά

²⁸ Το απόσπασμα του Καντ από τα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* είναι χαρακτηριστικό: "Ακόμα και ο άγιος του Ευαγγελίου πρέπει πρώτα να συγκριθεί με το ιδεώδες που έχουμε για την ηθική τελειότητα, προτού τον αναγνωρίσουμε ως άγιο. Και ο ίδιος λέει για τον εαυτό του: «Γιατί λέτε

το πεδίο της πολιτικής θεωρίας, ανοίγει ο δρόμος για την ανάπτυξη μηχανιστικών ορθολογικών επιχειρημάτων, που αναφέρονται στη σύνθεση και την ορθολογική οργάνωση συμφερόντων ή παθών. Τα ατομικά συμφέροντα νομιμοποιούνται πλέον από τη σκοπιά της θεωρίας και δεν καταδικάζονται ως αποκλίσεις από την αντικειμενική, οντολογική τάξη. Καθώς ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως ικανός να θέτει ο ίδιος σκοπούς και δεν είναι πια αναγκασμένος να τους παραλαμβάνει έτοιμους ανάλογα με τη φύση των πραγμάτων και τη δική του φύση, οι νεωτερικές θεμελιώσεις της πολιτικής νομιμοποιούν την ερμηνεία εκείνη που δέχεται την πολιτική ως το κατάλληλο μέσο για την συλλογική οργάνωση των ατομικών σκοπών ανεξάρτητα από το ηθικό φρόνημα των μετεχόντων σε αυτήν.

Από την άλλη μεριά όμως, εγείρεται μια αμφιβολία για το αν αυτή η θεμελίωση μπορεί να είναι ποτέ ισχυρή και σταθερή, και μια σειρά θεωριών φαίνεται να εισάγουν και ένα δεύτερο επίπεδο επιχειρηματολογίας για τη θεμελίωση της σταθερότητας του πολιτικού. Υποστηρίζεται δηλαδή ότι η ενεργητική εξασφάλιση της ορθολογικότητας από τη σκοπιά του ανθρώπου δεν δικαιούται να επαναπαύεται στο αποτέλεσμα της θεμελίωσης, αλλά είναι αναγκασμένη να θεματοποιήσει τους όρους που διασφαλίζουν την εγχυρότητα του αποτελέσματος: οι όροι αυτοί δεν είναι άλλοι από την αυθεντία της ονοματοδοσίας που προϋποτίθεται κάθε ορθολογικής, επιστημονικής ανάλυσης του κόσμου (στον Χομπς) και από τον ίδιο τον πεπερασμένο χαρακτήρα της ανθρώπινης νόησης, την αναγνώριση των ορίων της, την ίδια την κριτική σκοπιά (στον Καντ). Το αίτημα δηλαδή μιας ισχυρής νομιμοποίησης της πολιτικής, το οποίο διατηρείται στην νεώτερη πολιτική θεωρία, δεν αρκείται στην επίκληση της λογικής των ατομικών συμφερόντων και απαιτεί την νομιμοποίηση της πολιτικής όχι μόνο ως μέσου αλλά και ως σκοπού καθ' εαυτού. Παραδειγματική για τη νεωτερική θεμελίωση σε ό,τι αφορά το σημείο αυτό είναι η διάκριση του Ρουσσώ μεταξύ της γενικής βούλησης της πολιτείας από τη βούληση όλων, από τη συνισταμένη δηλαδή των επιμέρους βουλήσεων. Ενώ η βούληση όλων αντιστοιχεί στη σκοπιά των ατομικών συμφερόντων και του αιτήματος οργάνωσης και συντονισμού τους, η γενική βούληση αντιστοιχεί στην σκοπιά της πολιτικής ως σκοπού καθ' εαυτού και όχι ως μέσου για την ικανοποίηση των επιμέρους, ατομικών σκοπών. Η προβληματική αυτή ανευρίσκεται και στον Χομπς στην διάκριση του λαού από το πλήθος, με την πρώτη έννοια να αντιστοιχεί στην σκοπιά της γενικής βούλησης και τη δεύτερη στη σκοπιά της βούλησης όλων, ενώ εντοπίζεται και στην καντιανή ερμηνεία της έννοιας

καλό εμένα [τον οποίο βλέπετε]; Κανένας δεν είναι καλός [εννοεί πρότυπο καλοσύνης] παρά μόνο ο ίδιος ο Θεός» [τον οποίο δεν βλέπετε]. Αλλά από πού αντλούμε την έννοια του θεού ως ανωτάτου αγαθού; Μόνο από την ιδέα της ηθικής τελειότητας, την οποία δημιουργεί η λογική a priori και συνδέει αδιαχώριστα με την έννοια της ελεύθερης θέλησης" (ΘμΗ.29).

της αντιπροσώπευσης, σύμφωνα με την οποία κάθε απευθείας έκφραση της βούλησης του λαού λογίζεται ως δεσποτισμός, και κάθε μορφή διακυβέρνησης που δεν είναι αντιπροσωπευτική απορρίπτεται ως άμορφη (*Προς την Αιώνια Ειρήνη*, XI.207, *Ειρ.*68).

Το πρόβλημα της νομιμοποίησης της πολιτικής ως σκοπού και όχι μόνο ως μέσου εισάγεται ακριβώς λόγω της αποδόμησης της παραδοσιακής κοσμοεικόνας από τη νεώτερη θεωρία. Η νεώτερη θεωρία νομιμοποιεί επομένως τη σκοπιά του αστού, που κρίνει και αξιολογεί τους πολιτικούς θεσμούς με γνώμονα το προσωπικό του συμφέρον, αλλά διατηρεί ενεργή και τη σκοπιά του πολίτη, που αξιολογεί την θετικά επιβαλλόμενη νομιμότητα με γνώμονα τις αρχές του Λόγου. Ο Καντ για παράδειγμα, στοχάζεται την πολιτική και από τη σκοπιά των συμφερόντων και από τη σκοπιά της ηθικότητας. Κάνει λόγο για την ισχύ που έχουν οι ρεπουμπλικανικές αρχές ακόμα και για την ίδρυση μιας κοινωνίας διαβόλων (σ.ι., XI.224, *Ειρ.*98), που διέπεται από το ατομικό συμφέρον, χωρίς να προϋποθέτει κανένα σεβασμό των μετεχόντων για την γενικότητα των νόμων (καθένας θεωρεί μυστικά δικαιούται να εξαιρεθεί από τους κατά τα άλλα, γενικούς νόμους), και από την άλλη επισημαίνει τη στενή σχέση που πρέπει να έχει η πρακτική πολιτική με την ηθική: "η αληθινή πολιτική δεν μπορεί λοιπόν να κάνει βήμα χωρίς προηγουμένως να έχει ορκιστεί υποταγή στην ηθική" (σ.ι., XI.243, *Ειρ.*128, πλάγια δικά μου).²⁹

Αυτή η ηθική διάσταση της πολιτικής θεωρίας μπορεί να διερευνηθεί ως προβληματική εύρεσης ενός στοιχείου "προσανατολισμού" της νεωτερικής ορθολογικής πολιτικής προς τον τελικό σκοπό της ηθικής (αλλά και της πολιτικής) και ως διερεύνηση της ίδιας της φύσης αυτής της πολιτικής. Είναι δυνατόν δηλαδή να εξεταστεί ως αναζήτηση των θεμελίων της πολιτικής θεωρίας, αλλά και ως προβληματισμός για τον τελικό σκοπό της ηθικής σε συνάρτηση με την νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας, στοιχεία που, στη νεώτερη θεωρία για την πολιτική αντικαθιστούν την προνεωτερική εικόνα του ανθρώπου για τον ιεραρχημένο κόσμο με άξονα τον Θεό, και τη δική του θέση μέσα σε αυτόν. Στόχος της παρούσας εργασίας είναι η διερεύνηση της ίδιας της λογικής της νομιμοποίησης

²⁹ Αξίζει να προσεχθεί η διατύπωση του Καντ: η πολιτική *ορκίζεται πίστη* στην ηθική, δεν θεμελιώνεται σ' αυτήν, δεν εξαρτάται φανερά, δεν ελέγχεται άμεσα από αυτήν. Παρά τα τεχνάσματα και τις δολοπλοκίες που είναι αναπόφευκτες στην πολιτική, ο πραγματικά ηθικός πολιτικός οφείλει στο τέλος να υιοθετεί ως σκοπό του, τον σκοπό που υπαγορεύεται από τον καθαρό πρακτικό λόγο, παρά το γεγονός ότι είναι αναγκασμένος να κάνει συμβιβασμούς κατά την άσκηση της πολιτικής. Όπως γράφει ο Καντ: "μολονότι η πρόταση: η ειλικρίνεια είναι η καλύτερη πολιτική, ενέχει μια θεωρία που δυστυχώς πολύ συχνά αντιφάσκει προς την πράξη, ωστόσο η επίσης θεωρητική πρόταση: η ειλικρίνεια είναι ανώτερη από κάθε πολιτική, είναι πέρα και πάνω από κάθε ένσταση και αποτελεί μάλιστα τον απαραίτητο όρο της πολιτικής" (σ.ι., XI.229, *Ειρ.*110, πλάγια δικά μου). Όρος για την κριτική άσκηση της πολιτικής είναι η δυνατότητα υπέρβασής της.

της πολιτικής εξουσίας στον Χομπς και τον Καντ καθώς και η εξέλιξη της σημασίας της έννοιας αυτής. Καμία νομιμοποιούσα αρχή δεν θα εκληφθεί ως δεδομένη, αλλά, στο πλαίσιο που είναι δυνατόν για μια εργασία, θα διερευνηθεί η ίδια η λειτουργία της νομιμοποίησης καθώς και η κατεύθυνση που προσλαμβάνει σε αυτούς τους δύο φιλοσόφους. Στον Χομπς συγκεκριμένα, θα επισημανθεί³⁰ η διάκριση της εξουσίας της πολιτικής κοινότητας από την εξουσία του κυριάρχου. Θα υποστηριχθεί ότι η πρώτη έννοια σχετίζεται με την ορθολογική θεμελίωση των κανόνων της πολιτικής κοινωνίας, ενώ η δεύτερη εξασφαλίζει την νομιμοποίηση και τη σταθερότητα της πολιτικής κοινωνίας σε μια, ασθενώς νοούμενη, τελεολογική προοπτική, που διασφαλίζει αφενός τους έλλογους όρους συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας και, αφετέρου, τις μη θεματοποιημένες από τον επιστημονικό Λόγο, προϋποθέσεις ισχύος των όρων αυτών. Οι προϋποθέσεις αυτές θεματοποιούνται σε αυτά που πρέπει ένας ηγεμόνας να διδάσκει στους υπηκόους του, αντιστοιχούν θα μπορούσαμε να πούμε σε ολόκληρο το τρίτο και το τέταρτο μέρος του Λεβιάθαν αλλά και σε πολλά τμήματα των πρώτων δύο μερών, δεν εμπίπτουν όμως στους ίδιους τους νόμους της φύσης.

Στον Καντ από την άλλη πλευρά, η λογική της νομιμοποίησης συνδέεται με την συστηματική λειτουργία της παραγωγής των κατηγοριών [Deduktion] (είτε του πρακτικού είτε του θεωρητικού Λόγου). Επομένως σε ό,τι αφορά την εξέταση της πολιτικής εξουσίας, η φιλοσοφική νομιμοποίηση οφείλει αντίστοιχα να έχει έναν διφυή χαρακτήρα, σχετιζόμενη, αφενός με την θεωρητική οργάνωση και θεμελίωση των όρων λειτουργίας της πολιτικής εξουσίας (οπότε είναι εξαιρετικά γόνιμη η αντιστοίχιση της οργάνωσης των πολιτικών θεσμών προς τη δομή του θεωρητικού Λόγου), και αφετέρου με τον ηθικοπρακτικό προσανατολισμό και την ηθική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας (που είναι ένα ζήτημα που προϋποτίθεται της τυποποίησης της κατηγορικής προστακτικής σύμφωνα με το υπόδειγμα των θεωρητικών φυσικών νόμων). Ενώ για την έλλογη θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας στηριζόμαστε στη φόρμουλα της αυτονομίας με βάση το δεδομένο της συνείδησης του ηθικού νόμου, με το ζήτημα της νομιμοποίησης σχετίζεται η πραγματοποίηση του τελικού σκοπού της αυτονομίας, όχι απλά η κατοχύρωση των όρων που τίθενται από το αίτημα της αυτονομίας. Η πολιτική εξουσία νομιμοποιείται από ηθική άποψη εφόσον δεν αντιφάσκει προς τους ηθικούς σκοπούς που είναι ικανή να υιοθετήσει μια αγαθή βούληση (και κυρίως εφόσον δεν αντιφάσκει προς τον τελικό σκοπό της δημιουργίας) και εφόσον, παράλληλα, δεν θίγει τον ίδιο τον πυρήνα της ορθολογικής θεμελίωσης της πολιτικής εξουσίας, που έγκειται στην αφαίρεση από κάθε είδους σκοπούς.

³⁰ Στο κεφάλαιο Α.3 της εργασίας.

Παράλληλα, η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας έχει σημασία όχι μόνο για την επιστημονική και φιλοσοφική επάρκεια των επιχειρημάτων, αλλά και ως καθαυτό όρος της άσκησης της πολιτικής. Η πολιτική εξουσία οφείλει να νομιμοποιείται φιλοσοφικά, με βάση ορθολογικά κριτήρια που τίθενται από τους φιλοσόφους, αλλά πρέπει να θεωρείται νομιμοποιημένη και στο μυαλό των μετεχόντων στην πολιτική κοινωνία (των πολιτών ή των υπηκόων). Ενδεικτικό του ζητήματος αυτού, και χαρακτηριστικό για ολόκληρη την προβληματική που μας απασχολεί είναι το ακόλουθο απόσπασμα από ένα κείμενο του Χέγκελ:

"Σε ό,τι αφορά την κοινωνική θέσμιση, υπάρχουν δύο συστήματα. Το ένα είναι το μοντέρνο σύστημα, στο οποίο οι καθοριστικοί όροι της ελευθερίας και η σύνολη δομή υποστηρίζονται με φορμαλιστικό τρόπο, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη το φρόνημα. Το άλλο σύστημα είναι το σύστημα του φρονήματος - η ελληνική αρχή εν γένει, την έκθεση της οποίας συναντάμε στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Το θεμέλιό του είναι ένας μικρός αριθμός κοινωνικών τάξεων, και το σύνολο στηρίζεται στην μόρφωση και την καλλιέργεια, που οφείλουν να οδηγούν στην επιστήμη και την φιλοσοφία. Κυρίαρχη πρέπει να είναι η φιλοσοφία, και μέσω αυτής θα πρέπει τα ανθρώπινα όντα να οδηγούνται προς την ηθική ζωή [Sittlichkeit]: όλες οι τάξεις θα πρέπει να μετέχουν στη *σωφροσύνη*.

Τα δύο στοιχεία, το φρόνημα [Gessinnung] και η φορμαλιστική κοινωνική θέσμιση, είναι αδιαχώριστα και αναγκαία το ένα για το άλλο. Στους σύγχρονους όμως καιρούς, έχει κυριαρχήσει η μονόπλευρη άποψη σύμφωνα με την οποία αφενός η κοινωνική θέσμιση μπορεί να συντηρήσει τον εαυτό της και αφετέρου το φρόνημα, η θρησκεία και η ηθική συνείδηση [Gewissen] πρέπει να παραμεριστούν ως ζητήματα χωρίς σημασία: διότι δεν ενδιαφέρει το σύνταγμα του κράτους ποιο είναι το φρόνημα και η θρησκεία των ατόμων. Πόσο μονόπλευρη είναι αυτή η κατάσταση καταδεικνύεται από το γεγονός ότι οι νόμοι εφαρμόζονται από δικαστές, και τα πάντα εξαρτώνται από την ορθοκρισία τους, όπως επίσης και από την διόρασή [Einsicht] τους: γιατί δεν κυβερνά ο νόμος αλλά οι άνθρωποι που τον καθιστούν κυρίαρχο. Το να καταστήσουμε τον νόμο αποτελεσματικό είναι κάτι συγκεκριμένο, και η ανθρώπινη βούληση και διόραση πρέπει να συμβάλλουν σε αυτόν τον στόχο. Πρέπει επομένως και το υποκείμενο με την ευφυΐα του να λάβει την απόφαση, γιατί, παρά το ότι οι αστικοί νόμοι καθορίζουν λεπτομερώς τι απαιτείται, εντούτοις δεν μπορούν να εξετάζουν κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Αλλά και το φρόνημα είναι από τη μεριά του μονόπλευρο, ένα ελάττωμα από το οποίο πάσχει η *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Σήμερα δεν θέλουμε να αποδίδουμε εμπιστοσύνη στην διόραση αλλά επιθυμούμε να γνωρίζουμε τα πάντα σύμφωνα με τους θετικούς νόμους, γιατί

έχουμε βιώσει μια χαρακτηριστική εκδήλωση αυτής της μονόπλευρης αντίληψης στην πιο πρόσφατη ιστορία. [...]

Το φρόνημα δεν λαμβάνει απαραίτητα τη μορφή της θρησκείας. Μπορεί σε μεγάλο βαθμό να παραμείνει απροσδιόριστο. Αλλά όταν αναφερόμαστε στον "λαό", η ύστατη αλήθεια δεν έχει τη μορφή σκέψεων και αρχών. Γιατί αυτό που ισχύει ως δίκαιο για τον λαό πρέπει να είναι προσδιορισμένο, να είναι κάτι συγκεκριμένο. Αυτός ο προσδιορισμένος χαρακτήρας του δικαίου και της ηθικότητας βρίσκει την ύστατη επιβεβαίωσή του μόνο στη μορφή μιας υπάρχουσας θρησκείας, και, όταν αυτή δεν συνάδει με τις αρχές της ελευθερίας, τότε υπάρχει πάντοτε ένα χάσμα και μια άλυτη ρήξη, μια εχθρική σχέση μεταξύ τους, η οποία είναι ακριβώς αυτό που δεν πρέπει να συμβαίνει σε ένα κράτος. Επί Ροβεσπιέρου, βασίλευε ο τρόμος στη Γαλλία, και είχε ως στόχο όσους δεν είχαν το φρόνημα της ελευθερίας διότι θεωρούνταν ύποπτοι, το πολιτικό τους φρόνημα δηλ. ήταν ύποπτο. Κατά τον ίδιο τρόπο και η διακυβέρνηση υπό τον Κάρολο X ήταν ύποπτη. Σύμφωνα με την φορμαλιστική δομή του συντάγματος, ο μονάρχης δεν έδινε λόγο σε κανένα. Αλλά αυτή η φορμαλιστική αρχή δεν επικράτησε, και η δυναστεία εξέπεσε του θρόνου. Έτσι καθίσταται φανερό ότι, ακόμα και στο φορμαλιστικά ανεπτυγμένο σύνταγμα, ύστατο στήριγμα είναι το φρόνημα, γεγονός που είχε παραβλεφθεί στο σύνταγμα, και που, περιφρονώντας κάθε μορφή, επιβεβαιώνει την ισχύ του. Η αντίφαση αυτή, και η μη συνειδητοποίησή της, είναι αυτό από το οποίο πάσχει η εποχή μας".³¹

Το απόσπασμα του Χέγκελ συνοψίζει τους προβληματισμούς και σχολιάζει τις επιδιώξεις όλων των πολιτικών φιλοσόφων που προηγήθηκαν και μας παρουσιάζει ακριβώς το πρόβλημα της σχέσης της ορθολογικής θεμελίωσης των όρων της πολιτικής εξουσίας με την πρόσληψή τους από τους αποδέκτες τους, τους υπηκόους ή τους πολίτες.

Χαρακτηριστική αυτής της προβληματικής που θεματοποιείται με σαφήνεια στο προηγούμενο απόσπασμα του Χέγκελ, είναι μια φράση του Χομπς από το έργο του

³¹ Hegel.16/243-245 (βλ. βιβλιογραφία). Το απόσπασμα προέρχεται από τις παραδόσεις του Χέγκελ για την φιλοσοφία της θρησκείας. Πρόκειται για τις καταληκτικές παραγράφους του αποσπάσματος: "Η σχέση της θρησκείας με το κράτος σύμφωνα με τις διαλέξεις του 1831".

Εισαγωγή

De Cive (Περί του Πολίτου). Χάρη σε αυτήν τη φράση, ίσως ο Χομπς να δικαιούται να περηφανεύεται ότι η επιστήμη της πολιτικής ξεκινάει με αυτό το έργο, γιατί ακριβώς συλλαμβάνει το πρόβλημα της σχέσης του θετικού δικαίου με την υποκειμενική θεώρηση της υποχρέωσης:

"Αν ένας γηγεμόνας έφτιαχνε έναν νόμο που θα έλεγε, μην επαναστατήσεις, δεν θα πετύχαινε τίποτα. Γιατί αν οι πολίτες δεν νιώθουν ένα προηγούμενο καθήκον να υπακούουν, τότε κάθε νόμος είναι άκυρος. Και ένα καθήκον που δεσμεύει κάποιον σε κάτι, απέναντι στο οποίο είναι ήδη δεσμευμένος, είναι περιττό" (DC 14.21, πλάγια δικά μου).

Έτσι, σε αυτήν την φράση δεν τίθενται απλά τα θεμέλια για την επιστημονική πραγμάτευση της πολιτικής, αλλά ταυτόχρονα εγκαινιάζεται ο προβληματισμός σχετικά με τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις κάθε επιστημονικής θεώρησης της πολιτικής. Όπως διατυπώνεται παραδειγματικά σε αυτή τη φράση, το πρόβλημα που ανακύπτει για την νεωτερικότητα είναι ένα πρόβλημα που δεν θα μπορούσε να συζητηθεί, ή που μάλιστα δεν υφίσταται καν ως πρόβλημα, στο πλαίσιο του προνεωτερικού κοσμοειδώλου. Η πρόταση του Χομπς αναδεικνύει μια διάκριση ανάμεσα στο πρότερο καθήκον, που δεσμεύει τα υποκείμενα και τα οδηγεί να αναγνωρίσουν την αξία της κοινωνικής ενότητας, και στην υπακοή στους νόμους της κοινωνίας, τα καθήκοντα δηλαδή που συνάγονται από το θετικό δίκαιο μιας εγκαθιδρυμένης πολιτικής κοινωνίας. Αυτό που μας ενδιαφέρει στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας είναι ότι ο Χομπς ως νεωτερικός επιστήμονας της πολιτικής κατασκευάζει "γέφυρες", ανάμεσα σε δύο παράλληλα επίπεδα θεμελίωσης της πολιτικής κοινωνίας³², ανάμεσα δηλαδή στον τρόπο που η κοινωνία οργανώνεται ορθολογικά μέσω των θετικών νόμων, που αντανακλούν την ορθολογικότητα των νόμων της φύσης, και σε ένα είδος επιχειρηματολογίας που ανατρέχει σε ένα πρότερο καθήκον απέναντι στην εξουσία, σε μια εμπιστοσύνη που αποδίδεται στον πολιτικό κυρίαρχο³³ (*Lev* 30.4), η οποία δεν μπορεί όμως να θεματοποιηθεί από τους νόμους της πολιτείας, δηλαδή τις ίδιες τις εντολές του κυριάρχου.³⁴ πρόκειται

³² Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Χομπς αναφέρεται σε μια εκκλησιαστική και πολιτική κοινότητα, τις οποίες συνεκφέρει. Η λογική συγκρότησης της μίας επηρεάζει και καθορίζει τη συνοχή της άλλης. Η επίσημη διδασκαλία που συνέχει την εκκλησιαστική κοινότητα (τρίτο και τέταρτο μέρος του *Λεβιάθαν*) είναι καθοριστική για τη συνοχή της πολιτικής κοινότητας, ενώ οι κανόνες που συνάγονται από τους νόμους της φύσης και μεταφράζονται σε νόμους της πολιτείας δίνουν μορφή και συγκροτούν την εκκλησιαστική κοινότητα.

³³ Πρόκειται, όπως είδαμε για "εμπιστοσύνη στον άνθρωπο και πίστη τόσο στον άνθρωπο όσο και στην αλήθεια των λόγων του" (*Lev* 7.5).

³⁴ Όπως επισημαίνει ο Αγγελίδης, τα καθήκοντα αυτά πρέπει να διδαχθούν στους υπηκόους από τον κυρίαρχο και να μην τεθούν ως νόμοι ή εντολές από τη μεριά του κυριάρχου: "Η δημόσια διαπαιδαγώγηση του λαού αποτελεί επιπλέον ένα από τα ουσιώδη καθήκοντα της κυριαρχίας, η

για ένα καθήκον που στηρίζει την ενότητα της πολιτικής κοινωνίας, χωρίς να στηρίζεται το ίδιο στην απειλή άσκησης βίας (στον καταναγκασμό που συνοδεύει κάθε θετικό νόμο) ή στην επίκληση του ιδιοτελούς συμφέροντος. Εδώ έχουμε στην ουσία να κάνουμε με ένα ζήτημα που φαίνεται να προϋποτίθεται της εξωτερικής υπακοής στους νόμους και που, αφενός αφορά τους όρους διατήρησης της ενότητας της κυριαρχίας, για τους οποίους μεριμνά η θεωρία, και αφετέρου τις υποκειμενικές συνειδήσεις των υπηκόων. Έτσι, αναγκαία η συνείδηση των υπηκόων δεν θεματοποιείται από τη φιλοσοφική θεωρία μόνο με αναφορά στους εγωιστικούς τους σκοπούς (σύμφωνα με το συμφέρον τους) αλλά και σύμφωνα με την οργανική τους ένταξη εντός ενός όλου που διέπεται από έναν κοινό σκοπό.

Η διάκριση αυτή που εντοπίζεται στο έργο του Χομπς ανοίγει το πεδίο για την οικοδόμηση σε πιο ώριμες νεωτερικές θεωρίες (όπως σε αυτήν του Καντ) μιας νεωτερικής "έλλογης πίστης", ή ενός προσανατολισμού προς τον τελικό σκοπό του Λόγου, που αντικαθιστά, κατά πρώτο λόγο, την παραδοσιακή πίστη στον Θεό και την οντολογική τάξη που Αυτός δημιουργεί και ελέγχει, και κατά δεύτερο, την χομπσιανή εκκοσμικευμένη "πίστη" (faith) στον κυρίαρχο της πολιτικής κοινωνίας, που είχε μεν μια χειραφετητική λειτουργία σε σχέση με το μεσαιωνικό κοσμοείδωλο, παγιδευόταν όμως από τους ίδιους τους μη κριτικούς όρους λειτουργίας της και συντελούσε στην συγκρότηση ενός νέου πολιτικού και φιλοσοφικού δογματισμού. Η έννοια αυτή της πίστης ξεκινά στο μεσαίωνα ως όρος του ορθού Λόγου³⁵, μετασχηματίζεται στην πρώιμη νεωτερικότητα, και παραδειγματικά στον Χομπς, σε όρο ισχύος των πορισμάτων του ορθού Λόγου για την πολιτική κοινωνία, και αποκτά εν τέλει στον Καντ το χαρακτήρα του τελικού προσανατολισμού του Λόγου, που οφείλει να διαπερνά όλη τη θεωρητική κατασκευή των θεμελίων της πολιτικής, χωρίς όμως να υποκαθιστά τους ορθολογικούς όρους θεμελίωσης του πολιτικού. Η διατύπωση του Καντ ότι "η αληθινή πολιτική δεν μπορεί λοιπόν να κάνει βήμα χωρίς προηγουμένως να έχει ορκιστεί υποταγή στην ηθική" (σ.λ., XI.243, Ειρ.128), φανερώνει ότι είναι εφικτή η θεμελίωση της πολιτικής ανεξάρτητα από την ηθική, με βάση κανόνες της διάνοιας, αλλά καταδεικνύει ότι η θεμελίωση αυτή στερείται νοήματος, δεν αφορά την αληθινή πολιτική αν δεν στοχεύει στους τελικούς σκοπούς του Λόγου, που τίθενται και αναγνωρίζονται μόνο από την ηθική σκοπιά.

οποία είναι προς το συμφέρον του κυριάρχου, καθώς τον διασφαλίζει από τον κίνδυνο της ανταρσίας", αλλά "... οι δρώντες διδάσκονται τα ουσιώδη δικαιώματα της κυριαρχίας με επιμέλεια και ειλικρίνεια, πέραν δηλαδή του πεδίου της εξουσιαστικής επιβολής, καθώς αναγνωρίζεται ότι δεν αρκεί η απλή θετικοποίηση αυτών των δικαιωμάτων ως κανόνων για να διασφαλιστούν", στο "Κυριαρχία και Απόφαση" (βλέπε βιβλιογραφία), σ. 12, πλάγια δικά μου.

³⁵ Είναι χαρακτηριστικό ότι οι άθεοι δεν θεωρούνται στο μεσαίωνα αρετικοί ή βλάσφημοι, αλλά τρελοί.

Με την μετάβαση αυτή τίθενται οι βάσεις για μια κριτικά ελεγχόμενη και όχι οντολογικά εγγυημένη ενότητα και τάξη της πολιτικής κοινωνίας. Αυτή η ιδέα της φθαρτότητας των ανθρωπίνων δημιουργημάτων (δεν είναι τυχαίο που ο Χομπς δεν χαρακτηρίζει τον Λεβιάθαν μόνο θεό αλλά *θνητό θεό*), μια ιδέα που υπογραμμίζεται μάλιστα από την εύθραυστη πολιτική συγκυρία, μέσα στην οποία παράγεται η νεώτερη σκέψη, δεν αναιρεί βέβαια τα θεμέλια του ίδιου του ορθού Λόγου. Δημιουργεί όμως την ανάγκη αποκατάστασης των όρων που εξασφαλίζουν την πραγματική ισχύ των αποτελεσμάτων του Λόγου. Υπάρχει μια άλλη αξιοσημείωτη φράση όπου ο Χομπς διατυπώνει τις επιφυλάξεις του απέναντι στην απευθείας θεϊκή και λογική θέσμιση της πολιτικής κοινωνίας, που στην πραγματικότητα είναι διαμεσολαβημένη από τη σχολαστική σοφιστεία, αλλά αναδεικνύει επίσης και τον κινδυνώδη χαρακτήρα της νεωτερικής θέσμισης. Γράφει λοιπόν ότι:

"Η υποχρέωση της υπακοής δεν απορρέει άμεσα από τη συμφωνία, αλλά έμμεσα, από το γεγονός ότι το δίκαιο του κυριάρχου δεν θα είχε νόημα χωρίς υπακοή, και επομένως δεν θα υπήρχε πολιτεία" (DC 6.13).

Έτσι, ο Χομπς πρώτος (και οι νεώτεροι θεωρητικοί στη συνέχεια) αποδομεί τον μύθο της επίπλαστης οργανικής και δογματικά προϋποτιθέμενης κοινωνικότητας, που αναγόταν για τη νομιμοποίησή του στην οντολογική ιεράρχηση του κόσμου, αλλά πασχίζει να διατηρήσει το αίτημα μιας αυθεντικής κοινωνικότητας, που θεματοποιεί τη συνείδηση της υπακοής από τους υπηκόους, χωρίς να την προϋποθέτει.

Η περιοχή των *a priori* δομών και η περιοχή των εμμενών εφαρμογών ήταν στο παραδοσιακό μοντέλο ενωμένες, και η πρώτη, η βασικότερη και πιο θεωρητική περιοχή, απορροφούνταν από την δεύτερη, την επαγόμενη αλλά εμφανέστερη. Όσο όμως δεν συζητιόταν η διάκριση, και ακόμα περισσότερο η διάσπαση, των δύο περιοχών, δεν μπορούσε να γίνει λόγος και για μια πολιτική θεωρία που να συζητά τα ίδια τα θεμέλια της πολιτικής, τη *νομιμοποίηση* της πολιτικής εξουσίας, πέραν από τη *νομιμότητα* ή και την αποτελεσματικότητα της άσκησης της κυριαρχίας, της θέσπισης δηλαδή ενός συνεκτικού και μη αντιφατικού δικαιοκτικού συστήματος.³⁶ Ενώ η νομιμότητα σχετίζεται, σε αυτό το πλαίσιο, με την υπακοή στους κανόνες του κυριάρχου, η νομιμοποίηση σχετίζεται με το πρότερο καθήκον που δεσμεύει τους υπηκόους. Σχετίζεται επίσης με αυτά που διδάσκει ο κυριάρχος στους υπηκόους (επεμβαίνοντας στο πρόγραμμα των πανεπιστημίων, στα βιβλία που δημοσιεύονται,

³⁶ Βλ. επ' αυτού του σημείου, και σε ότι αφορά τον Χομπς, την ενότητα Α.3.2. της παρούσας εργασίας, όπου ο Χομπς αντιπαρατίθεται με έναν άλλο μοναρχικό συγγραφέα, τον Σερ Ρομπερτ Φίλμερ, ο οποίος στήριζε τα επιχειρήματά του στο Θείο Δικαίωμα των Βασιλέων.

στα εκκλησιαστικά δόγματα που γίνονται αποδεκτά ή απορρίπτονται κ.α.) προκειμένου να διαφυλάξει την ενότητα της κυριαρχίας.

Από την άλλη, η μετάβαση στη συζήτηση για τις τελικές προϋποθέσεις και τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας κινδυνεύει, αν εξαντληθεί σε αυτά, χωρίς να προτείνει μια θεωρία θεσμών και εφαρμογών, μια θεωρία για την ορθολογική θεμελίωση της πολιτικής σε σχέση με την νομιμότητα που μπορεί να γίνει αποδεκτή από τον Λόγο, να ανοίξει το πεδίο για κάθε είδους υφαρπαγές και παραμορφώσεις. Σε αυτήν την περίπτωση, το επιχείρημα ανατρέχει κατευθείαν στην πηγή ή τον τελικό σκοπό της πολιτικής εξουσίας και δεν ελέγχεται από τους ορθολογικούς δεσμευτικούς κανόνες (τους κανόνες της διάνοιας θα μπορούσαμε να πούμε με την γλώσσα του Καντ), που προϋποτίθενται εν γένει για την εδραίωση μιας κριτικά έλλογης πολιτικής εμπειρίας. Ο φανατισμός, που γεννάται σε αυτήν την περίπτωση, από την μη κριτικά και διανοητικά ελεγχόμενη φαντασιοκοπία, αντιτίθεται στο κριτικό χειραφετητικό πρόγραμμα του Καντ, που είχε ως στόχο του, σε πρώτη φάση τους δογματισμούς και τις καταπιεστικές πρακτικές μιας μη διαφωτισμένης εποχής, σε δεύτερη όμως, τον φιλοσοφικό ενθουσιασμό και την παραχάραξη του αυθεντικού νόηματος της αναγνώρισης του ελλόγου ηθικού νόμου.

Ο όρος που εξασφαλίζει πέραν της θεωρητικής εγκυρότητας, την πραγματική ισχύ του Λόγου, είναι στον Χομπς η δημιουργία και ενεργοποίηση μιας κυρίαρχης βούλησης, της βούλησης του κυριάρχου Λεβιάθαν, που εξασφαλίζει την πραγματική ισχύ, το κύρος, των αρχών του Λόγου, δηλαδή των νόμων της φύσης, χωρίς όμως να αποτελεί ο ίδιος μέρος αυτών των αρχών. Και στον Καντ, ο όρος που εξασφαλίζει τη σύνθεση των δύο περιοχών του Λόγου (της περιοχής του είναι και της περιοχής του δέοντος), είναι το ασύγγνωστο θεμέλιο της ελευθερίας, που δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο δυνατής γνώσης, και βρίσκεται, ως εκ τούτου, εκτός των ορίων του καθαρού θεωρητικού Λόγου.³⁷ Το θεμέλιο αυτό, που σε ατομικό επίπεδο συλλαμβάνεται στην ενότητα της ηθικής συνείδησης και καθιστά αναγκαία την

³⁷ Για μια αντίθετη ερμηνεία δεξ Simmel, *Kant*, Suhrkamp, 1997, ειδικά σσ. 14-16, όπου υπονομεύοντας την σημασία της ατομικής βούλησης για την καντιανή φιλοσοφία, ο Simmel προτάσσει έναν πλήρη ντελεκτουαλισμό της καντιανής θεωρίας και υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία του Καντ είναι μια φιλοσοφία της διάνοιας (ο.π., 15), ότι είναι ο θρίαμβος της εννοιακής-λογικής πνευματικότητας (ο.π., 16). Ως απάντηση σε αυτήν την προσέγγιση δεξ Ανδρουλιδάκη, "Κριτικές της καντιανής ηθικής", στο Καβουλάκος (επιμ.) *Ιμάνουελ Καντ, Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*, σ. 109-122, ειδικά σσ. 121-122, και Hartmann, *Ethik*, 1962. Είναι χαρακτηριστικό το απόσπασμα του Hartmann που παραθέτει ο Ανδρουλιδάκης, και γι' αυτό το μεταφέρω ως έχει: "Η άποψη του Καντ δεν είναι ότι η απλοϊκή ηθική συνείδηση κατέχει εκπεφρασμένο και ρητώς τον τύπο της κατηγορικής προστακτικής και αντιμετωπίζει με αυτόν τις καταστάσεις της ζωής σαν με έναν χάρακα. Ο τύπος είναι μόνο η επιστημονική έκφραση εκείνου που ο καθένας αναγνωρίζει σιωπηρώς και αδιαμόρφωτα, εκείνου που σιωπηλά μιλάει στη συνείδησή του. Το καθοριστικό γι' αυτόν δεν είναι η γνώση, αλλά ο «σεβασμός για τον ηθικό νόμο»" (Hartmann, *Ethik*, σσ. 115-116).

παραδοχή μιας έλλογης πίστης, αντιστοιχεί στο επίπεδο της συλλογικής θέσμησης μιας οικουμενικής ηθικής κοινότητας υπό νόμους της αρετής, στην ιδέα της θρησκείας. Το ατομικό φρόνημα, που στην ατομική ηθική πράξη δεν θεματοποιείται ποτέ με όρους γνώσης (αφού δεν είναι εξωτερικεύσιμο) αλλά είναι προσβάσιμο μόνο από την υποκειμενική ηθική συνείδηση, μετατρέπεται, στην συλλογική θέσμηση, στην ιδέα ενός Θεού καρδιогνώστη [Herzenskundiger], που έχει πρόσβαση στα ατομικά ηθικά φρονήματα και αποδίδει δικαιοσύνη, όχι κατά το μέτρο των εξωτερικών πράξεων (όπως συμβαίνει στην πολιτική κοινωνία), αλλά σύμφωνα με τους γνώμονες που υιοθετούνται από τα ατομικά φρονήματα. Έτσι, ενώ η ιδέα περί Θεού που διαμορφώνεται στο κεφάλαιο των αιτημάτων του καθαρού πρακτικού Λόγου της Δεύτερης Κριτικής αφορά μόνο την ατομική ηθική συνείδηση και την ισχύ της ιεράρχησης των γνωμόνων στο ατομικό φρόνημα, στο *Κείμενο για τη Θρησκεία* ο Καντ αναφέρεται στον Θεό εννοούμενο ως εξωτερικό νομοθέτη και γνώστη των καρδιών, και αφορά ως εκ τούτου την διυποκειμενική σχέση των ατομικών ηθικών φρονημάτων και την απόδοση δικαιοσύνης κατά το μέτρο της ηθικότητας και όχι της τυπικής και θετικής νομιμότητας.

Ο Χομπς εξετάζει τον φυσικό κόσμο στην παραδεδομένη του ενότητα, και τον αναλύει προκειμένου να συναγάγει έλλογες αρχές για την συγκρότησή του, προϋποθέτοντας ότι οι αρχές αυτές τοποθετήθηκαν στα πράγματα από τον Δημιουργό τους (Dco 25.1). Η διαδικασία αυτή δεν μπορεί να μας προσπορίσει, σύμφωνα με τον Χομπς, μια βέβαιη γνώση των αιτιών που επιδρούν στην συγκρότηση του κόσμου, δηλαδή των αντικειμένων που προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις, γιατί είναι άγνωστη σε μας η βούληση του δημιουργού τους. Δεν συντίθεται δηλαδή a priori η ίδια η ανθρώπινη εμπειρία, αλλά ανακατασκευάζονται νοερά, και με χαρακτηριστή υπόθεση ή εικασίας, οι νόμοι που περιγράφουν τα φαινόμενα των αισθήσεων. Από την μελέτη δηλαδή των φυσικών φαινομένων συνάγονται νόμοι περιγραφής και όχι νόμοι συγκροτησιακοί της εμπειρίας. Στην παρούσα εργασία υποστηρίζεται ότι η διαδικασία αυτή, μας προσφέρει ορθολογικούς κανόνες για μια αντίστοιχη συγκρότηση, την οποία επιτελεί ο ίδιος ο άνθρωπος, μιμούμενος μεν τη φύση αλλά θέτοντας ο ίδιος τους ορισμούς που προϋποτίθενται για την ορθολογική συγκρότηση, τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας. Το έλλειμμα βέβαιης γνώσης που έχουμε για τα αισθητά, και η υπόθεση ότι τα αντικείμενα των αισθήσεων συνεχονται από αιτίες "αντίστοιχες" προς τις αιτίες που ο άνθρωπος νους υποθέτει ότι ενεργούν σε αυτά, δεν επιτρέπει την ευθεία εφαρμογή του ορθού Λόγου στο πεδίο της πολιτικής κοινωνίας, αλλά μας υπαγορεύει την αντικατάσταση της βούλησης του δημιουργού της φύσης με την βούληση της ανωτάτης αρχής της πολιτικής κοινωνίας. Για την ορθολογική

συγκρότηση του πολιτικού σύμφωνα με τους νόμους της φύσης, προϋποτίθεται η βούληση που "τοποθετεί" τις ορθολογικές αρχές μέσα στα πράγματα, όπως ο δημιουργός της φύσης τις τοποθετεί στα αισθητά, ή όπως ο επιστημονικός ανθρώπινος λόγος τις τοποθετεί στους ορισμούς της πρώτης φιλοσοφίας και της γεωμετρίας. Η βούληση αυτή αποτελεί παράλληλα και τη μόνη εγγύηση για την ενότητα και την ορθότητα του αποτελέσματος, την ενότητα δηλαδή του πολιτικού σώματος. Στόχος της εργασίας είναι να αναδείξει αυτήν την διάκριση, επισημαίνοντας την διαφορετική προέλευση των επιχειρημάτων που θεμελιώνουν την πολιτική κοινωνία στις αρχές του Λόγου, από τα επιχειρήματα που εξασφαλίζουν την ενότητα και τη διατήρηση της πολιτικής κυριαρχίας, και τα οποία δεν ανατρέχουν για τη θεμελίωσή τους στους έλλογους νόμους της φύσης αλλά στη λογική των πραγμάτων που εξασθενίζουν μια πολιτική κοινότητα ή συντελούν στη διάλυσή της.³⁸

Ο Καντ από την άλλη, δέχεται ότι ο ίδιος ο άνθρωπος συγκροτεί την ενότητα του κόσμου των φαινομένων, χωρίς να υπεισέρχεται στο ζήτημα της ενότητας των πραγμάτων, θεωρούμενων ως πραγμάτων καθ' εαυτών, απαγορεύοντας μάλιστα αυστηρά κάθε τέτοια επέκταση του πνεύματος πέραν του πεδίου των *a priori* μορφών της εποπτείας, του πεδίου δηλαδή της δυνατής εποπτείας. Θεωρεί όμως αυτονόητη την ενότητα του "εγώ" που συνθέτει αυτόν τον κόσμο, την πρωταρχική ενότητα της συνθετικής καταλήψεως. Έτσι, η υπερβατολογική κριτική φιλοσοφία δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να ταυτίζεται με έναν ψυχολογισμό, δεν εξετάζει την δομή και την λειτουργία ενός εμπειρικού εγώ που προσλαμβάνει και ανασυνθέτει παραστάσεις, αλλά την ενέργεια ενός υπερβατολογικού υποκειμένου που συνθέτει το ίδιο τα αντικείμενα της εμπειρίας προσδίδοντας μορφή στο άμορφο υλικό των αισθητηριακών εντυπώσεων.

Στη συνέχεια όμως, ο Καντ, στην πρακτική του φιλοσοφία, προχωράει στην κριτική αποτίμηση της ορθολογικής κατασκευής της πολιτικής κοινωνίας, σύμφωνα με το υπόδειγμα που του παρέχει, όχι ο φυσικός κόσμος στην ενότητά του, όπως στον Χομπς, αλλά το νοητό βασίλειο των σκοπών υπό την εξουσία ενός Θεού-Νομοθέτη. Όπως δηλαδή στο ατομικό επίπεδο η καντιανή πρακτική φιλοσοφία αποσκοπεί σε μια σύνθεση της απροϋπόθετης ατομικής ελευθερίας με την έλλογη ελευθερία υπό νόμους, δηλαδή με τον ίδιο τον πρακτικό Λόγο, χωρίς να αναιρεί, κατά τη διαμεσολάβηση αυτή, τη σημασία της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, έτσι και στο συλλογικό επίπεδο, σκοπός της θεωρίας είναι να καταδείξει τη δυνατότητα σύνθεσης της συλλογικής ελευθερίας υπό εξωτερικούς νόμους τόσο με αφαίρεση από τα φρονήματα (σύνθεση που επιτελείται μέσω των νόμων του

³⁸ Βλ. το κεφάλαιο 29 του *Λεβιάθαν* και την ενότητα Α.3.4 της παρούσας εργασίας.

κράτους) όσο και σύμφωνα με την ηθικότητα του φρονήματος των επιμέρους υποκειμένων. Ο Καντ συλλαμβάνει το βασίλειο αυτό στην ιδέα της ένωσης όλων των ανθρώπων σε μία οικουμενική ηθική κοινότητα και έτσι, εξετάζει πώς μπορεί ο Λόγος πραγματικά να καταστεί "... ενεργό αίτιο στο πεδίο της εμπειρίας μέσω Ιδεών" (ΚπΛ.83), όχι πια όμως στο επίπεδο της ατομικής πράξης αλλά στο επίπεδο της συλλογικής πραγμάτωσης ηθικών σκοπών.

Ο Χομπς, επομένως, προσανατολίζει την πρακτική χρήση του Λόγου στο υπόδειγμα που παρέχεται από την ενότητα που διαπιστώνει ο Λόγος της επιστήμης στα φυσικά σώματα. Εξετάζει δηλαδή τους δεοντικούς κανόνες που διατυπώνονται στους νόμους της φύσης, ως κανόνες επιβίωσης, ως κανόνες δηλαδή διατήρησης στο είναι, και μόνο στη συνέχεια, όταν αναφέρεται στην συγκροτημένη πολιτική κοινωνία, επιχειρεί να συνθέσει ένα πραγματικό και ενεργό κανονιστικό σύστημα. Ο Καντ από την άλλη μεριά, υποτάσσει την θεωρητική χρήση του Λόγου στα συμφέροντα της πρακτικής του χρήσης, συμφέροντα που δεν οργανώνονται οριστικά, παρά μόνο σε μια περιοχή επέκεινα της εμπειρίας, και των οποίων επομένως η πλήρης οργάνωση σε επίπεδο εμπειρίας είναι αδύνατη με τις ανθρώπινες δυνάμεις. Θέτει κανονιστικούς φραγμούς στον θεωρητικό Λόγο, θεσιάζοντας έναν ορίζοντα δυνατής εμπειρίας, και στη συνέχεια αναστοχάζεται τους όρους υπό τους οποίους δεν θα επέλθει το "... τέλος των πάντων, από ηθική άποψη" (*Το τέλος των πάντων*, XI.190, Δοκ.177), τους όρους δηλαδή υπό τους οποίους ο Λόγος θα διατηρήσει ενεργή την επίδραση του στο πεδίο της εμπειρίας. Όπως λέει ο Καντ, σε ένα παράθεμα από τους *Στοχασμούς* του,

"... η αρχή της αυτοσυντήρησης [Selbsterhaltung] του Λόγου είναι το θεμέλιο της έλλογης πίστης [Vernunftglaube], στην οποία η παραδοχή [Fürwahrhalten] βρίσκεται στην ίδια βαθμίδα με την θεωρητική γνώση [Wissen], αλλά είναι διαφορετικού είδους, αφού δεν συνάγεται από τη γνώση των θεμελίων του αντικειμένου [Objekt], αλλά από την αληθινή ανάγκη του υποκειμένου σε σχέση τόσο με τη θεωρητική όσο και με την πρακτική χρήση του Λόγου" (Ref. 2446, Eisler, 209).

Η σκέψη αυτή του Καντ διατυπώνεται με μεγαλύτερη ακόμα σφοδρότητα στο μικρό κείμενο με τίτλο: "Τι σημαίνει: προσανατολίζομαι στη σκέψη". Εκεί ο Καντ δεν κάνει απλά λόγο για εσώτερη ανάγκη του υποκειμένου ως προς την θεωρητική και την πρακτική χρήση του Λόγου. Η διατύπωση αυτή θα ισοδυναμούσε με την παραδοχή της αδυναμίας ορισμένων υποκειμένων, που χαμένα μέσα στο βαθύ σκοτάδι, όπως γλαφυρά γράφει ο Καντ, που επικρατεί στο πεδίο του υπεραίσθητου, αναζητούν σταθερά σημεία προσανατολισμού. Ο Καντ όμως κάνει λόγο για μια ανάγκη που έχει ο ίδιος ο Λόγος (*Τι σημαίνει: Προσανατολίζομαι στη σκέψη*, V.270, Δοκ.75), για ανάγκη που βρίσκεται στον ίδιο τον Λόγο καθεαυτόν

(σ.ι., V.271, Δοκ.75), για ένα αίτημα ικανοποίησης του Λόγου (σ.ι. V.271, Δοκ.75), όχι του ανθρώπου σε σχέση με τον Λόγο. Ο Καντ καθιστά σαφές ότι δεν πρόκειται για μια υστέρηση ενός μεμονωμένου υποκειμένου στη χρήση του Λόγου, αλλά για την κατάσταση του ανθρωπίνου Λόγου εν γένει: είναι ο κριτικός αυτοπεριορισμός, η περατότητα του Λόγου, που γεννά την ανάγκη του προσανατολισμού:

"Μια καθαρή πίστη του Λόγου είναι ο οδηγός ή ο διαβήτης, με του οποίου τη βοήθεια μπορεί από το ένα μέρος ο στοχαστής να προσανατολίζεται στις επιδρομές (sic) που κάνει ο Λόγος του στο πεδίο των υπεραισθητών αντικειμένων, και από το άλλο μέρος ο άνθρωπος του κοινού, αλλά (ηθικά) υγιή Λόγου να χαράζει το δρόμο του, τόσο με θεωρητική όσο και με πρακτική πρόθεση, εντελώς σύμμετρα με τον προορισμό του" (σ.ι., V.277, Δοκ.82).

Στην εξέταση του ζητήματος αυτού στο κείμενο "Τι σημαίνει: προσανατολίζομαι στη σκέψη", ο Καντ χρησιμοποιεί, πέραν του όρου "ανάγκη", και τον όρο "δικαίωμα του Λόγου", ή ακριβέστερα, "δικαίωμα της ανάγκης του Λόγου" (σ.ι., V.271, Δοκ.76). Πρέπει πάντως να επισημανθεί ότι ο όρος "δικαίωμα" χρησιμοποιείται μόνο με αναφορά στην θεωρητική χρήση του Λόγου. Ως προς την πρακτική χρήση του Λόγου, επισημαίνεται στη συνέχεια ότι:

"[...] μπορούμε την ανάγκη του Λόγου να τη θεωρήσουμε διπλή: πρώτα κατά τη θεωρητική, δεύτερο κατά την πρακτική χρήση του. Την πρώτη ανάγκη την ανέφερα τώρα μόλις. Το βλέπουμε βέβαια ότι είναι υπό όρους, δηλαδή οφείλουμε να δεχτούμε την ύπαρξη του Θεού, εάν θέλουμε να κρίνουμε για τις πρώτες αιτίες κάθε συμπτωματικού πράγματος, κατά προτίμηση μέσα στην τάξη των σκοπών που έχουν πραγματικά τεθεί μέσα στον κόσμο. Πολύ σπουδαιότερη είναι η ανάγκη του Λόγου κατά την πρακτική χρήση του, επειδή είναι δίχως όρους, οπότε είμαστε αναγκασμένοι να υποθέσουμε την ύπαρξη του Θεού, όχι απλώς εάν θέλουμε να κρίνουμε, αλλά επειδή οφείλουμε να κρίνουμε" (σ.ι., V.274, Δοκ.79, πλάγια δικά μου).

Επομένως, στο πλαίσιο της πρακτικής χρήσης του Λόγου, δεν μπορούμε να αναφερόμαστε σε απλό δικαίωμα: το δικαίωμα συνδέεται στην περίπτωση της πρακτικής χρήσης του Λόγου με μια υποχρέωση και, ως εκ τούτου, καθίσταται ανάγκη: "Ο Λόγος έχει ανάγκη να παραδεχτεί ένα τέτοιο εξαρτημένο ύψιστο αγαθό, και για τούτο το σκοπό, μια υπέρτατη διάνοια ως ύψιστο ανεξάρτητο αγαθό" (σ.ι.). Ο Καντ, για να μην αφήσει κανένα περιθώριο αμφισημίας ως προς το status της ανάγκης του Λόγου για προσανατολισμό, ολοκληρώνει το κείμενο γράφοντας:

"Ο κανόνας της ανεξαρτησίας του Λόγου από τη δική του εντελώς ανάγκη (απάρνηση της πίστης του Λόγου) ονομάζεται [...] απιστία του Λόγου, ύποπτη

κατάσταση της ψυχής που αφαιρεί από τους ηθικούς νόμους πρώτα, όλη τη δύναμη των ελατηρίων πάνω στην ανθρώπινη καρδιά, με τον καιρό και κάθε αυθεντία ακόμη, και φέρνει τη νοοτροπία που ονομάζουμε ελεύθερο πνεύμα, δηλαδή τη βασική αρχή να μην αναγνωρίζουμε πια κανένα εντελώς καθήκον. [...] Και έτσι η ελευθερία της σκέψης, όταν θέλει να ενεργεί ανεξάρτητα και από τους νόμους του Λόγου αυτοκαταστρέφεται" (σ.ι., V.282, Δοκ.88).

Ο κανόνας του προσανατολισμού που προτάσσει ο Καντ αντιστρατεύεται τόσο τις αξιώσεις του Jacobi για μια *έμπνευση* του Λόγου (Vernunfteingebung), όσο και την άποψη του Mendelssohn περί της *διόρασης* του Λόγου (Vernunftesicht).³⁹ Η καντιανή "πίστη του Λόγου" (Vernunftglaube) δεν καθλώνεται στο επίπεδο ενός στείρου λογικισμού τύπου Mendelssohn ούτε όμως εκπίπτει σε μία αδέσμευτη και ανεξέλεγκτη, εσωτερική και πλήρως υποκειμενική διαίσθηση/ατομική πίστη, τύπου Jacobi.⁴⁰ Το επιχείρημα του Καντ στοχεύει στην τήρηση της ισορροπίας ανάμεσα στο αντικειμενικό κριτήριο, που θα εξασφαλιζόταν από την θεωρητική γνώση και μόνο, σε σχέση με την έλλογη διόραση (και που στην περίπτωση του τελικού προσανατολισμού του Λόγου θα ήταν δογματικό αφού το ζήτημα αυτό βρίσκεται εκτός των ορίων κάθε δυνατής γνώσης), και το πλήρως υποκειμενικό κριτήριο της διαίσθησης/έμπνευσης, που αποποιείται τον έλεγχο του Λόγου και αντιστρατεύεται κάθε διυποκειμενικότητα, ανοίγοντας το πεδίο σε παντοειδείς φανατισμούς. Με την έννοια της "έλλογης πίστης" ο Καντ ανοίγει για πρώτη φορά το πεδίο της "ηθικής διυποκειμενικότητας", που δεν έχει ούτε τον αντικειμενικό χαρακτήρα της βέβαιης και κριτικά ελεγμένης γνώσης⁴¹ ούτε τον σολιψιστικό χαρακτήρα της ατομικής

³⁹ Ο Παπανούτσος μεταφράζει τον όρο "Einsicht" ως "ενόραση" (βλέπε Δοκ.81). Ακριβώς όμως επειδή ο Καντ αναφέρεται εκεί σε μια καθαρώς θεωρητική και λογική, υποθετική ικανότητα, και επειδή η ενόραση παραπέμπει σε "ενοράσεις", "διανοητικές εποπτείες" και άλλες μυστικιστικές μεθόδους γνώσης, πιστεύω ότι είναι προτιμότερη η απόδοση του "Einsicht" με τον όρο "διόραση", που αναδεικνύει την αυτοτελή δύναμη του Λόγου να προσανατολίζεται στο πεδίο του υπεραίσθητου (δύναμη που ο Καντ αρνείται στον Λόγο).

⁴⁰ Η έμπνευση του Λόγου που, σύμφωνα με τον Καντ, υποστηρίζεται από τον Jacobi στηρίζεται σε μια υποκειμενική, εξατομικευμένη πίστη και όχι στην έλλογη πίστη: "[...] για να ανατραπεί [...] η διόραση του Λόγου και η γνώση [...] ή και αυτή ακόμα η πίστη του Λόγου, και αντίθετα να ιδρυθεί μια άλλη πίστη, που μπορεί ο καθένας να τη σχηματίσει μέσα του όπως του αρέσει" (σ.ι., XI.279, Δοκ.84).

⁴¹ Όπως διευκρινίζει ο Καντ: "Όλες οιπίστεις είναι μόνο υποκειμενικά επαρκείς, αντικειμενικά όμως *συνειδητά* ανεπαρκείς δοξασίες, επομένως αντιτίθενται στη γνώση" (σ.ι., V.276, Δοκ.81, πλάγια δικά μου). Η "συνειδητή" ανεπάρκεια σε αντικειμενικό επίπεδο, σημαίνει ότι οιπίστεις δεν εμπίπτουν στο πεδίο της βέβαιης γνώσης καθώς αφορούν το πεδίο του υπεραίσθητου. Ο συνειδητός αυτοπεριορισμός, και ο αποκλεισμός της αντικειμενικότητας αποτελεί κριτική αρχή για την θεώρηση κάθε είδους πίστης. Παράλληλα όμως αποτελεί και κριτική αρχή για την οποιαδήποτε αξιοποίηση του πρακτικού λόγου στο πεδίο της πολιτικής ή της κοινωνικής εμπειρίας: στην ηθική δεν ξεκινάμε από τα αντικείμενα του πρακτικού λόγου αλλά από την στάση της ηθικής συνείδησης. Κάθε προσπάθεια συγκρότησης σε αντικειμενικό επίπεδο μιας οργάνωσης των ατομικών ηθικών συνειδητήσεων δεν δικαιούται να

πίστης.⁴² Θέτει έτσι τις βάσεις για την ιδέα μιας πραγματικής, οικουμενικής κοινότητας ανθρώπων σύμφωνα με νόμους της αρετής, που δεν στηρίζεται σε νόμους καταναγκασμού (αυτοί έχουν σαν κριτήριο τις εξωτερικές πράξεις, οι οποίες είναι δυνατό να αποτελούν αντικείμενο γνώσης) ούτε εκπίπτει στο μοντέλο της πατρικής διακυβέρνησης (που υποβάλλει από τα πάνω σκοπούς στα μέλη της, δεν σέβεται δηλαδή τον αναγκαίο φορμαλισμό των κανόνων κοινωνικής συγκρότησης)

Ο Χομπς λοιπόν εκκινεί από τους κανόνες του Λόγου, που αναγνωρίζει ο κάθε μεμονωμένος άνθρωπος στη φυσική κατάσταση, όντας ο ίδιος κριτής της ορθολογικότητάς τους, για να οδηγηθεί μέχρι τους ορθολογικούς κανόνες, που συγκροτούν το αντικείμενο πολιτική κοινωνία στην κατάσταση πολιτικής ειρήνης, και από εκεί στον όρο εφαρμογής και την πρωτοπροϋπόθεση αυτών των κανόνων, που είναι η διατήρηση της ενότητας της κυριαρχίας. Δημιουργεί έτσι, τρόπον τινά, ένα υπερυποκείμενο, τον Λεβιάθαν, που διαχειρίζεται τις επιμέρους ερμηνείες περί ορθού Λόγου, οι οποίες έλκονται από το υποκειμενικό συμφέρον, και με αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζει την πραγματική ισχύ του ορθού Λόγου. Σε μεθοδολογικό επίπεδο, ο κυρίαρχος Λεβιάθαν αναλαμβάνει να σταθεροποιήσει τους ορισμούς, να θέσει δηλαδή μιας δια παντός τις σημασίες των ονομάτων, και με αυτόν τον τρόπο επιτρέπει την ανάπτυξη μιας επιστημονικής πολιτικής, μιας οργάνωσης δηλαδή των ατομικών συμφερόντων που θα έχει ως βάση την σύνδεση αιτιών με αποτελέσματα.

Ο Καντ ξεκινάει από τον οφειλόμενο αυτοπεριορισμό που επιβάλλει στον εαυτό του ο ανθρώπινος Λόγος για να αυτοσυγκροτηθεί ως υπερβατολογικό υποκείμενο, και από εκεί προχωρά προς την έλλογη πίστη, στην οποία είναι αναγκασμένος να στηριχτεί ο Λόγος, προκειμένου να μπορεί να επιδρά συλλογικά στο ανθρώπινο είδος ως καθαρός πρακτικός Λόγος, προκειμένου δηλαδή να διατηρήσει την ισχύ του για τη σφαίρα του είναι. Η έλλογη πίστη νοηματοδοτεί τον καθαρό πρακτικό Λόγο, δεν υποκαθιστά τη θεμελίωσή του: από την αυτόνομη θεμελίωση της ηθικής η καντιανή κριτική προχωρά στην κριτική ηθική θεολογία. Με αυτόν τον τρόπο η σημασία της κριτικής του καθαρού Λόγου, αναδεικνύεται όχι μόνο καθοριστική για

καταφεύγει στην έννοια του καλού και του κακού αλλά στην λειτουργία του ελλόγου προσανατολισμού.

⁴² "Η πίστη του Λόγου, που στηρίζεται στην ανάγκη να χρησιμοποιείται με πρακτική πρόθεση, θα μπορούσε να ονομαστεί αίτημα του Λόγου, όχι σαν να ήταν μια διάραση που θα ικανοποιούσε κάθε λογική απαίτηση για βεβαιότητα, αλλά επειδή αυτή η δοξασία [...] δεν υπολείπεται κατά βαθμό από καμία γνώση, με όλο που κατά το είδος είναι εντελώς διάφορη από τη γνώση" (σ.ι., V.277, Δοκ.82)

τη διασφάλιση της εγκυρότητας των *a priori* συνθετικών κρίσεων, δια των οποίων συντίθεται η εμπειρία, αλλά και για τη δυνατότητα του καθαρού Λόγου να είναι πρακτικός: ο αυτοπεριορισμός του θεωρητικού Λόγου στο πεδίο των φαινομένων γίνεται εξαρχής σύμφωνα με το διαφέρον του Λόγου για την πρακτική του χρήση. Ο κριτικός αυτοπεριορισμός της γνώσης εξασφαλίζει από τη μία την εγκυρότητα της θεμελίωσης της γνώσης, επιτρέπει από την άλλη την ανεξαρτησία της διυποκειμενικής πίστης (όχι της πίστης που στηρίζεται στην έμπνευση ή την προσωπική Αποκάλυψη αλλά της πίστης που θέτει το μέτρο για αυτές) από τις ψευδείς αξιώσεις του μη κριτικά αυτοπεριορισμένου θεωρητικού Λόγου.

Από την άλλη μεριά, είναι άξιο παρατήρησης ότι, ενώ ο Καντ θέτει, όπως λέει, όρια στη γνώση, για να δημιουργήσει χώρο στην έλλογη πίστη, η σκέψη του Χομπς ακολουθεί την αντίστροφη πορεία: ο Χομπς θέτει περιορισμούς στην πίστη που λειτουργεί διαλυτικά για την ενότητα της πολιτικής κοινωνίας, για να δημιουργήσει χώρο για την ορθολογική συγκρότηση της κοινωνίας αυτής, μέσω της επαναδιευθέτησης και επανερμηνείας της πίστης με προσανατολισμό στην ενότητα της πολιτικής κοινωνίας υπό την κυριαρχία του Λεβιάθαν. Ο Χομπς πασχίζει να πετύχει το ίδιο πράγμα με τον Καντ: να θέσει ένα κοινό μέτρο, βάσει του οποίου θα είναι δυνατή μια διυποκειμενική πίστη. Για να το επιτύχει όμως αυτό υποτάσσει τελείως την πίστη στους όρους της γνώσης, και έτσι αναπαράγει, από τη μεριά της κεντρικής κοσμικής εξουσίας πια (ή της μη ελεγχόμενης από την εμπειρία, νομιναλιστικής φιλοσοφικής στάσης), και όχι της εκκλησιαστικής αυθεντίας, τους ίδιους δογματισμούς που, με ξεκίνημα από την άλλη άκρη του φάσματος, από τον θρησκευτικό φανατισμό της άλογης πίστης, οδήγησαν στην εσωτερική ρήξη του βασιλείου της Αγγλίας.

Το ακόλουθο παράθεμα λειτούργησε ως οδηγητικό νήμα της παρούσας εργασίας, όχι μόνο γιατί είναι η σημαντικότερη αναφορά του Καντ στον Χομπς,⁴³ αλλά και διότι σε αυτό αναδεικνύονται τα σημεία σύγκλισης και απόκλισης της θεματικής και της προσέγγισης των δύο θεωρητικών. Γράφει λοιπόν ο Καντ στο τρίτο μέρος της *Θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου και μόνον*:

⁴³ Υπάρχει βεβαίως και άλλη μία πολύ σημαντική αναφορά, στο δεύτερο μέρος του κειμένου *Απάνω στο κοινό απόφθεγμα*: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει (XI.143-165, Δοκ.128-150). Η συζήτηση σε αυτό το κείμενο είναι κατά κύριο λόγο επικριτική απέναντι στον Χομπς και επικεντρώνεται στη διαφορά μεταξύ ενός δεσποτικού-πατρικού και ενός ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος. Περί αυτών θα γίνει λόγος στην ενότητα Β.4.5 της παρούσας εργασίας.

"Όπως η νομική πολιτική κατάσταση [juridische Naturzustand] είναι μια κατάσταση πολέμου όλων εναντίων όλων, έτσι και η ηθική φυσική κατάσταση [ethische Naturzustand] είναι μια κατάσταση συνεχούς εχθρότητας του κακού που βρίσκεται στον καθένα μας ενάντια στην καλή αρχή [...]. Επομένως, όπως η κατάσταση μιας άνομης [gesetzlose], εξωτερικής (βίαιης) ελευθερίας και ανεξαρτησίας από καταναγκαστικούς νόμους, είναι μια κατάσταση αδικίας και πολέμου όλων εναντίων όλων, από την οποία ο άνθρωπος οφείλει να εξέλθει για να εισέλθει στην αστική-πολιτική [politisch-bürgerlich] κατάσταση: έτσι, η ηθική φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση αμοιβαίας δημόσιας εχθρότητας των αρχών της αρετής και μια κατάσταση εσωτερικής ανηθικότητας, από την οποία ο φυσικός άνθρωπος οφείλει να προσπαθεί να εξέλθει το συντομότερο δυνατόν.

Εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα ιδιαίτερο είδος καθήκοντος, όχι του ανθρώπου απέναντι στους άλλους, αλλά του ανθρωπίνου είδους απέναντι στον εαυτό του. Το είδος όμως και η αρχή του καθήκοντος αυτού πρέπει να διακρίνεται από όλα τα άλλα καθήκοντα. Γιατί κάθε είδος έλλογων όντων είναι αντικειμενικά, σύμφωνα με μια Ιδέα του Λόγου, προορισμένο για ένα συλλογικό σκοπό, δηλαδή την προώθηση του υψίστου αγαθού ως ενός κοινού [συλλογικού] αγαθού [...] το ύψιστο όμως ηθικό αγαθό δεν μπορεί να επιτευχθεί από τις προσπάθειες του μεμονωμένου ατόμου να επιτύχει την ατομική του ηθική τελειότητα, αλλά απαιτεί την ένωση των ανθρώπων σε ένα όλον με τον ίδιο σκοπό, σε ένα σύστημα ανθρώπων αγαθού ηθικού φρονήματος, εντός του οποίου και δια της ενότητας του οποίου μπορεί να πραγματοποιηθεί το ύψιστο συλλογικό αγαθό. Η Ιδέα όμως ενός τέτοιου όλου, ως μιας οικουμενικής πολιτείας [allgemeine Republik] σύμφωνα με νόμους της αρετής, είναι μια Ιδέα διαφορετική από όλους τους ηθικούς νόμους (οι οποίοι αφορούν αυτό που γνωρίζουμε ότι βρίσκεται στην εξουσία μας), και αφορά τη συνδρομή μας σε ένα όλο, για το οποίο δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, αν βρίσκεται εντός των ορίων της δύναμής μας [...] μπορεί κανείς να υποθέσει εκ των προτέρων, ότι αυτό το καθήκον έχει την ανάγκη να προϋποθέσει μια άλλη Ιδέα, δηλαδή αυτήν ενός ανώτερου ηθικού όντος, δια της καθολικής δραστηριοποίησης [allgemeine Veranstaltung] του οποίου, οι από μόνες τους ανεπαρκείς δυνάμεις των επιμέρους ατόμων συνενώνονται, για να επιφέρουν ένα καθολικό αποτέλεσμα [allgemeine Wirkung]" (Θρ.96-98).

Έτσι, ο Καντ υιοθετεί την χομπσιανή μεθοδολογική διάκριση μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης αλλά, επεκτείνοντας τον χομπσιανό συλλογισμό στο επίπεδο της εσωτερικής συνείδησης και ριζοσπαστικοποιώντας τον με κατεύθυνση ηθική πια και όχι μόνο πολιτική, διαγιγνώσκει ένα ακόμα πιο θεμελιώδες πρόβλημα της νεώτερης θεωρίας. Όχι πια το πρόβλημα του συντονισμού και του αμοιβαίου

ελέγχου των δράσεων, αλλά το πρόβλημα της σύνθεσης των φρονημάτων, που στην πολιτική θεωρία του Χομπς, αλλά και στη θεωρία δικαίου του Καντ, παρέμεναν (και όφειλαν να παραμείνουν) απροσδιόριστα. Ο Καντ απαντάει στην ουσία στον Χομπς, όχι αρνούμενος τις προϋποθέσεις του, αλλά μεταφέροντας τον χομπσιανό συλλογισμό σε ένα άλλο επίπεδο, το επίπεδο της εσωτερικής ηθικής συνείδησης.

Όπως γνωρίζουμε λοιπόν, και όπως επισημαίνει ο Καντ στο προηγούμενο παράθεμα, ο Χομπς σκέφτεται ως σημείο μηδέν, την μετάβαση από την φυσική στην πολιτική κατάσταση και εντοπίζει ως κόμβο αυτής της μετάβασης, όχι απλά τις αμοιβαίες συμβάσεις στη βάση των νόμων της φύσης, αλλά την ανάδειξη της αναγκαιότητας της κυριαρχίας. Ο Καντ αντιθέτως αναγνωρίζει ως κομβικό σημείο, όχι την μετάβαση από την φυσική στην πολιτική κατάσταση, αλλά την μετάβαση από την ηθική φυσική κατάσταση (που μπορεί να είναι η ίδια η πολιτική κατάσταση) στην ηθική κατάσταση ειρήνης. Εξετάζει ως εκ τούτου, όχι μόνο τους ορθολογικούς όρους της ειρήνευσης, που επιτυγχάνεται στο πλαίσιο των πολιτικών κοινωνιών δια της έλλογης ισορροπίας των δράσεων και των επιδιώξεων των επιμέρους ατόμων, αλλά τους όρους συλλογικής ηθικοποίησης των ατομικών φρονημάτων, τους όρους δηλαδή, υπό τους οποίους *όλοι και ο καθένας ξεχωριστά* θα υιοθετούν την ειρήνη ως σκοπό στο επίπεδο των γνωμών.

Ο Χομπς αναγνωρίζει την αδυναμία του ανθρώπου να φτάσει μέχρι τη βέβαιη γνώση των φαινομένων λόγω του ότι δεν γνωρίζει τη βούληση του δημιουργού της φύσης, αλλά δεν εξετάζει κάποιο αντίστοιχο πρόβλημα στη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας, αφού αυτό που έχει γι' αυτόν σημασία στην περίπτωση αυτή, είναι ότι ο κάθε άνθρωπος ξεχωριστά αναγνωρίζει την αναγκαιότητα του απόλυτου χαρακτήρα της βούλησης του ηγεμόνα, αναγνωρίζει δηλαδή την αναγκαιότητα της κυριαρχίας. Ο τρόπος όμως, όπως θα δούμε στη συνέχεια, που αποκτάται συλλογικά αυτή η επίγνωση, υπερβαίνει τις έλλογες επιταγές που περιλαμβάνονται στους νόμους της φύσης, και ο Χομπς ανατρέχει σε αυτό το σημείο σε ένα παράλληλο επιχείρημα, που στηρίζεται στην αξιοποίηση των κοινών ανθρωπίνων παθών. Έτσι, ο Χομπς αξιοποιεί, πέραν του ορθολογικού επιχειρήματος, και ρητορικά επιχειρήματα προς όφελος του Λόγου, και επικαλείται όχι μόνο τον κοινό σε όλους Λόγο αλλά και τα κοινά σε όλους πάθη, που διαστρέφουν τον Λόγο, όταν τον υπάγουν στο ιδιωτικό συμφέρον ή όταν είναι εγγενώς προσαρτημένα σε

αυτόν.⁴⁴ Πολύ γνωστή και χαρακτηριστική των προθέσεων του Χομπς είναι η αποστροφή από την καταληκτικό κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, όπου δηλώνεται ότι: "ο λόγος και η ευγλωττία [eloquence] μπορούν να συνυπάρξουν (ίσως όχι βέβαια στις φυσικές επιστήμες αλλά οπωσδήποτε στις ηθικές)" (*Lev R&C.4*).

Συνοψίζοντας, σε ό,τι αφορά τον Χομπς, στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας θα εκτεθεί αρχικά μια ερμηνεία για την αντίληψη του Χομπς περί επιστήμης και επιστημονικής γνώσης και θα επισημανθούν οι χομπσιανές κατηγοριοποιήσεις και χωρισμοί μεταξύ των επιστημών. Μετά την διάκριση μεταξύ της μη αποδεικτικής επιστήμης περί των αισθητών και των αποδεικτικών επιστημών, στις οποίες περιλαμβάνονται οι επιστήμες για τις οποίες ο άνθρωπος θέτει ο ίδιος τις πρώτες αρχές, θα ερευνηθούν οι προϋποθέσεις για την εφαρμογή των επιστημονικών αρχών στα φαινόμενα της εμπειρίας, ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο θα μπορούσε να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ των επιστημών που εντοπίζουν τις αιτιακές σχέσεις στις σχέσεις μεταξύ ονομάτων, και των επιστημών που φιλοδοξούν να αναδείξουν τις αιτιακές σχέσεις στον ίδιο τον πραγματικό κόσμο των φαινομένων. Στη συνέχεια θα ερευνηθεί το αντικείμενο της πολιτικής και θα επιχειρηθεί η κατάταξή του μέσα στο σχήμα των επιστημών, καθώς και οι όροι υπό τους οποίους η πολιτική μπορεί να θεωρηθεί επιστήμη.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα εκτεθεί η θεωρία του Χομπς για τους νόμους της φύσης σε αντιπαραβολή προς την έννοιά του περί φυσικού δικαιώματος. Η έκθεση αυτή θα ακολουθήσει τα βήματα μιας μακράς συζήτησης γύρω από την πολιτική θεωρία του Χομπς, που διεξήχθη τον εικοστό αιώνα και εξακολουθεί να διεξάγεται μέχρι σήμερα. Σκοπός της εργασίας είναι να εντοπιστούν τα αδιέξοδα της παραδοσιακής ανάγνωσης της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας και να τεθούν οι προϋποθέσεις για το επιχείρημα στο οποίο εστιάζουμε στο τρίτο κεφάλαιο: τη διάκριση των ελλόγων θεμελίων της πολιτικής κοινωνίας από την έννοια της κυριαρχίας, που εξασφαλίζει την πραγματική ισχύ των θεμελίων για τα φαινόμενα

⁴⁴ Παράδειγμα ενός τέτοιου πάθους του Λόγου, και το πάθος κατ' εξοχήν σύμφωνα με τον Χομπς, είναι η υπερηφάνεια [pride]. Είναι ενδεικτικό ότι στη σύνοψη του επιχειρήματος το μόνο από τα πάθη που αναφέρεται είναι η υπερηφάνεια. Όπως γράφει ο Χομπς "Παρουσίασα ως τώρα τη φύση του ανθρώπου, η υπερηφάνεια και τα πάθη του οποίου τον ανάγκασαν να υποταχτεί σε μια κυβέρνηση" (*Lev 28.27*). Έτσι, ενώ τα άλλα πάθη προκαλούν αποκλίσεις από τον ορθό λόγο, η υπερηφάνεια αναδεικνύεται ως το κατεξοχήν πάθος του Λόγου και διακρίνεται από τα υπόλοιπα πάθη. Στο συγκεκριμένο πλαίσιο ο Χομπς κατονομάζει μόνο το πάθος της περηφάνιας και κανένα άλλο. Ο *Λεβιάθαν* επιλέχθηκε από τον Χομπς ως σύμβολο της αυθεντίας του ηγεμόνα, ακριβώς γιατί στο βιβλίο του *Ιώβ* είναι το θείο εκείνο δημιούργημα, του οποίου η δύναμη ταπεινώνει τους υπερήφανους. Η σύνδεση αυτή δεν αναδεικνύεται στην μετάφραση των *Εβδομήκοντα* (και αυτό δεν έχει επισημανθεί στην ελληνική έκδοση), γι' αυτό και παραθέτω το αγγλικό κείμενο που χρησιμοποιεί ο Χομπς: "He is made so as not to be afraid. He seeth every high thing below him, and is king of all the children of pride" (*Ιωβ 41:33-34* και *Lev 28.27*).

της πολιτικής. Οι προϋποθέσεις αυτές έχουν κυρίως να κάνουν με την χομπσιανή εικόνα για τον άνθρωπο, και η ανάλυση θα επικεντρωθεί στις έννοιες της ισχύος (power), της επιθυμίας και του φόβου. Οι έννοιες αυτές, και συνολικά η σύλληψη του Χομπς περί της ανθρώπινης ελευθερίας της βούλησης, θα χρησιμοποιηθούν για να ερμηνευτεί η χομπσιανή σύλληψη της κατάστασης πολέμου υπό το πρίσμα της νέας αντίληψης που δημιουργείται για τον άνθρωπο στο σύνολό του.

Στο τρίτο κεφάλαιο, συνάγονται τα συμπεράσματα από τη σχέση του νόμου με τα δικαιώματα και η νέα κατάσταση που δημιουργείται για την θεμελίωση και την νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας. Το χομπσιανό επιχείρημα αντιδιαστέλλεται προς ένα παραδοσιακό μοντέλο θεμελίωσης της πολιτικής, το μοντέλο του Φίλμερ. Η σύγκριση αυτή αφορμάται από το γεγονός ότι και οι δύο αυτοί θεωρητικοί είναι υποστηρικτές της απόλυτης μοναρχίας, αξιοποιεί όμως το δεδομένο ότι στηρίζουν τα επιχειρήματά τους σε διαφορετικά θεμέλια. Η σύγκριση αυτή θα μας επιτρέψει να αναγνωρίσουμε σε τι διαφέρει η νεωτερική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας από την παραδοσιακή συναγωγή της νομιμότητας της πολιτικής εξουσίας. Κατ' επέκταση, και επιστρέφοντας στο ίδιο το χομπσιανό σύστημα, θα εξεταστούν τα παραδοσιακά στοιχεία που παραμένουν στην σκέψη του και θα διερευνηθεί ο χαρακτήρας της μεγάλης σύνθεσης του Χομπς μεταξύ του παραδοσιακού και του νεωτερικού, όπως αυτό το τελευταίο εκδηλώνεται στο νέο πρότυπο των φυσικών επιστημών. Κεντρικό χαρακτηριστικό αυτής της ενδιάμεσης θέσης αποτελεί βέβαια ο μεικτός χαρακτήρας του κυριάρχου-Λεβιάθαν, που ενσωματώνει ταυτόχρονα στοιχεία οργανικότητας (είναι ένα μεγάλο ζώο) και στοιχεία μηχανισμού (είναι η μεγάλη μηχανή που φτιάχνεται για την προστασία του ανθρώπου). Έτσι, θα αναπτυχθεί πώς, μέσω της λειτουργίας της έννοιας της κυριαρχίας, επιχειρείται κατά κάποιον τρόπο μια διαμεσολάβηση μεταξύ των επιστημών των αισθήσεων και των ακριβών αλλά υποθετικών επιστημών, που στο επίπεδο της θεωρίας για την επιστήμη παρέμεναν διακριτές, αλλά οι οποίες στην επιστήμη και την πρακτική της πολιτικής οφείλουν να συνδυαστούν. Στην τελευταία ενότητα του τρίτου κεφαλαίου, θα διερευνηθεί η σημασία του τρίτου μέρους του Λεβιάθαν, όπου ο Χομπς ανατρέχει στο υπόδειγμα της ιερής ιστορίας ενός "λαού του Θεού" για να θεμελιώσει την αναγκαιότητα της κυριαρχίας και για να επεξηγήσει τη λειτουργία του κυριάρχου αντιπροσώπου μιας πολιτικής κοινότητας, για να δικαιολογήσει δηλαδή τον χαρακτηρισμό "θνητός θεός" που αποδίδει στον πολιτικό ηγεμόνα.

Τέλος, στο τέταρτο κεφάλαιο του τμήματος για τον Χομπς αναλύεται η γένεση και η λειτουργία της νεωτερικής έννοιας της κυριαρχίας, όπως εντοπίζεται στα κείμενα του Χομπς. Εντοπίζεται η καταγωγή της χομπσιανής ιδέας περί κοινωνικού συμβολαίου και πώς αυτή μεταλλάχθηκε από μια θεωρία αμοιβαίου συμβιβασμού

συμπερόντων σε μια θεωρία για την δημιουργία της κυριαρχίας. Κεντρική έννοια για να παρακολουθήσει κανείς αυτήν την πορεία είναι η έννοια του λαού (people) που, στην θεωρία του Χομπς, αντιδιαστέλλεται από την έννοια του πλήθους (multitude), διάκριση που προεικονίζει την ρουσσική διάκριση μεταξύ γενικής βούλησης και βούλησης όλων. Στις μεταμορφώσεις και τη λειτουργία της έννοιας του λαού μπορεί κανείς να παρακολουθήσει την εξέλιξη της σκέψης του Χομπς από το πρώτο πολιτικό του έργο, τα *Στοιχεία του Νόμου* μέχρι την πιο ώριμη διατύπωσή του στο *Λεβιάθαν*. Στη συνέχεια θα παρουσιαστεί η σημασία της ερμηνείας του κυριάρχου ως ανώτατης αυθεντίας και όχι ως ανώτερης εξουσίας και η σημασία που έχει αυτή η εννοιακή διασάφηση για την συνολική αποτίμηση της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς. Στο πλαίσιο αυτό θα σχολιαστούν οι μεταμορφώσεις του πάθους του φόβου από την φυσική στην πολιτική κατάσταση.

Σε ό,τι αφορά τον Καντ, η κριτική φιλοσοφία αξιώνει, σε αντίθεση με το χομπσιανό σύστημα, τη βέβαιη γνώση των πραγμάτων ως φαινομένων αλλά απαγορεύει τη γνώση του ηθικού φρονήματος των ελευθέρων υποκειμένων. Από τα αποτελέσματα της πράξης δεν μπορούμε να συνάγουμε καμία γνώση για το φρόνημα με το οποίο τελέστηκαν οι πράξεις. Μόνο το ίδιο το υποκείμενο που προβαίνει στην πράξη έχει πρόσβαση στο ατομικό φρόνημα με το οποίο τελέστηκε η πράξη. Η γνώση αυτή είναι μια λειτουργία της ηθικής του συνείδησης. Πώς όμως μπορούν να συντεθούν στο πλαίσιο του καντιανού συστήματος, τα ηθικά φρονήματα των πολιτών, πώς είναι δηλαδή δυνατόν να συντεθεί κάτι που δεν είναι και δεν μπορεί να είναι φαινόμενο; Αυτό είναι το ύψιστο πρόβλημα και ο σκοπός της καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας.

Έτσι, σε αντίθεση με τον Χομπς που κάνει λόγο περί μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας (Common-wealth Ecclesiastical and Civil), ο Καντ απαγορεύει με απόλυτο τρόπο κάθε τέτοια συνεκφορά. Το εκκλησιαστικό δεν μπορεί ποτέ να απορροφηθεί από το πολιτικό χωρίς να εκπέσει σε μια πολιτική θεολογία. Ο Καντ όμως δεν ενδιαφέρεται για την ιδέα της πολιτικής θεολογίας, η οποία θα ταυτιζόταν με την ιδέα ενός "λαού του Θεού", ο οποίος υπακούει σε έναν Θεό νομοθέτη σύμφωνα με δημόσιους νόμους καταναγκασμού (statutarische Gesetze), σύμφωνα δηλαδή με νόμους για τις πράξεις και όχι για τα φρονήματα (Θρ.99). Η ηθική κοινωνία κατά τον Καντ διαφέρει στην ουσία της από την πολιτική κοινωνία και οι δυο τους δεν μπορούν ποτέ να συνενωθούν. Το κριτικό επιχείρημα στηρίζεται ακριβώς στην εντασιακή σχέση μεταξύ πολιτικής και ηθικής κοινωνίας,

καθώς και στο αίτημα υπέρβασης της επικρατούσας ηθικής κατάστασης πολέμου, που διαστρεβλώνει κάθε ηθική επιταγή ανάγοντάς την σε μια λογική της φρόνησης. Εν μέσω ηθικής κατάστασης πολέμου, η πολιτική ειρήνη είναι απλή ανακωχή των εχθροπραξιών, και κάθε διατάραξη της εύθραυστης ισορροπίας, ή κάθε αναστολή της απειλής των ποινών, έχει ως συνέπεια την επιστροφή στην κατάσταση πολέμου.

Η θέση αυτή συνεπάγεται αλλά και αντλεί την ισχύ της από την θέση του Καντ (που αναλύεται στο κεφάλαιο Β.3 της παρούσας εργασίας) ότι οι έσχατοι σκοποί της φύσης δεν συνδέονται ποτέ με τον τελικό σκοπό της δημιουργίας. Ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί να γνωρίσει τον τρόπο που θα μπορούσε να μεταβεί από τον εκπολιτισμό στην συλλογική ηθικοποίηση. Δεν υπάρχει ευθεία και συγγνωστή σχέση μεταξύ της τελεολογίας του πολιτισμού (της φύσης) και της τελεολογίας της δημιουργίας (την δημιουργία μιας ανθρωπότητας με συντονισμένα και πλήρως ηθικά φρονήματα). Όπως η ηθικοποίηση του φρονήματος του ατόμου απαιτεί την ηθική του μεταστροφή, η οποία δεν είναι μια έγχρονη πράξη της προαίρεσής του που επιτυγχάνεται δια της καλλιέργειας, έτσι και η συλλογική ηθικοποίηση της ανθρωπότητας δεν μπορεί να επιτευχθεί δια μιας διαδικασίας εκπολιτισμού και προοδευτικής επίτευξης των σκοπών της φύσης - όσο μεγάλη βαρύτητα και αν έχει αυτή βέβαια για την συγκρότηση της καντιανής αντίληψης περί ιστορίας - αλλά δια ενός "άλματος" από τις πολιτικές κοινωνίες στην οικουμενική ηθική κοινωνία, στον τελικό σκοπό της δημιουργίας. Ο Καντ βέβαια δεν θεματοποιεί στην πραγματικότητα αυτό το συλλογικό άλμα προς την ηθικότητα στα όρια μιας δυνατής εμπειρίας, αλλά το προϋποθέτει, ως δυνατότητα, για να θεμελιώσει μια έλλογη πίστη, η οποία, όπως είδαμε, παράγεται αναγκαία από το αίτημα της αυτοσυντήρησης του Λόγου. Το να παραγνωρίσει κανείς αυτό το άλμα και να ερμηνεύσει τον τελικό σκοπό της Δημιουργίας ως το τελικό αποτέλεσμα, ως την σύνθεση κατά κάποιο τρόπο, των σκοπών της φύσης, θα σήμαινε ότι ταυτίζει κατά την ουσία τους την ηθική κοινωνία με τις πολιτικές κοινωνίες, και επομένως ότι νομιμοποιεί πλήρως τη λειτουργία των πολιτικών θεσμών ανεξάρτητα από το εσωτερικό φρόνημα των πολιτών, οι οποίοι τους αναγνωρίζουν ως δεσμευτικούς. Με αυτόν τον τρόπο θα υπονόμει το καντιανό αίτημα της κριτικής αξιολόγησης των θεσμών σύμφωνα με τους γνώμονες που υιοθετούνται από μια ηθική συνείδηση, κριτική που προσανατολίζεται και αντλεί την βαρύτητά της από το ιδεώδες μιας συλλογικά ηθικοποιημένης και όχι απλά "εκπολιτισμένης" ανθρωπότητας.

Ο Καντ αντιθέτως καταδεικνύει τη δυνατότητα μιας διαρκούς κριτικής της αστικής πολιτικής κοινωνίας, όχι μόνο εν ονόματι της συστηματικής ενότητας του νομικού πλαισίου που τη συνθέτει, αλλά και εν ονόματι των "καθηκόντων του

ανθρώπινου είδους απέναντι στον εαυτό του", διατηρώντας τη διαφορά μεταξύ πολιτικής και ηθικής κοινωνίας. Επιτρέπει κατ' αυτόν τον τρόπο, τόσο την κριτική των εμπειρικών-ιστορικών πολιτικών κοινωνιών βάσει των αρχών που διέπουν τη συγκρότηση ενός ρεπουμπλικανικού κράτους, όσο και την κριτική στην ίδια την πολιτική κοινωνία από τη σκοπιά του ηθικά αναστοχαζόμενου υποκειμένου σύμφωνα με το αίτημα μιας ηθικής ανθρωπότητας. Έτσι, η καντιανή κριτική σε ό,τι αφορά τη σχέση ηθικής και πολιτικής είναι μια εμμενής κριτική στην "ουσία" της πολιτικής κοινωνίας. Η αφαίρεση από τα ηθικά φρονήματα, που είναι αναγκαία για τη συγκρότηση της νομιμότητας ως βασικής αρχής του ρεπουμπλικανικού κράτους, και χωρίς την οποία η κοινωνία που θα συγκροτούνταν θα ήταν μια ασφυκτικά δεσποτική κοινωνία ελέγχου των ατομικών φρονημάτων που δεν θα άφηνε καθόλου χώρο στην ανάπτυξη της ατομικής ηθικότητας, αποτελεί ταυτόχρονα και αντικείμενο κριτικής. Κάθε πολιτική κοινωνία, όσο και αν έχει πλησιάσει την ιδεώδη ρεπουμπλικανική συγκρότηση, αξιολογείται ως ελλειμματική έναντι του αιτήματος συλλογικής ηθικοποίησης της ανθρωπότητας. Το αίτημα αυτό προϋποθέτει την διατήρηση της αυθορμησίας [Spontaneität] της ατομικής ηθικής συνείδησης εν μέσω της πολιτικής κοινωνίας και θέτει το πρόβλημα της σύνθεσης των επιμέρους ηθικών συνειδήσεων εντός ενός "όλου" που διέπεται από έναν κοινό σκοπό.

Επομένως, η παρούσα εργασία θα ξεκινήσει στο τμήμα που αφορά τον Καντ από την δομή και την εσωτερική λογική της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου* με σκοπό να επισημανθεί ακριβώς η σημασία της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, που ενεργοποιεί τις έλλογες δυνάμεις του υποκειμένου προκειμένου να οδηγηθεί σε μια καθολική ηθική αρχή. Στο πλαίσιο αυτό, δεν θα επιχειρηθεί μια ενδελεχής ανάλυση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*. Από την *Πρώτη Κριτική*, μέσω της διάκρισης των πραγμάτων ως φαινομένων από τα πράγματα καθ' εαυτά, εξασφαλίζεται χωρίς να αποδεικνύεται η φιλή δυνατότητα της ανθρώπινης ελευθερίας, ή αλλιώς η αρνητική έννοια της ελευθερίας, και το "παράθυρο" αυτό μας αρκεί στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Το ζήτημα που μας ενδιαφέρει εδώ είναι πώς θα ενεργοποιηθεί στο φαινομενικό κόσμο η υποκειμενική ηθικότητα, είτε σε ατομικό είτε σε συλλογικό επίπεδο. Κρίσιμη για το σκοπό αυτό είναι η διάκριση μεταξύ θέλησης (Wille) και προαίρεσης (Willkür) και η μεταξύ τους σχέση στο εσωτερικό της ηθικής συνείδησης του υποκειμένου. Στο πλαίσιο αυτό πρέπει να συζητηθεί η διαφορά ανάμεσα στην πρακτική και τη θεωρητική χρήση του Λόγου και η σημασία της λειτουργίας της διάνοιας στον πρακτικό Λόγο καθώς και η διαφορά ανάμεσα στην υπαγωγή του πολλαπλού της κατ' αίσθηση εποπτείας υπό τα σχήματα των εννοιών της διάνοιας και η υποταγή του ηθικού φρονήματος στον

καθαρό πρακτικό Λόγο, ζήτημα που συζητείται κατά κύριο λόγο στο επόμενο κεφάλαιο.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα εξεταστεί η σχέση των εννοιών της ηθικότητας και της νομιμότητας εντός και εκτός του πλαισίου της πολιτικής κοινωνίας. Ενώ στο πεδίο της ατομικής πράξης ανεξάρτητα από το πλαίσιο της εγαθιδρυμένης πολιτικής κοινωνίας, η νομιμότητα της πράξης δεν έχει καμία αξία σε σύγκριση με την ηθικότητα του γνώμονα που υιοθετείται από το υποκείμενο και που καθορίζει την πράξη του, στο πεδίο της πολιτικής κοινωνίας η εγαθιδρυμένη νομιμότητα παρέχει το υλικό που εσωτερικεύεται από τους πολίτες στο επίπεδο των γνωμόνων. Πρέπει να συζητηθεί όμως και το αν τα πολιτικά καθήκοντα εξαντλούν το πεδίο της ηθικής, αν δηλαδή η ηθικότητα του πολίτη περιορίζεται στην αρετή της νομιμοφροσύνης, ή αν το πεδίο της ηθικής δεν επικαλύπτεται πλήρως σε ό,τι αφορά τα καθήκοντα με το πεδίο του δικαίου. Ως εκ τούτου είναι απαραίτητη μια συγκριτική ανάγνωση της *Μεταφυσικής της Αρετής* και της *Μεταφυσικής του Δικαίου* (των δύο τμημάτων της *Μεταφυσικής των Ηθών*), η οποία θα αναδείξει μια τριπλή διαίρεση των ηθικών καθηκόντων ανάλογα με το είδος της εφαρμοζόμενης νομοθεσίας. Διακρίνουμε εν πρώτοις αν η νομοθεσία είναι εξωτερική, αφορά δηλαδή μόνο τις πράξεις και επιβάλλεται με καταναγκασμό, ή εσωτερική, αφορά δηλαδή το φρόνημα και δεν σχετίζεται με κανέναν εξωτερικό καταναγκασμό. Η μόνη σχέση που μπορεί να αποκατασταθεί μεταξύ των δύο αυτών περιοχών της ηθικής είναι η εσωτερική αρετή της νομιμοφροσύνης. Από την συγκριτική αυτή ανάγνωση θα μπορέσουμε να εξακριβώσουμε, και αυτό είναι μέσα στους στόχους της εργασίας, αν παραμένει κάποιο ηθικό υπόλοιπο που δεν θεματοποιείται από την θεωρία δικαίου. Η θέση του Καντ, ότι η ανώτατη αρχή του δικαίου είναι μια αναλυτική αρχή ενώ η ανώτατη αρχή της αρετής μιας συνθετικής αρχής,⁴⁵ μας οδηγεί πράγματι να υποστηρίξουμε αυτήν την άποψη.

Στο τρίτο κεφάλαιο, και προκειμένου να διερευνηθεί η σχέση των θεμελίων του πολιτικού κράτους με τους σκοπούς του Λόγου, διερευνάται η κριτική έννοια της νομιμοποίησης του πολιτικού κράτους, αφενός σε σχέση με τις απαιτήσεις του θεωρητικού Λόγου για ενότητα, και αφετέρου σύμφωνα με την απαίτηση του πρακτικού Λόγου για διεύρυνση του πεδίου ισχύος του. Η προβληματική αυτή οδηγεί στην αποτίμηση της καντιανής πολιτικής τελεολογίας, η οποία κορυφώνεται στη σχέση ανάμεσα στην πολιτική πρόοδο και την ηθικοποίηση της ανθρωπότητας. Σύμφωνα με τα παραπάνω, και με βάση την προτεραιότητα που αποδίδεται από την καντιανή θεωρία στην ατομική ηθική συνείδηση έναντι των διανοητικών

⁴⁵ Με την ειδική σημασία που αποκτούν οι όροι "αναλυτικός" και "συνθετικός" σε αυτό το πλαίσιο. Βλ. για την θέση του προβλήματος και για σχολιασμό του ζητήματος αυτού βλ. τις ενότητες Β.3.2-3.

τυποποιήσεων και εξωτερικεύσεων του ηθικού νόμου, θα πρέπει να εντοπιστούν στην *Τρίτη Κριτική*, αλλά κατά κύριο λόγο στο μικρό κείμενο για την *Θεοδικία*, τα παραθέματα που ενισχύουν αυτήν την άποψη ενάντια στην άποψη εκείνη που θα έτεινε να υποβαθμίσει τη διάκριση μεταξύ σκοπών της φύσης και τελικού σκοπού της δημιουργίας. Η διαφορά μεταξύ σκοπών της φύσης και σκοπού της δημιουργίας είναι κρίσιμη, γιατί σε αυτήν ακριβώς εντοπίζεται το στοιχείο εκείνο που δεν μπορεί να θεματοποιηθεί στη θέσμιση της πολιτικής κοινωνίας. Το στοιχείο αυτό θεματοποιείται μόνο από την υποκειμενική ανθρώπινη ηθική συνείδηση και είναι ακριβώς το σταθερό στοιχείο που υπερβαίνει τη νομιμοποίηση της πολιτικής κοινωνίας με βάση το συμφέρον, και ανάγεται στην ίδια την ηθικότητα, τους τελικούς σκοπούς του ίδιου του Λόγου.

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο, μέσα από μια ερμηνεία του καντιανού κειμένου για την θρησκεία (*Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνον*), θα πρέπει να διερευνηθεί η προσπάθεια του Καντ να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ της θεωρίας για το δίκαιο και της θεωρίας για την αρετή, καθώς και η ιδέα περί Θεού στην οποία οδηγείται ο Λόγος σύμφωνα με την τελική πρόθεση της ηθικής. Εξαιρετικά σημαντική έννοια είναι η έννοια του "ριζικού κακού" της ανθρώπινης φύσης. Θα διερευνηθεί η φύση της έννοιας αυτής σε ιδιαίτερη σχέση με την αλλαγή της οπτικής γωνίας από τη σκοπιά της ατομικής ηθικής συνείδησης στη σκοπιά της διυποκειμενικότητας. Οι αναλύσεις αυτές θα φανούν χρήσιμες για την διερεύνηση της φύσης της πολιτικής κοινωνίας και των θεωρητικών εκείνων θεμελίων, που επιτρέπουν την διαρκή και εμμενή κριτική στην "ουσία" της πολιτικής κοινωνίας. Το ιδεώδες της πολιτικής κοινωνίας, που θεματοποιείται στην ιδανική *Republik*, περιλαμβάνει στην ίδια τη συστατική του δομή τον κριτικό αυτοέλεγχο: το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες έγκειται στην θεσμική διαφύλαξη της κριτικής δημοσιότητας, χωρίς προκαταλήψεις απέναντι στο αντικείμενο που θεματοποιείται στον δημόσιο διάλογο. Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι με την κατάκτηση μιας ιδεώδους πολιτικής θέσμησης, σύμφωνη με τις ρεπουμπλικανικές αρχές, ο δημόσιος διάλογος θα καταστεί περιττός: δεν υπάρχει καμία τέτοια χιλιαστική ιδέα στο πλαίσιο της καντιανής πολιτικής θεωρίας. Αντίθετα, με τη διάκριση της πολιτικής κοινωνίας από το απραγματοποίητο ιδανικό της ηθικής κοινωνίας νοηματοδοτείται η ίδια η έννοια της Ρεπουμπλικανικής Πολιτείας σύμφωνα με ένα ιδεώδες του Λόγου.

Στο πλαίσιο αυτό πρέπει αφενός να αναδειχθεί η σφοδρότητα της καντιανής κριτικής απέναντι στον θρησκευτικό μυστικισμό και δογματισμό,⁴⁶ μια στόχευση που εντάσσεται στις κλασικές μορφές κριτικής της νεωτερικότητας απέναντι στην

⁴⁶ Βλ. την ενότητα Β.4.2 της παρούσας εργασίας.

παράδοση, αλλά αφετέρου η απόπειρα διάσωσης του αιτήματος του ελλόγου αυτοελέγχου της νεωτερικότητας.⁴⁷ Έτσι, σε αυτό το τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας θα επιχειρηθεί ναδειχθεί ότι η καντιανή φιλοσοφία δεν έχει μόνο την αξίωση να ασκεί έντονη κριτική στην πολιτικοποίηση της ηθικής κοινωνίας, αλλά πρέπει να κατανοείται και ως διαρκής κριτική στην ηθικοποίηση της πολιτικής κοινωνίας, μια κίνηση που ισοδυναμεί με τον σφετερισμό ηθικών αξιών από την πολιτική και την εργαλειακή αξιοποίησή τους. Με αυτήν την ισοζυγία στην ασκούμενη κριτική μπορεί να δικαιωθεί ο χαρακτήρας της καντιανής σκέψης, που δεν προσπάθησε να διαμορφώσει ένα φιλοσοφικό σύστημα τέτοιο που να αντικαθιστά τις παραδοσιακές μορφές σκέψης, αλλά αντ' αυτού είχε ως στόχο να θέσει τους όρους του ίδιου του κριτικού φιλοσοφείν.

⁴⁷ Βλ. την ενότητα Β.4.5 της παρούσας εργασίας.

Πρώτο Τμήμα: Χομπς

Πρώτο κεφάλαιο: Επιστήμη

A.1.1. Φιλοσοφία και πολιτική θεωρία

Στο σύστημα της χομπσιανής φιλοσοφίας, και ιδιαίτερα στο πολιτικό της τμήμα, παρακολουθούμε την πορεία μιας σκέψης που αναγνωρίζει την ένταση ανάμεσα στην αξιωματικά απαιτούμενη ενότητα της μεθόδου και την ποικιλία των αντικειμένων που οφείλει να εξετάσει. Και ενώ η μέθοδος στηρίζεται στον λογικό συλλογισμό, δηλαδή σε μια λειτουργία νοηματικής πρόσθεσης και αφαίρεσης ονομάτων, και είναι ως εκ τούτου ανεξάρτητη από την εμπειρία στην οποία αναφέρεται, η εμπειρία δεν είναι εκ των προτέρων σύμμορφη προς αυτήν την ορθολογική λειτουργία του υποκειμένου, δεν είναι δηλαδή πάντοτε επιδεικτική πρόσθεσης και αφαίρεσης, ενδέχεται να ανθίσταται στον αμιγώς λογικό έλεγχο. Και τούτο συμβαίνει, όχι εξαιτίας κάποιου ριζικού και θεμελιωδώς ανορθολογικού στοιχείου στην φύση, αλλά διότι ο λόγος της επιστημονικής μεθόδου αντιμάχεται έναν άλλο ιδιωτικό λόγο, τον λόγο της υποκειμενικής στάθμισης-διαβούλευσης και των προσωπικών φυσικών δικαιωμάτων. Βέβαια, η φύση κατεξοχήν μας δίνει παραδείγματα που μας επιτρέπουν να αναγνωρίσουμε μια εγκατεστημένη αρμονία αντίστοιχη με αυτήν που αξιώνουμε από τον επιστημονικό ή φιλοσοφικό λόγο. Η τέλεια γεωμετρική αρμονία του ηλιακού συστήματος, όπως αποκαταστάθηκε από τον Κοπέρνικο και τον Κέπλερ, η μαθηματική περιγραφή των κινήσεων in abstracto, που διατυπώθηκε και θεμελιώθηκε από τον Γαλιλαίο, η ιδέα εν γένει πως κάθε τι στη φύση είναι επιδεικτικό μαθηματικής-επιστημονικής εξήγησης και περιγραφής, πως η "γλώσσα του φυσικού κόσμου" είναι μαθηματική, είναι στοιχεία που συνηγορούν σαφώς υπέρ της άποψης ότι η φύση δεν αντιστέκεται στην επιστημονική ανάλυση, αλλά ότι αντιθέτως έχει και η ίδια δημιουργηθεί με βάση μαθηματικές αρχές και διέπεται από αυτές. Όπως γράφει ο Γαλιλαίος: "η αλήθεια που αποκτάται ως γνώση μέσω μαθηματικών αποδείξεων είναι η ίδια με την γνώση που έχει η θείκη σοφία [...] ο τρόπος όμως που ο Θεός γνωρίζει τις άπειρες προτάσεις (μέρος μόνο των οποίων είναι γνωστές σε εμάς) είναι πολύ πιο τέλειος από τον δικό μας που προχωράει μέσω συλλογισμών από ένα συμπέρασμα σε ένα άλλο. Η δική Του γνώση πραγματοποιείται με μία μόνη σκέψη ή ενόραση".⁴⁸ Ο άνθρωπος ανέρχεται στο επίπεδο του Θεού, όσον αφορά τη γνώση του κόσμου, μέσω των μαθηματικών: η μαθηματική γλώσσα του ανοίγει την πόρτα των

⁴⁸ Παρατίθεται στο Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge, 1932 σ. 72. Το απόσπασμα προέρχεται από το κείμενο του Γαλιλαίου με τίτλο *Δύο μεγάλα συστήματα*.

μυστικών του κόσμου, και αυτό που τον διαφοροποιεί από τον Θεό δεν είναι παρά η επάρκεια στη γνώση αυτής της γλώσσας. Ο άνθρωπος είναι αναγκασμένος να οδεύει από τα αξιώματα προς τα θεωρήματα, από εκεί στα πορίσματα και από εκεί στις εφαρμογές των πορισμάτων μέσω λογικών συλλογισμών, ενώ ο Θεός ενοράται την ίδια τη γεωμετρική δομή του κόσμου, όχι την μαθηματική περιγραφή και αναπαράστασή της. Αυτό το επίτευγμα του ανθρώπου στηρίζεται βέβαια στην παραδοχή ότι όντως τα μαθηματικά δεν μας ξεγελούν στην περιγραφή του κόσμου, ότι δηλαδή η λογική ορθότητα κατά την μετάβαση από το ένα συμπέρασμα στο άλλο, αντιστοιχεί στις πραγματικές σχέσεις που διέπουν τα πράγματα του φυσικού κόσμου. Η αρχή όμως αυτή της αντιστοιχίας της φύσης με την μαθηματική επιστημονική γλώσσα υποκρύπτει την ιδέα μιας κυβερνώσας βούλησης, η οποία, μολονότι υπερβαίνει την ανθρώπινη κατανόηση, έχει εντούτοις δημιουργήσει τα στοιχεία της φύσης σύμφωνα με μαθηματικές-γεωμετρικές αναλογίες, και σε συμφωνία με την μαθηματική εικόνα που φτιάχνουμε εμείς οι άνθρωποι για αυτά.

Αυτή όμως η μαθηματική αρμονία που αναγνωρίζεται στη φύση δείχνει να μην ισχύει σε έναν πολύ ιδιαίτερο κλάδο της γνώσης, την γνώση των θεμελίων και των αρχών της ανθρώπινης κοινωνίας. Εκεί, η κριτική του Χομπς στην αριστοτελική μέθοδο διατυπώνεται με ριζικό τρόπο στην σύλληψη της φυσικής κατάστασης ως κατάστασης γενικευμένου πολέμου, ως κατάσταση δηλαδή ριζικής δυσαρμονίας. Η εικόνα αυτή του ανθρώπου που, στην φυσική κατάσταση, είναι σαν λύκος για τους συνανθρώπους του, αντιτίθεται ριζικά στην αρμονική γεωμετρική και μηχανική τελειότητα του ηλιακού συστήματος και επηρεάζει όπως θα δούμε στη συνέχεια, όχι μόνο την θεμελίωση της πολιτικής κοινωνίας αλλά και την θεωρία της επιστημονικής ή φιλοσοφικής γνώσης. Το αντικείμενο της πολιτικής, δεν θεωρείται εκ των προτέρων συγκροτημένο, αλλά συγκροτείται μαζί με την μέθοδο που το κατασκευάζει. Η μέθοδος από την άλλη ανεξαρτητοποιείται από το άμεσο εμπειρικό δεδομένο που προσλαμβάνουν οι αισθήσεις (τις πολιτικές κοινωνίες του παρόντος και του παρελθόντος) και ενσωματώνει τις ίδιες τις αρχές δημιουργίας του αντικειμένου. Έτσι, ο Χομπς γράφει πως:

"Στη φυσική κατάσταση, όπου καθένας είναι κριτής του εαυτού του και διαφέρει από τους άλλους σε ό,τι αφορά τα ονόματα και τις ονομασίες των πραγμάτων προκαλώντας έτσι διαμάχες και άρση της ειρήνης, είναι απαραίτητο να υπάρχει ένα κοινό μέτρο για οτιδήποτε μπορεί να αμφισβητηθεί [...] αυτό το κοινό μέτρο είναι, όπως λένε ορισμένοι, ο ορθός Λόγος. Και θα συμφωνούσα και εγώ αν όντως μπορούσε να βρεθεί κάτι τέτοιο *in rerum natura*. Συνήθως όμως, αυτοί που επικαλούνται τον ορθό Λόγο για την επίλυση των διαφωνιών, εννοούν τον δικό τους λόγο. Αλλά, δεδομένου ότι ορθός Λόγος δεν υπάρχει στην πραγματικότητα [is not

existent], είναι βέβαιο ότι τη θέση του θα πρέπει να πάρει ο λόγος κάποιου ή κάποιων ανθρώπων." (*De Corpore Politico or the Elements of Law, El 10.8, EW.IV.225, πλάγια δικά μου*).⁴⁹

Παρ' όλα αυτά, ακόμα και αν ξεπεραστεί η ασυμφωνία σχετικά με τον ορθό Λόγο, που θα χρησιμοποιείται σε κάθε περίπτωση, αφού το μέτρο δεν μπορεί να βρεθεί στα ίδια τα πράγματα, παραμένει άγνωστο πώς θα εφαρμοστεί σε αυτά. Ακόμα δηλαδή και αν καταλήξουμε σε συμφωνία σχετικά με το ποιανού ο λόγος θα χρησιμοποιείται για την επίλυση των διαφωνιών, κανείς δεν μπορεί να εξασφαλίσει ότι αυτός ο λόγος θα έχει πραγματική ισχύ και θα μπορεί να ελέγξει την εμπειρία, ότι βρίσκεται σε πραγματική αντιστοιχία προς αυτήν. Χρειάζεται και κάτι άλλο πέραν του λόγου, το στοιχείο εκείνο που θα εξασφαλίζει την ισχύ και την εφαρμογή του λόγου στην μη συγκροτημένη εμπειρία των κοινωνικών σχέσεων. Το πρόβλημα έχει την ρίζα του στην καταγωγή της χομπσιανής έννοιας του λόγου και στον διχασμό του λόγου σε λόγο περί φυσικών και σε λόγο περί τεχνητών σωμάτων. Σύμφωνα με τον Χομπς:

"Τα κύρια μέρη της φιλοσοφίας είναι δύο. Γιατί υπάρχουν δύο είδη σωμάτων, και μάλιστα πολύ διαφορετικά μεταξύ τους, που προσφέρονται για μελέτη σε όσους ερευνούν την γέννηση και τις ιδιότητές τους. Το ένα από τα δύο είδη αναφέρεται στα έργα της φύσης που ονομάζονται ως εκ τούτου φυσικά σώματα. Το άλλο ονομάζεται πολιτεία και φτιάχνεται από τις βουλήσεις και τις συμφωνίες των ανθρώπων. Και από αυτόν τον χωρισμό προέρχονται τα δύο μέρη της φιλοσοφίας, δηλαδή η φυσική και η πολιτική φιλοσοφία" (*EW.I, Dco 1.9, πλάγια δικά μου*)

Έτσι, ενώ η ενότητα των φυσικών σωμάτων είναι εξασφαλισμένη από την πρωταρχική πράξη της δημιουργίας και περιγράφεται από μαθηματικές σχέσεις, ενώ δηλαδή ο λόγος που διέπει τις φυσικές κινήσεις είναι εγγεγραμμένος στα φυσικά σώματα με έναν τρόπο που δεν επιτρέπει αποκλίσεις, στην πολιτική φιλοσοφία δεν έχουμε να κάνουμε ούτε με έναν λόγο που ελέγχει άνωθεν την εμπειρία, όντας ο ίδιος ανώτερος και απρόσβλητος από αυτήν, κατά το πλατωνικό πρότυπο, ούτε με έναν λόγο που αναδεικνύεται κάτωθεν από την εμπειρία και άρα έχει μια εμμενή σχέση με αυτήν, κατά το πρότυπο του Αριστοτέλη. Πρόκειται για έναν λόγο που εκδηλώνεται διασπασμένος στην εμπειρία χωρίς να γίνεται διαυγής μέσω της παρατήρησης, και ο οποίος μάλιστα πολύ συχνά υφίσταται τις παραμορφώσεις που του επιβάλλει η εμπειρία. Και οι παραμορφώσεις αυτές που καθιστούν την φυσική κατάσταση εμπόλεμη κατάσταση, είναι εγγενείς στην χρήση του λόγου από τον άνθρωπο, δεν είναι τυχαίες ή συμπτωματικές ή ακόμα

⁴⁹ Αντίστοιχο παράθεμα στο Λεβιάθαν στο *Lev 6.7*.

καταπολεμήσιμες εντός μιας διαδικασίας ιστορικής προόδου. Ο Χομπς αντιδιαστέλλοντας τις κοινωνίες των ζώων από τις ανθρώπινες και επισημαίνοντας τους λόγους για τους οποίους οι πρώτες είναι από τη φύση εναρμονισμένες, ενώ οι δεύτερες όχι, γράφει πως "... τα πλάσματα αυτά δεν διαθέτουν όπως ο άνθρωπος την χρήση του Λόγου" (Lev 17.9). Δεν μπορούμε παρά να αναγνωρίσουμε σε αυτό το σημείο τον θεολογικό μύθο που υποφώσκει σε αυτό το επιχείρημα. Η φυσική κατάσταση του ανθρώπου είναι κατάσταση γενικευμένου πολέμου ακριβώς λόγω της κατοχής του λόγου, όχι εξαιτίας της απουσίας του λόγου και της φυσικότητας του ανθρώπου. Και για τον ίδιο λόγο, θα μπορούσε να προσθέσει κανείς, η πολιτική κατάσταση κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να εκπέσει σε μια βάρβαρη φυσικότητα. Τα όντα που δεν διαθέτουν δικό τους λόγο αλλά συμπεριφέρονται φυσικά συγχροτούν εναρμονισμένες φυσικές κοινωνίες χωρίς να έχουν ανάγκη να καταφύγουν σε ένα τεχνητό συμβόλαιο υποταγής στην αυθεντία του ηγεμόνα. Η φυσική κατάσταση του ανθρώπου από την άλλη είναι μια κατάσταση πτώσης, όπου οι άνθρωποι δεν μετέχουν σε έναν κοινό Λόγο αλλά όπου ο καθένας κάνει ιδιωτική χρήση του δικού του προσωπικού λόγου, και αναγνωρίζει τη σημασία του προσωπικού του και μόνο, καλού και κακού (Lev 17.8). Είναι, με άλλα λόγια, μια κατάσταση κακής ανάμιξης των φυσικών παθών και του λόγου που είναι αποτέλεσμα της πρωταρχικής ανθρώπινης υπερηφάνειας και αλαζονείας που διατυπώνεται συμβολικά στο βιβλίο της Γέννησης, στην επιλογή του ανθρώπου να γευτεί τον καρπό του δέντρου της γνώσης.

Η ένταση αυτή ανάμεσα στον ορθό Λόγο και την εμπειρία σε ό,τι αφορά την ανθρώπινη κατάσταση ενυπάρχει σε όλα τα γραπτά του Χομπς. Ειδικά στα πολιτικά γραπτά αποκτάει κεντρική και καθοριστική σημασία και τον οδηγεί σε μια υπερτροφική πραγμάτευση του προβλήματος της εφαρμογής της γνώσης στην εμπειρία σε βάρος της αναζήτησης των ίδιων των θεμελίων της γνώσης.⁵⁰ Ο χωρισμός αυτός μεταξύ μεθόδου και εμπειρίας είναι χαρακτηριστικός μιας νεωτερικής μεν αλλά προκαντιανής σκέψης. Η καντιανή κριτική φιλοσοφία αντιθέτως θεραπεύει με όρους της ίδιας της νεωτερικότητας ακριβώς αυτό το διαζόντως νεωτερικό πρόβλημα. Σε αυτήν, "οι όροι δυνατότητας της εμπειρίας είναι και όροι δυνατότητας των αντικειμένων της", διότι οι εποπτικοί όροι πρόσληψης των φαινομένων είναι και όροι εφαρμογής των κατηγοριών της σκέψης στα φαινόμενα. Η εποπτεία είναι το μέσον ανάμεσα στο υποκείμενο και το φαινόμενο, το οποίο εκτίθεται προς κατηγοριακή διαμόρφωση, και εξασφαλίζει την υπερβατολογική σύνδεση μεταξύ του άμορφου υλικού της εμπειρίας και των όρων

⁵⁰ Βλ. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, University of Chicago press, 1952, σ. 81.

συστηματικής δόμησης της εμπειρίας. Έτσι, το πρόβλημα της εφαρμογής της γνώσης στην εμπειρία ενσωματώνεται στο πρόβλημα της θεμελίωσης της γνώσης, και όπου αυτό δεν είναι δυνατόν, δηλαδή στην πρακτική φιλοσοφία, το πρόβλημα της εφαρμογής αποκτά έναν ριζικά νέο χαρακτήρα: σχετίζεται με μια ιδιαίτερη αντίληψη για την ίδια την πράξη. Ο Χομπς όμως στερείται μιας ανάλογης αρχής σύνθεσης των όρων της γνώσης με τα αντικείμενα της γνώσης, που θα του επιτρέψει να εξετάσει την δυνατότητα συνθετικών *a priori* κρίσεων, και δεν μπορεί από την άλλη μεριά, ούτε και δικαιούται βάσει των προγραμματικών του αρχών, να συνεχφέρει την μέθοδο με το αντικείμενο στο οποίο αυτή αναφέρεται, παρά αναγκάζεται να αναγάγει και τα δύο στην πρωταρχική πράξη που δημιούργησε τον κόσμο σε συμφωνία με τις μαθηματικές αρχές.

Το πρόβλημα αυτό του Χομπς θα μπορούσε να περάσει απαρατήρητο από τον ίδιο αν περιοριζόταν στην οπτική γωνία των επιστημών της φύσης. Η ακλόνητη ακόμα αυθεντία του φιλοσόφου που θέτει τους ορισμούς, γεφύρωνε το χάσμα ανάμεσα στα ονόματα των πραγμάτων και τα ίδια τα πράγματα, και καθετί ή οποιοσδήποτε αμφισβητούσε τους ορισμούς, εκτοπίζεται αυτομάτως εκτός του πεδίου της γνώσης: η γνώση αφορά τη σχέση των ορισμών μεταξύ τους, όχι τη σχέση των πραγμάτων. Όποιος θέλει να αμφισβητήσει τους ορισμούς δεν μπορεί να επικαλεστεί την αναντιστοιχία αυτών των σχέσεων στην εικόνα των πραγμάτων οφείλει να αποδεχτεί την ορθότητα των ορισμών. Αυτό το ακραίο νομιναλιστικό επιχείρημα διατυπώνεται από τον Χομπς στη μορφή ενός διαλόγου μεταξύ ενός δασκάλου και ενός μαθητή. Εκεί ο Χομπς γράφει,

"όταν ένας δάσκαλος διδάσκει, και ο μαθητής κατανοεί όλα τα μέρη του πράγματος που ορίζεται, και τα οποία αναλύονται στον ορισμό, και παρ' όλα αυτά δεν παραδέχεται τον ορισμό, τότε δεν χρειάζεται να γίνεται διαμάχη μεταξύ τους. Γιατί είναι το ίδιο σαν να μην ήθελε να διδαχτεί" (Deo 6.15).

Αναπάντητο παραμένει φυσικά το ερώτημα ποιος δικαιούται να φέρει τον τίτλο του δασκάλου και μέσα από ποια διαδικασία ένας μαθητής γίνεται ο ίδιος δάσκαλος, πώς δηλαδή επιτυγχάνεται συμφωνία για τους ορισμούς και συναίνεση για την αρχή που θα θέτει τους ορισμούς.⁵¹ Γιατί αν οι ορισμοί τίθενται με βάση την κοινή εμπειρία της γλώσσας, τότε δεν λύνεται το πρόβλημα συμφωνίας για την αρχή που θα τους σταθεροποιήσει. Αν πάλι τίθενται από τον φιλόσοφο, αλλά είναι αντίθετοι προς την κοινή αίσθηση και κατανόηση, τότε δεν μπορεί να βρεθεί τρόπος εφαρμογής τους στην κοινή εμπειρία και η αλήθεια περιορίζεται εντός του πεδίου των ονομάτων χωρίς καμία αντιστοιχία προς την πραγματικότητα.

⁵¹ Για μια συζήτηση σχετικά με την προβληματική των ορισμών στην επιστημονική και στην κοινή χρήση βλ. Martinich, *Hobbes*, Routledge, 2005, σσ. 147-150.

Στον ίδιο τον Χομπς πάντως δεν άρεσε να φιλονικεί δημόσια (αν και πολλά έργα του είναι προϊόντα ευθείας προσωπικής αντιπαράθεσης) και προτιμούσε αντ' αυτού να διδάσκει. Στην διδασκαλία του δεν περιέχεται παρ' όλα αυτά μια πραγματική αρχή σύνθεσης των μερών ενός ορισμού, που θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως βάση για την κατασκευή εννοιών και, το κυριότερο, για την αναφορά και την σχέση των εννοιών αυτών προς την εμπειρική πραγματικότητα. Η απορία του μαθητή ενδέχεται όμως να είναι εύλογη αν όχι στο γλωσσικό επίπεδο, που είναι το κατεξοχήν φιλοσοφικό επίπεδο κατά τον Χομπς, τουλάχιστον όμως σε σχέση με αυτό το δεύτερο επίπεδο, το επίπεδο της σχέσης του ορισμού με την πραγματικότητα. Γιατί για ποιον άλλο λόγο να αρνείται κανείς να διδάχτεί, παρά για το ότι πιστεύει πως αυτά που διδάσκεται δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα, ότι παρά την νοηματική τους συνοχή δεν αντιστοιχούν με ορθό τρόπο στην πραγματικότητα; Ο Χομπς μας προσφέρει μια μεθοδολογία, μέσω της ενδελεχούς ανάλυσης των λόγων (των γλωσσικών σχημάτων) για να αποφύγουμε τον κίνδυνο της παράλογης ομιλίας (*Dco* 5.2-10, *Leu* 5.8-15), αλλά δεν διαθέτει αντίστοιχη μέθοδο για την αποφυγή του πραγματικού παραλογισμού κατά τη σύνδεση των ονομάτων, που σταθεροποιούνται με τους ορισμούς, με τα πράγματα όπως αυτά μας παρουσιάζονται στις αισθήσεις. Και μολονότι αναφέρει αυτόν τον τύπο λάθους, εντούτοις πολύ μικρή σημασία του αποδίδει στο πλαίσιο της θεωρητικής φιλοσοφίας.⁵² Η μόνη συμβουλή του για την αποφυγή παραλογισμών αυτού του τύπου είναι, πριν εμπλακούμε σε λογικούς συλλογισμούς, να θεωρούμε πως δεν γνωρίζουμε τίποτα από την ίδια τη φύση ("... to suppose ourselves ignorant", *Dco* 5.1). Αλλά αυτή ακριβώς η στάση, που αρνείται να γνωρίσει κάτι με βεβαιότητα από την ίδια τη φύση και δεν αναγνωρίζει τις αιτιακές σχέσεις στην ίδια την φυσική εμπειρία αλλά τις περιορίζει στις τεχνητές σχέσεις μεταξύ των ονομάτων (και αυτό είναι ακριβώς το χρέος που οφείλει η νεώτερη φιλοσοφία στον Χιουμ), προϋποθέτει ήδη μια φιλοσοφική κριτική θεμελιωδέστερη από την κριτική στην παράλογη ή ασήμαντη ομιλία (absurd or insignificant speech), που είναι το επιστημολογικό σημείο αιχμής της χομπσιανής κριτικής στους σχολαστικούς. Η χομπσιανή κριτική είναι, ακριβέστερα, κριτική στον ρεαλιστικό-ακιναιτικό κλάδο της σχολαστικής και όχι στην σχολαστική στο σύνολό της. Είναι δηλαδή κριτική στα

⁵² Βέβαια, η κριτική στην παράλογη ομιλία έχει κεντρική σημασία στην πολιτική φιλοσοφία, για τον έλεγχο και τον περιορισμό των δογματικών και σκοταδιστικών απόψεων που εκφέρονται από τις ομάδες των φανατικών. Η κριτική στην παράλογη ομιλία που κορυφώνεται στο τέταρτο μέρος του *Λεβιάθαν*, στοχεύει στην κριτική στην ρωμαιοκαθολική και την πρεσβυτεριανή εκκλησία, που διεκδικούν μερίδιο πολιτικής ισχύος. Ο Π. Νούτσος αναδεικνύει αυτήν ακριβώς τη σχέση της κριτικής στην παράλογη ομιλία με την κριτική στην φανατική θρησκευτική πίστη. Βλέπε το κείμενό του "Γνωσιοθεωρία και Πολιτική στη σκέψη του Τ. Χομπς", στο *Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, *Αξιολογικά*, τχ. 16, σσ. 67-77, ειδικά σσ. 70-74.

universalia της ρεαλιστικής σχολαστικής και όχι στην αναγωγή της ενότητας του κόσμου στην θεϊκή βούληση ή σε κάτι αντίστοιχό της, που να εγγυάται την αντιστοιχία του Λόγου του ανθρώπου με τον Λόγο του κόσμου. Αυτό που είναι σίγουρο είναι ότι στην θεώρηση του Χομπς περί επιστήμης υποκρύπτεται η παραδοχή της αντιστοιχίας των πραγματικών σχέσεων μεταξύ των πραγμάτων με τις αιτιακές σχέσεις, τις σχέσεις δηλαδή που εξετάζει η επιστήμη, μεταξύ των ονομάτων των πραγμάτων.⁵³

Η σημασία του προβλήματος της σχέσης της ιδανικής αλήθειας των μαθηματικών με την πραγματικότητα οξύνεται στην πολιτική φιλοσοφία, όπου αφενός το αντικείμενο, ο άνθρωπος, ανθίσταται στην ορθολογική ανάλυση και αφετέρου οι άνθρωποι ως υποκείμενα πολιτικών πράξεων, αναζητούν διαρκώς συνδέσεις ανάμεσα στην φυσική εμπειρία και τον λόγο, που, είτε λειτουργούν διαλυτικά προς την κοινωνική συνοχή, είτε στοχεύουν σε μια διαφορετική θεμελίωση και νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας από την εκάστοτε υπάρχουσα. Σε ό,τι αφορά το πρώτο σημείο, η κύρια βάση για την αντίσταση που προβάλλει το προς διαμόρφωση υλικό απέναντι στην λογική μέθοδο είναι η θεμελιώδης σημασία των παθών και η εξίσου σημαντική ενίσχυση και διαστρέβλωση των παθών από τον ατελή ανθρώπινο λόγο. Ο Χομπς συνειδητοποίησε το σημείο αυτό από πολύ νωρίς και δεν πρέπει να μας εκπλήσσει όταν διαβάζουμε στον επίλογο του *Λεβιάθαν* ότι:

"... χωρίς ισχυρή ευγλωττία το αποτέλεσμα του ορθού Λόγου θα είναι μικρό. Αυτές όμως [ορθός Λόγος και ευγλωττία] είναι αντίθετες λειτουργίες, αφού η μία

⁵³ Σε αντίθεση με τον Καντ που δέχεται μόνο μια ηθικοθεολογική απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Χομπς αναγνωρίζει στην παγκόσμια γεωμετρική τάξη, στην ιδανικότητα της μηχανικής και της γεωμετρίας και στην εφαρμογή τους για την συνοχή του φαινομενικού φυσικού κόσμου, τα σημάδια μιας ανώτερης βούλησης: κάνει λόγο για τον *Δημιουργό της Φύσης* (*Dea* 25.1, EW.I.388). Η παραδοχή του αυτή δεν αποτελεί στερεότυπη διατύπωση της εποχής του - ίσα ίσα, η αποφίλωση της ιδέας του Θεού πηγαινει ενάντια στο ρεύμα της εποχής. Ο Δημιουργός δεν σχετίζεται με κάποιο τρόπο με τον Θεό των Γραφών, στον οποίο αναφέρεται στο τρίτο και το τέταρτο μέρος του *Λεβιάθαν*. Η παραδοχή της αναγκαιότητας ενός Δημιουργού της φύσης εδράζεται στις αναγκαιότητες της θεωρητικής γνώσης και μόνο: για να ξεφύγει από τον φαύλο κύκλο των σχέσεων μεταξύ ονομάτων, για την νοηματοδότηση δηλαδή της πρόσθεσης και της αφαίρεσης, που όπως μας λέει αποτελεί την ουσία της επιστημονικής μεθόδου, απαιτείται ως προϋπόθεση μια αντιστοιχία ανάμεσα στις προσθέσεις και τις αφαιρέσεις που λαμβάνουν χώρα στο επίπεδο των ονομάτων, και στις σχέσεις και την αλληλοεξάρτηση των πραγμάτων του φαινομενικού κόσμου, του κόσμου που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις. Έτσι, η παραδοχή ενός Δημιουργού της Φύσης γίνεται για να έχει ένα νόημα η ίδια η επιστημονική μέθοδος, όταν πρόκειται να εφαρμοστεί στα σώματα των αισθήσεων.

Θα μπορούσαμε έτσι να ισχυριστούμε ότι ο Χομπς δέχεται, αν και όχι ρητά, την οντολογική, ή μάλλον την κοσμολογική απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού (αν και θα απέριπτε την φυσικοθεολογική απόδειξη που ανατρέπει στην ιδέα ενός Θεού Αρχιτέκτονα, ενός θείου λόγου που διατρέχει τον κόσμο. Ο Χομπς αρκείται στο γεγονός της απλής ύπαρξης και διατήρησης του κόσμου, που εξασφαλίζεται από την έλλογη-μαθηματική δομή του, δεν υπεισέρχεται στην εγγενή σκοπιμότητά του).

στηρίζεται στις αρχές της αλήθειας ενώ η άλλη σε ήδη διαμορφωμένες απόψεις (αληθείς ή ψευδείς) καθώς και στα πάθη και τα συμφέροντα των ανθρώπων που είναι διαφορετικά και μεταβλητά” (*Lev Review&Conclusion.§1*).

Η συνύπαρξη δύο μεθόδων που αναπτύσσονται παράλληλα και αλληλοενεργοποιούνται στο επίπεδο της πολιτικής, αποτελεί την αναγκαία συνέπεια της ιδιότυπης διαίρεσης του πεδίου της ανθρώπινης γνώσης σε φυσικά και τεχνητά σώματα. Ενώ στην φυσική φιλοσοφία των αισθήσεων λειτουργεί ως ενοποιητική αρχή η βούληση του Δημιουργού της φύσης που τοποθέτησε στα ίδια τα πράγματα τις μαθηματικές αρχές που τα συνέχουν,⁵⁴ στα τεχνητά σώματα δεν διαθέτουμε αντίστοιχες εγγυήσεις ενότητας: και πράγματι, για την πολιτική κεντρικό καθίσταται το ζήτημα της κοινωνικής συνοχής, ενώ για τα φυσικά σώματα το ζήτημα αυτό δεν εξετάζεται από τη θεωρία, αλλά παραλαμβάνεται ως δεδομένο. Το στοιχείο όμως αυτό δεν ώθησε τον Χομπς να μεταφέρει και στην φυσική του φιλοσοφία τις επιφυλάξεις που διατυπώνει σε ό,τι αφορά την ισχύ και το βεληνεκές του λόγου εκτός του πεδίου των ονομάτων. Εκεί, η πίστη του στην αυθεντία και την ισχύ της λογικής μεθόδου δεν κλονίστηκε από τη σχέση των εμπειρικών δεδομένων με τις αρχές του ορθού Λόγου, γιατί ο Χομπς ακολουθώντας τον Γαλιλαίο, τον Κοπέρνικο, τον Κέπλερ και ολόκληρη την νεώτερη επιστημονική παράδοση σκέψης, πίστευε *a priori* ότι η γλώσσα της φύσης είναι μαθηματική και ότι ο άνθρωπος δεν έχει παρά να την αποκρυπτογραφήσει. Και αυτός ίσως να είναι ο λόγος για τον οποίον ο Χομπς μνημονεύεται σήμερα κυρίως ως θεωρητικός της πολιτικής ενώ η συνεισφορά του στις φυσικές επιστήμες έχει ξεχαστεί. Αυτό συνέβη γιατί η διαδικασία του πειράματος και η θεμελίωση και επιβεβαίωση της επιστημονικής γνώσης στο πείραμα, η μέθοδος δηλαδή που επικράτησε στη συνέχεια της ιστορίας των επιστημών, είναι αντίθετη προς τις αρχές του Χομπς, για τον οποίον η φιλοσοφική γνώση δεν πρέπει να αναζητά ερείσματα στην εμπειρία. Η εμπειρία είναι ασταθής και δεν μπορεί να μας προσπορίσει καμία βέβαιη γνώση. Κατ’ αυτόν η εμπειρία μπορεί να έχει συγκροτησιακή σημασία μόνο στην αρχή του συλλογισμού, κατά την διαδικασία της ανάλυσης για τον εντοπισμό των αρχών.⁵⁵ Τα πειραματικά δεδομένα δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως στοιχεία για την απόρριψη μιας φυσικο-επιστημονικής θεωρίας⁵⁶ αλλά μόνο ως πρωτογενές υλικό για τη σκέψη,⁵⁷ όχι ως θεμέλιο και επιβεβαίωση της σκέψης. Η επιστημονική γνώση

⁵⁴ Βλέπε την επόμενη ενότητα για τη σχέση φυσικών και τεχνητών σωμάτων.

⁵⁵ Για τα βήματα που πρέπει να ακολουθεί η επιστημονική μέθοδος βλ. Quentin Skinner, *Reason and rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, σσ. 294-296.

⁵⁶ Όπως επιδιώκουν τα μοντέλα διαψευσιμότητας τύπου Popper.

⁵⁷ Είναι γνωστή η διαμάχη του Χομπς με την Royal Society σχετικά με την ορθότητα της πειραματικής μεθόδου στην επιστήμη. Σε ένα πολεμικό κείμενο όπου ο Χομπς υπερασπίζεται τον εαυτό του

είναι "[...] ένας τρόπος να συνάγουμε τα αποτελέσματα από ένα αφητηριακό σημείο που βασίζεται στην εμπειρία μας" (DC 17.12), αλλά σε κανένα σημείο δεν πρέπει να επανεξετάζεται η σχέση των πορισμάτων της σκέψης μας με την εμπειρία. Αντίστοιχη σκέψη διατύπωσε πράγματι και ο Γαλιλαίος λέγοντας πως "... η γνώση ενός γεγονότος που αποκτάται από την ανακάλυψη των αιτίων του προετοιμάζει τον νου να κατανοήσει και να εξακριβώσει και άλλα γεγονότα χωρίς να χρειάζεται να ανατρέξει στο πείραμα".⁵⁸ Ενώ όμως ο Γαλιλαίος μετράζει αυτόν τον μαθηματικό απριορισμό κατά τη μελέτη της φύσης, λέγοντας ότι μετά την εξέταση των πρώτων αρχών, πρέπει να επανερχόμαστε σε συγκεκριμένες παρατηρήσεις και πειράματα, το ισχυρό νομιναλιστικό στοιχείο στη σκέψη του Χομπς τον απέτρεψε από μια αντίστοιχη κίνηση. Συγχώνευσε την επιστήμη των κινήσεων με την πρώτη φιλοσοφία,⁵⁹ θεμελιώνοντας αμφότερες στον ορθολογικό συλλογισμό από πρώτες αρχές-ορισμούς (που έχουν αφητηριακό σημείο την βούληση που θέτει τους ορισμούς) και απέδωσε στην κατεξοχήν εμπειρική φυσική, χαρακτήρα εύλογης εικασίας για την ερμηνεία των φαινομένων, έχοντας ως θεμέλιο υποθέσεις και όχι ορισμούς.⁶⁰ Από την άλλη "μετέτρεψε παραδοσιακές κατηγορίες της μεταφυσικής σε φυσικές κατηγορίες",⁶¹ επιτρέποντας έτσι την απευθείας εφαρμογή των πρώτων αρχών της φιλοσοφίας στην θεωρητική επιστήμη των κινήσεων. Το κόστος αυτής της κίνησης ήταν ο περιορισμός του πεδίου της καθαρής αποδεικτικής επιστήμης: αυτή περιλαμβάνει, σύμφωνα με τον Χομπς, μόνο τη γεωμετρία ως μελέτη της κίνησης του σημείου, την κλασική μηχανική ως μελέτη της αφηρημένης κίνησης των σωμάτων (αλλά όχι των εμπειρικών σωμάτων όπως

απέναντι στις πολλές επιθέσεις που δεχόταν, παραθέτει υπερήφανος ένα τιμητικό για τον ίδιο απόσπασμα από μία επιστολή, όπου ταυτόχρονα αξιολογεί το έργο του σε σχέση με τους πειραματικούς επιστήμονες της Royal Society: "... και ενώ πλέον τα χέρια τους μετά τη δουλειά, αφήνουν την επεξεργασία του έργου τους στους Γαλιλαίους, τους Καρτέσιους τους Χομπς, τους Βάκωνες και τους Gassendi. Γιατί αυτοί στοχάζονται τα αποτελέσματά τους και από αυτούς τους πολυμαθείς και γνωστικούς άντρες που ξέρουν να διακρίνουν τις διαφορές των πραγμάτων, περιμένουν να ακούσουν τα συμπεράσματα των ερευνών τους" (*Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes*, EW.IV.436).

⁵⁸ Παρατίθεται στο Burt, *ό.π.*, σσ. 65, 66. Το απόσπασμα προέρχεται από το κείμενο του Γαλιλαίου με τίτλο *Δύο νέες επιστήμες*. Ως παράδειγμα της ισχύος της μαθηματικής μεθόδου για τη μελέτη της φύσης αναφέρεται η απόδειξη του θεωρήματος ότι το μέγιστο βεληνεκές σε μία ρίψη επιτυγχάνεται όταν η γωνία της ρίψης είναι 45 μοίρες που για την απόδειξή του δεν χρειάζεται να πραγματοποιηθεί πείραμα. Και μάλιστα, ακόμα και αν το πείραμα δεν επιβεβαιώσει το θεώρημα λόγω της αντίστασης από τον αέρα της ατμόσφαιρας, αυτό δεν αναιρεί την αλήθεια του θεωρήματος.

⁵⁹ Βλ. Zarka, "First Philosophy and the foundation of knowledge", στον συλλογικό τόμο, Tom Sorell (επιμ.), *Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, σ. 73.

⁶⁰ Βλ. ενδεικτικά ότι γράφει στην αφιέρωση του *Περί Σώματος*, για την διαφορά του τετάρτου μέρους που αφορά την φυσική, ή τα φαινόμενα της φύσης, από τα τρία πρώτα μέρη, που περιλαμβάνουν τους γενικούς κανόνες του ορθού λόγου, τα πρώτα θεμέλια της φιλοσοφίας και τους νόμους της κίνησης των σωμάτων (DCo Epistle Ded. xi).

⁶¹ Zarka, *ό.π.*, σ. 73.

υποπίπτουν στις αισθήσεις μας) και την αστρονομία ως "εφαρμοσμένη" περίπτωση της μηχανικής. Δεν περιλαμβάνει όμως την μελέτη της κίνησης των αντικειμένων των αισθήσεων αλλά μόνο των σωμάτων υπό την αφηρημένη σημασία με την οποία συλλαμβάνει την έννοια του σώματος ο Χομπς.

Έτσι, είναι φυσικό ότι και στο πεδίο της πολιτικής ο Χομπς δεν αναγνωρίζεται ως ο θεμελιωτής της επιστημονικής μεθόδου όπως θα την εννοούσε ο ίδιος, αλλά ως ο κατεξοχήν θεωρητικός της κατασκευής και εδραίωσης της κρατικής αυθεντίας κατά την άσκηση της πολιτικής εξουσίας, ως ο θεωρητικός δηλαδή της εφαρμογής μιας ορθολογικά συντεταγμένης εξουσίας σε ένα μη ορθολογικά προσυντεταγμένο υλικό. Παρά την επιθυμία του να θεωρείται το έργο του για την επιστήμη της πολιτικής, αντίστοιχο με αυτό του Ευκλείδη για τις επιστήμες της φύσης,⁶² παρά την γνωστή ρήση του ότι η επιστημονική μελέτη της πολιτικής δεν είναι αρχαιότερη από το έργο του *Περί του Πολίτη* (*Deo Epistle Dedicatory*.ix), ο Λεβιάθαν είναι γνωστός στην ιστορία των ιδεών σαν σύμβολο της κρατικής αυθεντίας και όχι της επιστημονικής και λογικής οργάνωσης του κράτους. Οι νόμοι της φύσης, στους οποίους συμπυκνώνεται η ορθολογική και παραγωγική δομή οργάνωσης της πολιτείας, δεν απορρέουν από την αυθεντία του κυριάρχου (η έκθεσή τους μάλιστα προηγείται της έκθεσης της αναγκαιότητας της ηγεμονικής αυθεντίας). Αντιθέτως μάλιστα, η αυθεντία του κυριάρχου είναι αυτή που εξασφαλίζει την πραγματική ισχύ των ορθολογικών αξιωματών που διατυπώνονται ως φυσικοί νόμοι.⁶³

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι πρέπει να αρνηθεί κανείς την σημασία της επιστημονικής μεθόδου, με τον ειδικό μάλιστα τρόπο που γίνεται κατανοητή από τον Χομπς, για το πολιτικό σύστημα. Ίσα ίσα, η σημασία της πρέπει να επισημανθεί και να τονιστεί, ακριβώς για να αναγνωριστούν οι παραμορφώσεις που μπορεί να υποστεί ο λόγος όταν χρησιμοποιείται εργαλειακά για την επιβολή της εξουσίας. Γιατί και ο αποκλεισμός του εμπειρικού ελέγχου των φιλοσοφικών και επιστημονικών θεωρημάτων, που είναι ένα σημαντικό στοιχείο της χομπσιανής επιστημονικής μεθόδου, μπορεί να λειτουργήσει και λειτουργεί πράγματι υποστηρικτικά προς την κατασκευή ενός προτύπου κρατικής αυθεντίας που δεν είναι επιδεκτικό κανενός ελέγχου από την "εμπειρία" - η αυθεντία του πολιτικού κυριάρχου καθορίζεται μεν από τη φιλοσοφική θεωρία, δεν ελέγχεται όμως από τους ανθρώπους που καλείται να κυβερνήσει. Η νοηματική συνοχή κατά τη διαδικασία του συλλογισμού αντιστοιχεί, στο πολιτικό επίπεδο, στην νομική ισχύ

⁶² Στο πρώτο του πολιτικό έργο, τα *Στοιχεία του Νόμου* (*Elements of Law*), ο Χομπς αντιγράφει συνειδητά στον τίτλο το έργο του Ευκλείδη (τα *Στοιχεία*) που είχε μεταφραστεί στα αγγλικά με τον τίτλο *Elements of Geometry* (βλ. περισσότερες πληροφορίες στο Skinner, *ό.π.*, σ. 298).

⁶³ Η έννοια των "νόμων της φύσης" θα αναπτυχθεί κατά κύριο λόγο στο επόμενο κεφάλαιο, σε σχέση με την άλλη θεμελιώδη έννοια του Χομπς, τα "φυσικά δικαιώματα".

των νόμων του κράτους όπως εκφέρονται από τον Λεβιάθαν: αυτό που εξασφαλίζει την συνοχή των νόμων του κράτους είναι η ενιαία βούληση του Λεβιάθαν και μόνο, ακριβώς όπως η ενιαία μέθοδος στη βάση σταθερών αρχών είναι αυτό που διασφαλίζει την εγκυρότητα της επιστημονικής γνώσης. Κάθε νόμος του κράτους είναι δίκαιος, καθώς έχει προκύψει από την βούληση της ανωτάτης κεφαλής του κράτους,⁶⁴ όπως και κάθε συλλογισμός είναι έγκυρος αρκεί να μην έχει υποπέσει σε μία από τις κατηγορίες της παράλογης ομιλίας, χωρίς όμως να ελέγχεται ο πραγματικός παραλογισμός στον οποίον ενδέχεται να έχουμε οδηγηθεί σε ό,τι αφορά τη σχέση του συλλογισμού με την εμπειρία. Και μπορεί στο επίπεδο των επιστημών της φύσης, η χομπσιανή προσέγγιση, που είναι επιφυλακτική απέναντι στην εμπειρία, να απορρίφθηκε και από τον επιστημονικό αλλά και από τον κοινό νοο, στην επιστήμη όμως της πολιτικής διατήρησε και διατηρεί κάποια από την ισχύ της. Ενδεχόμενη αντιστοίχιση και έλεγχος των νόμων με αναφορά στην εμπειρική πραγματικότητα θα ισοδυναμούσε πράγματι με αξιολόγηση των νόμων με βάση ένα κριτήριο ξένο προς την συνεκτική νομιμότητα που επιβάλλεται από την πολιτική εξουσία. Θα οδηγούσε εντέλει σε διάλυση της κοινωνικής συνοχής εν ονόματι της υπεράσπισης του δικαιώματος αντίστασης στους "άδικους" νόμους, ενώ το νομιναλιστικό στοιχείο της σκέψης του Χομπς έγκειται ακριβώς σε αυτό: κανένας νόμος δεν είναι άδικος γιατί το δίκαιο φτιάχνεται από τον νόμο. Από την άλλη, και αυτό είναι το σημαντικότερο σημείο, ο Χομπς, παρά την θεωρία του για την επιστήμη, αναγνωρίζει πως η επιστήμη της κοινωνίας πρέπει να έρχεται σε επαφή με το αντικείμενό της και σε άλλα σημεία, πέραν του αφετηριακού σημείου της θέσης των αρχών. Για την σταθεροποίηση του συλλογισμού χρειάζονται εδώ, όπως άλλωστε και στις επιστήμες της φύσης, ασχέτως αν ο Χομπς δεν το αναγνωρίζει, δύο ή και περισσότερα σημεία πρόσδεσης του Λόγου στην εμπειρία. Διαφορετικά δημιουργείται μια ριζική απροσδιοριστία ανάμεσα στο επιδιωκόμενο αποτέλεσμα και την ορθολογική οργάνωση στην οποία οδηγούμαστε από τις πρώτες αρχές. Το πρόβλημα αυτό αφορά κατεξοχήν την εδραίωση και νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας και διατυπώνεται από τον Χομπς με τη μορφή του ακόλουθου συλλογισμού:

"Αν ένας ηγεμόνας έφτιαχνε έναν νόμο που θα έλεγε, μην επαναστατήσεις, δεν θα πετύχαινε τίποτα. Γιατί αν οι πολίτες δεν νιώθουν ένα πρότερο καθήκον να υπακούουν, τότε κάθε νόμος είναι άκυρος. Και ένα καθήκον που δεσμεύει κάποιον σε κάτι απέναντι στο οποίο είναι ήδη δεσμευμένος, είναι περιττό" (DC 14.21).

⁶⁴ Αντίστοιχη σκέψη διατυπώνει ο Χομπς και για τον Θεό. Γράφει "Αυτό που κάνει είναι δίκαιο, επειδή το κάνει" (*Liberty and Necessity*, EW.IV.249).

Πράγματι, ένας νόμος για την απαγόρευση της επανάστασης θα αποτελούσε αναγκαίο λογικό συμπέρασμα των πρώτων αρχών της επιστήμης των πολιτικών σωμάτων. Θα μπορούσε μάλιστα να έχει τη θέση του πρώτου θεωρήματος μετά τις καταστατικές αρχές. Αλλά εδώ, με την πρόταση αυτή του Χομπς, αναγνωρίζεται ότι αν οι νόμοι του λόγου λειτουργούσαν ήδη στην φυσική κατάσταση τότε δεν θα χρειαζόταν η εφαρμογή τους στην εμπειρία. Αν η κοινωνική εμπειρία δηλαδή ήταν ήδη ορθολογικά συντεταγμένη, τότε ο ανθρώπινος Λόγος απλώς θα αναγνώριζε το ήδη έλλογο στοιχείο της εμπειρίας, δεν θα είχε την ανάγκη να το επιβάλλει σε αυτήν. Οι νόμοι της φύσης δεν θα ήταν τότε "αντίθετοι προς τα φυσικά μας πάθη" (Lev 17.2), αλλά θα αποτελούσαν την θεωρητική τους εικόνα και αποτύπωση, δεν θα ήταν νόμοι του δέοντος αλλά περιγραφικοί νόμοι της ανθρώπινης εμπειρίας. Το δεύτερο σημείο επομένως πρόσδεσης του λογικού συλλογισμού στην εμπειρία είναι αυτό το "πρότερο καθήκον" για υπακοή (οι υποχρεώσεις in foro interno), το οποίο κατασκευάζεται και συντηρείται με μέσα που διαφεύγουν από την επιστημονική μέθοδο. Ο Χομπς συλλαμβάνει έτσι το κεντρικό πρόβλημα της πολιτικής εξουσίας ως πρόβλημα νομιμοποίησης και εδραίωσης της πολιτικής αυθεντίας, και όχι ως καθ' εαυτό πρόβλημα οργάνωσης της πολιτικής ισχύος. Δεδομένου ότι εξασφαλίζεται η ορθολογική και νομική ισχύς των νόμων από την ενότητα της βούλησης του κυριάρχου, το ίδιο το περιεχόμενό τους αποδεικνύεται πως έχει πολύ μικρότερη σημασία από την μορφή που θα τους επιτρέψει να γίνουν αποδεκτοί από τους υπηκόους που συγκροτούν το πολιτικό σώμα.

Αυτό το ιδιότυπο χαρακτηριστικό, που αφορά κατεξοχήν την πολιτική θεωρία του Χομπς (και λιγότερο την θεωρία του για την επιστήμη όπου το πρόβλημα απλώς παραβλέπεται), καθιστά το επιχείρημά του συγγενικό με αυτό του Καντ. Με τη βασική διαφορά πώς, ενώ το επιχείρημα του Καντ λειτουργεί με φορά από το υποκειμένο προς τη θεμελίωση της πρακτικής συνείδησης και από εκεί στη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας διατηρώντας ενεργές όλες τις επιφυλάξεις που μπορεί να προβάλλει η ηθική συνείδηση των πολιτών, το επιχείρημα του Χομπς κινείται με φορά από έξω προς τα μέσα: από την θεμελίωση της πολιτικής αυθεντίας του κράτους στην απορρόφηση αυτής της αυθεντίας από το υποκειμένο.⁶⁵ Και οι υποκειμενικοί υποδοχείς της εξωτερικής και πανίσχυρης κρατικής αυθεντίας αφορούν αφενός το επίπεδο της υποκειμενικής στάθμησης-

⁶⁵ Βέβαια πρέπει να αναγνωρίσει κανείς πως στο επιχείρημα του Καντ επιβιώνει η κεντρική ιδέα του χομπσιανού επιχειρήματος. Γιατί το ρεπουμπλικανικό κράτος λειτουργεί ως θεμέλιο της ηθικότητας, της επιτρέπει να αναπτυχθεί και να αναστοχαστεί τις γενικές νομικές μορφές που επιβάλλονται στους πολίτες. Ακριβώς όμως αυτή η κίνηση ερμηνεύεται από τον Καντ ως αυτονομία. Ο τύπος της ηθικότητας που εκδηλώνεται στην θεσπισμένη νομιμότητα επιτρέπει την ανάπτυξη της εσωτερικής ατομικής ηθικότητας.

διαβούλευσης [deliberation] για τον καθορισμό της βούλησης και αφετέρου το επίπεδο της πίστης και της ψευδο-λογικής θεμελίωσης, που μολονότι εκκινεί από μη ορθολογικές αρχές, εντούτοις αναπτύσσεται και υποστηρίζεται από μια επίμονη ορθολογική μέθοδο.

Ο διαφορετικός τύπος ανάπτυξης του επιχειρήματος που ακολουθείται από τους Χομπς και Καντ συνεπάγεται επίσης και μια άλλη, εξαιρετικά σημαντική διαφορά μεταξύ τους. Ενώ η καντιανή θεμελίωση απαιτεί αξιωματικά την απόρριψη των περιεχομένων κατά τη συγκρότηση των δημοσίων θεσμών - το ηθικό επιχείρημα εκδιπλώνεται αφού εξασφαλιστεί ο φορμαλισμός του κράτους διάνοιας - στην χομπσιανή θεμελίωση η απόρριψη των περιεχομένων και ο τονισμός της μορφής δεν είναι συστατικά για το επιχείρημα, αλλά αποτελούν συνέπεια της έμφασης που δίνεται στην εφαρμογή των αρχών εις βάρος της συναγωγής τους. Αφήνεται έτσι ελεύθερο πεδίο στην αυθαιρεσία της ανωτάτης κεφαλής του κράτους, η οποία δεν υπακούει σε ένα διανοητικά δεσμευτικό σύστημα νόμων. Το κενό αυτό καλύπτεται μόνο υπό μορφή παραινήσεων από τον φιλόσοφο προς τον ηγεμόνα για την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας αλλά δεν θίγεται ο δίκαιος χαρακτήρας κάθε απόφασης του κυριάρχου, ασχέτως αν είναι και περιεχομενικά καθορισμένος. Όπως γράφει ο Χομπς:

"Η δημιουργία καλών νόμων εναποτίθεται στην μέριμνα του κυριάρχου. Τι είναι όμως ένας καλός νόμος; Λέγοντας καλός νόμος δεν εννοώ δίκαιος νόμος, αφού κανείς νόμος δεν είναι δυνατόν να είναι άδικος. Ο νόμος γίνεται από την κυρίαρχη εξουσία και κάθε πράξη αυτής της εξουσίας είναι εξουσιοδοτημένη από κάθε υπήκοο και του ανήκει. Και ότι δέχεται κανείς ως τέτοιο δεν μπορεί να το αποκαλέσει άδικο [...] Καλός νόμος είναι, όποιος είναι αναγκαίος για το καλό του λαού και συνάμα ευκρινής" (*Lev* 30.20).

Στο παραπάνω παράθεμα γίνεται σαφές ότι το καλό του λαού αξιολογείται από τον ίδιο τον κυρίαρχο χωρίς να παρεμβάλλεται καμία διαδικασία ελέγχου από τη σκοπιά των υπηκόων-πολιτών, κανένα επίπεδο στο οποίο να μπορεί να ελεγχθεί στην πράξη η σχέση του νόμου με τις αρχές του Λόγου. Και ο κυρίαρχος δεν είναι δεσμευμένος από τις αρχές του Λόγου να θεσπίζει καλούς νόμους, αλλά μεριμνά απλώς ο ίδιος, σύμφωνα με την κρίση του, για το συμφέρον της πολιτείας.

A.1.2. Ο ιδανικός χαρακτήρας της επιστημονικής μεθόδου και τα όρια της επιστημονικής γνώσης για τη φύση

Στο *Λεβιάθαν*, το δικαίως γνωστότερο έργο του Χομπς, βλέπουμε να συνυπάρχουν στοιχεία που εντάσσονται σε αυτό που ο ίδιος θα ονόμαζε "επιστήμη των πολιτικών σωμάτων", μαζί με μια θεολογική ανάλυση των Γραφών και του Συμβόλου της Νίκαιας,⁶⁶ μια ανάλυση των παθών και των λόγων με τους οποίους εκφράζονται, αλλά και μια έκθεση συμβουλών προς την ανώτατη αυθεντία του κράτους,⁶⁷ τον *Λεβιάθαν*, για τη διατήρηση της συνοχής της κοινωνίας και της ενότητας της κυριαρχίας. Για να κατανοηθεί η θέση της χομπσιανής θεωρίας για την πολιτική, όπως εκτίθεται στην πλέον ώριμη μορφή της, στο *Λεβιάθαν*, πρέπει πρώτα να εξετάσει κανείς τις διακρίσεις που κάνει ο Χομπς ανάμεσα στα διαφορετικά είδη της ανθρώπινης σχέσης, στη συνέχεια να διακρίνει ποια στοιχεία από το κάθε είδος εμφανίζονται σε κάθε σημείο της επιχειρηματολογίας, και τέλος, να εντοπίσει τα σημεία σύνδεσης αυτών των, ανεξάρτητων κατά τις αρχές τους, επιχειρημάτων. Η διάκριση αυτή θα μας επιτρέψει να αποτιμήσουμε την πραγματική σημασία της επιστήμης της μηχανικής για την γενικότερη θεωρία της πολιτικής και να δούμε τα όρια της επιστημονικής μεθόδου, καθώς και τις μεταβολές που υφίστανται οι έννοιες στο χομπσιανό έργο, κατά την μετάβαση από τα στοιχεία της πρώτης φιλοσοφίας στην πολιτική θεωρία.⁶⁸ Αλλά θα μας επιτρέψει και να αναγνωρίσουμε την εσωτερική τάξη και συνέχεια στο, εκ πρώτης όψεως, ραψωδικά συγκεντρωμένο και ανομοιογενές υλικό που συνθέτει το *Λεβιάθαν*.⁶⁹ Χωρίς τον έλεγχο των σχέσεων μεταξύ επιστήμης, παθών, αυθεντίας και πίστης δεν μπορούμε

⁶⁶ Η ερμηνεία του συμβόλου της Νίκαιας καταλαμβάνει ολόκληρο το, ιδιαίτερα εκτενές, πρώτο κεφάλαιο του παραρτήματος στην λατινική έκδοσή του *Λεβιάθαν*. Εκτίθεται, μεταφρασμένο στα αγγλικά, στις σσ. 498-521 της έκδοσης του *Λεβιάθαν* από τον E. Curley.

⁶⁷ Ολόκληρο το κεφάλαιο 30 έχει αυτόν τον χαρακτήρα. Και το δεύτερο μέρος του *Λεβιάθαν* τελειώνει στο 31^ο κεφάλαιο με την ελπίδα "... κάποια στιγμή το σύγγραμμα αυτό να πέσει στα χέρια ενός κυριάρχου, ο οποίος αφού το εξετάσει μόνος του (γιατί είναι σύντομο και νομίζω ευκρινές), χωρίς τη βοήθεια κάποιου συμφεροντολόγου ή φθονερού ερμηνευτή, θα ασκήσει όλη του την εξουσία για να κατοχυρώσει τη δημόσια διδασκαλία του, μεταγγίζοντας αυτές τις θεωρητικές αλήθειες στη χρησιμότητα της πρακτικής" (*Lev* 31.41).

⁶⁸ Μία σύντομη αλλά πολύ ουσιαστική προσέγγιση της σχέσης της πρώτης φιλοσοφίας του Χομπς, όπως αυτή εκτίθεται στο *Περί Σώματος - De Corpore* (και σε αγγλική μετάφραση στον πρώτο τόμο των έργων του Χομπς στην έκδοση του Molesworth) με την θεωρία των πολιτικών σωμάτων, καθώς και μια μελέτη των εννοιικών μετατοπίσεων που η σχέση αυτή συνεπάγεται, εκτίθεται και από τον Yves Charles Zarka, στο άρθρο του, "First philosophy and the foundations of knowledge" (βλ. βιβλιογραφία), σσ. 62-86 (ειδικά στις σσ. 73-80).

⁶⁹ Για την ενιαία ιδέα που διατρέχει το έργο και τη σημασία του *Λεβιάθαν* σαν ένα σταθμό του δυτικού πολιτισμού βλ. το κείμενο του Michael Oakeshott, "Leviathan: a Myth" (1947), που περιέχεται στο βιβλίο του, *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, 1975, σσ. 159-163.

να κατανοήσουμε την σκοπιμότητα συλλογής ενός τόσο ετερογενούς υλικού, που σε ορισμένα σημεία ξεφεύγει από το στενό πλαίσιο, εντός του οποίου οριοθετείται η φιλοσοφία κατά τον Χομπς.

Ο Χομπς αρχικά διακρίνει μεταξύ δύο ειδών γνώσης: την εμπειρική και την ορθολογική [rational] γνώση. Στη συνέχεια, υποδιαιρεί το ένα είδος (αυτό που πλησιάζει περισσότερο στην ιδέα του για την επιστήμη), κατά πρώτον, στην κατεξοχήν επιστήμη και κατά δεύτερον στους συλλογισμούς που έχουν ως αφετηριακό σημείο, όχι σταθερές αρχές, στις οποίες έχουμε καταλήξει με ανάλυση αλλά την πίστη μας στην αυθεντία ενός προσώπου. Έτσι, με βάση αυτήν την τριχοτόμηση του πεδίου της ανθρώπινης γνώσης, ο Χομπς δεν αποστασιοποιείται ουσιαστικά από την παραδοσιακή μεσαιωνική διάκριση μεταξύ Λόγου, εμπειρίας και πίστης,⁷⁰ η οποία εκδηλώνεται τόσο στις ανθρώπινες νοητικές ενέργειες όσο και στη σχέση του ανθρώπινου με τον Θεϊκό Λόγο. Σε ό,τι αφορά τον τελευταίο, τα τρία είδη του λόγου, με τα οποία ο Θεός δηλώνει τους νόμους Του στον άνθρωπο, είναι ο ορθολογικός, ο αποκαλυπτικός και ο προφητικός λόγος. Οι τρεις αυτοί διάυλοι επικοινωνίας μεταξύ Θεού και ανθρώπου αντιστοιχούν σε τρεις διαφορετικές ανθρώπινες ικανότητες (υποδοχείς): τον ορθό λόγο, την αίσθηση (εμπειρία) του υπερφυσικού (sense supernatural) και την πίστη (Leu 31.3). Αυτή η, εκ πρώτης όψεως, αμιγώς γνωσιοθεωρητική διάκριση έχει μεγάλη σημασία για την πολιτική συγκρότηση, πρώτον, γιατί καθιστά δυνατή τη θέση ορίων στον γνωστικό ορίζοντα, που επιτυγχάνεται με κάθε ικανότητα ξεχωριστά, και δεύτερον, γιατί θέτει το πλαίσιο για την εξέταση των πιθανών αλληλεπιδράσεών τους. Αυτές οι διακριτές ικανότητες λειτουργούν και διαπλέκονται με εντελώς αντίστοιχο τρόπο προς την αλληλεπίδραση των ανθρώπινων ικανοτήτων στην καντιανή κριτική φιλοσοφία. Και εκεί ανατίθεται αρχικά στην αίσθηση, τη διάνοια και το λόγο διαφορετική δικαιοδοσία στο πλαίσιο της σύνθεσης της εμπειρίας. Στη συνέχεια όμως, οι αυστηρές οριοθετήσεις ανατρέπονται και οι ικανότητες αναδιατάσσονται και αλληλεπιδρούν: οι a priori μορφές της αισθητικότητας εξασφαλίζουν την λογική ισχύ των κατηγοριών της διάνοιας, οι αντινομίες της διάνοιας ρυθμίζονται από τον Λόγο με βάση γνώμονες της πράξης, ο ίδιος ο Λόγος επεμβαίνει στην πρακτική χρήση της διάνοιας, η αισθητικότητα επιτρέπει την άσκηση της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης κλπ. Στον Χομπς βέβαια, αυτή η διαπλοκή των διαφορετικών ειδών γνώσης αφορά κατεξοχήν το πολιτικό του επιχείρημα και πολύ λιγότερο την θεωρία του για την επιστήμη.⁷¹ Τούτο αποτελεί συνέπεια της βασικής αρχής που

⁷⁰ Βλ. το κείμενο του J. G.A. Pocock. "Time, History and Eschatology in the thought of Thomas Hobbes", στον τόμο με κείμενα του ίδιου, *Politics, Language and Time*, University of Chicago press, 1989, ειδικά σ. 154.

⁷¹ Και η αμιγώς επιστημονική γνώση όμως έχει τεράστια σημασία για το ξεκαθάρισμα του πεδίου του πολιτικού επιχειρήματος. Όπως επισημαίνει η Πατέλλη, η φυσική επιστήμη "... αποβλέπει στο να

αναφέρθηκε προηγουμένως και η οποία διαφοροποιεί τον Χομπς από τον Καντ: το ότι στον Χομπς η φορά του επιχειρήματος είναι από έξω προς τα μέσα, η πηγή του βρίσκεται στην εξωτερική, άρα αναγκαστικά πολιτική, αυθεντία. Αυτό που στον Καντ γίνεται σαφές σε ολόκληρο το πεδίο της φιλοσοφίας και ενδεχομένως επικίνδυνο για την κοινωνική συνοχή στο πεδίο συγκρότησης του κράτους, περνάει απαρατήρητο από τον Χομπς στην φυσική του φιλοσοφία αλλά καθίσταται ιδιαίτερα εναργές στην πολιτική του φιλοσοφία.

Η θεμελιώδης διάκριση που κάνει ο Χομπς, η οποία που δίνει τον τόνο σε όλα τα επιχειρήματά του, είτε στο πεδίο της πολιτικής, είτε της φυσικής, είναι η διάκριση ανάμεσα στη γνώση του δεδομένου και τη γνώση των συνεπειών από μία πρόταση σε μία άλλη (*Leu* 9.1), η διάκριση δηλαδή ανάμεσα στην εμπειρική και την επιστημονική (ή φιλοσοφική) γνώση. Με την κίνηση αυτή, ο Λόγος αποκόπτεται από την εμπειρία και είναι συλλογισμός, δηλαδή μετάβαση από ένα όνομα σε ένα άλλο, ενώ η εμπειρία των αισθήσεων υποβαθμίζεται ως προς την αξιοπιστία της και ως προς τη δυνατότητά της να βοηθήσει ή να επιβεβαιώσει τα συμπεράσματα του Λόγου. Η εμπειρία αποκτά μια τελείως ασαφή και ρευστή σχέση με την αλήθεια, αλλά παράλληλα δείχνει να κατέχει ανεξάρτητη υπόσταση από τον Λόγο: δεν αποκτά την ισχύ της μόνο μετά την διαμεσολάβηση των λογικών κατηγοριών, όπως συμβαίνει στο καντιανό σύστημα, αλλά είναι προσιτή και στον νου εκείνο που δεν κατέχει τις αρχές της επιστήμης αφού "[...] δεν είναι τίποτε άλλο παρά αίσθηση και μνήμη" (*Leu* 9.1). Αληθής πρόταση όμως είναι μόνο εκείνη στην οποία "το κατηγορούμενο περιέχει μέσα του το υποκείμενο, ή το κατηγορούμενο είναι το όνομα όλων των πραγμάτων που έχουν επίσης ως όνομα το υποκείμενο" (*Dco* 3.7).

Παράλληλα, η εξασφάλιση της αλήθειας των φιλοσοφικών συλλογισμών μας εξαναγκάζει να περιοριζόμαστε στο επίπεδο μιας υποθετικής αλήθειας. Σε μια κίνηση παράλληλη προς τον καντιανό αυτοπεριορισμό της γνώσης εντός του γνωστικού ορίζοντα των φαινομένων, κάθε επιστημονική (κατά Χομπς) γνώση παραμένει υποθετική και παραιτείται από την αξίωση της απόλυτης γνώσης που θα έχει ισχύ για τα φαινόμενα. Ο φιλοσοφικός συλλογισμός συνδέει δύο κρίσεις με βέβαιο και σταθερό τρόπο, αλλά δεν μπορεί να μας πει τίποτα για την σχέση της εμπειρικής πραγματικότητας με την αλήθεια, και ούτε καν να θέσει το ερώτημα για τη σχέση μιας ιδεατής με μια ατελή εμπειρική πραγματικότητα: περιγράφει το αντίστοιχο ενός γαλιλαϊκού συστήματος από το οποίο έχουν αποκλειστεί οι τριβές

παρουσιάσει μια εικόνα του φυσικού κόσμου, η οποία θα απελευθερώσει τον άνθρωπο από τις δεισιδαιμονίες με τις οποίες τον κρατούσαν υπόδουλο τα παλαιά συμφέροντα ... Το περιεχόμενο της χομπσιανής φυσικής δεσμεύεται από απαιτήσεις της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας" (Πατέλλη Ιόλη, *Η Φιλοσοφία του Hobbes, Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Ίδρυμα Σ. Καραγιωργα, 1995, σ. 13).

και το οποίο έχει ισχύ είτε εν είδει νοητού πειράματος είτε σε περιπτώσεις που οι αποκλίσεις από το επιστημονικό μοντέλο περιορίζονται στο ελάχιστο (χωρίς όμως να μπορούν οι ίδιες ως δυνάμεις να θεματοποιηθούν από το μοντέλο). Έτσι, τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Χομπς είναι του τύπου: "αν ένα σχήμα είναι κύκλος, τότε κάθε ευθεία γραμμή που περνάει από το κέντρο του θα τον χωρίζει σε δύο ίσα μέρη" (*Lev* 9.1, *Dco* 3.9). Από τα παραδείγματα όμως αυτά μαθαίνουμε να δουλεύουμε με ιδανικότητες και ο λόγος δεν αποκτά πρόσβαση στην εμπειρική πραγματικότητα παρά μόνο μέσω υποθέσεων.

Αυτή είναι ίσως μία αιτία για την οποία ο Χομπς, αντίθετα ίσως από ότι θα περιμέναμε λαμβάνοντας υπόψη τη γενικότερη εκτίμηση που αποδίδει στη νέα επιστήμη, δηλώνει ότι: "οι επιστήμες είναι μικρή ισχύς, διότι δεν χαίρουν εκτίμησης και δεν αναγνωρίζονται σε κανέναν, ούτε τις κατέχουν όλοι, παρά λίγοι, και αυτοί σε περιορισμένους τομείς" (*Lev* 10.14). Και ακόμα και στην εισαγωγή στο σύστημα της επιστήμης, οι λόγοι με τους οποίους παροτρύνει τους αναγνώστες στη μελέτη της φιλοσοφίας δεν είναι παρά κυνικές υπενθυμίσεις της αξίας του ιδιωτεύειν ή ψυχολογικές αντανακλάσεις της αξίας της επιστημονικής μεθόδου για την αναγνώριση της αξίας αυτού που την στοχάζεται (*Dco*, *Epistle to the reader*).⁷² Αυτό βέβαια δεν αναιρεί την γενικότερη θετική αξιολόγηση, από τον Χομπς, της εφαρμογής της γνώσης και της αξιοποίησής της για την βελτίωση των συνθηκών ζωής. Αλλά η γνώση που αξιοποιείται δεν είναι η ίδια, και δεν χρειάζεται να είναι ίδια, με την επιστημονική γνώση. Γιατί άλλη είναι η γνώση του μάστορα και άλλη του γεωμέτρη: αμφότεροι εργάζονται με γεωμετρικές μορφές, αλλά, παρότι ο πρώτος αξιοποιεί ενδεχομένως ορισμένα από τα συμπεράσματα του δεύτερου, εντούτοις κατά τη μετάβαση από την ιδανική επιστήμη στην εφαρμοσμένη γνώση δεν μεταφέρονται και όλες οι αξιώσεις αλήθειας της επιστήμης. Και, όπως επισημαίνει ο Χομπς,

"παρ' όλο που η πραγματική μητέρα αυτών των τεχνών [των τεχνών κοινής ωφελείας] είναι η επιστήμη, και μάλιστα τα μαθηματικά, ωστόσο, επειδή αυτές υλοποιούνται από τα χέρια του τεχνίτη, θεωρούνται τέχνα αυτού του τελευταίου" (*Lev* 10.14).

Η θέση του Χομπς για τη διάκριση μεταξύ της επιστημονικής από την εμπειρική (ή και την ιστορική) γνώση συνοψίζεται στο ακόλουθο απόσπασμα:

"Κανένας λογισμός [discourse] δεν μπορεί να καταλήξει στην απόλυτη γνώση του δεδομένου [absolute knowledge of fact], παρελθόντος ή μελλοντικού. Διότι η γνώση του

⁷² Για μια διαφορετική άποψη βλ. Ulrich Weiss, *Das Philosophische System von Thomas Hobbes*, Frommann-Holzboog, 1980, σσ. 129, 130.

δεδομένου είναι αρχικά αίσθηση και στη συνέχεια μνήμη. Και η γνώση των συνεπειών που, όπως είπα προηγουμένως, ονομάζεται επιστήμη, δεν είναι απόλυτη αλλά υποθετική. Διότι δεν μπορεί κανείς με τον λογισμό να γνωρίσει ότι κάτι συμβαίνει ή έχει συμβεί ή θα συμβεί, πράγμα που αποτελεί απόλυτη γνώση. Γνωρίζουμε μόνον ότι, εάν κάτι συμβαίνει, τότε συμβαίνει και κάτι άλλο, ή ότι, εάν κάτι έχει συμβεί, τότε έχει συμβεί και κάτι άλλο και ότι, εάν κάτι θα συμβεί, τότε θα συμβεί και κάτι άλλο, και αυτό αποτελεί υποθετική γνώση. Και μάλιστα γνώση όχι των ακολουθιών που συνδέουν τα πράγματα μεταξύ τους, αλλά των ακολουθιών που συνδέουν το όνομα κάποιου πράγματος με ένα άλλο όνομα του ίδιου πράγματος" (Lev 7.3).

Αξίζει να επισημανθεί η επιμονή και η συνέπεια, με την οποία ο Χομπς αποφεύγει, στο παραπάνω απόσπασμα, να εκφράσει την αιτιότητα με χρονικούς όρους. Δεν λέει, για παράδειγμα, όπως συνηθίζουμε να λέμε εμείς, όταν θέλουμε να εκφράσουμε μια αιτιακή σχέση ότι, εάν κάτι συμβαίνει, τότε θα συμβεί και κάτι άλλο, ή ότι συμβαίνει κάτι επειδή έχει συμβεί προηγουμένως κάτι άλλο. Επειδή η αιτιότητα κατά Χομπς είναι σχέση μεταξύ ονομάτων, πρόκειται για μια σχέση που τοποθετείται εκτός της μορφής του χρόνου, για μια σχέση όπου αίτιο, αποτέλεσμα και αιτιακή σχέση δεν σχηματοποιούνται μέσω του χρόνου αλλά ισχύουν συγχρονικά. Εξ ου και η αντίθεση του Χομπς προς την πειραματική μέθοδο της επιστήμης, για την οποία κάθε αίτιο και αποτέλεσμα συλλαμβάνεται μόνο μετά την σχηματοποίησή τους (όπως θα λέγαμε χρησιμοποιώντας καντιανή ορολογία), μόνο δηλαδή ως εκδηλούμενα στα φαινόμενα. Στη βάση αυτού του διαχωρισμού, εγείρεται και ένας προβληματισμός σχετικά με την ισχύ της επιστημονικής μεθόδου για τα φαινόμενα, προβληματισμός που αφορά ιδιαίτερα την επιστήμη των τεχνητών-πολιτικών σωμάτων. Η επιστήμη των πολιτικών σωμάτων, που προδιαγράφει τη μορφή της πολιτικής κοινωνίας, περιγράφει, ως επιστήμη, σχέσεις μεταξύ ονομάτων και για τούτο είναι μια γνώση που τοποθετείται εκτός και, ενδεχομένως, υπεράνω του πεδίου της ιστορίας, στο οποίο όμως θα πρέπει να ανατρέξει για να συναντήσει το αντικείμενό της. Όπως έχει σημειωθεί: "Ο Χομπς δεν αναφέρει καν την δυνατότητα να γνωρίσουμε ότι αν κάτι υπάρχει τότε κάτι άλλο θα γίνει στο μέλλον. Αυτό δείχνει την αποφασιστικότητά του να διαχωρίσει τον κόσμο της λογικής μορφής από τον κόσμο της χρονικής διαδοχής, τον κόσμο της κατανόησης δια του λόγου των αναγκαίων συνεπειών από τον κόσμο των δεδομένων που λαμβάνουν χώρα εντός του χρόνου και τα οποία παρατηρούμε με τις αισθήσεις και την μνήμη".⁷³ Αποκλείοντας την χρονική διαδοχή από την λογική μορφή της αιτιότητας, ο Χομπς οδηγείται στην κατασκευή ενός απολύτως

⁷³ Pocock, ό.π., σ. 157.

ντετερμινιστικού συστήματος⁷⁴ όπου, ό,τι συμβαίνει, συμβαίνει αναγκαία, και όπου τυχαιότητα μπορεί να προκύψει μόνο από άγνοια των αναγκαιών αιτίων από την πλευρά του υποκειμένου, που οδηγείται με ανάλυση προς τις πρώτες αιτίες. Όπως γράφει: "... οι άνθρωποι ονομάζουν τυχαίο αυτό του οποίου δεν αντιλαμβάνονται την αναγκαία αιτία" (Dco 10.5). Έτσι δεν μένει καμία ενδιάμεση δυνατότητα ανάμεσα στο αναγκαίο και το αδύνατο. Ο Zarka⁷⁵ έχει επιχειρηματολογήσει με επιτυχία υπέρ της θέσης ότι ο αποκλεισμός κάθε ενδιάμεσου μεταξύ του αναγκαιού και του απίθανου γεγονότος από τον Χομπς στηρίζεται σε μια επανερμηνεία της κλασικής αριστοτελικής προβληματικής περί δυνάμει και ενεργού αιτίας και στην αναδιατύπωσή της με όρους αιτίας και αποτελέσματος (Dco κεφάλαια 9 και 10). Πρέπει όμως, σε αυτήν την ανάλυση, να έχει κανείς διαρκώς κατά νου ότι η χομπσιανή έννοια της αιτιότητας αποκλείει την χρονική διαδοχή μεταξύ αιτίου και αποτελέσματος, και έτσι αφορά μόνο με έμμεσο τρόπο τις ελεύθερες ατομικές πράξεις που λαμβάνουν χώρα στο πεδίο της κοινωνίας. Η αιτιότητα παραμένει μια επιστημονική κατηγορία και όχι μια κατηγορία της άμεσης εμπειρίας των αισθήσεων. Αυτή η τελευταία περιλαμβάνει εκτός από την εμπειρία των εξωτερικών αισθήσεων που διατηρούνται και φθίνουν με βάση την ανθρώπινη μνήμη και φαντασία, και την εσωτερική εμπειρία της συνείδησης. Και ο χομπσιανός ντετερμινισμός αφορά, ως θεώρημα της επιστήμης, την αναγκαιότητα κατά τη μετάβαση από μία πρόταση σε μία άλλη αλλά δεν μπορεί να καταδειχθεί εμπειρικά ή ψυχολογικά στο πεδίο της συνείδησης: ποτέ δεν αναιρείται η δυνατότητα της συνείδησης της ελευθερίας που συνοδεύει όλες τις ανθρώπινες πράξεις, ποτέ όμως δεν εκδηλώνεται αυτή η ελευθερία ως ανεξαρτησία από τον αιτιακό καθορισμό στα φαινόμενα.

Αλλά αξίζει να γίνει και μια δεύτερη παρατήρηση που αφορά το πρόβλημα της αποκατάστασης μιας σχέσης ανάμεσα στην επιστήμη και στην εμπειρία και το επακόλουθο πρόβλημα θεμελίωσης των φυσικών επιστημών. Ενώ στην εμπειρική γνώση παρατηρούμε σχέσεις και αλληλεπιδράσεις πραγμάτων, στην ορθολογική-επιστημονική γνώση εξετάζονται σχέσεις μεταξύ διαφορετικών ονομάτων του ίδιου πράγματος. Με αυτήν την έννοια καθίσταται προβληματική η εφαρμογή της λογικής αρχής (του συλλογισμού) στα γεγονότα που εξελίσσονται στον ιστορικό ανθρώπινο χρόνο αλλά και στην αλληλεπίδραση μεταξύ των πραγματικών σωμάτων της εμπειρίας. Τα σώματα της εμπειρίας δεν είναι τα σώματα της κλασικής μηχανικής αλλά οι ποιότητες [qualities] των αντικειμένων των αισθήσεων που προσλαμβάνονται ως φαντάσματα [fantasms] από την αίσθηση. Χρειάζεται πάντοτε ένας διαφορετικός κοινός τόπος που θα επιτρέψει την διατήρηση της ισχύος της

⁷⁴ Zarka, *ό.π.*, σσ. 70,71.

⁷⁵ Zarka, *ό.π.*, σσ. 70,71.

επιστημονικής μεθόδου (της γεωμετρίας και της μηχανικής), δίνοντάς της παράλληλα τη δυνατότητα διεξόδου στην εμπειρικά γνώσιμη πραγματικότητα των φαινομένων που μας περιβάλλουν. Ο Χομπς αναγνωρίζει την αδυναμία της επιστημονικής σκέψης, όταν γράφει στην αλληλογραφία του, ότι η φυσική επιστήμη δεν μπορεί να ελπίσει σε τίποτα παραπάνω από το να μας οδηγήσει σε "απόψεις τις οποίες δεν μπορεί να αντικρούσει καμία συγκεκριμένη εμπειρία και από τις οποίες δεν μπορεί να βεβαιωθεί μέσω ορθής επιχειρηματολογίας, κανένας παραλογισμός".⁷⁶

Αλλά η αναγνώριση αυτή προσλαμβάνει στο ώριμο, και ιδίως στο πολιτικό, έργο του Χομπς διαστάσεις σύγκρουσης ανάμεσα στην επιστήμη και την εμπειρική πραγματικότητα. Η αναγνώριση της αδυναμίας του λόγου να καταλήξει σε γνώση του δεδομένου,⁷⁷ καταδεικνύει την αναγκαιότητα μιας άλλης, εξωλογικής ενδεχομένως, διαμεσολάβησης μεταξύ της επιστημονικής ιδανικότητας που συγκροτεί την αλήθεια του ορθού λόγου και της ατελούς εμπειρικής πραγματικότητας, την οποία ο άνθρωπος υφίσταται αλλά έχει τη δύναμη να υποτάξει και να ελέγξει. Αυτό που για την επιστήμη είναι ένα πράγμα (όπως είδαμε στο προηγούμενο παράθεμα) και εκδιπλώνεται στην ποικιλία των σχέσεων του (που μένουν βέβαια στο επίπεδο της αναλυτικής περιγραφής), εμφανίζεται στην εμπειρική πραγματικότητα ως πληθώρα αλληλοσυσχετιζομένων πραγμάτων. Και η κύρια αποστολή της επιστήμης (του επιστημονικού λόγου) είναι να καταδείξει την ουσιαστική ενότητα των αλληλοσυσχετιζομένων πραγμάτων αντί για την φαινομενική τους εξωτερική και ίσως συγκρουσιακή σχέση. Γράφοντας ο Χομπς στο *Λεβιάθαν* πως το συμβόλαιο, βάσει του οποίου δημιουργείται ο κυρίαρχος, "[...] είναι παραπάνω από απλή συγκατάθεση ή συμφωνία. Είναι η πραγματική ενότητα όλων τους [των πολιτών] σε ένα και το αυτό πρόσωπο" (Lev 17.13), φιλοδοξεί στην ουσία να υπερβεί την εμπειρική σκοπιά των επιμέρους βουλήσεων (σωμάτων) και να θέσει τους όρους ισχύος της επιστημονικής μεθόδου, που αντιστοιχεί στην σκοπιά του ενός και αδιαίρετου πράγματος. Από το σημείο αυτό του κειμένου και μετά, ο Χομπς πραγματεύεται την πολιτεία ως ενότητα που διέπεται από μία και ενιαία βούληση, την βούληση που την συγκροτεί. Και επανέρχεται συχνά στα ζητήματα που αφορούν την αντίσταση από το εμπειρικό υλικό (δηλ. τις επιμέρους

⁷⁶ Παρατίθεται από τον Douglas Jesseph στο άρθρο του "Hobbes and the method of natural science", που περιέχεται στον συλλογικό τόμο *Cambridge companion to Hobbes*, σ. 89. Το γράμμα έχει χρονολογία 29 Ιουλίου/8 Αυγούστου 1636 και απευθύνεται στον Κόμη του Newcastle.

⁷⁷ Και αυτό, δηλαδή ο χειρισμός των εμπειρικών εννοιών, είναι ένα πρόβλημα και της καντιανής σκέψης. Είναι μάλιστα ένα πρόβλημα διαφορετικό από την εξασφάλιση της εγκυρότητας της γνώσης δια των *a priori* εννοιών της διάνοις που εξασφαλίζεται από τον διαμεσολαβητικό ρόλο των *a priori* μορφών της εποπτείας. Για τον χειρισμό των εμπειρικών εννοιών θα απαιτούνταν η διαμεσολάβηση από την *a priori* μορφή μιας βιωματικής-εμπειρικής εποπτικότητας.

ανεξάρτητες ατομικές βουλήσεις), όχι όμως με πρόθεση να τα οργανώσει επιστημονικά, αλλά προκειμένου να τα υποτάξει στην αρχή που επιτρέπει την εφαρμογή της επιστημονικής μεθόδου.

Έτσι, ο χωρισμός του επιστημονικού λόγου από την εμπειρική παρατήρηση υποκαθιστά και αναπαράγει στο μηχανιστικό (υπό μια συγκεκριμένη έννοια) σύστημα του Χομπς τον χωρισμό που κατέστη στη συνέχεια διαυγής από τον Καντ μεταξύ είναι και δέοντος. Η επιστήμη, στο εμβρυακό στάδιο στο οποίο κατανοείται από τον Χομπς, έχει έναν ιδανικό και δεοντικό, σχεδόν ηθικό, χαρακτήρα, και αντιτίθεται στην τυχαιότητα και την αστάθεια της εμπειρίας του άμεσου είναι. Σε αντίθεση όμως με την καντιανή σύλληψη για την ηθική, η ιδανικότητα της χομπσιανής επιστήμης είναι προβληματική σε ό,τι αφορά την εφαρμογή και την αποδοχή της στο πολιτικό επίπεδο, γιατί δεν είναι προσβάσιμη στον απαίδευτο νου (*Lev* 5.3). Ενώ η καθαρότητα της ηθικής αρχής, η φορμαλιστική δηλαδή στιγμή της τυποποίησης του ηθικού νόμου είναι σαφής και κατανοητή σε όλους (ή ο Καντ την υποθέτει τέτοια αξιοποιώντας την υπόθεση αυτή σε μεγάλο βαθμό και ως αποδεικτικό τεκμήριο για την ορθότητα της θέσης του αυτής), η καθαρότητα της επιστήμης των κινήσεων είναι αντίθετη πολλές φορές προς την κοινή εμπειρία (*Lev* 6.1) και δεν μπορεί να λειτουργήσει από μόνη της κανονιστικά απέναντι στην εμπειρία, δεν καταδεικνύεται δηλαδή αυτόδηλα η αναγκαιότητα της διαμεσολάβησης. Με την γλώσσα του Καντ, θα μπορούσαμε να πούμε ότι με αυτόν τον τρόπο αμφισβητείται η θεμελιώδης ικανότητα του καθαρού Λόγου να είναι πρακτικός. Με τη γλώσσα του Χομπς όμως θα απαντούσαμε ότι η κατάδειξη των δεινών της ανεξέλεγκτης φυσικότητας, της αρρύθμιστης δηλαδή εμπειρικής φαινομενικότητας, είναι επαρκής για να πείσει ακόμα και τον κοινό νου για την αναγκαιότητα μιας έλλογης ρύθμισης (*Deco* 1.7)⁷⁸. Ενώ, δηλαδή, ο Καντ χρησιμοποιεί ένα ηθικό επιχείρημα που ανάγεται, σε τελική ανάλυση, στο δεδομένο της συνείδησης της ελευθερίας, ο Χομπς χρησιμοποιεί ένα μηχανικό-επιστημονικό επιχείρημα, που ανάγεται στο πρωτοδεδομένο της συνοχής του φυσικού κόσμου. Και μολονότι ο Χομπς πολύ συχνά αναφέρεται στην αδυναμία του λόγου να εξηγήσει την εμπειρία μονοσήμαντα (όταν αναφέρεται στην θεωρία της φύσης), ή να την ελέγξει χωρίς την παρεμβολή μιας αυθεντίας που θα τον διαχειρίζεται (όταν αναφέρεται στην πολιτική θεωρία), εν τούτοις δεν χάνει την πίστη του στη δυνατότητα του λόγου να υποτάξει τις ανεξέλεγκτες δυνάμεις της κοινωνικής

⁷⁸ Ένα παράθεμα που θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως απάντηση του Χομπς είναι το ακόλουθο: "[...] η χρησιμότητα της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας πρέπει να εκτιμηθεί όχι τόσο από τις ανέσεις που έχουμε γνωρίζοντας αυτές τις επιστήμες, όσο από τα δεινά που υφιστάμεθα όταν δεν τις γνωρίζουμε" (*Deco* 1.7, EW.I.8).

εμπειρίας κατά το πρότυπο του Θεού που κυβερνά τον φυσικό κόσμο δια της ιδανικότητας των μαθηματικών σχέσεων που συγκροτούν αυτόν τον κόσμο.

Στο σύστημα των επιστημών, δηλαδή στα έργα περί σώματος, περί ανθρώπου και περί πολίτου παρουσιάζονται εκθέσεις του επιχειρήματος που αποκλείουν την εμπειρία, ή που μέρος της αποστολής τους είναι να αποκλείσουν τις αξιώσεις της εμπειρίας και της πίστης από την επιστήμη με την στενή έννοια, προσπαθώντας όμως να διασώσουν την δυνατότητα επέμβασης του λόγου στην εμπειρία και την πίστη. Ο τρόπος του αποκλεισμού, ενώ εξαγγέλλεται προγραμματικά με οξύ τόνο, μετριάζεται από την συνάφεια του αντικειμένου, από την αναγκαιότητα δηλαδή επέμβασης του λόγου στην εμπειρία και την πίστη. Οι χομπσιανοί αποκλεισμοί αποτελούν ουσιαστικά επανερμηνεία και ανασκευή παραδοσιακών αντιλήψεων για την εμπειρία και την πίστη, που επιτρέπουν την εφαρμογή μιας οιονεί επιστημονικής μεθόδου σε ένα υλικό που δεν είναι συγκροτημένο σε πρώτες αρχές, κατά το πρότυπο της φιλοσοφίας. Και αν αυτό δεν γίνεται σαφές στην επιστήμη της φύσης, είναι ξεκάθαρο στην επιστήμη των πολιτικών σωμάτων, όπου η συστηματική άσκηση της κρατικής αυθεντίας είναι το μόνο μέσο για τη εξασφάλιση της πραγματικής ισχύος των νόμων της φύσης. Μόνο έτσι (ή αν εκληφθούν ως εντολές ενός Θεού που εκδηλώνει την βούλησή Του ιστορικά δια των λόγων Του) μπορούν οι νόμοι της φύσης να αρθούν στην περιωπή των νόμων ξεπερνώντας το επίπεδο των ορθολογικών συμβουλών επιβίωσης (*Lev* 15.41).

Έτσι, όταν από τον επιστημονικό κανόνα, δηλαδή την φιλοσοφική γνώση, αποκλείεται η θεολογία, αφενός, και η ιστορία, αφετέρου, πρέπει να διαβλέπουμε σε αυτήν την κίνηση τον αποκλεισμό ενός τύπου εμπειρίας και ενός τύπου θεολογίας. Σε ό,τι αφορά την ιστορία λέγεται ότι "... η [ιστορική] γνώση δεν είναι παρά εμπειρία ή αυθεντία, και όχι ορθολογικός συλλογισμός" (*Dco* 1.8), ενώ αναγνωρίζεται παράλληλα ότι "... η ιστορία, τόσο η φυσική, όσο και η πολιτική [...] είναι πολύ χρήσιμες (ή και απαραίτητες) σε αυτήν [την φιλοσοφική γνώση]" (*Dco* 1.8). Σε ό,τι αφορά όμως την θεολογία, πρέπει να εξετάζουμε τον αποκλεισμό της από το corpus των επιστημών αναγνωρίζοντας σε αυτόν την απόσταση που τηρεί ένας πιστός και όχι την περιφρόνηση ενός απίστου. Ο Θεός δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο επιστημονικής γνώσης ακριβώς λόγω της μεγαλοσύνης Του,⁷⁹ χωρίς παρ' όλα αυτά να αποκλείεται η δυνατότητα μιας "εμπειρικής γνώσης" που έχει ως αντικείμενο τον Θεό και η οποία μπορεί να πηγάζει είτε από την ατομική υπερφυσική αίσθηση είτε από την ερμηνεία των θείων προφητικών λόγων. Έτσι, ο Χομπς τοποθετείται κατά πρώτον κριτικά απέναντι σε κάθε επιδιωκόμενη επιστημονική γνώση του Θεού και γράφει πως:

⁷⁹ Βλ. Sorell Tom, "Hobbes' s scheme of the sciences", στο *Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, σσ. 45-61, βλ. ειδικά σσ. 46, 47.

"... η φύση του Θεού είναι ακατανόητη. Δηλαδή δεν κατανοούμε καθόλου πώς είναι αλλά μόνο ότι είναι. Και επομένως ό,τι Του αποδίδεται σαν ιδιότητα δεν αποσκοπεί στο να Τον περιγράψει, ούτε να εκφράσει την γνώμη μας για τη φύση Του, αλλά να εκφράσει την επιθυμία μας να Τον τιμήσουμε με τα ονόματα εκείνα που εμείς οι ίδιοι θεωρούμε τιμητικά" (*Lev 34.4*).⁸⁰

Κατά δεύτερον, απορρίπτει και την πλευρά της γνώσης που στηρίζεται στην υπερφυσική αίσθηση. Αυτή "... συνίσταται σε αποκάλυψη ή έμπνευση και δεν μας δίνει καθολικούς νόμους διότι ο Θεός μιλά με αυτόν τον τρόπο μόνο σε ιδιαίτερα πρόσωπα και σε διαφορετικούς ανθρώπους για διαφορετικά πράγματα" (*Lev 31.3*). Η απόρριψη όμως των αξιώσεων της υπερφυσικής αίσθησης του Θεού (μετά την απόρριψη των αξιώσεων της φιλοσοφίας να γνωρίσει την ουσία του Θεού) δεν αποκλείει καθόλου ένα τρίτο ενδεχόμενο, την ερμηνευτική ανασυγκρότηση ενός συστήματος ιστορικά θεμελιωμένης πίστης. Εφόσον η ιστορική πίστη στην ύπαρξη του Θεού δεν στηρίζεται στην ειδική αποκάλυψη του Θεού σε μεμονωμένους ανθρώπους, όσο δηλαδή υπόκειται σε ένα ελέγξιμο (έστω και με κριτήρια λογικής συνοχής) σύστημα αυθεντίας που στηρίζεται περισσότερο στην κοινή εμπειρική γνώση για το θείο (που περιλαμβάνει την ιστορία, την συνοχή της εκκλησίας, την μελέτη των γραφών, την ερμηνεία των προφητικών λόγων αλλά όχι την άμεση εμφάνιση του θεικού Λόγου στην εμπειρία) και λιγότερο στην επιμέρους και τυχαία-ατομική εμπειρική γνώση, τότε ο λόγος περί Θεού υπάγεται σε ένα ιστορικό μοντέλο που μπορεί να τροφοδοτήσει με υλικό την έλλογη σκέψη και όχι στην εξ αρχής αποκλειόμενη ατομική έμπνευση, που με κανέναν τρόπο δεν είναι συναφής προς τον ορθό λόγο. Ο Χομπς σημειώνει ότι οι μορφές της θεολογίας που αποκλείονται είναι, αφενός, ο τύπος εκείνος που φιλοδοξεί να καταλάβει τη θέση της φιλοσοφίας, διατυπώνοντας κρίσεις για τα κατηγορήματα του Θεού (αιωνιότητα, ακατάληπτον κλπ) κατά το σχολαστικό πρότυπο και, αφετέρου, ο τύπος που στηρίζεται στην "θεική έμπνευση, ή αποκάλυψη, και ο οποίος δεν προσπορίζεται από τον λόγο αλλά από την Θεία Χάρη σε μία στιγμή (in an instant)

⁸⁰ Και αλλού ο Χομπς γράφει πως "[...] υπάρχουν δύο είδη ens. Υπάρχουν εκείνα τα entia για τα οποία δημιουργούμε μια εικόνα στον νου. Μπορούμε να φανταστούμε για παράδειγμα έναν άνθρωπο, ένα ζώο, ένα δέντρο, μία πέτρα, και εν γένει καθετί που είναι σώμα (αφού η εικόνα κάθε σώματος που συλλαμβάνουμε είναι χώρος, ο χώρος ενός συγκεκριμένου είδους ή διαστάσεων που αντιστοιχεί σε ένα σώμα ενός δεδομένου είδους ή διαστάσεων). Και υπάρχουν και άλλα entia για τα οποία δεν έχουμε καμία εικόνα στον νου μας, και έτσι ένας άνθρωπος δεν μπορεί ούτε να τα αντιληφθεί ούτε να τα φανταστεί. Ο Θεός και οι άγγελοι, το καλό και το κακό δεν μπορούν ούτε να υποπέσουν στην αντίληψή μας ούτε να κατανοηθούν από την φαντασία μας. Έτσι, ο Θεός είναι πολύ καλός πολύ μεγάλος και δεν μπορεί να γίνει κατανοητός. Και ούτε Αυτός ούτε οι άγγελοι μπορούν να έχουν διαστάσεις ή να περιοριστούν σε συγκεκριμένο χώρο είτε ολόκληροι είτε εν μέρει, ούτε ακόμα και νοητά" (*Thomas White's De Mundo Examined*, σ. 312 της έκδοσης Vrin-CNRS, 1973.). (Παρατίθεται από τον Zarka (1996), στο *Cambridge Companion to Hobbes*, σ. 68)

και από κάποια υπερφυσική αίσθηση" (Dco 1.8). Αυτό που ενδιαφέρει τον Χομπς να αποκλειστεί από κάθε ορθολογική επεξεργασία είναι η *αιφνίδια* εκδήλωση του θεικού λόγου, όχι η συστηματική, ιστορική και ορθολογικά συντεταγμένη εκδήλωσή του σε ένα σύστημα οργανωμένης πίστης με βάση τις αρχές που εξαγγέλλονται από τον προφητικό θεικό λόγο. Αν αποκλειόταν και αυτό το στοιχείο τότε το δεύτερο μισό του *Λεβιάθαν* δεν θα είχε κανένα νόημα ως έργο περί Εκκλησιαστικής πολιτείας, όπως το τιτλοφορεί ο ίδιος ο Χομπς (και πολλοί ερμηνευτές πράγματι προσπάθησαν να υποβαθμίσουν τη σημασία του). Αλλά, για το σημείο αυτό θα ειπωθούν περισσότερα στη συνέχεια της εργασίας.⁸¹

Επανερχόμενοι στο ζήτημα του μεθοδολογικού χωρισμού της εμπειρίας από τον λόγο, στον χωρισμό δηλαδή που απηχεί τον χωρισμό μεταξύ είναι και δέοντος, εύκολα διακρίνουμε, και ο Χομπς ο ίδιος αναγνωρίζει, την προγραμματική αναγκαιότητα διαμεσολάβησής τους. Όπως ακριβώς το κλασικό δέον οφείλει να εκδηλωθεί στη σφαίρα του είναι (έστω στην περιορισμένη καντιανή ιδέα της πράξης) και να μην παραμείνει ένα αίτημα εγκλεισμένο στο πεδίο της συνείδησης, έτσι και η αφηρημένη θεωρητική επιστήμη που συνδέει ονόματα με αναγκαίο αλλά υποτακτικό [subjunctive] τρόπο, οφείλει να εκδηλωθεί και να καθορίσει ή να εξηγήσει την εμπειρία και να μην παραμείνει ενασχόληση ενός απομονωμένου νου. Όπως γράφει σχετικά ο Χομπς:

"Το τέλος ή ο σκοπός της φιλοσοφίας είναι να μπορούμε να κάνουμε χρήση προς όφελός μας αποτελεσμάτων που έχουμε δει προηγουμένως. Ή, με την εφαρμογή σωμάτων το ένα στο άλλο, να μπορούμε να παράγουμε αποτελέσματα όμοια με εκείνα που συλλαμβάνουμε στο νου μας, στο μέτρο που η ύλη, η δύναμη και η εργατικότητα μας επιτρέπει, για την άνεση της ανθρώπινης ζωής. Διότι η εσωτερική δόξα [...] δεν αξίζει τόσους κόπους όσους απαιτεί η μελέτη της φιλοσοφίας [...]. Το τέλος της γνώσης είναι η εξουσία. Και η χρήση θεωρημάτων είναι η κατασκευή προβλημάτων. Και τέλος ο σκοπός κάθε θεωρητικού στοχασμού είναι η επιτέλεση κάποιας πράξης ή πράγματος που πρέπει να γίνει" (Dco 1.6).⁸²

Με αυτήν την προοπτική "αξιοποίησης" της φιλοσοφίας για την κοινωνική εμπειρία, η υποτακτική χρήση του λόγου στην καθαρή επιστήμη γίνεται κανονιστική όταν αυτή η ίδια επιστήμη εφαρμόζεται στην εμπειρία. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η εργαλειακή αξιοποίηση του λόγου αναιρεί την ιδανικότητά του. Και με μια ευρεία, αν και ομολογουμένως καθόλου χομπσιανή, έννοια θα μπορούσε να ισχυριστεί

⁸¹ Για τη σημασία της ιστορικής εκδήλωσης του θείου λόγου σε μία ιερή προφητική ιστορία βλ. την ενότητα Α.3.5 της παρούσας εργασίας.

⁸² Για τον πρακτικό χαρακτήρα της επιστήμης βλ. Πατέλλη (1995), κεφάλαιο 4. Για το παράθεμα χρησιμοποιήθηκε η μετάφραση της Πατέλλη που παραθέτει το ίδιο απόσπασμα στη σελίδα 59.

κανείς ότι ο χομπσιανός επιστημονικός λόγος διατρέχεται από μια ιδανικότητα που υπερβαίνει κάθε εκδήλωσή του στην εμπειρία. Οι νόμοι της φύσης που εκτίθενται στο *Λεβιάθαν* δεν είναι στην πραγματικότητα νόμοι της φύσης, όπως αυτή υποπίπτει στις αισθήσεις μας, αλλά νόμοι του Λόγου. Από αυτήν την σύνθετη σχέση ανάμεσα στον ανθρώπινο λόγο και την φαινομενική εμπειρία ανακύπτει ένα ιδιαίτερο πρόβλημα που πρέπει να αντιμετωπιστεί: το πρόβλημα της άμεσης εφαρμογής ενός ιδανικού λόγου σε μια ασταθή εμπειρία.

Το πρόβλημα γίνεται εμφανές όταν εξετάζεται το status της φυσικής επιστήμης⁸³ και αφορά ιδιαίτερα την προβληματική αναγνώριση της αρχής της αιτιότητας στον φυσικό κόσμο. Η αιτιότητα, με την ειδική σημασία που της αποδίδει ο Χομπς, βρίσκει θαυμάσια εφαρμογή στην γεωμετρία σαν προέκταση των πρώτων αρχών της φιλοσοφίας, γιατί εκεί οι αιτίες δημιουργίας των αντικειμένων είναι πλήρως γνωστές από τον γεωμέτρη:⁸⁴ "οι γραμμές και τα σχήματα βάσει των οποίων συλλογιζόμαστε κατασκευάζονται και περιγράφονται από εμάς τους ίδιους" (*Six Lessons to the professors of mathematics*, EW.VII.184). Η γεωμετρία, η επιστήμη δηλαδή των αφηρημένων κινήσεων είναι η μόνη ακριβής⁸⁵ επιστήμη που ο Θεός έδωσε μέχρι τώρα στην ανθρωπότητα (*Lev* 4.12), η μόνη αδιαμφισβήτητη επιστήμη (*Lev* 5.7). Σε αντίθεση όμως προς αυτήν, οι φυσικές επιστήμες μπορούν μόνο να κάνουν εύλογες υποθέσεις για τις αιτίες των φαινομένων που υποπίπτουν στις αισθήσεις μας και όχι βέβαιη ερμηνεία τους που θα συνεπαγόταν την σύνδεση κάθε φαινομένου ως αποτελέσματος με μια αιτία. Γιατί, ενώ στις πρώτες αρχές της γεωμετρίας περιλαμβάνεται η κατασκευή του αντικειμένου της, η φυσική επιστήμη εκκινεί από τα φαινόμενα για να συναγάγει τις αρχές όχι για να κατασκευάσει τα ίδια τα αντικείμενα που πρέπει να ερμηνεύσει. Τα φαινόμενα εδώ είναι και παραμένουν ανεξάρτητα από την επιστημονική εξήγηση:

"Επειδή δεν γνωρίζουμε την κατασκευή των φυσικών σωμάτων, αλλά την αναζητούμε από τα αποτελέσματα, για αυτό στην περίπτωση αυτή δεν υπάρχει

⁸³ Βλ. τη σχετική συζήτηση όπου όμως δεν εξετάζεται με λεπτομέρεια η διάκριση γεωμετρίας και φυσικής επιστήμης στον Johnston David, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, 1986, σσ. 46-54.

⁸⁴ Ο Χομπς φτάνει κοντά στην καντιανή σύλληψη των a priori μορφών της εποπτείας που συνεπάγονται ότι κάθε ορισμός ενός σχήματος περιλαμβάνει την νοερή κατασκευή του σχήματος στην εποπτεία.

⁸⁵ Η λέξη "ακριβής" (precise) αποτελεί προσθήκη της λατινικής έκδοσης του *Λεβιάθαν*. Και έχει σημασία ως προσθήκη γιατί χάρη σε αυτήν δεν αποκλείεται η φυσική και οι υπόλοιπες επιστήμες από το corpus της φιλοσοφικής γνώσης αλλά τονίζεται ο υποθετικός τους χαρακτήρας. Η φυσική επιστήμη αποκτά τον χαρακτήρα εύλογης εικασίας μολονότι ακολουθείται και σε αυτήν η επιστημονική μέθοδος.

καμία απόδειξη για το ποιες είναι στην πραγματικότητα οι αιτίες τις οποίες αναζητούμε, αλλά μόνο για το ποιες ενδέχεται να είναι" (*Six Lessons*, EW.VII.184).

Η κατάσταση μάλιστα είναι ακόμα πιο σύνθετη επειδή γίνεται εξ αρχής παραδεκτό ότι όχι μόνο είναι αδύνατον για τον άνθρωπο να γνωρίσει τα ακριβή αίτια ενός φαινομένου παρά μόνο ξεκινώντας από υποθετικές αρχές, αλλά επιπλέον επειδή ο καθορισμός από τα αίτια ενδέχεται να μην είναι μονοσήμαντος. Ενώ δηλαδή ο Χομπς υποθέτει ένα σύστημα απόλυτης αναγκαιότητας που συνδέει το αίτιο με την παραγωγή του αποτελέσματος, δεν μεταφέρει αυτή την αξιωματική υπόθεση και στην ανάδρομη πορεία του συλλογισμού που ξεκινώντας από τα αποτελέσματα ανατρέχει στα αίτια. Κάθε γεγονός εμπλέκεται σε πολλές αιτιακές αλυσίδες (*Liberty and Necessity*, EW.IV.246) και δεν υπόκειται ως εκ τούτου σε έναν μονοσήμαντο αιτιακό καθορισμό που θα καθιστούσε την αιτιακή εξήγηση απόλυτη, σταθερή και δεσμευτική. Έτσι, ενώ η επιστήμη των αφηρημένων κινήσεων, η οποία αντιστοιχεί στην ιδέα του Χομπς για την γεωμετρία και σε αυτό που θα αποκαλούσαμε σήμερα κλασική μηχανική, "... συνάγεται a priori από τις έννοιες της πρώτης φιλοσοφίας, η επιστήμη του αισθητού κόσμου [αυτό που ο Χομπς ονομάζει φυσική (*Dco* 25.1)], εξαρτάται από υποθέσεις στις οποίες καταλήγουμε a posteriori. Και είναι φανερό ότι οι μέθοδοι των δύο επιστημών πρέπει να είναι διακριτές. Αφού η μία οδηγείται στη συναγωγή των αποτελεσμάτων στην βάση των αιτιών, ενώ η άλλη οδηγείται στη γνώση των αιτιών στην βάση της εμπειρίας των αποτελεσμάτων".⁸⁶

Εντός λοιπόν του συστήματος της φυσικής φιλοσοφίας που παρουσιάζεται στο *De Corpore* εμφανίζεται μια ουσιαστική ασυνέχεια. Από τα τέσσερα μέρη του, λογική, πρώτη φιλοσοφία, γεωμετρία-κινηματική⁸⁷ και φυσική, τα τρία πρώτα μόνο στηρίζονται σε βέβαια αποδεικτικά θεμέλια. Ο Χομπς σχολιάζει: "είμαι σίγουρος [...] πως ό,τι είπα στα τρία πρώτα μέρη του βιβλίου είναι επαρκώς αποδεδειγμένο από τους ορισμούς. Και πως ό,τι αποδείχτηκε στο τέταρτο μέρος στηρίχτηκε σε μη παράλογες υποθέσεις" (*Dco* Ep.ded.xi). Το ότι επιθυμεί σαφώς να διαχωρίσει τα τρία πρώτα από το τελευταίο μέρος φαίνεται από την διαφορετική μεθοδολογική αρχή που τον οδηγεί στο κάθε τμήμα. Έτσι, στην αρχή του τέταρτου μέρους του *De Corpore* γράφει:

"Υπάρχουν δύο μέθοδοι στη φιλοσοφία. Η μία οδηγείται από την γένεση [generation] των πραγμάτων στα δυνατά αποτελέσματά τους. Και η άλλη από τα αποτελέσματα

⁸⁶ Zarka, *ό.π.*, σ. 73.

⁸⁷ Οι δύο αυτές επιστήμες ταυτίζονται στο σύστημα του Χομπς. Επίσης στον τομέα αυτό περιλαμβάνεται και η αστρονομία και θα μπορούσαμε να εντάξουμε και την σημερινή κλασική μηχανική.

ή τα φαινόμενα σε μια δυνατή γένεσή [generation] τους. Στην πρώτη από αυτές τις δύο μεθόδους προκαλούμε [generate] και θεσπίζουμε εμείς οι ίδιοι την πρώτη αρχή του συλλογισμού, δηλαδή τους ορισμούς, συμφωνώντας σχετικά με τις ονομασίες των πραγμάτων. Και αυτό το τμήμα ολοκληρώθηκε στα προηγούμενα κεφάλαια [...] Και τώρα μπαίνουμε στο άλλο μέρος [της φιλοσοφίας]. Που ξεκινώντας από τα φαινόμενα ή τις επιδράσεις της φύσης που γνωρίζουμε από τις αισθήσεις, επιχειρεί να διατυπώσει κάποιους τρόπους και μέσα με τα οποία μπορούν ενδεχομένως να δημιουργούνται [generated] (χωρίς να λέμε ότι γίνεται απαραίτητα έτσι). Οι αρχές, επομένως, στις οποίες στηρίζονται όσα θα ακολουθήσουν, δεν κατασκευάζονται, όπως οι ορισμοί, από εμάς τους ίδιους ούτε διατυπώνονται με γενικούς όρους. Αλλά είναι τέτοιες όπως τις τοποθέτησε στα ίδια τα πράγματα ο Δημιουργός της Φύσης [Author of Nature] και όπως εμείς τις παρατηρούμε σε αυτά [...] και μας χρησιμεύουν για να μας δείχνουν μια δυνατότητα για την παραγωγή [production] ή την γένεσή τους" (Dco 25.1, EW.I.388, πλάγια δικά μου).

Η καθοριστική σημασία που έχει η φαινομενική εμπειρία για την φυσική επιστήμη συνεπάγεται την απουσία αποδεικτικής βεβαιότητας για τα πορίσματά της. Η γεωμετρία και η μηχανική ανατρέχουν αντιθέτως σε ένα μοντέλο αφηρημένης εμπειρίας, που δεν περιλαμβάνει απαραίτητα τις εξωτερικές κινήσεις που υπόκεινται σε παρατήρηση, αλλά στηρίζεται στην απλή ιδέα της κίνησης και της αλληλεπίδρασης των κινήσεων. Η κίνηση του σημείου δημιουργεί τον χώρο (ως "imaginary space" Dco 7.2) ενώ η έκταση [extension] προϋποθέτει την ύπαρξη του εμπειρικού σώματος που την καταλαμβάνει.⁸⁸

Έτσι, με βάση αυτό το κριτήριο μπορούμε να καταλάβουμε ποιες είναι οι αμιγώς αποδεικτικές επιστήμες και πού οφείλουν το αδιαμφισβήτητο κύρος τους. Είναι προφανές ότι η πρώτη και βασική στέρεη επιστήμη είναι, κατά τον Χομπς, η γεωμετρία, της οποίας τα αποτελέσματα είναι αδιαμφισβήτητα. Και αυτό γιατί, μολονότι η γεωμετρία, για τον Χομπς, είναι η επιστήμη των κινήσεων, αυτό που κατανοείται με τον όρο "κίνηση" είναι μια νοερή κίνηση που επιτελεί ο νους, και όχι οι πραγματικές κινήσεις των σωμάτων στον εμπειρικό κόσμο. Σημαντική είναι, εν προκειμένω, η νοητική ενέργεια του γεωμέτρη που φαντάζεται τις κινήσεις εν κενώ χωρίς την διαμεσολάβηση των αισθήσεων (Dco 6.8), όχι η ενεργός κινητικότητα των σωμάτων, την οποία προσλαμβάνει με τις αισθήσεις και αναλύει ο φυσικός επιστήμονας χωρίς όμως να επιτελεί ο ίδιος την σύνθεση από τις πρώτες αρχές. Η σύνθεση στις φυσικές επιστήμες γίνεται μόνο για την ερμηνεία του αισθητηριακού

⁸⁸ Ο Χομπς φτάνει με αυτόν τον τρόπο κοντά στην ιδέα μιας διανοητικής αυτενέργειας, και στην ιδέα της a priori μορφής της εποπτείας που προηγείται και είναι ανεξάρτητη των αισθήσεων. Παρ' όλα αυτά, δεν φτάνει μέχρι τη σύλληψη της καντιανής ιδέας της συνθετικής a priori κρίσης.

δεδομένου, την ενότητα του οποίου έχει αναλάβει ο Δημιουργός της φύσης, και όχι για την κατασκευή του ως αντικείμενο βάσει πρώτων αρχών. Και αυτό είναι το πραγματικό θεμέλιο της αποδεικτικής βεβαιότητας που συνοδεύει κάθε πόρισμα της γεωμετρίας: η κατασκευαστική ενέργεια του νου που σε κάθε ορισμό ενός σχήματος βλέπει μια νοερή διαδικασία κατασκευής του⁸⁹ και ανασύνθεσής του ως φάντασμα του νου (*Deo* 7.3).

Δεν πρέπει να μας εκπλήσσει λοιπόν που η άλλη επιστήμη που χαρακτηρίζεται από αποδεικτική βεβαιότητα και η οποία μπορεί να αντιπαραβληθεί προς την γεωμετρία, είναι η πολιτική επιστήμη, η επιστήμη δηλαδή των πολιτικών-τεχνητών σωμάτων.⁹⁰ Γιατί και αυτή, όπως και η γεωμετρία, στηρίζεται στην ανθρώπινη βούληση που κατασκευάζει το αντικείμενο⁹¹ και δεν εξαρκείται στην αναλυτική ερμηνεία ενός δεδομένου φαινομενικού αντικειμένου βάσει πρώτων αρχών. Όπως γράφει ο Χομπς, στην αφιέρωση του έργου *Έξι Μαθήματα στους Καθηγητές των Μαθηματικών*, σε μια πρόταση που θυμίζει την βασική αρχή του Vico: "η πολιτική [civil] φιλοσοφία είναι αποδεικτική, γιατί εμείς οι ίδιοι φτιάχνουμε την πολιτεία" (*Six Lessons to the professors of Mathematics*, EW.VII.184). Και το σχήμα λόγου που χρησιμοποιείται στην εισαγωγή του *Λεβιάθαν*, όπου η πολιτεία κατασκευάζεται κατ' αντιστοιχία προς την κατασκευή μιας τεχνητής μηχανής, υποδεικνύει μια ερμηνεία που κινείται προς αυτήν την κατεύθυνση. Γιατί η πολιτεία δεν παραλληλίζεται προς ένα φυσικό, και ήδη εναρμονισμένο σύστημα, αλλά προς ένα ανθρώπινο τεχνούργημα, που αξιοποιεί την αφηρημένη ιδέα της κίνησης για να την μεταφέρει στα φαινόμενα, προς μια κατασκευή σαν τον ωρολογιακό μηχανισμό, που σκοπός του είναι να προβάλλει την αρμονία των αφηρημένων κινήσεων στον εμπειρικό κόσμο. Οι δυνάμεις στο τεχνητό κατασκευάσμα, το ρολόι ή ένα άλλο αυτόματο, δεν αυτορυθμίζονται από τους νόμους της μηχανικής αλλά υπόκεινται στη ρύθμιση που επιβάλλει ο κατασκευαστής. Ο άνθρωπος δεν καλείται στην περίπτωση αυτή να ερμηνεύσει τις δυνάμεις συνοχής ενός φυσικού σώματος των φαινομένων, αλλά να επιβάλλει δυνάμεις συνοχής σε, εκ πρώτης όψεως, άμορφα φυσικά σώματα (τα μέρη του μηχανισμού), για να τα συνθέσει σύμφωνα με έναν σκοπό. Και η τεχνολογική αξιοποίηση ενός επιστημονικού-φιλοσοφικού πορίσματος

⁸⁹ Βλ. και Cassirer, που επισημαίνει εμφατικά το ίδιο σημείο λέγοντας: "Ακόμα και στο πεδίο της γεωμετρίας ο Χομπς απαιτεί γενετικούς ή αιτιώδεις ορισμούς. Τα αντικείμενα της γεωμετρίας πρέπει να κατασκευάζονται για να κατανοούνται πλήρως [...] Προσπαθούμε να αναλύσουμε τα γεωμετρικά αντικείμενα στα αρχικά τους στοιχεία και να τα ανακατασκευάσουμε με μια σύνθετη νοητική διαδικασία" (*Ο μύθος του κράτους*, Γνώση, 1991, σ. 241, πλάγια δικά μου).

⁹⁰ Jesseph, "Hobbes and the method of natural science", στο Sorell (επιμ.) *Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, σ. 88.

⁹¹ Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. It's Basis and Genesis*, University of Chicago press, 1952, σ. 8.

(μιας φιλοσοφικής "αλήθειας") δείχνει έτσι να εξαρτάται περισσότερο από την βούληση αυτού που επιτελεί την εφαρμογή και λιγότερο από την φυσική ιδιότητα του υλικού που μορφοποιείται. Παρά την φαινομενική αρχικά ομοιότητα μεταξύ των προϊόντων της φύσης και των προϊόντων του ανθρώπου, από την οποίαν ο Χομπς δείχνει να θέλει να συναγάγει μια άτυπη νομιμοποίηση του πολιτικού κράτους, είναι εντούτοις πιο κρίσιμη η διαφορά των φυσικών από τα τεχνητά σώματα παρά η ομοιότητά τους. Και αυτή η διαφορά πρέπει να θεμελιωθεί και να γίνει σαφής από τον Χομπς (ο οποίος πράγματι δεν δίνει ιδιαίτερο βάρος στην μίμηση της φύσης κατά την κατασκευή του τεχνικού) για να αξιοποιηθεί προς όφελος της αξιωματικής θεμελίωσης των τεχνητών σωμάτων, παρακάμπτοντας την προβληματική γνώση που μπορούμε να αποκτήσουμε για τα φυσικά σώματα των αισθήσεων.

Σε αυτό το πλαίσιο, η χομπσιανή διάκριση μεταξύ φυσικών και τεχνητών σωμάτων θα μπορούσε να αποκτήσει και διαφορετικές συνδηλώσεις πέραν των συσχετισμών που κάνει ο ίδιος ο Χομπς και οι οποίες αφορούν αποκλειστικά την πολιτική φιλοσοφία. Θα μπορούσε να χρησιμεύσει για την εξέταση της σχέσης των προϊόντων της ανθρώπινης τεχνολογίας προς τα προϊόντα της φύσης και για την κατανόηση της πολιτικής κοινωνίας ως έναν τεχνητό μηχανισμό. Γιατί, μολονότι τα τεχνολογικά προϊόντα (οι μηχανές) αξιοποιούν φυσικές δυνατότητες των υλικών, εντούτοις οργανώνονται από την ανθρώπινη βούληση, και πρέπει ως εκ τούτου να θεωρούνται μαζί με την πολιτική κοινωνία, τεχνητά σώματα. Η κατασκευή του ρολογιού προϋποθέτει την κατασκευαστική βούληση και ενέργεια του ωρολογοποιού, την ανθρώπινη σύμβαση και συμφωνία σχετικά με τον χωρισμό του χρόνου σε ώρες, και την δευτερεύουσα σύμβαση σχετικά με το σύστημα με το οποίο θα δείχνεται ο χρόνος. Ο μηχανισμός του ρολογιού γίνεται αφενός κατανοητός με μια νοερή ανακατασκευή του, μια ανάλυση δηλαδή που μας παρέχει το υλικό για τη σύνθεση των μερών. Αυτή η νέα σύνθεση όμως με την οποία κατασκευάζεται το αντικείμενο βάσει αρχών του ορθού Λόγου συντονίζεται από την βούληση του ωρολογοποιού και δεν δεσμεύεται από ένα ήδη κατασκευασμένο από τη φύση αντικείμενο. Ο Χομπς έτσι δεν μπορεί και δεν θέλει να αποκλείσει τελείως τη σημασία των τελικών αιτιών για τα τεχνητά σώματα, αν και πολύ συχνά φροντίζει να τα μεταμφιέξει σε μια γλώσσα που αναπαράγει την αιτιακή εξήγηση.⁹² Το τελεολογικό στοιχείο παραμένει όμως εγκλεισμένο στην βούληση του κατασκευαστή του μηχανισμού (ασχέτως αν η εξήγηση του τρόπου με τον οποίον καθορίστηκε η βούλησή του ενδέχεται να ανατρέχει σε αυστηρά αιτιακούς όρους). Και σε τελική ανάλυση, η ίδια η κοινωνία ορίζεται ως μια ομάδα ανθρώπων που

⁹² Βλ. τα επιχειρήματα στο Martinich, *Hobbes*, Routledge, 2005, σ. 40.

συμφωνούν να αντιπροσωπεύονται από έναν άνθρωπο, έχοντας "... σκοπό την ειρηνική συμβίωση και την προστασία έναντι άλλων" (Lev 18.1). Η κοινωνία κατανοείται σαν μια ένσκηνη μηχανή που εξασφαλίζει προστασία. Και αν από πολύ νωρίς πράγματι έγινε αντιληπτή αυτή η ριζικά νεωτερική σύλληψη της κοινωνίας που εισαγάγει ο Χομπς, η ιδέα της κοινωνίας ως μια κολοσσιαία ανθρώπινη μηχανή,⁹³ που εξηγείται αιτιακά με αναδρομή στην (και πάλι αιτιακά καθορισμένη) συναίνεση των υπηκόων, εν τούτοις στην έννοια της μηχανής δεν πρέπει να βλέπουμε μόνο την εκδήλωση ενός εργαλειώδους και αξιακά ουδέτερου λόγου.⁹⁴ Γιατί η βούληση που κατευθύνει την λειτουργία της μηχανής τοποθετείται υπεράνω των αιτιακών καθορισμών που την παρήγαγαν, όπως και η βούληση του Λεβιάθαν που δημιουργείται από την ανθρώπινη συμφωνία στη φυσική κατάσταση υπερβαίνει τους αναγκαίους αιτιακούς όρους που καθόρισαν τη βούληση όσων συναίνεσαν στην παραίτηση από τα φυσικά τους δικαιώματα.

A.1.3. Παραλληλισμός φυσικών και τεχνητών σωμάτων

Για την ανάδειξη του τελεολογικού στοιχείου εντός της μηχανικής κατασκευής, ένα σημαντικό στοιχείο είναι η αξιοποίηση του παραλληλισμού ανάμεσα στις τεχνητές μηχανές και τα φυσικά σώματα. Είναι χαρακτηριστικό ότι, στην πρώιμη αυτή φάση της νεωτερικότητας, ο Χομπς δίνει έμφαση στην κατανόηση των μηχανών ως μίμηση της φύσης, και εξηγεί αντιστρόφως, ακολουθώντας τον Καρτέσιο, τα φυσικά σώματα με όρους μηχανών. Και στην πρώτη κίνηση, της αναγωγής του τεχνητού στο φυσικό, αξιοποιείται το εμπειρικό δεδομένο της πραγματικής λειτουργικότητας των φυσικών σωμάτων για να εξασφαλιστεί μια αντίστοιχη δυνατότητα για τα τεχνητά σώματα, ενώ στη δεύτερη, στην αναγωγή δηλαδή του φυσικού στο τεχνητό που γίνεται για την αιτιακή εξήγηση του φυσικού, αναγνωρίζεται ταυτόχρονα το περιορισμένο βεληνεκές αυτής της εξήγησης. Δεν μπορούμε να έχουμε γνώση της κεντρικής βούλησης που συνθέτει και κατασκευάζει τα φυσικά σώματα, ενώ αυτή η γνώση είναι αντιθέτως το ισχυρό σημείο στην γνώση των τεχνητών σωμάτων. Γνωρίζουμε όμως ότι και για τα φυσικά σώματα είναι αναγκαία μια βούληση για τη σύνθεσή τους. Η διαφορά είναι ότι η σύνθεση των τεχνητών σωμάτων της πολιτικής φιλοσοφίας και η σύνθεση των αφηρημένων σωμάτων της γεωμετρίας-

⁹³ Βλ. το άρθρο του Schmitt, "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes", στο *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, τχ. 31, 1938, σσ. 176-193. Το κείμενο υπάρχει μεταφρασμένο στα αγγλικά μαζί με το έργο του ίδιου, *Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes*. Βλ. επίσης το τρίτο κεφάλαιο αυτού του έργου.

⁹⁴ Βλ. Ψυχοπαίδη, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, 1999, σσ. 129, 130.

μηχανικής ("bodies indefinitely taken", Dco 26.1) είναι πραγματική σύνθεση από τις πρώτες αρχές μέχρι το αντικείμενο, και όχι νοερή ανασύνθεση των φυσικών αισθητών σωμάτων που κάνει ο ανθρώπινος νους ανεξάρτητα από την θεϊκή βούληση. Και όπως εγγυητής της πραγματικής σύνθεσης είναι στην περίπτωση των φυσικών σωμάτων ο Θεός, θα πρέπει για τα τεχνητά σώματα να βρεθεί ένα στοιχείο που να αντικαθιστά αυτήν την ενοποιητική βούληση. Έτσι, η ομοιότητα μεταξύ των φυσικών και των τεχνητών σωμάτων που εσκεμμένα υπογραμμίζεται από την αρχή του *Λεβιάθαν*, αποσκοπεί στην κατάδειξη της αναγκαιότητας ενεργοποίησης αυτής της συνθετικής αρχής, πριν και παρά την ορθολογικότητα της κατασκευής που εκτίθεται μεθοδικά στη συνέχεια. Είναι ενδεικτική η αρχή του *Λεβιάθαν* όπου αναφέρεται πως:

"Τη φύση (δηλαδή την τέχνη με την οποία ο Θεός έφτιαξε και κυβερνά τον κόσμο) η τέχνη του ανθρώπου τη μιμείται, όπως σε πολλά άλλα πράγματα, έτσι και ως προς το ότι μπορεί να κατασκευάσει ένα τεχνητό ζώο" (*Lev intro. §1*).

Ως εδώ βλέπουμε αυτό που σημειώθηκε και προηγουμένως, ότι το τεχνητό ζώο, δηλαδή ο *Λεβιάθαν*, έχει τη δυνατότητα να υπάρχει, γιατί κατά την κατασκευή μιμούμαστε κάτι το φυσικό, αντικαθιστώντας την βούληση του Θεού με την ανθρώπινη τέχνη. Το κείμενο όμως συνεχίζει: "Εφόσον η ζωή δεν είναι παρά μια κίνηση μελών του σώματος, με απαρχή της κάποιο κύριο εσωτερικό μέλος, γιατί δεν θα μπορούσαμε άραγε να πούμε ότι όλα τα αυτόματα (μηχανές που κινούνται από μόνες τους, με ελατήρια και τροχούς, όπως ένα ρολόι) διαθέτουν τεχνητή ζωή; Διότι τι άλλο είναι η καρδιά αν όχι ελατήριο, τα νεύρα ισάριθμες χορδές και οι κλειδώσεις ισάριθμοι τροχοί, που μεταδίδουν κίνηση σε όλο το σώμα όπως το θέλησε ο κατασκευαστής" (*Lev intro. §1*). Σε αυτό το απόσπασμα, το φυσικό σώμα εξηγείται αιτιακά, σύμφωνα με το πρότυπο μιας μηχανής, δεν κατασκευάζεται όμως από πρώτες αρχές. Η σύνθεσή του γίνεται για την εξήγησή του, αλλά η θέληση του κατασκευαστή διατηρείται μόνο ως αφηρημένη μορφή. Έτσι, παρακάμπτεται το γεγονός ότι δεν γνωρίζουμε την βούληση του κατασκευαστή του φυσικού σώματος (του Δημιουργού της Φύσης ή μιας προσωποποιημένης και δρώσας φύσης), εξασφαλίζεται όμως η αντιστοιχία της με την ανθρώπινη βούληση, με την βούληση ενός τεχνίτη. Περνώντας τώρα στην έκθεση της κατασκευής της κοινωνίας, ο *Χομπς* δεν αξιοποιεί τον παραλληλισμό με την μηχανή, αλλά ανατρέχει κατευθείαν στο φυσικό σώμα, αυτό του οποίου η ενότητα και εύρυθμη λειτουργία είναι εγγυημένη από τον κατασκευαστή ή τον δημιουργό του. Γράφει:

"[...] με την τέχνη δημιουργήθηκε αυτός ο μέγας *Λεβιάθαν*, ο αποκαλούμενος πολιτική κοινότητα ή κράτος, στα λατινικά *civitas*, που άλλο δεν είναι παρά τεχνητός

άνθρωπος [...] η κυριαρχία αποτελεί την τεχνητή ψυχή αυτού του τεχνητού ανθρώπου, εμφυσώντας ζωή και κίνηση σε ολόκληρο το σώμα. Οι δημόσιοι λειτουργοί [...] είναι οι τεχνητές κλειδώσεις του. Η ανταμοιβή και η τιμωρία, προσδένοντας κάθε άρθρωση και μέλος στην έδρα της κυριαρχίας [...] αποτελούν τα νεύρα του, τα οποία επιτελούν την ίδια λειτουργία στο φυσικό σώμα. Τα αγαθά και τα πλούτη [...] αποτελούν την ισχύ του [...]. Οι σύμβουλοι [...] συνθέτουν τη μνήμη του [...]. Η ομόνοια είναι η υγεία του, η ανταρσία η ασθένειά του και ο εμφύλιος πόλεμος ο θάνατός του" (*Lev intro. §1*).

Αυτό που αξίζει να επισημανθεί είναι ότι ο Χομπς δεν λέει ότι η κυριαρχία είναι ο κινητήριος τροχός, λέει ότι είναι η ψυχή. Δεν λέει ότι οι δημόσιοι λειτουργοί είναι οι τροχοί, λέει ότι είναι οι κλειδώσεις. Δεν λέει ότι το σύστημα ποινικής δικαιοσύνης είναι χορδές, λέει ότι είναι τα νεύρα (οι τένοντες). Χρησιμοποιώντας την ορολογία των φυσικών και όχι των τεχνητών σωμάτων, ο Χομπς αφήνει εσκεμμένα ένα στοιχείο απροσδιοριστίας στην κατασκευή της πολιτικής κοινωνίας, ένα στοιχείο που υπερβαίνει τον αιτιακό καθορισμό που θα ήταν πλήρως ανακατασκευάσιμος με όρους αιτιότητας: το στοιχείο αυτό έγκειται στη μέθοδο με την οποία ο δημιουργός της φύσης, και αντίστοιχα, ο δημιουργός της πολιτικής κοινωνίας, ενθέτουν τις μθηματικές αρχές στα αντικείμενα των αισθητών σωμάτων. Αλλά λειτουργεί ταυτόχρονα συνειρμικά και φέρνει στον νου του αναγνώστη την γνώριμη εικόνα ενός φυσικού σώματος, που λειτουργεί αποτελεσματικά και συνέχεται από τις φυσικές δυνάμεις, ακόμα και όταν δεν εξηγείται και δεν κατανοείται πλήρως από την ανθρώπινη γνώση. Και δεν κατανοείται πλήρως, γιατί δεν περιλαμβάνει μόνο πρώτες ποιότητες, που ανακατασκευάζονται ως φαντάσματα του νου, και η μελέτη των οποίων εμπίπτει στη πρώτη φιλοσοφία και την γεωμετρία-μηχανική, αλλά και δεύτερες ποιότητες που προσλαμβάνονται από τις αισθήσεις και οι οποίες εξηγούνται αιτιακά μόνο μέχρι ενός σημείου, χωρίς να εξηγείται η βούληση που τις συνέθεσε. Αυτές οι δεύτερες ποιότητες αφορούν, στην περίπτωση της κατασκευής της κοινωνίας, τους όρους άσκησης της κυριαρχίας. Οι πρώτες ποιότητες από την άλλη αφορούν τη γεωμετρική-επιστημονική κατασκευή του αντικειμένου από πρώτες αρχές, διαδικασία που μπορεί να ανακασκευαστεί αιτιακά πλήρως από τον ανθρώπινο νου.

Το σημαντικό σημείο που μας επιτρέπει να δούμε τους γενικούς όρους δυνατότητας και ενότητας της τεχνητής ανθρώπινης κοινωνίας (που είναι ένα τεχνητό σώμα), τους όρους δηλαδή που θα της επιτρέψουν να θεωρηθεί πολιτικό σώμα (και που ταυτίζεται ως ερώτημα με τους όρους κοινωνικής συνοχής), είναι η σύγκρισή της με τις φυσικές κοινωνίες των ζώων. Πρέπει να παραδεχτούμε ότι οι τελευταίες μπορούν να χρησιμεύσουν ως μέτρο σύγκρισης επειδή, ως φυσικά

σώματα που υποπίπτουν στις αισθήσεις, εξετάζονται μόνο μετά την κατασκευή τους, με δεδομένη την ενότητά τους, και με σκοπό να καταλήξουμε σε μια πιθανή εξήγησή τους. Ενώ, δηλαδή, μελετάμε τα φυσικά σώματα για να ερμηνεύσουμε τις αιτίες τους, ξεκινώντας από υποθέσεις, αλλά δεν εξετάζουμε πώς εφαρμόζονται πράγματι οι πρώτες αρχές στα συγκεκριμένα δεδομένα της εμπειρίας (και σε αυτό οφείλεται ο πιθανοτικός χαρακτήρας των φυσικών επιστημών), στα τεχνητά σώματα και στις γεωμετρικές κατασκευές εφαρμόζουμε οι ίδιοι τις πρώτες αρχές της φιλοσοφίας. Γνωρίζουμε αυτά τα σώματα σε φιλοσοφικό επίπεδο επειδή τα κατασκευάζουμε, επειδή ο ορισμός τους ισοδυναμεί με νοερή κατασκευή τους.⁹⁵ Όταν, λοιπόν, ο Χομπς δηλώνει ότι η ανθρώπινη κοινωνία είναι τεχνητή, ενώ οι κοινωνίες των ζώων φυσικές, είναι υποχρεωμένος να διατυπώσει και την διαφορά στην ενοποιητική αρχή ανάμεσα σε αυτούς τους διαφορετικούς τύπους σωμάτων. Και πράγματι γράφει πως:

"... η συμφωνία μεταξύ αυτών των πλασμάτων είναι φυσική, ενώ μεταξύ των ανθρώπων είναι τεχνητή, εφόσον απαιτεί σύμβαση. Συνεπώς, δεν είναι να απορεί κανείς που, εκτός από τη σύμβαση χρειάζεται και κάτι άλλο για να αποκτήσει η συμφωνία τους διάρκεια και σταθερότητα. Τούτο είναι μια κοινή εξουσία, ικανή να τους εμπνέει δέος [*to keep them in awe*] και να κατευθύνει τις πράξεις τους προς το κοινό όφελος." (*Lev.17.12*, πλάγια δικά μου)

Αυτό που χαρακτηρίζει κατεξοχήν την ενοποιητική αρχή, δηλαδή την κυριαρχία, καθιστώντας την υπερβατολογική αρχή διαμεσολάβησης ανάμεσα στην αλήθεια της επιστήμης και την πραγματικότητα της εμπειρίας, είναι πως πρόκειται για μια εξουσία που εμπνέει δέος, όχι για μια δύναμη που εκδηλώνεται στην κοινωνία ως κρατική βία με σκοπό την αποκατάσταση της επιστημονικής και φιλοσοφικής τάξης. Ο κυρίαρχος δεν επιδιορθώνει μια ατελή εμπειρία, επιβάλλοντας ποινές ή καθυποτάσσοντας διαλυτικά στοιχεία της κοινωνίας και εξοντώνοντας τους εξεγερμένους. Ο Λεβιάθαν αποκαλύπτεται στην πραγματική κυριαρχική του διάσταση, όταν δεν κάνει τίποτα σε φυσικό επίπεδο, όταν δηλαδή εξασφαλίζει τη συναίνεση των υπηκόων απλά εμπνέοντας δέος, χωρίς να χρειάζεται να καταφύγει σε φυσικές πράξεις καταστολής. Η διαφορά είναι σημαντική: στην πρώτη περίπτωση ο κυρίαρχος είναι άλλη μία (ενδεχομένως η ισχυρότερη αλλά όχι η μόνη) ανάμεσα σε πολλές δυνάμεις που υπάρχουν στην εμπειρική φύση. Και μόνο το γεγονός ότι πρέπει να ασκήσει ισχύ σημαίνει ότι κάποιος του αντιστέκεται,

⁹⁵ Όπως σημειώνει ο Ψυχοπαίδης στο *Κανόνες και Αντινομίες*: "... ο άνθρωπος κατασκευάζει μεν το πολιτικό τεχνούργημα αλλά δεν γνωρίζει ο ίδιος πώς. Η φιλοσοφία του υποδεικνύει πώς μπορεί να γίνει αυτό ανακατασκευάζοντας ένα σχήμα της πολιτείας που θεωρείται από αυτήν αποδεκτό ή ορθό". Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 117.

σημαίνει δηλαδή ότι ένα μέρος της πολιτικής εμπειρίας δεν συναινεί στην συγκρότηση της εμπειρίας με άξονα τον κυρίαρχο. Σε αυτήν την περίπτωση, καταστέλλει την αντίδραση, δεν την αποτρέπει εξ αρχής. Στην δεύτερη περίπτωση, ο κυρίαρχος συγκροτεί την εμπειρία: η εμπειρία δεν υπάρχει ως τέτοια ανεξάρτητα από αυτόν γιατί δεν υπάρχει άλλη αρχή που να μπορεί να την συγκροτήσει. Ο Λεβιάθαν δεν έρχεται σε ανταγωνισμό προς τις δυνάμεις που εκδηλώνονται στην εμπειρία, αλλά τις περιορίζει προκαλώντας δέος. Κάθε άλλη δύναμη που εκδηλώνεται στην εμπειρία δεσμεύεται από την εμπειρία και δεν μπορεί να την υπερβεί, ενώ ο Λεβιάθαν υπερβαίνει την εμπειρία, γιατί είναι μια υπέρτατη δύναμη. Ακριβώς στην ακαταμάχητη δύναμη του Λεβιάθαν, στην τεχνητή υπερβατικότητά του, σε ό,τι τον ξεχωρίζει από τον κόσμο των φυσικών σωμάτων, οφείλεται η υπερβατικότητα της ενοποιητικής αρχής της τεχνητής πολιτικής κοινωνίας. Και όπως ακριβώς το επιχείρημα για τα φυσικά σώματα ήταν ότι η βούληση του Θεού τα συνθέτει χωρίς να φανερώνεται στο επίπεδο της εμπειρίας, έτσι και για το τεχνητό σώμα της κοινωνίας υποστηρίζεται, κατ' αντιστοιχία, ότι η βούληση που το συνέχει δεν εκδηλώνεται με όρους που θα μπορούσαν να την ακυρώσουν. Μέρος της ανάλυσης που θα ακολουθήσει αφορά την κατασκευή αυτής της υπερβατικής αρχής και την ενεργοποίησή της για τη μορφοποίηση του υλικού της εμπειρίας.

A.1.4. Η λειτουργία της πίστης και η ιδιαιτερότητα της επιστήμης της πολιτικής

Με βάση όσα έχουν προηγηθεί, μπορούμε τώρα να εκτιμήσουμε την ιδιαίτερη σημασία που έχει για την επιστήμη των πολιτικών σωμάτων η λειτουργία της πίστης. Στη μελέτη των πολιτικών σωμάτων, ο Χομπς επιχειρεί μια μεγάλη σύνθεση ανάμεσα στα δύο είδη γνώσης που έχουμε ήδη εξετάσει: την γνώση των αιτιών από ένα όνομα σε ένα άλλο και την γνώση του αισθητηριακού δεδομένου. Επιθυμεί την συγκρότηση μιας επιστημονικής πολιτικής θεωρίας, που θα ανταποκρίνεται επιπλέον και θα μπορεί να εφαρμοστεί στα εμπειρικά δεδομένα, επιθυμεί δηλαδή, μετά την συναγωγή των πρώτων αρχών της φιλοσοφίας με ανάλυση από την εμπειρία (που είναι στην επιστημονική του θεωρία το μοναδικό σημείο όπου εμπειρία και λόγος αλληλοκαθορίζονται) την αποκατάσταση του δεύτερου σημείου πρόσδεσης του λόγου στην εμπειρία. Ο αρμός αυτός αφορά ιδιαίτερα το ζήτημα της εφαρμογής του λόγου στην κοινωνική εμπειρία και απαιτεί την ύπαρξη ενός ενδιάμεσου χώρου ανάμεσα στην εμπειρία και τον λόγο, που αναγκαστικά θα

πρέπει να θεματοποιεί τα ανθρώπινα πάθη, το κατεξοχήν υλικό της κοινωνικής εμπειρίας που πρέπει να ελεγχθεί. Πρέπει δηλαδή να αναγνωριστεί πως η κατασκευαστική ενέργεια του νου κατά την συγκρότηση των αρχών της πολιτείας δεν λαμβάνει χώρα, όπως στην περίπτωση της γεωμετρίας (της άλλης αποδεικτικής επιστήμης) σε έναν φανταστικό και ιδανικό χώρο και χρόνο. Και σε αντίθεση με την γεωμετρία που συγκροτεί τον φυσικό κόσμο με τη διαμεσολάβηση της θεϊκής βουλήσεως,⁹⁶ στην μελέτη των πολιτικών σωμάτων δεν διαθέτουμε αντίστοιχες εγγυήσεις για τη διατήρηση της μηχανικής-γεωμετρικής ιδανικότητας στον αισθητό κόσμο. Έτσι, η μετάβαση από τον ιδανικό και αφηρημένο χώρο της γεωμετρίας στην αισθητή εκτατότητα των σωμάτων, μετάβαση που δεν θεματοποιείται στην μελέτη της φύσης, πρέπει, στην πολιτική φιλοσοφία, να εξασφαλιστεί από την ίδια την θεωρία.

Έτσι γίνεται ουσιαστικό καθήκον της ίδιας της θεωρίας η εύρεση του ιδανικού-ορθολογικού στοιχείου στην αισθητή εμπειρία των παθών και αντιστρόφως, του αισθητού και εμπειρικού στοιχείου στην ιδανική διαδικασία του λογικού συλλογισμού. Με αυτές τις δύο κινήσεις εξασφαλίζεται αφενός η θεωρητική θεμελίωση των πολιτικών σωμάτων και αφετέρου η εφαρμοσιμότητα της φιλοσοφικής αλήθειας στην εμπειρία ανεξάρτητα από τα τυχαία στοιχεία αυτής. Πέραν λοιπόν της επιρροής του Γαλιλαίου στη σκέψη του Χομπς πρέπει να εκτιμηθεί στην πραγματική της σημασία και η επίδραση του Bacon.⁹⁷ Γιατί αυτός διαφοροποιήθηκε με οξύτητα από την παραδοσιακή ηθική κατά το ότι έδωσε έμφαση στο, παραδοσιακά δευτερεύον, αλλά εξαιρετικά σημαντικό ζήτημα της εφαρμογής των ηθικών αρχών. Παρότι δεν αμφισβήτησε τις παραδοσιακές ηθικές αρχές, δεν αναγνώρισε τον τρόπο που οι ιδανικές νόρμες επηρεάζουν την

⁹⁶ Όπως σημειώνει ο Χομπς, η θεία βούληση διαφέρει ουσιαστικά από την ανθρώπινη και "... δεν πρέπει να κατανοείται σαν την ανθρώπινη, δηλαδή ως μια έλλογη όρεξη, αλλά ως η ισχύς με την οποία επιτελεί τα πάντα" (*Lev* 31.26).

⁹⁷ Το θέμα αναλύεται διεξοδικά από τον Strauss, *ό.π.*, σσ. 86-91. Ο Strauss αξιοποιεί την κριτική του Bacon για να δείξει τη σημασία που έχει η ιστορική σκέψη για το φιλοσοφικό επιχείρημα του Χομπς και επιχειρηματολογεί υπέρ της απορρόφησης του ιστορικού επιχειρήματος από το φιλοσοφικό επιχείρημα. Έτσι, κατ' αυτόν, το να λέμε το χομπσιανό επιχείρημα ανιστορικό αποτελεί κεφαλαιώδες λάθος, εκτός αν με αυτήν έκφραση λαμβάνεται υπόψη η απορρόφηση και η αφομοίωση του ιστορικού από το φιλοσοφικό επιχείρημα. Και πράγματι, η εικασία της φυσικής κατάστασης είναι ένα φιλοσοφικό επιχείρημα που καταφεύγει σε μία ψευδο-ιστορική κατασκευή και αξιοποιεί την αποδεικτική δύναμη της ιστορίας προς όφελος της φιλοσοφικής ανάλυσης. Η πραγματική ιστορία από την άλλη εκτοπίζεται με αυτήν την κίνηση από την ιδανική και υποθετική ιστορία του θεωρητικού μοντέλου του νεώτερου φυσικού δικαίου. Σε αυτό το επιχείρημα απάντησε με μεγάλη πειστικότητα ο Pocock στο άρθρο του "Time, History and Eschatology in the thought of Thomas Hobbes", όπου ανέδειξε πέραν του ανιστορικού κατά Strauss στοιχείου της πολιτικής σκέψης του Χομπς και το παράλληλο ιστορικό στοιχείο που εκτίθεται κυρίως στο τρίτο και το τέταρτο μέρος του *Λεβιάθαν* και αφορά την πίστη στον προφητικά εξαγγελμένο προορισμό της φιλοσοφικής και "ανιστορικής" κατασκευής του κράτους που εκτίθεται στα δύο πρώτα μέρη.

ανθρώπινη βούληση⁹⁸ και έτσι οδηγήθηκε στη διάκριση μεταξύ επιστημών της φύσης και επιστημών του ανθρώπου. Και στις τελευταίες προνομιακή θέση καταλαμβάνει η γνώση της ιστορίας και της μελέτης των ανθρωπίνων παθών, ως το αναγκαίο υπόστρωμα, επί του οποίου μπορεί να κατασκευαστεί μια εφαρμόσιμη ηθικότητα.

Για να κατανοήσουμε τη διαμεσολάβηση μεταξύ λόγου και εμπειρίας, πρέπει να δούμε πρώτα σε τι διαφοροποιείται η επιστήμη της πολιτικής από την υπόλοιπη επιστήμη των κινήσεων, μέρος της οποίας είναι και η Ηθική.⁹⁹ Στο κεφάλαιο 9 του *Λεβιάθαν* όπου υπάρχει το σχήμα χωρισμού και κατηγοριοποίησης των επιστημών, ο Χομπς ορίζει την Ηθική ως την επιστήμη ή την γνώση "... των συνεπειών των ανθρωπίνων παθών" (Lev. 9) και την κατατάσσει στην επιστήμη των φυσικών σωμάτων. Η ηθική αφορά "... τις κινήσεις του νου, δηλαδή την επιθυμία και την αποστροφή, την αγάπη, την φιλανθρωπία, την ελπίδα, τον φόβο, τον θυμό" (Deo 6.6). Έτσι ανήκει στην ίδια ομάδα με την βοτανική, την ορυκτολογία, την οπτική, την μουσική κ.α.. Αλλά ακόμα περισσότερο από τις υπόλοιπες επιστήμες του αισθητού κόσμου, η ηθική εξετάζει φαινομενικές κινήσεις που είναι επιπλέον εσωτερικές και αόρατες (Deo 6.6): ως εκ τούτου ο υποθετικός χαρακτήρας της επιστήμης αυτής εντείνεται μέχρι του σημείου της πλήρους απροσδιοριστίας. Έτσι, τίθεται σε αμφιβολία η δυνατότητα συναγωγής μιας μηχανιστικής πολιτικής που θα διαμεσολαβείται από τα κοινά και εμπειρικά πάθη, τις αόρατες αντιδράσεις του ανθρώπου απέναντι στα εξωτερικά ερεθίσματα. Ο Χομπς, προσπαθώντας να αποκλείσει κάθε *res cogitans* από το σύστημα της μηχανικής και θέλοντας να αναγάγει κάθε φαινόμενο συνείδησης σε εσωτερικές κινήσεις σωμάτων, βρίσκεται στην πολιτική θεωρία, όπου έχει ακριβώς να διαχειριστεί συνειδησιακά φαινόμενα, ενώπιον τελείως αβέβαιων θεμελίων. Για αυτόν τον λόγο, η πολιτική επιστήμη εντάσσεται σε τελείως διαφορετικό κλάδο από την ηθική: ανήκει στις επιστήμες των τεχνητών σωμάτων, ενώ η ηθική ανήκει όπως είδαμε στην ομάδα των επιστημών που έχουν ως αντικείμενο φυσικά σώματα. Και η διάκριση αυτή επαναλαμβάνεται στο *De Corpore* όπου αναγνωρίζεται ότι "... η ηθική και η

⁹⁸ Ο Καντ αντιθέτως έλυσε αυτό το πρόβλημα μετασχηματίζοντας τη σημασία του λόγου για τη γνώση της φυσικής εμπειρίας. Ο καθαρός λόγος είναι πρακτικός γιατί και η ίδια η φύση εξετάζεται στην *Πρώτη Κριτική* ως κατασκευή της ανθρώπινης διάνοιας. Έτσι δεν έχουμε έναν θεωρητικό και έναν πρακτικό λόγο αλλά τον ίδιο λόγο στην θεωρητική και την πρακτική του χρήση και ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως μέλος μιας υπερφυσικής τάξης, ενός βασιλείου των σκοπών με νόμους αντίστοιχης γενικότητας με τους νόμους που ισχύουν για το φυσικό βασίλειο της φύσης.

⁹⁹ Ιδιαίτερα διαφωτιστική είναι η ανάλυση του Tuck στις σσ. 178-180 του κειμένου "Hobbes' s moral Philosophy", που περιέχεται στον συλλογικό τόμο, *Cambridge companion to Hobbes*, Tom Sorell (επιμ.), Cambridge University Press, 1996.

πολιτική επιστήμη δεν εξαρτώνται ιδιαίτερα η μία από την άλλη, αλλά μπορούν να χωριστούν" (Dco 6.7).

Ο χωρισμός αυτός προϋποθέτει την αναγνώριση και την υπόδειξη ενός εναλλακτικού δρόμου για την θεμελίωση της πολιτικής. Το γεγονός αυτό αποδεικνύεται από το γεγονός ότι ο Χομπς μπόρεσε να εκθέσει το σύστημα της πολιτικής (το τρίτο μέρος του συνολικού συστήματος της φιλοσοφίας) πριν την παρουσίαση των δύο άλλων μερών. Έτσι γράφει ότι

"... οι αιτίες των κινήσεων του νου μπορούν να γίνουν γνωστές, όχι μόνο με μια διαδικασία λογικού συλλογισμού, αλλά επίσης και από την εμπειρία που αποκτά κάθε άνθρωπος που ασχολείται με την παρατήρηση αυτών των κινήσεων στον εαυτό του [...] Και ακόμα και αυτοί που δεν έχουν γνωρίσει το πρώτο μέρος της φιλοσοφίας, δηλαδή τη γεωμετρία και την φυσική, μπορούν παρ' όλα αυτά να γνωρίσουν τις αρχές της πολιτικής φιλοσοφίας με την αναλυτική μέθοδο" (Dco 6.7).¹⁰⁰

Με την μετατόπιση του ενδιαφέροντος από την επιστημονική ανάλυση των παθών, σύμφωνα με νόμους της κινητικής-γεωμετρίας, στην εξέταση τους με ανάλυση της κοινής εμπειρίας, ο Χομπς "παρακάμπτει τις υπόλοιπες επιστήμες",¹⁰¹ κατά την έκθεση των επιχειρημάτων για την ορθή συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας. Έτσι, η ορθολογική διαχείριση των παθών μπορεί να λειτουργήσει χωρίς τις πρώτες αρχές της επιστήμης που προχωράει με σύνθεση μέχρι τα ύστατα συμπεράσματά της, αξιοποιώντας όμως την λογική μέθοδο για την απευθείας διαχείριση της εμπειρίας. Γ' αυτό δεν πρέπει κανείς να συμπεράνει ότι, ξεκινώντας από την εμπειρία των παθών και όχι από την επιστήμη των κινήσεων, απορρίπτεται η επιστημονική μέθοδος εν γένει: απλώς οι πρώτες αρχές από τις οποίες ξεκινάμε στην πολιτική φιλοσοφία στηρίζονται στην κοινή εμπειρία ακόμα και των παιδιών στα επιστημονικά ζητήματα. Και αυτό επιτρέπει στον Χομπς να αξιοποιήσει τα κοινά εμπειρικά πάθη και όχι τον δυσπρόσιτο και ως εκ τούτου αναποτελεσματικό λόγο ως θεμέλιο της πολιτικής του θεωρίας. Αποδεικνύεται ότι στην πολιτική φιλοσοφία, ο λόγος προκύπτει ως αποτέλεσμα του ισχυρότερου πάθους, του φόβου του βίαιου θανάτου, και δεν είναι ο ίδιος ελεγκτικός των παθών εν γένει. Και το ιδανικό του σοφού ανδρός που υποτάσσει τα πάθη του χάρη στη δύναμη που ασκεί ο λόγος πάνω του, αντικαθίσταται από το κοινότατο πρότυπο του ανθρώπου που φοβάται τον βίαιο θάνατο και ως εκ τούτου αναγνωρίζει την αναγκαιότητα της ορθολογικής ρύθμισης. Με το βήμα αυτό του Χομπς δημιουργείται ένα ενδιαμέσο στάδιο ανάμεσα στον στωικό σοφό, για τον οποίον ο λόγος υποβάλλει την αποχή από κάθε

¹⁰⁰ Αντίστοιχη παρατήρηση και στην Epistle Dedicatory του *Περί του Πολίτου* (EW.II.xx).

¹⁰¹ Sorell, *ό.π.*, σ. 55.

πράξη, και το καντιανό υποκείμενο, για το οποίο ο ίδιος ο καθαρός Λόγος έχει την ικανότητα να είναι πρακτικός. Στον Χομπς δεν καταπιέζονται αδιακρίτως όλα τα πάθη από τον λόγο, αλλά αξιοποιείται το ισχυρότερο και πιο έλλογο πάθος στην υπηρεσία της έλλογης ρύθμισης των παθών.

Επομένως στο πεδίο αυτό αναδεικνύεται και η σημασία του τρίτου είδους γνώσης, μετά την αμιγώς ορθολογική-επιστημονική γνώση των συνεπειών από τα ονόματα και την κοινή και αισθητή γνώση που μας προσφέρει η αισθητή εμπειρία. Γιατί, ενώ το πρώτο είδος γνώσης υφίσταται τις παραμορφώσεις της διασπασμένης χρήσης του λόγου στην φυσική κατάσταση, το δεύτερο δεν μπορεί να συγκρατήσει καμία ορθολογικότητα από την τυχαία εμπειρία των παθών και προσφέρεται για μια νέα παραμορφωτική και ρητορική αξιοποίηση των παθών στην υπηρεσία ατομικών και ιδιοτελών σκοπών. Καθώς ο Χομπς προσπαθεί να βαδίσει στον ενδιάμεσο δρόμο ανάμεσα στα δύο είδη γνώσης καταφεύγει μέσω της εκκοσμικευμένης πίστης σε ένα προνομιακό πρόσωπο, του οποίου η αυθεντία θα στηρίζεται σε μια επιλεκτικά καθορισμένη εμπειρία και θα ασκείται σε συμφωνία με τον λόγο. Όπως γράφει:

"Όταν ο λογισμός [discourse] δεν έχει ως αφετηρία ορισμούς, τότε αρχίζει είτε με κάποιον ελεύθερο στοχασμό, οπότε αποκαλείται και πάλι γνώμη, είτε με τις απόψεις κάποιου του οποίου δεν αμφισβητούμε την ειλικρίνεια και την ικανότητα να γνωρίζει την αλήθεια. Σε αυτήν την περίπτωση ο λογισμός μας δεν αφορά τόσο τα ίδια τα πράγματα όσο τα πρόσωπα, και οι αποφάσεις αποκαλούνται πίστη και εμπιστοσύνη. Εμπιστοσύνη στον άνθρωπο και πίστη τόσο στον άνθρωπο όσο και στην αλήθεια των λόγων του" (Lev 7.5)

Η πίστη έτσι λειτουργεί ως το πραγματικό μέσον μεταξύ του ιδανικού λόγου και της ασταθούς εμπειρίας. Γιατί συγκροτεί ολοκληρωμένους συλλογισμούς με βάση τη μέθοδο του φιλοσοφικού συλλογισμού, με πρόσθεση και αφαίρεση ονομάτων, αλλά με διαφορετικό αφετηριακό σημείο. Λαμβάνει τις πρώτες αρχές της από μια πηγή που αποκλείει την ορθολογική ανάλυση και πλησιάζει περισσότερο στην εμπειρία του δεδομένου.¹⁰² Στηρίζεται σε ένα αφηρημένο πρόσωπο, με το οποίο συγκροτείται μια σχέση αυθεντίας που δεν μπορεί να θεματοποιηθεί από τις λογικές κατηγορίες, αλλά εκτίθεται και νομιμοποιείται μόνο όταν βρίσκεται σε συμφωνία με αυτές και εξασφαλίζει συγχρόνως την ισχύ των λογικών κατηγοριών για τα φαινόμενα.

¹⁰² Το ότι η πίστη σχετίζεται στενά με την εμπειρική γνώση, μολοντί εκτίθεται ως λογική γνώση, πιστοποιείται και από το γεγονός ότι τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Χομπς για να αναφερθεί στην πίστη αφορούν την πίστη στα λεγόμενα ιστορικών. Αναφέρει τον ιστορικό Λίβιο, τον Αρριανό, την εξιστόρηση των πράξεων του Καίσαρα ή του Αλεξάνδρου κλπ.

A.1.5. Ανθρώπινη βούληση

Το τελευταίο στάδιο σε αυτήν την διαδικασία εύρεσης της μέσης οδού μεταξύ λόγου και εμπειρίας αφορά τον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της ατομικής βουλήσεως, του ανθρώπου που αναγνωρίζει την αυθεντία που τον συντηρεί. Η βούληση ορίζεται ως η κατάληξη μιας διαδικασίας στάθμισης-διαβούλευσης (deliberation) (Lev 6.53) και ως τέτοια, ενσωματώνει στοιχεία της εμπειρίας αφενός και των γενικών ονομάτων αφετέρου. Όπως σημειώνει ο Χομπς

"... η στάθμιση εκφράζεται υποτακτικά, γιατί αυτό το είδος λόγου προσφέρεται για τη διατύπωση υποθέσεων και των συνεπειών τους, όπως λόγου χάρη: εάν γίνει αυτό, τότε θα ακολουθήσει εκείνο". (Lev 6.55, πλάγια δικά μου).

Ως εδώ δεν μπορούμε παρά να παρατηρήσουμε την μεγάλη διαφορά που παραμένει εντούτοις σχετικά με τον επιστημονικό λόγο που συμπλέκει με αιτιακές σχέσεις ονόματα και όχι πράγματα. Εδώ η σύνδεση λαμβάνει χώρα στην έκταση του χρόνου και όχι συγχρονικά, όπως στο παράθεμα Lev 7.3 το οποίο σχολιάστηκε στην δεύτερη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου. Τούτο οφείλεται στο ότι ο λόγος της στάθμισης αφορά τα καθέκαστα και όχι τα γενικά ονόματα τα οποία βρίσκονται εκτός χρόνου και εκτός της ιστορικότητας. Ο Χομπς συνεχίζει:

"Αυτό το είδος λόγου δεν διαφέρει από εκείνο του διαλογισμού, παρά μόνο στο ότι ο διαλογισμός γίνεται με γενικούς όρους ενώ η στάθμιση αφορά κατά κύριο λόγο τα καθ' έκαστα (particulars)" (Lev 6.55).

Μολονότι το αποτέλεσμα της στάθμισης (δηλαδή η βούληση) εκλαμβάνεται από την επιστήμη ως αιτιακά καθορισμένο,¹⁰³ ποτέ εντούτοις δεν συνεπάγεται αυτός ο αιτιακός καθορισμός ετερονομία, σύμφωνα με την καντιανή σημασία της λέξης, ποτέ δεν καταδικάζεται ως βάνουση ζωικότητα. Ο Χομπς δεν κάνει "... κάποια διάκριση μεταξύ ελεύθερης και καταναγκασμένης βούλησης, η οποία να θεμελιώνεται στη διάκριση μεταξύ μιας βούλησης που διαμορφώνεται από τον Λόγο και μιας βούλησης που διαμορφώνεται από τα πάθη".¹⁰⁴ Η φιλοσοφική αυτή θέση του Χομπς αποβλέπει βέβαια και στην θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας: πώς

¹⁰³ Και κατά τούτο η ανθρώπινη βούληση σε τίποτε δεν διαφέρει από την βούληση των ζώων. Ο Αριστοτέλης κάνει την ίδια παρατήρηση σχετικά με το "εκούσιον" (Ηθικά Νικομάχεια, III.ii.2) αλλά απορρίπτει αυτή την αντιστοιχία για τον άνθρωπο. Αυτό που διαχωρίζει τον άνθρωπο είναι η προαίρεση.

¹⁰⁴ Πατέλλη, ό.π., σ. 151.

θα μπορούσε ο Χομπς να θεμελιώσει την συνθετική λειτουργία της αυθεντίας του Λεβιάθαν στο κυρίαρχο πάθος του φόβου, αν θεωρούσε ότι κάθε καθορισμός της βούλησης από πάθη (συμπεριλαμβανομένου και του πάθους του φόβου) συνιστά ετερονομία και άρα οφείλει να υπερβαθεί; Η βούληση, ως αποτέλεσμα της στάθμισης-διαβούλευσης, καθορίζεται από τα πάθη και αφορά επομένως τα κατέκαστα, αλλά ελέγχεται ταυτόχρονα και εκφράζεται με τη γλώσσα του ορθού Λόγου. Παράλληλα, όπως σημειώνει και ο Έλληνας μεταφραστής του Λεβιάθαν,¹⁰⁵ ο Χομπς αξιοποιεί την ετυμολογική συγγένεια μεταξύ των λέξεων στάθμιση (deliberation) και ελευθερία (liberty), για να ερμηνεύσει την πρώτη ως μια διαδικασία άρνησης της δεύτερης: η στάθμιση αποκαλείται de-liberation γιατί "... θέτει τέρμα στην ελευθερία που είχαμε να πράττουμε ή να παραλείπουμε σύμφωνα με την όρεξη ή την αποστροφή μας" (Lev 6.50).

Ο αποκλεισμός κάθε δυνατότητας πλήρους αυτοπροσδιορισμού της βούλησης είναι συστατικό μέρος της στρατηγικής του Χομπς για την νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας: με βάση αυτόν νομιμοποιείται ή όχι η συναίνεση που στηρίζεται στο κυριαρχικό πάθος του φόβου. Αν μια θεωρία διαχωρίζει την εσωτερική και αδέσμευτη από τις περιστάσεις βούληση από την βούληση όπως εκδηλώνεται στην πράξη, τότε αφήνει πάντοτε περιθώριο για την αμφισβήτηση της αρχικής συναίνεσης. Η προνομιακή ενεργοποίηση της ατομικής βούλησης μπορεί έτσι να αντιταχθεί στην βούληση που επέλεξε την υποταγή στον Λεβιάθαν και να λειτουργήσει διαλυτικά για την κοινωνική συνοχή. Αλλά ο Χομπς επιθυμεί να εντοπίσει ένα στοιχείο ισοροπίας των αιτιακά καθορισμένων από τα πάθη βουλήσεων, χωρίς να καταφύγει σε ένα σύστημα αξιών, τέτοιο που να νομιμοποιείται από την υπέρβαση, εκ μέρους του μεμονωμένου ατόμου, των εξωτερικών περιστάσεων. Επιθυμεί δηλαδή την ανεύρεση του αξιακού και σταθερού στοιχείου στα ίδια τα πάθη χωρίς να αξιώνει καμία υπέρβαση των "αιτιακών" παθών. Η στάση αυτή προϋποθέτει την μερική αποδοχή της αριστοτελικής διδασκαλίας, σύμφωνα με την οποία "... σε σχέση με τα πάθη ο λόγος μας χρησιμοποιεί την λέξη κινούμαι, ενώ σε σχέση με τις αρετές και τις κακίες, όχι τη λέξη κινούμαι αλλά τη λέξη διάκειμαι".¹⁰⁶ Προϋποθέτει όμως επίσης και την αποδοχή των βασικών αρχών της γαλιλαϊκής μηχανικής, που ανάγει και εξηγεί τα πάντα σύμφωνα με νόμους κινήσεων. Ο συνδυασμός των δύο προκειμένων, συνεπάγεται για το χομπσιανό σύστημα, τον περιορισμό της έννοιας της βούλησης, την συρρίκνωσή της στην τελευταία αιτία που προηγείται της πράξης. Σε αντίθεση με τον σχολαστικό ορισμό, για τον Χομπς "η βούληση δεν είναι

¹⁰⁵ Λεβιάθαν, Γνώση, τόμος 1, σ. 130.

¹⁰⁶ Ηθικά Νικομάχεια, βιβλίο Πιiv.4. Για το απόσπασμα χρησιμοποιήθηκε η μετάφραση του Δ. Λυπουρλή, Ηθικά Νικομάχεια, βιβλίο β', Ζήτηρος, 2002.

έλλογη όρεξη [...] γιατί αν ήταν, τότε δεν θα μπορούσε να υπάρχει καμία εκούσια πράξη ενάντια στον λόγο" (Lev 6.53): ο ορισμός αυτός αποτελεί για το μηχανιστικό σύστημα του Χομπς λήψη του ζητουμένου, ισοδυναμεί δηλαδή με άρνηση της φυσικής κατάστασης πολέμου. Προϋποθέτει την ύπαρξη ενός λόγου εξωτερικού, ενός λόγου που μπορεί να εντοπιστεί in rerum natura. Η χομπσιανή βούληση συνδέεται αντιθέτως στενά με την ατομική πράξη και αντιστοιχεί περισσότερο στο αριστοτελικό "εκούσιον",¹⁰⁷ την κίνηση της επιθυμίας και λιγότερο στην προαίρεση, την στάση της έξεως. Και όπως σημειώνει ο ίδιος ο Χομπς, η ευδαιμονία, δηλαδή ο σκοπός της βούλησης.

"δεν έγκειται στην ηρεμία ενός ικανοποιημένου πνεύματος [...] αλλά είναι η διαρκής πορεία της επιθυμίας από ένα αντικείμενο σε ένα άλλο" (Lev 11.1).

Όταν κάποιος βουλεύεται (deliberates) χωρίς να έχει καταλήξει σε μια απόφαση σχετικά με το καλό και το κακό, τότε μόνο λέμε ότι είναι ελεύθερος:

"... είναι το ίδιο να λέμε ότι είναι ελεύθερος με το να λέμε ότι δεν έχει ολοκληρώσει την διαβούλευσή [στάθμισή] του" (EW.IV.273).

Μόλις αποφασίσει, λέμε ότι η απόφασή του ήταν εξαναγκασμένη από τις αιτίες, δηλαδή τις επιθυμίες, των οποίων είχε σχηματίσει μια παράσταση στο νου του. Και η ελευθερία "είναι η απουσία [εξωτερικών] εμποδίων κατά την πράξη, τέτοιων που δεν περιέχονται στην φύση και την ενδογενή ποιότητα του πράττοντος. Όπως για παράδειγμα λέμε ότι το νερό κυλάει ελεύθερα, ή έχει την ελευθερία να κυλήσει σύμφωνα με το ρεύμα του ποταμού (γιατί έτσι δεν παρουσιάζονται εμπόδια στην κίνησή του) ενώ δεν είναι ελεύθερο να κυλήσει κάθετα προς τον ποταμό, γιατί οι όχθες λειτουργούν ως εμπόδια" (EW.IV.274).

Αυτή βέβαια είναι μια αρχαϊκή αντίληψη για την ελευθερία, που αδυνατεί να διακρίνει τον αιτιακό καθορισμό από απόσταση, την δράση δηλαδή της αιτίας χωρίς τη διαμεσολάβηση σωμάτων.¹⁰⁸ Καταναγκαστική και επομένως αιτιακή θεωρείται κάθε δράση που πραγματοποιείται με επαφή των δύο σωμάτων και η ελευθερία περιορίζεται στον ενδιάμεσο χώρο¹⁰⁹ μεταξύ των καταναγκαστικών-αιτιακών δράσεων με επαφή. Με τον ορισμό αυτό ο Χομπς αποκλείει από την άσκηση της ελευθερίας κάθε ηθική συνιστώσα (με την καντιανή έννοια), κάθε

¹⁰⁷ *Ηθικά Νικομάχεια*, III.i.

¹⁰⁸ Η σκέψη αυτή έπρεπε να περιμένει τον Νεύτωνα και τη θεωρία πεδίων, για την ανακάλυψή της.

¹⁰⁹ Είναι χαρακτηριστική η παρατήρηση του Χομπς στην συζήτηση περί καταλογίσμου των εγκλημάτων που γίνονται εν βρασμώ ψυχής: "Ωστόσο, αιφνίδιο πάθος δεν επαρκεί για μια ολική απαλλαγή [από την κατηγορία του εγκλήματος]. Διότι το μεσοδιάστημα ανάμεσα στην αρχική γνώση του νόμου και στη διάπραξη της ενέργειας θα εκληφθεί ως χρόνος στάθμισης, κατά τον οποίον ο καθένας θα έπρεπε, συλλογιζόμενος το νόμο, να βάλει στον ίσιο δρόμο τα ανώμαλα πάθη του" (Lev 27.33).

αίτημα αυτονομίας. Όπως γράφει: "... τίποτα δεν ξεκινάει από μόνο του, όλα εξαρτώνται από την δράση ενός άμεσου"¹¹⁰ φορέα έξω από αυτόν" (*Liberty and Necessity*, EW.IV.274). Και "δεν υπάρχει καμία ελευθερία ως ελευθερία [ανεξαρτησία] από αναγκαιότητα, ούτε στους ανθρώπους, ούτε στα ζώα" (*Deo* 25.13).¹¹¹ Και σε ό,τι αφορά τα σώματα, ο άμεσος φορέας μετάδοσης της δύναμης είναι ένα άλλο σώμα (ή ο υλικά φορτισμένος ενδιάμεσος χώρος, που εκλαμβάνεται επίσης ως σώμα), ενώ σε ό,τι αφορά τα πάθη είναι οι απειροελάχιστες κινήσεις του νου, που αντιδρά στα εξωτερικά ερεθίσματα σύμφωνα με τον μηχανικό νόμο της αλληλεπίδρασης των κινήσεων.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Χομπς διακρίνει μεταξύ ενός φορέα που δρά χωρίς καταναγκασμό (*free from compulsion*) και ενός φορέα που δρά χωρίς αναγκαιότητα, αναίτια (*free from necessitation*) (*Liberty and Necessity*, EW.IV.262). Ο καταναγκασμός συνεπάγεται επαφή, ενώ η αναγκαιότητα περιλαμβάνει όλες τις δράσεις που συντελούν στην ατομική πράξη χωρίς να την προκαλούν οι ίδιες. Η ελευθερία, στον Χομπς, δεν είναι ποτέ αναιτιότητα, αλλά αντιθέτως συνδέεται με ισχυρό τρόπο με την παράσταση μίας αιτίας. Η απορρόφηση όμως της αιτίας από το υποκείμενο και η παραμόρφωση της αιτιακής σχέσης, από την υποκειμενική χρήση του λόγου, έχει ως αποτέλεσμα την άρση της ορθολογικότητας της ατομικής βούλησης. Ενώ κάθε αιτία είναι ορθολογική, δεν δικαιούμαστε να ταυτίσουμε τη βούληση με τον Λόγο. Η ανθρώπινη βούληση είναι ένας ατελής λόγος, του οποίου η ατέλεια οφείλεται στην ελλιπή γνώση των συνεπειών, στην πολλαπλότητα των αιτιακών αλυσίδων που την καθορίζουν κάθε φορά. Ο λογικός της χαρακτήρας ανάγεται εντέλει στην απλή ομοιότητα της διαδικασίας της στάθμισης με τη διαδικασία του λογικού συλλογισμού.

Το ζητούμενο, σε τελική ανάλυση, για την χομπσιανή πολιτική θεωρία είναι η συγκρότηση ενός συστήματος μηχανικής των παθών, ορθολογικής οργάνωσης δηλαδή των κινήσεων που οφείλονται στις επιθυμίες, και οι οποίες είναι από μόνες τους ορθολογικές, από κοινού όμως οδηγούν στη σύγκρουση και την κατάσταση πολέμου. Για να επιτευχθεί αυτό, πρέπει να αποκλειστεί η ιδιωτική χρήση του λόγου από τα υποκείμενα, που παραμορφώνει την πρωτογενή φυσική και λογική λειτουργία των παθών. Ενώ τα φυσικά σώματα συγκρατούνται από τις φυσικές και αιτιακές δυνάμεις συνοχής, που επιβάλλονται από την ανώτατη βούληση του

¹¹⁰ Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίον ο Χομπς εναντιώθηκε στην ιδέα του κενού στη φύση. Κάθε δύναμη πρέπει να μεταδίδεται μέσω ενός φυσικού σώματος, μέσω ενός άμεσου φορέα, όπως γράφει στο παράθεμα που σχολιάζουμε εδώ.

¹¹¹ Η καντιανή αυτενέργεια δεν είναι στον Χομπς παρά η αστόχαστη πράξη και όχι η πρωταρχική δύναμη ανεξαρτησίας από αιτιακούς καθορισμούς. Ο Χομπς ορίζει ότι "by spontaneity is meant inconsiderate action" (EW.IV.275).

Δημιουργού της Φύσης, το τεχνητό σώμα της κοινωνίας κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να διαλυθεί στα συστατικά του μέρη, τις ατομικές ανθρώπινες επιθυμίες και πάθη. Η λειτουργία της κυριαρχίας θεραπεύει αυτό το πρόβλημα, αξιοποιώντας το ισχυρότερο πάθος - τον φόβο του βίαιου θανάτου - προς όφελος της κοινωνικής συνοχής. Έτσι, ενώ η μηχανική δείχνει το πρότυπο της εφαρμογής, η άσκηση της κυριαρχίας εξασφαλίζει την ισχύ του προτύπου για τις ανθρώπινες κοινωνίες, μέσα από μια διαδικασία επαναπροσδιορισμού της ανθρώπινης βούλησης, που την συνδέει στενά με το έλλογο στοιχείο των παθών: με το πλέον "ορθολογικό" και μακράν ισχυρότερο πάθος, τον φόβο του βίαιου θανάτου.

Δεύτερο κεφάλαιο: Φυσικός νόμος και φυσικά δικαιώματα¹¹²

A.2.1. Η πρωταρχική ενότητα του Λόγου και ο διασπασμένος λόγος

Όπως συνοπτικά επισημαίνει ο Tuck: "Οι περισσότεροι ερμηνευτές της ηθικής και πολιτικής θεωρίας του Χομπς εμπίπτουν σε μία από τις ακόλουθες δύο κατηγορίες. Η πρώτη (και μάλλον η μεγαλύτερη) περιλαμβάνει όσους πιστεύουν ότι σε γενικές γραμμές, ο Χομπς ασχολείται με τη σύγκρουση των ατομικών συμφερόντων και την λύση της σύγκρουσης μέσω της πολιτικής διαδικασίας [...] Η δεύτερη κατηγορία αποτελείται από όσους πιστεύουν ότι ο Χομπς ασχολείται με την σύγκρουση πεποιθήσεων. Αλλά, όπως μπορούμε να δούμε τώρα, δεν μπορεί να γίνει στον Χομπς καμία έγκυρη διάκριση μεταξύ συμφερόντων και πεποιθήσεων, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά την κατανόηση των συγκρούσεων".¹¹³ Ο διχασμός των ερμηνευτικών κατευθύνσεων για τον Χομπς οφείλεται σε μια ριζική αμφισημία του ίδιου του χομπσιανού συστήματος, η οποία αφορά την χρήση της έννοιας του Λόγου. Γιατί άλλη είναι η σημασία του λόγου στο παράθεμα *Lev* 6.53 όπου λέγεται ότι "η βούληση δεν είναι έλλογη όρεξη [...] γιατί αν ήταν, τότε δεν θα μπορούσε να υπάρχει καμία εκούσια πράξη ενάντια στον Λόγο", και άλλη η χρήση του στο παράθεμα *Lev* 31.26, όπου υποστηρίζεται ακριβώς το αντίθετο, ότι δηλαδή σε αντιδιαστολή προς τη θεία, η ανθρώπινη βούληση είναι μια έλλογη όρεξη.¹¹⁴ Η έννοια του λόγου, στο πρώτο παράθεμα, προκαταλαμβάνει τη σημασία ενός καθολικού Λόγου, τον οποίον όμως δεν κατέχει ο άνθρωπος, ενώ στο δεύτερο παράθεμα ο "Λόγος" είναι ο υποκειμενικός λόγος της στάθμισης, είναι το πεδίο όπου συγκρούονται οι επιθυμίες και οι αποστροφές του ατόμου, προκειμένου να συνθέσουν μέσω μιας, ορθολογικής κατά τη μορφή, διαδικασίας την συνισταμένη της ατομικής βούλησης. Συμφέροντα και πεποιθήσεις εμπίπτουν έτσι στην ίδια διαδικασία υποκειμενικής, αλλά και λογικής κατά τη μορφή, επεξεργασίας. Ό,τι το

¹¹² Το κεφάλαιο αυτό αποτελεί επαυξημένη εκδοχή του κειμένου μου, "Η σχέση νόμου και δικαιωμάτων στις ερμηνείες της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς τον 20^ο αιώνα", *Αξιολογικά*, τχ. 16, σσ. 115-130.

¹¹³ Tuck, "Hobbes' s moral Philosophy", στο Tom Sorell (επιμ.), *Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, σσ. 184, 185.

¹¹⁴ Στο δεύτερο παράθεμα (*Lev* 31.26) αντιδιαστέλλεται η ανθρώπινη από την θεία βούληση και η δεύτερη ορίζεται ως η δύναμη με την οποία ο Θεός επιτελεί τα πάντα ενώ η πρώτη ως η τελική ενέργεια της διαδικασίας της στάθμισης. Κατά τούτο, και δεδομένου ότι η στάθμιση εκφράζεται με την γλώσσα του λογικού συλλογισμού, δηλαδή υποτακτικά, η υποκειμενική ανθρώπινη βούληση σχετίζεται πράγματι με τον λόγο, είναι στην ουσία μια λογική επεξεργασία των αντικρουόμενων παθών που οδηγεί στην συναγωγή της κοινής συνιστώσας τους για την κάθε στιγμή. Η λογικότητα της στάθμισης παραμένει όμως αυστηρά υποκειμενική-ατομική.

υποκείμενο αντιλαμβάνεται ως συμφέρον του σε μια δεδομένη χρονική στιγμή είναι εξίσου καθοριστικό της βούλησής του όσο και η πεποίθησή του για τον βέλτιστο τρόπο οργάνωσης των ατομικών συμφερόντων. Η σκοπιά του καθολικού, στην οποία μπορεί να αρθεί το άτομο, παραμένει μια πεπερασμένη σκοπιά, εξακολουθεί να υφίσταται τις παραμορφώσεις της ατομικής χρήσης του Λόγου. Δεν μπορεί να υπάρξει εκ φύσεως απόλυτη και αυθεντική γνώση του πρωταρχικού νόμου, γιατί κάθε τέτοια γνώση φιλτράρεται από το υποκειμενικό πρίσμα των παθών και της υποκειμενική φυσικής ελευθερίας. Είναι πάντοτε Λόγος για τα καθέκαστα, και μολονότι διατυπώνεται σε υποτακτική μορφή, δηλαδή με τη γλώσσα της επιστήμης, παραμένει εντούτοις καθορισμένος από την συγκεκριμένη εμπειρία και τα πάθη αυτού που τον εκφέρει και που αναπόφευκτα τον αξιοποιεί εργαλειακά.

Το βασικό σημείο αυτής της συλλογιστικής είναι ότι η χομπσιανή διάσταση μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης δεν αντιστοιχεί στην αντίθεση του Λόγου με την αυθαιρεσία, την τυχαιότητα ή την αναιτιότητα, την απουσία δηλαδή του Λόγου. Ο Χομπς δεν είναι Καντ, δεν παραλαμβάνει το χάος της φύσης, το άμορφο υλικό της κατ' αίσθησιν εποπτείας, προκειμένου να το βάλει σε τάξη, υποτάσσοντάς το στην αυτενέργεια της υποκειμενικής διάνοιας: αναλαμβάνει αντιθέτως (και αυτό είναι το πραγματικό χομπσιανό πρόβλημα) την επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ ορθού και στρεβλού Λόγου, μεταξύ του γενικού και καθολικού Λόγου που εκφέρεται στην πολιτική κατάσταση από τον κυρίαρχο και του υποκειμενικού και ατομικού Λόγου που εκδηλώνεται από τα άτομα στην φυσική κατάσταση. Αναγνωρίζει στην φυσική ανθρώπινη κατάσταση στοιχεία του Λόγου που όμως, καθώς δεν συντονίζονται, δίνουν την εντύπωση του χάους, της κατάστασης γενικευμένου πολέμου: ο πόλεμος όμως αυτός, είναι ο ίδιος αποτέλεσμα της παραμορφωμένης άσκησης του Λόγου, όχι της πλήρους απουσίας του. Ο Χομπς διατυπώνει το πρόβλημα της διάσπασης του πρωταρχικά ενιαίου Λόγου σε πολλούς υποκειμενικούς λόγους λέγοντας:

"Ο Λόγος καθ' εαυτός είναι πάντοτε ορθός Λόγος, όπως και η αριθμητική είναι μια σίγουρη και αλάθευτη μέθοδος, αλλά ο λόγος ενός ή οσωνδήποτε ανθρώπων¹¹⁵ δεν συνιστά βεβαιότητα - το ίδιο όπως και ένας λογαριασμός δεν θεωρείται σωστά υπολογισμένος επειδή έχει εγκριθεί ομόφωνα από πολλούς" (*Lev* 5.3).

¹¹⁵ Ακόμα και γενικευμένη συμφωνία για τον ορισμό του λόγου δεν αποτελεί επαρκές τεκμήριο για την ορθότητα του συμφωνημένου. Η σκέψη αυτή προεικονίζει την αντίστοιχη διάκριση του Ρουσσώ μεταξύ της γενικής βούλησης (*volonté générale*) και της βούλησης όλων (*volonté de tous*). Η τελευταία στηρίζεται στα εμπειρικά καθ' έκαστα ή στην κοινή συνισταμένη αυτών, και παραμένει ως εκ τούτου καθορισμένη από το τυχαίο στοιχείο της εμπειρίας.

Αυτό που σε μια παραδοσιακή ερμηνεία για τον Χομπς εκδηλώνεται ως σύγκρουση συμφερόντων, αντανακλά στην ουσία την σύγκρουση των φυσικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, των δικαιωμάτων δηλαδή όλων των ανθρώπων σε όλα τα πράγματα, ενώ αυτό που στην εναλλακτική ερμηνεία εκδηλώνεται ως σύγκρουση πεποιθήσεων αφορά την σύγκρουση για τις αντιλήψεις περί αυτών των ίδιων δικαιωμάτων, τη σύγκρουση για την ερμηνεία του κρυφού και αφανούς νόμου που διέπει αυτά τα δικαιώματα. Το ζήτημα είναι όμως να καταδειχθεί η ενότητα των δύο προβληματικών. Για αυτήν την υποκείμενη ενότητα αλλά και για την αναζήτηση των λόγων, για τους οποίους αυτό που είναι ενιαίο και καθολικό εκδηλώνεται ως διασπασμένο, πρέπει να ανατρέξει κανείς σε μια ιδέα πρωταρχικής, αλλά ποτέ εκδηλούμενης στο χομπσιανό σύστημα, ενότητας του Λόγου. Και πρέπει επίσης να στοχαστεί τους όρους αυτής της ενότητας και τον φορέα που μπορεί να την εκφράσει. Στο πλαίσιο στο οποίο εξακολουθεί να κινείται ο Χομπς τα ερωτήματα αυτά έχουν σαφή απάντηση: η ιδέα ενός Δημιουργού της Φύσης που τοποθέτησε μέσα στα πράγματα τις μαθηματικές αυστηρές τους αρχές είναι αυτή που εξασφαλίζει την ενότητα του Λόγου.¹¹⁶ Όταν αυτή νομοθετεί και εξασφαλίζει την τήρηση των νόμων, τότε δεν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ δικαιωμάτων ούτε μεταξύ πεποιθήσεων. Υπάρχουν βέβαια συγκεκριμένοι ιστορικο-πολιτικοί λόγοι για τους οποίους ο Χομπς δεν μπορούσε και δεν ήθελε να αξιοποιήσει αυτήν την γραμμική σκέψη. Αν ανήγαγε τον νόμο στην θεϊκή βούληση κατά το πρότυπο των σχολαστικών, τότε θα έπρεπε αναγκαστικά να υποταχτεί στην αυθεντική και δογματική ερμηνεία της θεϊκής βουλήσεως, που εκφραζόταν από την οργανωμένη εκκλησία. Η εκκλησία όμως δεν είναι για αυτόν το βασίλειο του Θεού αλλά μόνο κοινότητα ανθρώπων. Έτσι, ο Χομπς συντηρεί στο έργο του την διάσταση της σκοπιάς του ανθρώπου και της σκοπιάς του Θεού. Διατηρεί τον Λόγο στην ένταση μεταξύ του Λόγου των δικαιωμάτων και του Λόγου του νόμου, και αναλαμβάνει επίσης την κάθαρση του στρεβλού υποκειμενικού Λόγου από τα διαλυτικά του στοιχεία, από τα στοιχεία δηλαδή που συντελούν και οδηγούν στην κατάσταση πολέμου. Αυτό το τελευταίο στοιχείο μόνο, αντιστοιχεί εντέλει στο παραδοσιακό χομπσιανό πρόβλημα της κοινωνικής συνοχής και αποτελεί απόρροια της σχέσης μεταξύ γενικού και ατομικού Λόγου, μεταξύ νόμου και δικαιωμάτων.

¹¹⁶ Θα μπορούσε να ονομάσει κανείς αυτό το πλαίσιο προνεωτερικό, κατά το ότι δεν αναλαμβάνει το ίδιο το υποκείμενο την υπερβατολογική σύνθεση των αντικειμένων της εμπειρίας, όπως συμβαίνει στο καντιανό σύστημα, αλλά παραλαμβάνει έτοιμα τα αντικείμενα από την εμπειρία, διατυπώνοντας απλώς εικασίες για τις πιθανές αιτίες που τα δημιούργησαν.

A.2.2. Σχέση νόμου-δικαιωμάτων 1: Συναγωγή του νόμου από τα δικαιώματα

Έτσι, κεντρική θέση για την κατανόηση κάθε ερμηνείας του Χομπς αλλά και ολόκληρης της νεώτερης πολιτικής θεωρίας κατέχει η διάκριση που κάνει ο Χομπς ανάμεσα στην έννοια του δικαιώματος και την έννοια του νόμου, καθώς και η ερμηνεία που θα αποδοθεί στη σημασία αυτής της διάκρισης. Σύμφωνα με τη διατύπωση του 14^{ου} κεφαλαίου του *Λεβιάθαν*:

"... το δικαίωμα συνίσταται στην ελευθερία του πράττειν ή του απέχειν. Ενώ ο νόμος ορίζει και μου επιβάλλει ένα από τα δύο. Έτσι, ο νόμος διαφέρει τόσο πολύ από το δικαίωμα, όσο η υποχρέωση από την ελευθερία. Αυτά τα δύο είναι, αναφορικά με μία και μόνη πράξη, πράγματα ασύμβατα" (*Lev* 14.3).

Αμέσως πριν την διάκριση του δικαιώματος από τον νόμο ο Χομπς είχε ορίσει τον νόμο της φύσης ως "την εντολή ή τον γενικό κανόνα που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι που θα καταστρέψει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της" (*Lev* 14.3). Ο νόμος έτσι είναι "... τα συμπεράσματα ή τα θεωρήματα [του κάθε ατόμου], σχετικά με τους τρόπους επιβίωσης και αυτοπροστασίας του" (*Lev* 15.41). Αν θέλω να εξασφαλίσω την επιβίωσή μου (το θεμελιώδες φυσικό μου δικαίωμα) τότε πρέπει να αναγνωρίσω τους νόμους της φύσης ως τον μοναδικό τρόπο να το πετύχω. Από τα δικαιώματα μεταβαίνουμε στους νόμους μέσω μίας διαδικασίας ορθοπρακτικής και οι νόμοι γίνονται έτσι προέκταση των δικαιωμάτων. Δεν έχουν κανονιστική ισχύ, δεν μου λένε τι οφείλω να κάνω με αναφορά σε ένα απόλυτο καλό αλλά τι είμαι αναγκασμένος να κάνω, αν θέλω να επιβιώσω, να εξασφαλίσω το δικό μου σχετικό καλό. Ο Χομπς ακολουθεί έτσι την νεώτερη σκεπτική παράδοση του Λίπσιους, του Μονταίν αλλά και του Καρτέσιου, και αμφισβητεί την ύπαρξη ενός αντικειμενικού, οντολογικά καθορισμένου και θεσμικά επιβεβλημένου, καλού και κακού. Αμφισβητεί εντέλει το παραδοσιακό υπερ-ιστορικό φυσικό δίκαιο. Όπως γράφει:

"Κάθε άνθρωπος από τη μεριά του αποκαλεί αυτό που τον ευχαριστεί καλό και αυτό που τον δυσαρεστεί κακό. Και αφού όλοι οι άνθρωποι διαφέρουν στον τρόπο που είναι φτιαγμένοι, θα διαφέρουν και στη διάκριση του καλού από το κακό" (*El* 1.7.3).

Έτσι το καλό και το κακό δεν συνδέονται με μια γενική έννοια περί δικαίου αλλά με την υποκειμενική αντίληψη για το ευχάριστο και το δυσάρεστο. Η κινητική των παθών δείχνει να έχει απογυμνώσει την σχέση μας με τα πάθη από κάθε ηθικό

χαρακτήρα και η ίδια η έννοια της δικαιοσύνης περιορίζεται στην διυποκειμενική σύμβαση. Η δικαιοσύνη απομένει σκέτη *justitia commutativa* που στηρίζεται στο δίκαιο των συμβάσεων, και εξαρτάται επομένως από την αυθαίρετη επιθυμία όσων συνάπτουν την σύμβαση, και δεν περιλαμβάνει καθόλου μια έννοια *justitia distributiva*, που προϋποθέτει μια οντολογική ιεράρχηση και όπου το δίκαιο αποδίδεται σύμφωνα με μια γεωμετρική αναλογία της φυσικής αξίας των όντων.

Επικεντρώνοντας την προσοχή μας σε αυτό το στοιχείο της θεωρίας του Χομπς, ερμηνεύουμε στην ουσία τους φυσικούς νόμους ως τα ορθολογικά συμπεράσματα ή τις συμβουλές που πρέπει να ακολουθήσουμε για να εξασφαλίσουμε την επιβίωσή μας. Ο φυσικός νόμος λειτουργεί έτσι ως σύνοψη των φυσικών ατομικών δικαιωμάτων, ως αναγκαία σύνθεση προκειμένου τα ατομικά δικαιώματα να μην αλληλοαναιρούνται κατά την άσκησή τους. Αν δεχτούμε ως έγκυρη την υπόθεση ότι η πολιτική θεωρία του Χομπς αποτελεί όντως μεταφορά στο κοινωνικό πεδίο της φυσικής επιστήμης των κινήσεων, τότε πράγματι, αυτή η ερμηνεία φαίνεται επαρκής. Γιατί και στο γαλιλαϊκό παράδειγμα επιστήμης τα σώματα κινούνται ελεύθερα κατ' αντιστοιχία προς τα επιμέρους υποκείμενα που κινούνται ελεύθερα, εκδηλώνοντας το φυσικό τους δικαίωμα, για την ικανοποίηση των επιθυμιών τους. Το κάθε σώμα, όπως και το κάθε υποκείμενο, διέπεται από το δικό του προσωπικό νόμο κίνησης (υπακούει στα δικά του δικαιώματα, στον προσωπικό του λόγο), και παρ' όλα αυτά, τα σώματα συγκροτούν μηχανικά συστήματα που καταλήγουν σε κάποια μορφή ισορροπία χωρίς να προϋποτίθεται κάποια μορφή ηθικής δέσμευσης από έναν δεοντικό νόμο. Η τυχαία και στατιστική συνύπαρξη και αλληλεπίδραση των κινήσεων οδηγεί σε καταστάσεις ισορροπίας χωρίς να χρειάζεται η ενεργοποίηση μιας εξωτερικής αρχής ή η κανονιστική παράσταση ενός καθήκοντος. Ότι υπάρχει και αλληλεπίδρα με το περιβάλλον του, απλά βρίσκεται σε μια διαρκή κίνηση, φέροντας το ίδιο τον νόμο της συμπεριφοράς του, δεν αναγνωρίζει κανέναν άλλο νόμο πέραν του νόμου του προσωπικού συμφέροντος. Δεν ισχύει στην περίπτωση αυτή, η καντιανή αρχή της ηθικότητας, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος αναγνωρίζει, πέραν της φυσικής του υπόστασης, και την συμμετοχή του σε ένα ηθικό βασίλειο των σκοπών και την συνακόλουθη δέσμευση από τον νόμο που διέπει αυτό το υπεραίσθητό βασίλειο. Και όταν, με την κοινή συναίνεση των ατομιστικών και εγωιστικών υποκειμένων, σχηματίζεται ένας γενικότερος νόμος που ρυθμίζει τις επιμέρους λεπτομέρειες των διυποκειμενικών συμβάσεων, αυτός ο νόμος συνάγεται και ο ίδιος, θα μπορούσαμε να πούμε, με αναστοχασμό από τα δικαιώματα εξασφαλίζοντας την ισχύ τους για το πλαίσιο

μιας κοινότητας, δεν τα δημιουργεί ως εξειδικεύσεις του.¹¹⁷ Όπως το έχει διατυπώσει ο Tuck: "... το να έχω ένα δικαίωμα είναι κάτι περισσότερο από το να είμαι στη θέση όπου μια ανάγκη μου συνδέεται με την άσκηση ενός καθήκοντος κάποιου άλλου: αφορά στην πραγματικότητα την δυνατότητά μου να επιβάλλω αυτό το καθήκον στους άλλους και να καθορίζω τη συμπεριφορά τους απέναντι στον κάτοχο του δικαιώματος".¹¹⁸ Η θεωρία αυτή του "ενεργού δικαιώματος" αφορά στην ουσία την κυριαρχία που ασκεί ένα υποκείμενο στον ηθικό του κόσμο.¹¹⁹ Και, εντελώς αντίστοιχα προς την νέα επιστήμη των κινήσεων, το δικαίωμα ως δράση προκαλεί μια αντίδραση από τη μεριά του φορέα της υποχρέωσης σύμφωνα με έναν νόμο εγγενή στο κινητικό σύστημα, χωρίς αυτή η αντίδραση να επιβάλλεται από έναν εξωτερικό ρυθμιστή σύμφωνα με έναν δεοντικό κανόνα. δικαίου.

Εντελώς αντίθετη είναι η παραδοσιακή θεωρία του φυσικού δικαίου, που συστηματοποιήθηκε από τον Θωμά Ακινάτη. Σε αυτήν προϋποτίθεται η ύπαρξη ενός οντολογικά καθορισμένου καλού και επιβάλλεται να γίνεται ότι είναι καλό και να αποφεύγεται ότι είναι κακό.¹²⁰ Αυτή η θεμελιώδης "αρχή της αντίφασης" της ηθικής¹²¹ δεν εξαρτάται από την υποκειμενική γνώμη του υποκειμένου περί καλού και κακού, αλλά ανατρέχει στον φυσικό κόσμο για να αναγνωρίσει ένα αντικειμενικό καλό και κακό. Έτσι, ο νόμος δεν περιορίζεται στο επίπεδο των καλών συμβουλών για την διευθέτηση των δικαιωμάτων: ο νόμος μάλιστα διαφέρει

¹¹⁷ Βέβαια πρέπει να έχουμε κατά νου ότι η ριζοσπαστική θέση του Καντ έγκειται στο ότι, δεδομένου ότι δεχόμαστε την ύπαρξη ενός δεοντικού νόμου, οφείλουμε να μην ελαμβάνουμε τα δικαιώματα που αναδύονται στις επιμέρους διυποκειμενικές σχέσεις, ως εξειδικεύσεις του νόμου αλλά ως τον ίδιο το νόμο στην ενεργή του δεσμευτικότητα: "δεν πρόκειται για το σχήμα μιας περίπτωσης που συμβαίνει κάτω από νόμους αλλά για το ίδιο το σχήμα ενός νόμου" (ΚπΛ.121)". Σε αντίθετη περίπτωση οδηγούμαστε αναπόφευκτα σε μια καζουιστική των δικαιωμάτων, συντάσσουμε καταλόγους υποχρεωτικών δικαιωμάτων του πολίτη και του ανθρώπου. Καταλήγουμε έτσι σε μία τυπολατρία, που παραγνωρίζει την ενεργή ηθικότητα του υποκειμένου που επιτελεί το ίδιο την πράξη της τυποποίησης του ηθικού νόμου. Θεσπίζοντας υποχρεωτικά εξωτερικά δικαιώματα αναιρούμε την ενεργό διάκριση νομιμότητας-ηθικότητας και δημιουργούμε μια πολιτική ηθική εις βάρος της ηθικής του φρονήματος. Ο φυσικός νόμος της σχολαστικής τυποποιείται από μια προνομιακή αυθεντία και το γενικό φυσικό δίκαιο επιμερίζεται στα επιμέρους δικαιώματα χωρίς το ίδιο το υποκείμενο να είναι ενεργός φορέας του ηθικού νόμου. Το φαινομενικό παράδοξο έγκειται στο γεγονός πως ο Καντ προφυλάσσεται από την τυπολατρία του κλασικού φυσικού δικαίου, διατηρώντας ακριβώς την ανθρωπινή γνώση για τον ηθικό νόμο αυστηρά φορμαλιστική. Είναι η τυποποίηση του ηθικού νόμου που τον προφυλάσσει από την καζουιστική τυπολατρία του ηθικού καθήκοντος, και χάρη στην οποία σώζεται η δυνατότητα της ανεξαρτησίας του φρονήματος από εξωτερικούς και ετερόνομους περιεχομενικούς καθορισμούς. Βλ. το κεφάλαιο Β.1 της παρούσας εργασίας.

¹¹⁸ Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, 1978, σ. 6.

¹¹⁹ Tuck, *ό.π.*, σσ. 6,7.

¹²⁰ Ακινάτης, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, art. 2.

¹²¹ Είναι ενδεικτικός ο παραλληλισμός από τον Ακινάτη των ηθικών αρχών με τις λογικές αρχές: "Οι αρχές του φυσικού νόμου είναι για τον πρακτικό λόγο ότι οι πρώτες αρχές των αποδείξεων για τον θεωρητικό λόγο", Ακινάτης, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, art. 2.

ριζικά από την συμβουλή,¹²² κατά το ότι είναι ένας νόμος του καθήκοντος, που δεν συνδέεται με ένα αλλότριο δικαίωμα. Δεν είναι ένας νόμος που αντιστοιχεί στις αλληλεπιδράσεις των δικαιωμάτων, αλλά ένας νόμος από τον οποίον τα δικαιώματα συνάγονται ως επιμέρους στοιχεία.

Έτσι, σύμφωνα με αυτήν την δεύτερη σκοπιά του προβλήματος της σχέσης νόμων-δικαιωμάτων, εγείρεται ένα πολύ σπουδαίο ερώτημα: αν νόμοι και δικαιώματα δεν είναι παρά δύο εναλλακτικές ή ισοδύναμες θεμελιώσεις της πολιτικής θεωρίας, γιατί ο Χομπς διακρίνει με τόση επιμονή μεταξύ τους, τόσο μάλιστα ώστε ο κυριότερος νόμος της φύσης να επιβάλλει την παραίτησή μας από τα δικαιώματά μας; Ο ίδιος ο Χομπς παρουσιάζει στο ακόλουθο απόσπασμα μαζί με την προηγούμενη ερμηνεία, και μια δεύτερη διαφορετική σημασία των νόμων της φύσης:

"Τούτες τις επιταγές του Λόγου οι άνθρωποι συνηθίζουν να τις αποκαλούν νόμους. Αυτό όμως είναι ανακριβές, επειδή πρόκειται μάλλον για συμπεράσματα ή θεωρήματα σχετικά με τους τρόπους επιβίωσης και αυτοπροστασίας τους. Νόμος, ακριβέστερα, είναι τα λεγόμενα όποιοι έχει το δικαίωμα να διατάζει τους άλλους. Αν ωστόσο, μελετήσουμε τα ίδια θεωρήματα όπως μας παραδίδονται δια του λόγου του Θεού, ο οποίος έχει το δικαίωμα να προστάζει τα πάντα, τότε ορθώς αποκαλούνται νόμοι" (*Lev* 15.41).

Το απόσπασμα αυτό από το 15^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* αποδίδει προτεραιότητα στην ερμηνεία των νόμων της φύσης ως θεωρήματα του Λόγου, ως ορθολογικές δηλαδή συνέπειες της αξίωσης για επιβίωση και βρίσκεται έτσι σε μερική συμφωνία με ό,τι ειπώθηκε προηγουμένως για τη σχέση των φυσικών δικαιωμάτων με τον φυσικό νόμο. Ταυτόχρονα όμως, ανοίγει το δρόμο και για μια άλλη, εντελώς διαφορετική ερμηνεία της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας, τέτοια που να αποδίδει προτεραιότητα στον γενικό νόμο έναντι των ατομικών δικαιωμάτων.

Όπως γράφει ο Χομπς στο 21^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* (περί της ελευθερίας των υπηκόων): "... δεν υπάρχει αντίφαση μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας" (*Lev* 21.4), ενώ πιο πριν, όπως είδαμε, είχε πει ότι η ελευθερία και η υποχρέωση είναι πράγματα ασυμβίβαστα. Υποχρέωση λοιπόν και αναγκαιότητα τοποθετούνται σε τελείως διαφορετικές σφαίρες. Η υποχρέωση συνδέεται με μια έννοια καθήκοντος, ενώ η αναγκαιότητα με μια έννοια ντετερμινισμού και το καθήκον που πηγάζει από τους νόμους της φύσης είναι διαφορετικό από τον φυσικό εξαναγκασμό που μας επιβάλλουν οι φυσικοί νόμοι ή την αιτιακή εξήγηση της βούλησης. Ακόμα και όταν η διαδικασία της στάθμισης διαμορφώνει με ορθολογικό, δηλαδή αιτιακό, δηλαδή

¹²² Ακινάτης, *Summa Theologica*, I-II, q. 92, art. 2.

αναγκαίο, τρόπο μια βούληση εντός της οποίας εκφράζεται το φυσικό δικαίωμα, ακόμα και τότε δεν αίρεται η πρωταρχική ελευθερία του υποκειμένου που τελεί την ενέργεια της στάθμισης. Έτσι μπορεί για παράδειγμα ο Χομπς, χωρίς να υποπίπτει σε αντίφαση, να ισχυριστεί πως "... όλες γενικά οι πράξεις στις οποίες προβαίνουν οι άνθρωποι εντός των πολιτικών κοινοτήτων εξαιτίας του φόβου τους για το νόμο, είναι πράξεις τις οποίες είναι ελεύθεροι να μην επιτελέσουν" (*Lev* 21.3). Ενώσω συνεχίζεται η στάθμιση, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος, και η βούλησή του, δηλαδή η εκδήλωση του δικαιώματός του είναι συμβατή ως αναγκαioτητα με την ελευθερία της στάθμισης.

Ο νόμος από την άλλη, και ειδικά ο νόμος της πολιτείας, ως σύνοψη των υποχρεώσεων, δεν μπορεί να συναχθεί εξ ολοκλήρου από τα δικαιώματα, δηλαδή από την φυσική αναγκαιότητα των εξωτερικών αιτιών ή την αναγκαιότητα που εκδηλώνεται ως αποτέλεσμα της στάθμισης. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Howard Warrender, ο άνθρωπος που περισσότερο από κάθε άλλον προσπάθησε να αναδείξει τα ηθικά και κανονιστικά στοιχεία της θεωρίας του Χομπς,¹²³ επιχείρησε να τεκμηριώσει τη θέση του χρησιμοποιώντας τους όρους *natural* και *physical obligation*. Η *natural obligation* αναφέρεται στην κανονιστικότητα των νόμων της φύσης (όπου υπεισέρχεται μια ασθενής τελεολογία και μια αξιακή διάσταση των νόμων της φύσης), ενώ η *physical obligation* στερείται κανονιστικότητας και είναι απλά το αποτέλεσμα της ισορροπίας ή της ανισορροπίας των φυσικών δυνάμεων.¹²⁴ Βλέπουμε τώρα ότι, αν οι νόμοι της φύσης εξετάζονται ως τα θεωρήματα που εξασφαλίζουν την επιβίωσή μας, τότε δεν εμπεριέχουν καμία έννοια καθήκοντος αλλά ανήκουν στην σφαίρα της φυσικής ανάγκης, αφομοιώνονται από την υποκειμενική στάθμιση και καθορίζουν, εντέλει με αναγκαίο και αιτιακό τρόπο, την υποκειμενική βούληση. Έτσι, ενώ για τον Warrender η πολιτική θεωρία του Χομπς προϋποθέτει μια ηθική θεωρία που μπορεί να ανιχνευτεί στους νόμους της φύσης, οι προηγούμενες ερμηνείες κατηγορούνται ότι παρέβλεψαν την κανονιστική λειτουργία των νόμων της φύσης και ότι ταύτισαν την φυσική αναγκαιότητα με την ηθική υποχρέωση. Υποβάθμισαν μάλιστα τη σημασία της υποχρέωσης σε φυσική κατάσταση και αναγνώρισαν υποχρεώσεις μόνο στην πολιτική κατάσταση. Το γεγονός αυτό θα είχε μάλιστα ως συνέπεια την ανάλυση του Χομπς ως ενός θεωρητικού της εφαρμοσμένης ισχύος, της απευθείας δηλαδή συναγωγής του δικαίου από την καταναγκαστική και ανώτερη ισχύ του κυριάρχου, κατ' αντιστοιχία

¹²³ Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford University Press, 1957.

¹²⁴ Μπορούμε βέβαια εδώ να δούμε τη συνέχεια ενός παλιού φιλοσοφικού προβλήματος που εντοπίζεται στη διάκριση της ελληνικής φύσης και της λατινικής *natura* και τη σημασία που έχουν πάρει οι δύο λέξεις στις γλώσσες που χρησιμοποιούν και τις δύο ρίζες.

με τον υπολογισμό της συνισταμένης δύναμης σε ένα σώμα, στο οποίο ασκούνται εξωτερικές δυνάμεις και του οποίου η τροχιά καθορίζεται με αιτιακό τρόπο από τη σύνθεση αυτών των δυνάμεων.

Έτσι στην πρώτη κατηγορία ερμηνειών, η έννοια του νόμου χάνει τη σπουδαιότητά της και είναι απλώς μια ωφελιμιστική σταθεροποίηση και ανάπτυξη του δικαιώματος, εύθραυστη όμως πάντοτε στις ερμηνείες των επιμέρους δρώντων. Οι νόμοι της φύσης υπαγορεύονται από την φρόνηση και η κοινωνία μπορεί να παρασταθεί ως ένα μηχανικά εξισορροπημένο φυσικό σύστημα δυνάμεων, όπου αντί για αδράνεια αναφερόμαστε σε μια εγωιστική ανθρώπινη ψυχολογία. Για τον λόγο αυτό, οι ερμηνείες που ακολουθούν αυτήν την κατεύθυνση¹²⁵ υπογραμμίζουν την στενή σχέση που έχει η πολιτική φιλοσοφία του Χομπς με τη φυσική του φιλοσοφία και συνάγουν την ενότητα της πολιτικής κοινωνίας κατ' αναλογία προς την μηχανική ενότητα του φυσικού κόσμου.

Αυτή η πρώτη ερμηνευτική κατεύθυνση χαρακτηρίζεται και ως παραδοσιακή ερμηνεία του έργου του Χομπς. Το γεγονός αυτό οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στον διάυλο μέσω του οποίου ο Χομπς επανήλθε στην φιλοσοφική συζήτηση, δηλαδή μέσω της αξιοποίησης της σκέψης του από τους ωφελιμιστές στα μέσα του 19^{ου} αιώνα.¹²⁶ Ο Χομπς βέβαια ποτέ δεν έπαψε να είναι παρών στη σκέψη των μεγάλων θεωρητικών της νεωτερικότητας παρά την επίσημη αποκήρυξή του. Είναι χαρακτηριστική μάλιστα η παρουσία του στη σκέψη του Ρουσσώ και του Καντ. Η άρση όμως της δημόσιας σιωπής γύρω από το όνομά του γίνεται από τους ωφελιμιστές. Η σκέψη του Χομπς συναντάται με αυτήν των ωφελιμιστών στην εικόνα του Λεβιάθαν που αποτελεί μια προσωποποίηση του συνολικού καλού, στο οποίο αναφέρονται τα ωφελιμιστικά μοντέλα. Από την άλλη, οι δύο θεωρίες είναι ριζικά διαφορετικές στα αξιώματά τους αφού, σύμφωνα με τον Χομπς, κανείς δεν μπορεί να υποχρεωθεί ηθικά να θυσιάσει τη ζωή του στο όνομα του κοινού καλού (το θεμελιώδες φυσικό δικαίωμα παραμένει ενεργό στην πολιτική κατάσταση), ενώ αντιθέτως η ηθική αυτή αξίωση είναι η ουσία του ωφελιμισμού, αφού κάθε σύγκριση των ωφελειών είναι επιτρεπτή. Επομένως, ο ατομικισμός που αποδίδεται στον Χομπς είναι ριζικά αντίθετος με την ωφελιμιστική θεωρία περί κοινωνίας

¹²⁵ Αυτή είναι η πιο απλουστευτική ερμηνεία της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας. Ενδεικτικά κάποια βιβλία που την ακολουθούν είναι τα Richard Peters, *Hobbes*, 1956, J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, 1965, David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, 1969. Στην παράδοση αυτή μπορούμε να κατατάξουμε και τη σημαντική ερμηνεία του C.B. McPherson που περιέχεται στο κεφάλαιο για τον Χομπς του βιβλίου του *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, που είναι μεταφρασμένο και στα ελληνικά με τον τίτλο *Ατομικισμός και Ιδιοκτησία*, μτφρ. Ε. Κασσίμη, Γνώση, 1986.

¹²⁶ Η έκδοση των απάντων του Χομπς έγινε από τον ωφελιμιστή Molesworth μεταξύ 1839 και 1845. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. το *Hobbes* του Richard Tuck, Oxford University Press, 2002.

αλλά η πολιτική θέσμιση του κυριάρχου στον Χομπς είναι ένα βολικό εργαλείο για την εξασφάλιση του συνολικού καλού των ωφελιμιστών.

Βασική θέση της παραδοσιακής ερμηνείας για τον Χομπς είναι ότι η φυσική και η πολιτική φιλοσοφία μπορούν να εξεταστούν με βάση τις ίδιες αρχές, με την προσθήκη φυσικά στην πολιτική φιλοσοφία μίας ψυχολογίας, που θα είναι αναγκαστικά εγωιστική. Η χομπσιανή πολιτική φιλοσοφία προκύπτει, σύμφωνα με αυτή τη συλλογιστική, από τη μεταφορά του νέου επιστημονικού μοντέλου στην ερμηνεία της κοινωνίας. Καθώς έτσι δεν γίνεται παραδεκτή καμία δεσμευτικότητα ηθικού τύπου, αφού δηλαδή κάθε πράξη ερμηνεύεται ως αποτέλεσμα των γνωμών του βραχυπρόθεσμου ή μακροπρόθεσμου συμφέροντος του ελεύθερου υποκειμένου, αναγκαστικά συνεπάγεται ότι ο υπήκοος βρίσκεται διαρκώς μπροστά από ένα δίλημμα: έχει ανά πάσα στιγμή την ελευθερία επιλογής να υπακούσει ή όχι στον ηγεμόνα ανάλογα με την προσωπική του εκτίμηση για το συμφέρον του. Ο άνθρωπος έτσι λειτουργεί ως ένα άλλο ελεύθερο μόριο και η συνισταμένη των κινήσεων των μορίων, δηλαδή των επιλογών των υπηκόων, περιγράφεται από έναν στατιστικό νόμο, που είναι στην ουσία οι συνθήκες που εξασφαλίζουν σταθερότητα στην κοινωνία. Έτσι, το πρόβλημα της παιδείας των υπηκόων, ένα πρόβλημα το οποίο απασχόλησε ιδιαίτερα τον Χομπς, εξετάζεται απλώς ως πρόβλημα προσαρμογής της πραγματικότητας στο μοντέλο των ελεύθερων, ιδιοτελών και ανεξάρτητων ατόμων. Μέσω της εκπαίδευσης δεν γίνεται τίποτε άλλο παρά να αποκλείονται οι συμπεριφορές που θα επηρέαζαν το φυσικο-επιστημονικό μοντέλο. Καταδεικνύοντας τις παράλογες μορφές σκέψης των σχολαστικών, ανάγοντας την εξουσία κάθε εξαρτημένου πολιτικού σώματος στην βούληση του κυριάρχου, διδάσκοντας την υπακοή και τον σεβασμό στις αρχές, υποστηρίζουν οι ερμηνείες αυτές, το σύστημα της εκπαίδευσης πρέπει να στοχεύει στον αποκλεισμό κάθε συλλογικής και διαλυτικής για την κοινωνία συμπεριφοράς, στην ανάσχεση του θρησκευτικού ενθουσιασμού που εκδηλώνεται σε συλλογικό επίπεδο, στην υποταγή των υπεξούσιων ενώσεων (οποιοδήποτε χαρακτήρα) στην ενιαία κεντρική εξουσία. Η παιδεία αναλαμβάνει, κατά κάποιον τρόπο, τον αποκλεισμό από το μοντέλο περιγραφής της ανθρώπινης συμπεριφοράς κάθε μη ατομικιστικού στοιχείου που υπακούοντας στον δικό του περιορισμένο και ιδιαίτερο νόμο θα διαρρήγνυε την ομοιογένεια του μηχανικού μοντέλου: αποκλείεται έτσι η δημιουργία υποσυστημάτων που σε τοπικό μικροεπίπεδο¹²⁷ δημιουργούν συνθήκες άρσης του ακραίου ατομικισμού που προϋποτίθεται σαν γενική παραδοχή του συνολικού μοντέλου.

¹²⁷ Αλλά και μακροσκοπικά, σε κλίμακα συγκρίσιμη προς αυτήν της πολιτικής κοινωνίας, όπως καταδεικνύεται από το βασικό παράδειγμα της σχέσης εκκλησίας-κράτους.

Οι ερμηνείες αυτές (και σε αυτές τις ερμηνείες συμπεριλαμβάνονται και οι προσπάθειες ερμηνείας του Χομπς με όρους θεωρίας παιγνίων¹²⁸) εξετάζουν τον Χομπς ως έναν αναλυτή του ατομικού πράττειν και εκκινούν από την παραδοχή ότι το ατομικό πράττειν είναι το στοιχείο από το οποίο ανερχόμενοι μπορούμε να συνθέσουμε την πολιτική κοινωνία. Ερμηνεύουν έτσι με έναν συγκεκριμένο τρόπο την σημασία της επιστημονικής μεθόδου της ανάλυσης και της σύνθεσης για την πολιτική φιλοσοφία. Τέλος, θέτοντας ως θεμέλιο της πολιτικής κοινωνίας το ατομικό πράττειν υποστηρίζουν την ύπαρξη μόνο μιας ιδέας υπολογιστικού λόγου, σύμφωνα με την οποία κάθε μέλος της πολιτικής κοινωνίας κρίνει κάθε στιγμή σύμφωνα με το συμφέρον του (δηλαδή τον δικό του λόγο ή την φρόνησή του) το αν θα υπακούσει τους νόμους της κοινωνίας ή όχι και δεν αναγνωρίζουν καμία δεσμευτικότητα πέραν από τον αιτιακό καθορισμό του προσωπικού συμφέροντος. Ανακατασκευάζοντας έτσι την χομπσιανή πολιτική θεωρία σαν μια θεωρία "... που θεμελιώνει την απεριόριστη πολιτική αυθεντία στον απεριόριστο ατομικισμό",¹²⁹ οι ερμηνευτές που ακολούθησαν αυτήν την κατεύθυνση δικαίως κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι το χομπσιανό επιχείρημα για την πολιτική κοινωνία δεν μπορεί να λειτουργήσει.¹³⁰ Γιατί ο απεριόριστος ατομικισμός, που έχει τις ρίζες του στις πρωταρχικές φυσικές καταβολές του ανθρώπου έχει την τάση να διαλύει τις τεχνητές συμβάσεις στις οποίες στηρίζεται η ενότητα της πολιτικής κοινωνίας.

Κάνοντας μια σχηματική κριτική σε αυτού του είδους τις ερμηνείες, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η θεωρία που συνάγει τους νόμους της φύσης ως μια ορθολογικότητα κατά τον σκοπό του κάθε δρώντος, ως μια προέκταση και ένα συντονισμό δηλαδή του ατομικού συμφέροντος παραβλέπει το γεγονός ότι ο Χομπς δεν περιγράφει ανθρώπινες συμπεριφορές, με τον τρόπο που ο επιστήμονας περιγράφει την κίνηση της άψυχης ύλης. Διαβλέπει στην πράξη που καθορίζεται από το υποκειμενικό πάθος, μια ανάμιξη του εμπαιχτού με το ενεργητικό στοιχείο του λόγου. Το ακυβέρνητο πάθος οδηγεί στην καταστροφή και όχι στη συντήρηση της κοινωνίας σε αντίθεση με την ακυβέρνητη και ελεύθερη κίνηση των φυσικών σωμάτων ή με την φυσική κοινωνία των ζώων. Ο Χομπς αναγκάζεται έτσι να αναλύσει τα πάθη, με σκοπό να τα ελέγξει και να τα υποτάξει στο γενικότερο συμφέρον της κοινωνικής συνοχής. Από την άποψη αυτή η σκέψη του είναι κλασική.¹³¹ Στη βάση της βρίσκεται η πίστη ότι προϋπόθεση της ανθρώπινης

¹²⁸ Η πρώτη εργασία που έδωσε τέτοια κατεύθυνση στην ερμηνευτική γύρω από τον Χομπς ήταν το βιβλίο του David Gauthier, *The logic of Leviathan*, Oxford University Press, 1969.

¹²⁹ Gauthier, *ό.π.*, σ. vi.

¹³⁰ Βλ. Hampton Jean, "The Failure of Hobbes's social contract argument", στο Morris (επιμ.), *The social contract theorists*, 1999, σσ. 41-58 και Gauthier, *ό.π.*.

¹³¹ Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο που ο Χομπς, όπως και Πλάτωνας, γράφει ακριβώς μετά την εμπειρία ενός αιματηρού εμφυλίου πολέμου.

κοινωνίας είναι η τιθάσευση των παθών. Από την άλλη όμως, ο Χομπς δεν υποτάσσει τα πάθη σε μια αφηρημένη ιδέα Λόγου, δεν καταδικάζει κάθε εμπαθή συμπεριφορά ως ετερόνομη, όπως έκανε μετά από αυτόν ο Καντ.

"Γιατί τα πάθη [affectus animi] που οφείλονται στη ζώωδη φύση δεν είναι τα ίδια κακά, αλλά οι πράξεις που προκύπτουν από αυτά, μερικές φορές είναι, πράγμα που συμβαίνει όταν είναι βλαπτικές και ενάντιες στο καθήκον" (DC prol.11)

Ο Χομπς απευθύνεται στον αναγνώστη λέγοντάς του να κοιτάξει στην καρδιά του, όχι για να διαπιστώσει ποιο είναι το υποκειμενικό του συμφέρον, και εκ τούτου να συναγάγει την μηχανική ισορροπία του τεχνητού μηχανικού συστήματος της πολιτικής κοινωνίας κατ' αναλογία προς το πρότυπο της ουράνιας θείας μηχανικής. Στόχος του είναι να επισημάνει τους κινδύνους από την ατομική κρίση περί συμφέροντος, που τροφοδοτεί διαρκώς το πάθος καθιστώντας το συγκρουσιακό. Η ενδοσκόπηση που αξιώνει ο Χομπς από τον αναγνώστη του αφορά τις κακές συνέπειες του ανεξέλεγκτου πάθους, όχι την διεστραμμένη τάχα ρίζα κάθε πάθους εν γένει.

Παράλληλα, η απουσία κοινωνικών τάξεων στο χομπσιανό μοντέλο κοινωνίας, απουσία που έχει επισημάνει ο McPherson και στην οποία αποδίδει την αποτυχία της πολιτικής θεωρίας του Χομπς, είναι ενδεικτική του γεγονότος ότι ο Χομπς αναφερόμενος αφηρημένα στον άνθρωπο, χωρίς να μελετά τα ειδικά συμφέροντα που μπορεί να αποκομίζει αυτός από την συμμετοχή του στην κοινωνία, δεν αποσκοπεί να πείσει ότι η συμμετοχή στην κοινωνία αποτελεί ορθολογική επιλογή σε ό,τι αφορά το προσωπικό συμφέρον, αλλά επιχειρεί να θεμελιώσει την κοινωνία με όρους γενικού νόμου. Ο άνθρωπος δεν έχει το δικαίωμα ως πολίτης και υπήκοος να αμφισβητεί τους νόμους του ηγεμόνα γιατί, κατά τη σύναψη του συμβολαίου συναινεί στην παραίτηση από το δικαίωμα ατομικής κρίσης. Μπορεί παρ' όλα αυτά να το κάνει ως άνθρωπος επικαλούμενος ένα φυσικό και όχι ένα κοινωνικό δικαίωμά του, αλλά τότε βρίσκεται απέναντι στον κυρίαρχο και στην πολιτική κοινωνία στο σύνολό της, σε συνθήκες φυσικής κατάστασης. Σε ό,τι αφορά την λειτουργία της ανάλυσης και της σύνθεσης, ο Χομπς πράγματι αξιοποιεί την ανάλυση για να περιγράψει την κοινωνία ως ένα σύνολο ανθρώπων χωρίς ενδιάμεσες οργανικές κοινωνικές δομές (συνεταιρισμούς ή ομάδες άλλου είδους) και η ανάλυση αυτή είναι απαραίτητη για να θεμελιώσει το αξίωμα της αρχικής ισότητας και της απόλυτης υπεροχής ισχύος του κυριάρχου. Η ανάλυση όμως γίνεται με σκοπό να θεραπεύσει την διασπαστική λειτουργία των παθών και να τα αξιοποιήσει προς την αντίθετη κατεύθυνση δίνοντας έμφαση και αξιοποιώντας το κυρίαρχο πάθος του φόβου. Το κοσμολογικό μοντέλο της επιστημονικής μεθόδου, το μοντέλο του Γαλιλαίου που έχει πράγματι υπόψη του ο Χομπς, μπόρεσε να κάνει

αφαίρεση από τις αποκλίσεις που παρατηρούνται από τον νόμο των δυνάμεων και να συγκροτήσει την ενότητα του όλου μέσω νόμων και μόνο. Το γεγονός αυτό ήταν δυνατό είτε κάνοντας αφαίρεση από κάθε απόκλιση από το μοντέλο είτε θεματοποιώντας και τις ίδιες τις αποκλίσεις (δηλαδή τις τριβές που αντιστέκονται στην κίνηση) ως δυνάμεις (με όρους δηλαδή του μοντέλου). Από την άλλη, αφανής εγγυητής της ισχύος του μαθηματικού μοντέλου για την φύση είναι ο Θεός: η μαθηματική γλώσσα είναι η γλώσσα του Θεού. Στην πολιτική θεωρία, η ανάλυση των παθών και των νόμων οδηγεί στην κατάδειξη της αναγκαιότητας της κυριαρχίας, της δημιουργίας του θνητού και τεχνητού θεού, ενώ στην θεωρία της φύσης ο θεός δεν νοείται πλέον ως η δύναμη εκείνη που κατευθύνει τον κόσμο, αλλά καταλαμβάνει την θέση της δύναμης εκείνης που του δίνει τους νόμους και το πρότυπο της διατήρησής του.

A.2.3. Το κέντρο της χομπσιανής ανθρωπολογίας και η ερμηνεία της ισχύος

Επιπροσθέτως, πρέπει να τονιστεί ο ειδικός χαρακτήρας που λαμβάνει για την επιστήμη της πολιτικής η θεωρία των παθών, στοιχείο που καθιστά προβληματική την ενότητα μηχανικής και πολιτικής και που αναδεικνύει την ειδική χρήση του λόγου στις διυποκειμενικές σχέσεις. Κεντρική σημασία για την ρήξη μεταξύ μηχανικής και πολιτικής αποκτά η έννοια του χρόνου, με τον ειδικό μάλιστα τρόπο που υπεισέρχεται στη συζήτηση περί ισχύος (power) στο 10^ο και το 11^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*. Ενώ η αιτιότητα εκδηλώνεται, όπως έχουμε ήδη δει στην επιστημονική γνώση (και στην επιστήμη των κινήσεων-μηχανική) ως μια σχέση μεταξύ ονομάτων όπου αίτιο, αποτέλεσμα και αιτιακή σχέση υπάρχουν συγχρονικά, η υποκειμενική στάθμιση αντιθέτως προβάλλει την αιτιότητα στην χρονική της διάσταση και τα συμπεράσματά της έχουν ισχύ μόνο για το υποκείμενο που εξετάζει την δυνατότητα να προβεί σε μια πράξη, διεκδικώντας την ικανοποίηση μιας επιθυμίας του. Στην λειτουργία της στάθμισης-διαβούλευσης ο άνθρωπος συνυπολογίζει εκτός από την επιθυμία ή την αποστροφή που αισθάνεται απέναντι σε ένα αντικείμενο που επιδρά στις αισθήσεις του, και την δυνατότητα που έχει να προβεί στην πράξη αλλά και το ενδεχόμενο υποκειμενικό κόστος από την πραγματοποίηση της πράξης. Έτσι, καθοριστικός παράγοντας στην υποκειμενική στάθμιση είναι, εκτός από την επιθυμία, και η ισχύς, ή αλλιώς, τα μέσα που έχει στη διάθεσή του το υποκείμενο. Ο Χομπς τονίζει συγκεκριμένα τον χρονικό χαρακτήρα της στάθμισης λέγοντας ότι "η ισχύς ενός ανθρώπου (αν οριστεί καθολικά) είναι τα μέσα που επί του παρόντος διαθέτει για την απόκτηση

κάποιου μελλοντικού φαινομένου αγαθού" (*Lev* 10.1). Η υποκειμενική λειτουργία της στάθμισης δεν είναι επομένως ένας αφηρημένος στοχασμός που εντρυφεί στις σχέσεις μεταξύ αιτιών και αποτελεσμάτων. Αφορά το ενδεχόμενο μιας πραγματικής πράξης και μεταφέρει το κέντρο βάρους από τις αιτιακές σχέσεις μεταξύ ονομάτων στις σχέσεις ισχύος μεταξύ υποκειμένων,¹³² και μάλιστα αναπόφευκτα υπό τον παραμορφωτικό φακό της υποκειμενικής πρόσληψης αυτών των σχέσεων. Στην λειτουργία της στάθμισης δεν προϋποτίθεται του συλλογισμού μια κοινή συμφωνία μεταξύ των εμπλεκόμενων υποκειμένων, τέτοια που θα εξασφάλιζε την ορθολογικότητα (ή την επιστημονικότητα) του υπολογισμού. Αντιθέτως, το κάθε υποκείμενο ξεκινά από τα αβέβαια και προσωπικά εμπειρικά του δεδομένα και προχωράει στον συλλογισμό της στάθμισης χωρίς στέρεη επιστημονική-μηχανική βάση, χωρίς δηλαδή να αίρεται στη σκοπιά του αντικειμενικού λόγου της επιστήμης, αν και μιμούμενο την επιστημονική μέθοδο της πρόσθεσης και αφαιρέσεως.

Παράλληλα (και αυτό είναι το σημαντικότερο επιχείρημα του Χομπς σε ό,τι αφορά την ανθρώπινη φύση) ο άνθρωπος, σε αντίθεση με τα ζώα, δεν σταθμίζει μόνο τα μέσα για την ικανοποίηση των άμεσων επιθυμιών του.¹³³ Οι επιθυμίες του αυτοτροφοδοτούνται και διατασσόμενες στον χρόνο,¹³⁴ προβάλλονται σε ένα μέλλον που χαρακτηρίζεται από συνεχή μετάβαση από μια επιθυμία σε μία άλλη. Όπως έχουμε ήδη δει, η ευδαιμονία, δηλαδή το αντικείμενο της στάθμισης "[...] είναι η διαρκής πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρά ο δρόμος για το επόμενο" (*Lev* 11.1). Το χρονικό στοιχείο που παρενέβαινε στην υποκειμενική στάθμιση και την διαχώριζε από την κατεξοχήν α-χρονική επιστήμη, γίνεται εδώ κυρίαρχο. Ο άνθρωπος από απλό παθητικό-μηχανικό στοιχείο που υφίσταται τις επιδράσεις των παθών αντιδρώντας σύμφωνα με τους μηχανικούς νόμους που διέπουν την *conatus* (ακριβώς όπως και τα ζώα), σχετίζεται μέσω της παράστασης που διαμορφώνει για την προσωπική του ισχύ με τα πάθη και με έναν ενεργητικό τρόπο. Είναι το *on* που ορέγεται ήδη αυτό που θα επιθυμεί στο μέλλον ("*fame futura famelicus*" *Dho* 10.3), ανεξάρτητα από το άμεσο ερέθισμα που προσλαμβάνει με τις αισθήσεις του. Στη στάθμισή του δεν συνυπολογίζει μόνο τις παρούσες αλλά και τις μελλοντικές επιθυμίες του και τον τρόπο για να τις ικανοποιήσει, και η ικανοποίηση μιας επιθυμίας δεν είναι παρά ο δρόμος για την ικανοποίηση των επόμενων: με άλλα λόγια η κυριότερη επιθυμία του γίνεται η αύξηση της ισχύος του και η κυριότερη αποστροφή του η ενδεχόμενη μείωσή της. Η ίδια η επιθυμία και η αποστροφή από τα αντικείμενα

¹³² Βλ. επίσης το κεφάλαιο 10 του *De Corpore* και τον αντίστοιχο σχολιασμό στο Zarka, *ό.π.*, σ. 71.

¹³³ Βλ. την ανάλυση του Weiss, *σ.σ.* 104 κ.ε. αλλά και McPherson, *ό.π.*, *σ.σ.* 30-38.

¹³⁴ Weiss, *ό.π.*, σ. 107.

υποβαθμίζονται σε απλά ερεθίσματα και έμφραση δίνεται μόνο στους μέσα ικανοποίησής τους, δηλαδή στην ισχύ. Η αιτιακή-μηχανική, και ως εκ τούτου αναγκαία, σχέση του ερεθίσματος που ξεκινά από τα αντικείμενο με το πάθος που δημιουργείται στο υποκείμενο, υποβαθμίζεται προς όφελος της υποκειμενικής, αυτοτροφοδοτούμενης και ενεργητικής επιθυμίας αύξησης της ισχύος. Το υποκείμενο έτσι δεν αποβλέπει κατά κύριο λόγο στα πράγματα όσο στα μέσα για την απόκτηση των πραγμάτων.

Αυτή η σκέψη αναγνωρίζεται ως το κατεξοχήν μοντέρνο στοιχείο της θεωρίας του Χομπς, και είναι αυτή που παρέσυρε πολλούς σχολιαστές να τον ερμηνεύσουν ως πρόδρομο της φιλελεύθερης οικονομίας. Παρ' όλα αυτά, το επιχείρημα που χρησιμοποιεί ο Χομπς για την υποστήριξη της θέσης του κάνει χρήση λιγότερο μιας νεωτερικής και περισσότερο μιας παραδοσιακής ρητορικής. Αν και ομολογουμένως κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί πως η σκέψη του Χομπς ήταν καθοριστική για τη μετάβαση από το παραδοσιακό στο νεωτερικό παράδειγμα, εντούτοις πρέπει να αναγνωρίσει κανείς πως ο μοχλός για τη μετάβαση στηρίζεται περισσότερο σε παραδοσιακά επιχειρήματα παρά στο πρότυπο του κτητικού ατομικιστή του Mcpherson. Έτσι ο Χομπς γράφει:

"... θεωρώ ως γενική διάθεση του ανθρώπινου είδους στο σύνολό του την αιώνια και ασίγαστη επιθυμία για ισχύ και ακόμα περισσότερη ισχύ, που σταματά μόνο με το θάνατο. Η αιτία αυτής της διάθεσης δεν είναι πάντοτε ότι ο άνθρωπος προσδοκά μεγαλύτερες απολαύσεις από όσες έχει ήδη δοκιμάσει ή ότι δεν μπορεί να ικανοποιηθεί με μια μέτρια ισχύ. Είναι ότι δεν μπορεί να σιγουρέψει την ισχύ και τα μέσα για την ευζωία που επί του παρόντος διαθέτει, χωρίς να τα αυξήσει" (Lev 11.2).

Βλέπουμε ότι το επιχείρημα της διαρκούς κινητικότητας της επιθυμίας υποστηρίζεται και συντηρείται από την αβεβαιότητα που συνοδεύει κάθε μελλοντική απόλαυση και από τον φόβο που υπάρχει σε συνθήκες φυσικής κατάστασης, όχι από το απεριόριστο των αναγκών ή των επιθυμιών. Η επιθυμία για περισσότερη ισχύ που σταματά μόνο στο θάνατο παρουσιάζεται σαν μια βαριά κληρονομιά της ανθρώπινης κατάστασης, σαν μια κατάρρα που φέρει ο άνθρωπος και τον απομακρύνει από την απόλαυση όσων ήδη έχει στην κατοχή του. Κάθε υποκειμενική επιθυμία ή αποστροφή σχετίζεται με την απόκτηση ισχύος και το αντικείμενο της επιθυμίας αποφιλώνεται από κάθε αισθητικό περιεχόμενο. Αυτή η διαδικασία όμως συνεπάγεται ότι στην μελέτη των κοινωνικών σχέσεων, το κύριο στοιχείο που πρέπει να λαμβάνεται υπόψη δεν είναι η μηχανική αλληλεπίδραση μεταξύ του περιβάλλοντος και του υποκειμένου ή μεταξύ των ελεύθερων και αλληλεπιδρώντων υποκειμένων, αλλά η υποκειμενική αυτοτροφοδότηση της

επιθυμίας ως επιθυμία για αύξηση της ισχύος. Το υποκείμενο λειτουργεί με μια προσωπική παράσταση του περιβάλλοντός του, μια παράσταση που συνεπάγεται διαρκή αβεβαιότητα και φόβο και που μεταλλάσσει εντέλει την επιθυμία από επιθυμία για αντικείμενα σε επιθυμία για ισχύ. Εδώ, η ελευθερία του υποκειμένου δεν αναιρείται όταν ολοκληρωθεί η στάθμιση (de-liberation) γίνεται και η ίδια ταυτόχρονα σκοπός της στάθμισης και μέσο που, υπό τον μανδύα της υποκειμενικής ισχύος, αξιοποιείται κατά τη στάθμιση.

Έτσι, ο Χομπς διαφέρει ουσιαστικά από το σύγχρονο επιχείρημα που στηρίζεται στην υπόθεση των απειριορίστων αναγκών. Ο ίδιος καθόλου δεν υποστηρίζει την συνέχιση της φυσικής κατάστασης της ανεξέλεγκτης κινητικότητας αλλά αντιθέτως θεμελιώνει την πολιτική κατάσταση στο κοινωνικό συμβόλαιο, δηλαδή σε μια αυτόβουλη παραίτηση από ένα μέρος της ατομικής κινητικότητας. Η παραίτηση αυτή δεν επιβάλλεται και δεν συντονίζεται από τους ίδιους τους μηχανικούς νόμους: αυτοί μάλιστα αξιώνουν αντιθέτως την εσαεί συνέχιση της κίνησης. Ενώ η παραδοχή της αυτορρυθμιζόμενης κινητικότητας διατηρεί την ισχύ της για την περιγραφή και την εξήγηση της κίνησης των φυσικών σωμάτων της φαινομενικής εμπειρίας, στην μελέτη της ανθρώπινης συμπεριφοράς και αλληλεπίδρασης οι βασικές παραδοχές του μηχανικού μοντέλου αλλοιώνονται, γιατί αυτοτροφοδοτούνται από την παραμορφωτική εικόνα που διαμορφώνει το ίδιο το υποκείμενο για την κίνησή του. Το υποκείμενο προσανατολίζεται προς την ισχύ ως αντικείμενο της επιθυμίας του και όχι προς τα ίδια τα αντικείμενα και έτσι κάθε απόλαυση που θα ήταν ο τελικός σκοπός μιας επιθυμίας εξαφανίζεται προς όφελος της απόκτησης περισσότερης ισχύος. Και η διάκριση μεταξύ πρωτογενούς και εργαλειώδους ισχύος (Lev 10.11,2) αποδεικνύεται εντέλει σε αυτό το πλαίσιο παραπλανητική. Κάθε ισχύς μπορεί να εκδηλωθεί ως ισχύς μόνο όταν συντελεί στην αύξησή της:

"η φύση της ισχύος είναι σαν εκείνη της φήμης. Αυξάνεται καθώς προχωράει, όπως και η κίνηση των βαριών σωμάτων που όσο πέφτουν τόσο αυξάνεται η ταχύτητά τους" (Lev 10.2).

Και κάθε πρωτογενής ισχύς που δεν αξιοποιείται για την ικανοποίηση μιας επιθυμίας ή ως αφηρημένη ανταλλακτική αξία στο πλαίσιο της αλληλεπίδρασης των ατομικών ισχύων, κάθε πρωτογενής ισχύς δηλαδή που δεν εκδηλώνεται ως εργαλειώδης ισχύς, στερείται κοινωνικής πραγματικότητας και επίδρασης. Στην έννοια του φυσικού δικαιώματος περιλαμβάνεται η δυνατότητα, δηλαδή η ελευθερία, "... του κάθε ανθρώπου να χρησιμοποιεί την ισχύ του κατά βούληση" (Lev 14.1) αλλά μια ισχύς που δεν αξιοποιείται για την συσσώρευση περισσότερης ισχύος παύει πολύ σύντομα να υπάρχει, αναισθητοποιείται από τον πρωταρχικό

φυσικό φόβο της αδυναμίας εκπλήρωσης μελλοντικών επιθυμιών και αδρανοποιεί το υποκείμενο, οδηγώντας το στον θάνατο.

Ο Χομπς έτσι προϋποθέτει υπόρρητα μια σταθερή ανθρώπινη φύση που καθορίζεται από φυσικές επιθυμίες και αποστροφές, η οποία όμως καταφεύγει στην κίνηση, ακριβώς επειδή αυτές οι φυσικές επιθυμίες καθίστανται τόσο αβέβαιες. Άλλωστε αυτή η ανεξέλεγκτη συγκρουσιακή κινητικότητα αναιρείται στην πολιτική κατάσταση. Η πολιτική κατάσταση είναι έτσι περισσότερο μια μερική επιστροφή και αποκατάσταση της πρωταρχικής ανθρώπινης φύσης (της προπρωτικής κατάστασης που προηγείται και της φυσικής χομπσιανής κατάστασης¹³⁵), πριν αυτή εκπέσει στην αέναη κινητικότητα για την εξασφάλιση περισσότερης ισχύος, και λιγότερο μια ρύθμιση που εξασφαλίζει την ανεμπόδιστη κίνηση των δικαιωμάτων. Τα δικαιώματα αποκαθίστανται στην πολιτική κατάσταση στην πραγματική τους διάσταση και δεν αποτελούν αναπληρώσεις και εγγυήσεις της φυσικής κινητικότητας που δημιουργείται από την επιθυμία. Ενώ τα φυσικά δικαιώματα της κατάστασης πολέμου αποτελούν μια περιγραφή του ανθρώπου που αναζητά περισσότερη ισχύ και που "... κάνει οτιδήποτε κατά την κρίση και το Λόγο του θα θεωρήσει καταλληλότερο μέσο γι' αυτόν τον σκοπό" (*Lev* 14.1), στόχος της πολιτικής κατάστασης, που θεσμοθετείται από το συμβόλαιο, είναι να ανακόψει αυτό το δικαίωμα ατομικής κρίσης, να ανακόψει δηλαδή την αδιάκοπη τάση συσώρευσης ισχύος που επικρατεί στη φυσική κατάσταση. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι ασφαλώς τυχαίο πως ο Χομπς ποτέ δεν πλησιάζει καν κοντά στην έννοια των κοινωνικών δικαιωμάτων. Όταν βεβαιώνει πως "είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε" (*Lev* 21.15) τον κυρίαρχο εφόσον η ανυπακοή δεν υπονομεύει τον σκοπό για τον οποίο εγχαθιδρύθηκε η κυριαρχία, δεν θεμελιώνει την ανυπακοή

¹³⁵ Ο Χομπς αναφέρεται στην Πτώση του ανθρώπου από τον Παράδεισο και στην προπρωτική κατάσταση σε αρκετά σημεία στο *Λεβιάθαν* (*Lev* 20.17, 35.3, 38.2,15 και σε δύο χωρία του παραρτήματος στην λατινική εκδοχή του *Λεβιάθαν* κεφ.1, §48-50 και κεφ.3, § 19). Σε κανένα από αυτά δεν δείχνει να φοβάται κάποια σύγχυση μεταξύ της παραδοσιακής διάκρισης ανάμεσα στην κατάσταση πριν και την κατάσταση μετά την Πτώση, και της διάκρισης που εισηγείται ο ίδιος μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης. Η παραδοσιακή χριστιανική διάκριση δεν διατηρεί κάποια ενεργό σημασία για την πολιτική θεωρία του Χομπς (όπου όλα κρίνονται στην σχέση μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης), αλλά αποτελεί το υπόστρωμα επί του οποίου μπορεί να ερμηνευτεί η χομπσιανή θεώρηση του ανθρώπου. Ένα ενδεικτικό παράδειγμα από τα προαναφερθέντα χωρία που στηρίζει αυτήν την ερμηνεία είναι το *Lev* 38.15 όπου ο Χομπς γράφει: "Και επειδή ο άνθρωπος πλάστηκε για να είναι αθάνατος, να μην υπόκειται στην φθορά και, συνεπώς, σε τίποτα που τείνει να καταστρέψει την φύση του, και εξέπεσε από αυτήν την κατάσταση της ευδαιμονίας με το αμάρτημα του Αδάμ, έπεται ότι το να σωθεί κανείς σημαίνει να σωθεί από όλα τα δεινά και τις συμφορές, που η αμαρτία έχει επισωρεύσει πάνω μας". Η ερμηνεία του Χομπς επικεντρώνεται εδώ στην εξήγηση της πρωταρχικής (προπρωτικής) κατάστασης ως μιας κατάστασης όπου ο άνθρωπος δεν υπόκειται στην φθορά και δεν φοβάται ότι θα στερηθεί την απόλαυση των αγαθών. Ως εκ τούτου η επιθυμία του δεν κινείται διαρκώς από ένα μέσο στα επόμενα, μέχρι το θάνατο, η επιθυμία του δεν επικαθορίζεται από την επιθυμία για ισχύ αλλά είναι άμεση επιθυμία για αγαθά.

σε κάποιο κοινωνικό δικαίωμα, αλλά ενεργοποιεί εν μέσω πολιτικής κατάστασης τα αμεταβίβαστα φυσικά δικαιώματα, και κατεξοχήν το δικαίωμα προστασίας της ζωής (Lev 21.17). Τα κοινωνικά δικαιώματα και μια θεωρία ενδο-πολιτικής πάλης για την αναδιανομή τους, αυτό δηλαδή που θα αποτελούσε όντως μια νεωτερική πολιτική θεωρία κοινωνικής μηχανικής, δεν παρουσιάζεται σε κανένα σημείο του χομπσιανού έργου. Θέτοντας ως απόλυτη προτεραιότητα την κοινωνική συνοχή, ο Χομπς πουθενά δεν αξιοποιεί για την ισορροπία της πολιτικής κατάστασης τις σχέσεις που προκύπτουν από την κίνηση των δικαιωμάτων της φυσικής κατάστασης. Ενώ στην εξήγηση των φυσικών σωμάτων η γεωμετρία-μηχανική περιγράφει με την γλώσσα των μαθηματικών μια παραδεδομένη ενότητα, χωρίς να χρειάζεται να καταφύγει στην ενεργοποίηση μιας εξωτερικής, κανονιστικής και ελεγκτικής αρχής για τον συντονισμό της κίνησης των σωμάτων, στην κατασκευή του τεχνητού εκκοσμικευμένου κράτους, η ενότητα και η κοινωνική συνοχή είναι το ζητούμενο, και εξασφαλίζεται μόνο μέσω της καταφυγής στην ενοποιητική βούληση του κυριάρχου. Έτσι, τα τυχόν ατομικά δικαιώματα που αναδύονται ως εξειδικεύσεις του νόμου της πολιτείας, είναι ανά πάσα στιγμή υπό άρση, εξαρτώνται σε τελική ανάλυση από την βούληση του κυριάρχου. Όπως σημειώνει ο Χομπς:

"... όταν ένας υπήκοος αντιδικεί με τον κυρίαρχο για ... [κάτι] που βασίζεται σε έναν προηγούμενο νόμο, είναι ελεύθερος να τον καταγγείλει, σαν αυτός να ήταν επίσης υπήκοος, και μάλιστα ενώπιον των δικαστών που έχει ορίσει ο ίδιος ο κυριάρχος.[...] Αν όμως ο απαιτήσει ή αποσπάσει οτιδήποτε βασιζόμενος στην εξουσία του (και όχι στον νόμο), ο νόμος δεν μπορεί να κάνει τίποτα, διότι ό,τι αυτός κάνει βάσει της ισχύος του γίνεται με την εξουσιοδότηση του κάθε υπηκόου και συνεπώς όποιος ενάγει τον κυρίαρχο, ενάγει τον εαυτό του" (Lev 21.19).

Με αυτήν την συλλογιστική ο Χομπς θεμελιώνει την διάκριση μεταξύ της θεωρίας για την φύση και της πολιτικής θεωρίας, παρεμβάλλοντας μεταξύ τους, όχι απλά ένα μεθοδολογικό, αλλά και ένα οντολογικό χάσμα. Έτσι, η ερμηνεία της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς ως μεταφορά στο πολιτικό πεδίο της νέας επιστήμης των δυνάμεων αποτυγχάνει, γιατί στο πολιτικό του σύστημα απουσιάζει μια σταθερή μονάδα αντίστασης στη μεταβολή της κινητικής κατάστασης. Η μάζα, η σταθερή ποσότητα της κλασικής μηχανικής δεν μπορεί να αντιστοιχηθεί στην ισχύ. Κατά έναν παράδοξο για την ιστορία των ιδεών τρόπο, η πολιτική επιστήμη του Χομπς είναι μεταγαλιλαϊκή και μετανευτώνεια. Από την ερμηνεία του για την κοινωνία απουσιάζει ένα εσωτερικό, σταθερό μέτρο αναφοράς. Η μάζα της κλασικής μηχανικής, το μέγεθος δηλαδή με το οποίο μετράται η σταθερή ποσότητα στην κίνηση και η οποία στην κλασική φυσική είναι ανεξάρτητη από την ειδική κίνηση

που εκτελεί το σώμα, αντικαθίσταται στην πολιτική θεωρία του Χομπς από την αξία του προσώπου και την ισχύ που μπορεί να έχει στην κοινωνία, "αξίες οι οποίες δεν είναι απόλυτες αλλά εξαρτώνται από την ανάγκη και την κρίση των άλλων" (*Lev* 10.15). Η εξάρτηση από το πλαίσιο διατυπώνεται με ακραίο τρόπο στην φράση: "Η κοινή πεποίθηση ότι κάποιος έχει ισχύ, είναι ισχύς" (*Lev* 151). Αλλά και γενικότερα, στο τμήμα όπου ορίζεται η πολιτική ισχύς, ο Χομπς χρησιμοποιεί πέντε φορές τη λέξη φήμη (*reputation*), σχετικοποιώντας έτσι το μέτρο της ισχύος εντός της πολιτικής κατάστασης. Η εξάρτηση αυτή του μέτρου της κίνησης από την κίνηση μέσω της αφηρημένης ανταλλαξιμότητας των υποκειμενικών ατομικών ισχύων δεν είναι παρά μία από τις συνέπειες της ανάλυσης και επανασύνθεσης του κόσμου, όχι πλέον με τα αντικειμενικά κριτήρια που μας επιβάλλει ο ίδιος ο κόσμος, αλλά διαμεσολαβημένα από την αντίληψη που εμείς ως άνθρωποι διαμορφώνουμε για τη σχέση μας με τους συνανθρώπους μας, την φύση και τον Θεό.

Από την άλλη, ακόμα και αυτή η σχετικότητα της ισχύος δεν θα ήταν τόσο σημαντική αν δεν υπήρχε η άλλη θεμελιωδέστερη παραδοχή της χομπσιανής ανθρωπολογίας: ότι η ισχύς δεν αξιοποιείται για την ικανοποίηση της επιθυμίας αλλά για την περαιτέρω συσσώρευση ισχύος σε μια διαδικασία που δεν μπορεί να τερματιστεί πουθενά. Η ισχύς εκδηλώνεται ως ισχύς, ενόσω αυξάνεται, εφόσον δηλαδή εμπλέκεται στην κίνηση, ενώ ίδιον της μάζας είναι, τουλάχιστον στο μοντέλο της κλασικής μηχανικής, η σταθερότητα ανεξαρτήτως της κίνησης. Ενώ στην κλασική μηχανική δεν μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα στην ακινησία και την σταθερή ευθύγραμμη κίνηση (αυτή μάλιστα είναι μια από τις ριζοσπαστικές θέσεις της κλασικής μηχανικής), στην πολιτική θεωρία του Χομπς (όπως επίσης και στην ειδική θεωρία της σχετικότητας) η ακινησία διακρίνεται από την σταθερή κίνηση όσο η ζωή από το θάνατο.¹³⁶ Ενώ από τη μία λέγεται ότι η ζωή και η ευδαιμονία που μπορεί να αποκτήσει κανείς σε αυτήν συνίσταται σε μια "διαρκή πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρά ο δρόμος για το επόμενο" (*Lev* 11.1), από την άλλη "... το να μην έχει κανείς καμία επιθυμία είναι σαν να είναι νεκρός" (*Lev* 8.16).

¹³⁶ Για την αντίθετη άποψη βλ. McPherson C.B., *Ατομικισμός και Ιδιοκτησία*, μτφρ. Ε. Κασσίμη, Γνώση, 1986, σ. 19.

A.2.4. Σχέση νόμου-δικαιωμάτων 2: Τα δικαιώματα ως επικυρωτικές συνθήκες του νόμου (Warrender)

Μια άλλη ερμηνευτική κατεύθυνση για την πολιτική θεωρία του Χομπς¹³⁷ προσπάθησε να θεραπεύσει αυτά ακριβώς τα προβλήματα που αναφέρθηκαν, εντάσσοντας τον Χομπς στην κλασική παράδοση του φυσικού δικαίου παραβλέποντας όμως την όποια κανονιστική σημασία των δικαιωμάτων. Διαπιστώνοντας το μεθοδολογικό χάσμα μεταξύ της φυσικής μηχανικής και της επιστήμης των τεχνητών-πολιτικών σωμάτων, χάσμα που μας απαγορεύει να αξιοποιήσουμε την έννοια των φυσικών δικαιωμάτων για την πολιτική κατάσταση, η δεύτερη αυτή κατηγορία ερμηνειών απέδωσε ιδιαίτερη έμφαση στους νόμους της φύσης και τους απεκατέστησε ως το βασικό θεμέλιο της πολιτικής θεωρίας του Χομπς διαχωρίζοντας αυστηρά ανάμεσα στους νόμους της φύσης που απευθύνονται ειδικά στον άνθρωπο και τους φυσικούς νόμους της μηχανικής. Παράλληλα, με την κίνηση αυτή έδωσε έμφαση στο γεγονός ότι οι νόμοι της φύσης είναι δεσμευτικοί ακόμα και απουσία της κυρίαρχης βούλησης που θα τους επιβάλλει ως πολιτικούς νόμους, τόνισε δηλαδή τον κανονιστικό και όχι απλά φρονησιακό χαρακτήρα των νόμων της φύσης. Σύμφωνα με τις ερμηνείες αυτές η εφαρμογή του νόμου περιορίζεται από τις επικυρωτικές συνθήκες του νόμου, μία εκ των οποίων είναι και τα δικαιώματα, ενώ το θεμέλιο του νόμου μπορεί να είναι είτε η εντολή του Θεού (Warrender), είτε οι αρχές του Λόγου. Αυτή η θέση όμως παραβλέπει την διαφωνία που υπάρχει στη φυσική κατάσταση σχετικά με τις θεικές εντολές ή με τις αρχές του Λόγου. Ακόμα δηλαδή και αν δεχτεί κανείς την ύπαρξη ηθικών υποχρεώσεων στην φυσική κατάσταση, δεν μπορεί εκ τούτου να συναγάγει και ομοφωνία σχετικά με το περιεχόμενο των ηθικών υποχρεώσεων.

Οι ερμηνείες αυτές ήρθαν ως αντίδραση στις θεωρίες που δεν αναγνώρισαν κανενός είδους ηθική υποχρέωση στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς και ερμήνευσαν τους νόμους της φύσης απλώς ως 'καλές συμβουλές'¹³⁸ για τη δημιουργία σταθερών πολιτικών κοινωνιών, και διατυπώθηκαν αρχικά από τον πλατωνιστή Taylor και στη συνέχεια από τον Howard Warrender. Ο Warrender κατατάσσει τον Χομπς στην παράδοση των θεωρητικών του φυσικού δικαίου και γράφει πως: "... η θεωρία του [του Χομπς] για το καθήκον ανήκει στην παράδοση του φυσικού δικαίου. Οι νόμοι της φύσης είναι αιώνιοι και αμετάβλητοι, και όπως

¹³⁷ Το πιο γνωστό βιβλίο που ανήκει σε αυτήν την κατηγορία ερμηνειών είναι το σύγγραμμα του Warrender. Αυτή η ερμηνευτική κατεύθυνση εγκαινιάστηκε από τον γνωστό πλατωνιστή A.E.Taylor στο άρθρο του "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Philosophy*, vol.xiii (1938), σσ. 406-24.

¹³⁸ Όπως σημειώνει ο Χομπς: "ο νόμος δεν είναι συμβουλή αλλά εντολή" (*Lev* 26.2).

οι εντολές του Θεού, επιβάλλουν υποχρεώσεις σε όσους χρησιμοποιούν σωστά τον Λόγο τους".¹³⁹ Αυτού του είδους η περιγραφή των νόμων της φύσης αφήνει εκ πρώτης όψης λίγα περιθώρια για να αποδοθεί εξίσου μεγάλη σημασία στα δικαιώματα. Δεδομένης της σχέσης που έχουν, στη σκέψη του Χομπς, τα δικαιώματα και ο νόμος (τα δικαιώματα είναι ελευθερία ενώ ο νόμος είναι υποχρέωση, και τα δύο δεν είναι συμβατά αναφορικά με μία και μόνη πράξη), είναι φανερό ότι δεν μπορούμε να συνάγουμε τα δικαιώματα από τον νόμο αλλά θα πρέπει να τους αποδώσουμε αυτόνομη υπόσταση που να συνδέεται με κάποιο διαφορετικό (και όχι γενετικό) τρόπο με τον νόμο. Αν η λογική σειρά έκθεσης ήταν ότι τα δικαιώματα απορρέουν από τον νόμο, τότε τίποτα δεν θα διαφοροποιούσε τον Χομπς από τους παραδοσιακούς θεωρητικούς του φυσικού δικαίου. Η σημασία του νόμου όμως είναι ότι δημιουργεί υποχρέωση και η υποχρέωση επιβάλλεται από τον εντολέα του νόμου, όχι από το ίδιο το υποκείμενο που αναγνωρίζει τον νόμο: "... ο δεσμευμένος μόνο έναντι του εαυτού, του δεν είναι δεσμευμένος" (*Lev* 26.6). Και στην θεωρία του Χομπς υπάρχουν, σύμφωνα με τον Warrender, δύο είδη υποχρέωσης (εννοείται *natural* και όχι *physical* υποχρέωση): η υποχρεώσεις *in foro interno* και οι υποχρεώσεις *in foro externo*. Οι νόμοι της φύσης είναι πάντοτε δεσμευτικοί στο πεδίο της συνείδησης, δηλαδή *in foro interno*, αλλά είναι δεσμευτικοί και για τις πράξεις μόνο εφόσον πληρούνται κάποιες επικυρωτικές συνθήκες. Η παρουσία του κυριάρχου δεν προσφέρει τίποτε άλλο παρά την ύπαρξη αυτών των συνθηκών. Ο νόμος προηγείται λογικά αλλά επικυρώνεται ιστορικά-πολιτικά από την πίστη στον Θεό και από την επαρκή ασφάλεια που πρέπει να αισθάνονται οι δρώντες για να εκδηλώσουν σε πράξη την πρότερη, εσωτερική ηθική τους υποχρέωση. Εδώ βέβαια πρέπει να σημειωθεί ότι οι δύο επικυρωτικές συνθήκες του νόμου δεν είναι της ίδιας τάξης. Η πίστη στο Θεό πρέπει να προηγείται λογικά, αφού σύμφωνα με την ερμηνεία του Warrender είναι ισοδύναμη με την πίστη στην ισχύ των νόμων της φύσης, την πίστη δηλαδή στην ύπαρξη του Θεού ως εντολέα αυτών των νόμων. Αντίθετα, η συνθήκη της επαρκούς ασφάλειας είναι ένα ζήτημα που κρίνεται κάθε φορά που τίθεται ζήτημα μη άσκησης της φυσικής ελευθερίας από τον δρώντα.

Η ερμηνεία του Warrender κατάφερε να ερμηνεύσει την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς προσδίδοντάς της πολύ μεγάλη συνοχή, και το κατάφερε αυτό ερμηνεύοντας τα δικαιώματα ως μία από τις επικυρωτικές συνθήκες του νόμου και όχι ως ένα προνόμιο ή μια υποκειμενική αξίωση που έχει ως πηγή τον νόμο. Στην πορεία του επιχειρήματος ανέδειξε εκ νέου τη σημασία ενός από τα κυριότερα ζητήματα της

¹³⁹ Warrender Howard, *The Political Philosophy of Hobbes. His theory of Obligation*, Oxford University Press, 1957, σ. 322.

πολιτικής θεωρίας: την σχέση εσωτερικής και εξωτερικής ηθικότητας. Αν οι υποχρεώσεις in foro externo δεν είναι παρά η εξωτερίκευση των υποχρεώσεων in foro interno, τότε οι εντολές του ηγεμόνα που επιβάλλουν υποχρεώσεις in foro externo προϋποθέτουν μια αντίστοιχη δέσμευση από πλευράς των υπηκόων in foro interno, ανεξάρτητη από την ύπαρξη κυριάρχου αλλά εξαρτώμενη ισχυρά από την ύπαρξη του Θεού. Σύμφωνα όμως με αυτήν την ερμηνεία, το μοντέλο του Χομπς δεν ακολουθεί την παραδοσιακή χριστιανική οδό μέχρι το τέλος, αφού το πυρηνικό δικαίωμα στην επιβίωση παραμένει και στην πολιτική κατάσταση και μπορεί σε ακραίες περιπτώσεις να αμφισβητήσει το κύρος των νόμων: ο καταδικασμένος σε θάνατο δεν διαπράττει αδικία όταν αντιστέκεται, οι στρατιώτες δεν αδικούν όταν φοβούνται στη μάχη.

Αυτή όμως η παράμετρος, η επικύρωση δηλαδή των νόμων της φύσης από την υποκειμενική ερμηνεία των συνθηκών επαρκούς ασφάλειας, ή ακόμα πιο ριζικά από την ύπαρξη και την παντοδυναμία του Θεού, υποσκάπτει το θεϊστικό επιχείρημα του Warrender. Η δέσμευση δηλαδή in foro interno αμφισβητείται με την ανάδειξη της σημασίας των δικαιωμάτων. Αν καθένας κρίνει για τον εαυτό του πότε κινδυνεύει και πότε όχι, δεν θα μπορεί να υπάρχει συμφωνία σχετικά με το πότε πληρούνται οι επικυρωτικές συνθήκες του νόμου και η κατάσταση πολέμου θα συνεχίζεται, όχι ως εξωτερικός πόλεμος, αλλά όπως τονίζει ο Χομπς, ως διαρκής προδιάθεση για πόλεμο. Εξάλλου, η ερμηνεία αυτή δείχνει να αγνοεί το βασικό κίνητρο των ανθρώπων για τη δημιουργία κοινωνιών, δηλαδή τον φόβο της φυσικής κατάστασης και την επιθυμία για ασφάλεια. Ο Warrender αντιστρέφει την σειρά έκθεσης του επιχειρήματος και ισχυρίζεται ότι οι κοινωνίες φτιάχτηκαν σύμφωνα με τον Χομπς για να μπορέσουν να ισχύσουν in foro externo οι νόμοι του Θεού. Ο Χομπς από την άλλη δηλώνει ρητά ότι σκοπός ύπαρξης των κοινωνιών είναι η ασφάλεια των πολιτών, δηλαδή η εξασφάλιση των δικαιωμάτων. Ο Warrender δηλαδή ισχυρίζεται ότι μπορεί να εξετάσει τη σχέση του νόμου με την επικυρωτική συνθήκη του νόμου ανεξάρτητα από τα θεμέλια του ίδιου του νόμου. Το σύστημα των νόμων της φύσης είναι κατ' αυτών ένα πλήρως υπερβατικό σύστημα κανόνων που έχει υπόσταση ανεξάρτητη από την εφαρμογή του, ενώ ο Χομπς συμπλέκει σκόπιμα τους αφηρημένους κανόνες με τις προϋποθέσεις εφαρμογής τους.

A.2.5. Σχέση νόμου-δικαιωμάτων 3: Η ηθική σημασία των δικαιωμάτων (Strauss)

Η πρώτη και κυριότερη σύγχρονη ερμηνεία που έδωσε έμφαση στην μη προτεραιότητα του φυσικού νόμου τονίζοντας όμως την νομική (ηθική) σημασία των φυσικών δικαιωμάτων (σε αντιπαράθεση με την αντιστοιχισή τους προς ένα μηχανιστικό μοντέλο) ήταν η ερμηνεία του Leo Strauss.¹⁴⁰ Το κύριο σημείο που υπογράμμισε ο Strauss, και από το οποίο ανέπτυξε μια ερμηνεία του νεώτερου φυσικού δικαίου με θεμέλιο τα δικαιώματα, είναι ακριβώς η άρνηση της μεθοδολογίας του Warrender: δεν δικαιούμαστε, σύμφωνα με τον Strauss, να εξετάσουμε τον νόμο της φύσης ανεξάρτητα από τις επικυρωτικές του συνθήκες. Όλες οι λογικές νόρμες που περιγράφονται ως νόμοι της φύσης πρέπει να είναι εφαρμόσιμες στο πεδίο της ιστορίας και της πολιτικής και μάλιστα έχουν νόημα μόνο ως εφαρμόσιμες. Ενώ λοιπόν ο Warrender θεωρούσε ότι οι νόμοι της φύσης έχουν ένα αυτόνομο νόημα και αποκτούν σημασία για την πολιτική οργάνωση μέσω της δημιουργίας του κυριάρχου, ο Strauss συνεκφέρει το νόημα και τη σημασία των νόμων της φύσης και άρα τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο τους νόμους της φύσης και τα δικαιώματα από τα οποία αυτοί παράγονται.

Η ερμηνεία της πολιτικής θεωρίας του Χομπς από τον Strauss εντάσσεται σε ένα γενικότερο ερμηνευτικό πλαίσιο του τελευταίου, πλαίσιο που σκοπό έχει να ερμηνεύσει ολόκληρη την σύγχρονη ιστορία της φιλοσοφίας ως μια ιστορία του σύγχρονου φυσικού δικαίου, το οποίο εν αντιθέσει προς το κλασικό φυσικό δίκαιο δεν είναι θεμελιωμένο στην έννοια του νόμου αλλά στην έννοια των δικαιωμάτων: δεν θεμελιώνεται επομένως στα καθήκοντα που έχουν οι άνθρωποι αλλά στις αξιώσεις τους.¹⁴¹ Έτσι, μέσα στο σχήμα του Strauss εμπίπτει ο Χομπς, ο Λοκ, ο Μοντεσιέ και ο Ρουσσώ, οι οποίοι αντιδιαστέλλονται από τους 'παραδοσιακούς' Χούκερ, Σουάρεζ και Γκρότιους. Η φιλοσοφία και τα φιλοσοφικά συστήματα διαβάζονται ως μια διαμάχη ανάμεσα στους anciens και των modernes, μια διάκριση που απεικονίζεται συμβολικά στις Brobdingnag και Lilliput,¹⁴² τις φανταστικές χώρες των ταξιδιών του Gulliver. Ίσως μάλιστα, τα μικρά ανθρωπάκια που απαρτίζουν το σώμα του Λεβιάθαν να είναι οι λιλιπούτειοι της 'μοντέρνας'

¹⁴⁰ Η ερμηνεία αυτή εκτίθεται στο βιβλίο του Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, University of Chicago press, 1952.

¹⁴¹ Βλ. Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago press, 1950, και σε ελληνική μετάφραση *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφρ. Στ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, 1988. Για μια συνολική αποτίμηση του έργου του Strauss στην ελληνική γλώσσα βλ. Κοτρόγιαννο Δημήτρη, "Η ανακατασκευή του φυσικού δικαίου από τον Leo Strauss", *Αξιολογικά*, τχ. 1, Εξάντας 1990, σσ. 183-199.

¹⁴² Βλ. τον πρόλογο στην αμερικάνικη έκδοση του Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1952, σ. xv.

θεωρίας του φυσικού δικαίου. Η θεωρία του Strauss είναι έτσι μια θεωρία για την νεωτερικότητα.

Στο επίκεντρο της θεωρίας αυτής, βρίσκεται η μεταβολή στην έννοια της φύσης, από το κλασικό ιδεώδες της φύσης στη νεωτερική έννοια της φύσης-natura, του άμορφου υλικού που δεν είναι οργανωμένο ούτε και περιέχει κάποια αρχή οργάνωσης.¹⁴³ Η ανοργάνωτη και κακή φύση του Χομπς πρέπει να καλλιεργηθεί. Το πολιτικό όραμα του Χομπς, σύμφωνα με τον Strauss, συνίσταται στον εκπολιτισμό, την εγκατάλειψη της φύσης και τη δημιουργία της τεχνητής πολιτικής κατάστασης, ή μάλλον καλύτερα την καλλιέργεια του φυσικού μέσω της εργασίας που γίνεται από τον άνθρωπο και για τον άνθρωπο: "Ο Χομπς, σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από τον Bacon, είναι ο δημιουργός του ιδεώδους του πολιτισμού. Εκ του γεγονότος αυτού είναι ο ιδρυτής του φιλελευθερισμού".¹⁴⁴ Η νέα ιδέα μας για τη φύση συνεπάγεται και έναν νέο ρόλο για τον άνθρωπο, και συνακόλουθα την καθαίρεση της παραδοσιακής ιδέας περί θεότητας: "Η προϋπόθεση για την χομπσιανή φυσική κατάσταση είναι η άρνηση της Δημιουργίας και της Θείας Πρόνοιας".¹⁴⁵ Άρνηση όμως της Θείας Πρόνοιας σημαίνει αναγκαστικά και άρνηση της συνδετικής αρχής του κόσμου, δηλαδή των νόμων της φύσης, τουλάχιστον για το επίπεδο της ανθρώπινης κοινωνικότητας. Άλλωστε αν η ισχύς των νόμων της φύσης ήταν εξασφαλισμένη στη φυσική κατάσταση, αυτή δεν θα ήταν κατάσταση γενικευμένου πολέμου. Λόγω της άρνησης της συνδετικής αρχής του κόσμου δεν μπορεί να γίνει πλέον παραδεκτή και καμία ιδέα διανεμητικής δικαιοσύνης (που προϋποθέτει ένα κέντρο αναφοράς) αλλά κάθε ιδέα περί δικαίου σχετίζεται αναγκαστικά με μια ιδέα ανταποδοτικής δικαιοσύνης.¹⁴⁶

Για τον Strauss λοιπόν, οι κατά Χομπς νόμοι της φύσης δεν είναι παρά τα συμπεράσματα του ανθρώπινου λόγου που εξασφαλίζουν την επιβίωσή του. Ο άνθρωπος όμως λόγος είναι αδύναμος, γιατί αναμειγνύεται με τα πάθη, και το κυριότερο πάθος είναι ο φόβος του θανάτου. Από το ίδιο το δικαίωμα στην επιβίωση συνάγονται ως λογική αναγκαιότητα οι φυσικοί νόμοι αλλά γεννιέται ταυτόχρονα και η ανθρωπινή συνείδηση, άρα και ο φόβος του θανάτου. Αφού ο

¹⁴³ Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, σ. 123. Θα μπορούσε βέβαια να παρατηρήσει κανείς, ότι μολονότι η φύση δεν περιλαμβάνει μια αρχή οργάνωσης, εντούτοις η βούληση του Θεού-Δημιουργού προσδίδει συνοχή στα φυσικά σώματα οι κινήσεις των οποίων εναρμονίζονται χωρίς να έχουν ανάγκη την παρέμβαση μιας ανθρώπινης αυθεντίας. Η ιδανικότητα των νόμων της μηχανικής εκδηλώνεται στην μηχανική των ουρανίων σωμάτων που παραμένουν στις τροχιές τους. Ο άνθρωπος αντιθέτως, λόγω της κακής ανάμιξης των παθών με τον λόγο δεν αναγνωρίζει όρια στην άσκηση των δικαιωμάτων: ξεφεύγει από την μαθηματική καθορισμένη τροχιά του και οδηγείται σε σύγκρουση.

¹⁴⁴ Strauss, *Σημειώσεις για την έννοια του πολιτικού*, §13.

¹⁴⁵ Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, σ. 123.

¹⁴⁶ Βλ. σχετικά Otto von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, μτφρ. F. W. Maitland, Cambridge University Press, 1900, σ. 25.

φόβος του θανάτου θεμελιώνεται στο δικαίωμα για επιβίωση θα είναι ο κατεξοχήν δίκαιος φόβος. Όσο για τους φυσικούς νόμους, μπορεί να παράγονται με λογική αυστηρότητα στο πεδίο του στοχασμού, δεν μπορούν όμως να εκδηλωθούν με την ίδια συνοχή στο πεδίο της ιστορίας γιατί παραμορφώνονται από τα πάθη. Το ίδιο πάθος που δημιουργεί την συνείδηση του εαυτού παράγει και έναν λόγο που δεν αναγνωρίζει σε κανέναν άλλο αρμοδιότητα να κρίνει. Αφού ο λόγος δεν είναι πια ιδιότητα του ενός Θεού ή της μίας φύσης, θα υπάρχουν τόσοι λόγοι όσοι και άνθρωποι, και κάθε άνθρωπος θα έχει την έπαρση να ισχυρίζεται ότι αυτός κατέχει τον ορθό Λόγο. Επομένως, σύμφωνα με τον Strauss "η βάση της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς δεν είναι η νατουραλιστική αντίθεση της ηθικά αδιάφορης φυσικής μας επιθυμίας και της ηθικά αδιάφορης προσπάθειάς μας για επιβίωση αλλά η ηθική και ουμανιστική αντίθεση της άδικης έπαρσης του λόγου και ο θεμελιωδώς δίκαιος φόβος του βίαιου θανάτου".¹⁴⁷

Η αντίθεση αυτή θεραπεύεται από τον Χομπς, σύμφωνα με τον Strauss, αρχικά με την συμπληρωματική προσφυγή στα διδάγματα της ιστορίας (εξού και η μετάφραση του Θουκυδίδη) και στη συνέχεια με την ενσωμάτωση της πειστικής δύναμης των ιστορικών παραδειγμάτων στην ηθική φιλοσοφία: "Σε αντίθεση με την παραδοσιακή φιλοσοφία, η νέα πολιτική φιλοσοφία διδάσκει μια εφαρμόσιμη ηθικότητα".¹⁴⁸ Η θεμελιώδης ανυπακοή του ανθρώπου στις λογικές νόρμες της παραδοσιακής φιλοσοφίας, ανυπακοή που δημιουργείται λόγω της εισαγωγής του κυρίαρχου φόβου του θανάτου στο θεωρητικό μοντέλο, μπορεί να θεραπευτεί μόνο από την μελέτη και την αξιοποίηση των ίδιων των παθών. Έτσι είναι λογικο-ιστορική αναγκαιότητα (με τον όρο αυτό προσπαθώ να αποδώσω αυτό που ο Strauss λέει 'νέα πολιτική φιλοσοφία', τη σύνθεση της ορθολογικής παραγωγής με τον όρο της εφαρμογής της, τη σύνθεση δηλαδή του Λόγου με την ιστορία) η δημιουργία του κυρίαρχου Λεβιάθαν, ο οποίος με την ακαταμάχητη ισχύ του μπορεί να επιβληθεί στους επηρμένους και να εφαρμόσει μία και ενιαία πολιτική νόρμα. "Οι δύο θεμελιώδεις καινοτομίες που εισήγαγε ο Χομπς, η παραγωγή του νόμου από το δικαίωμα και η αναγνώριση της πλήρους σημασίας της ιδέας της κυριαρχίας, είναι στενά συνδεδεμένες" γράφει ο Strauss προς το τέλος του βιβλίου του.¹⁴⁹ Η εισαγωγή όμως του κυρίαρχου, η οποία κατέστη αναγκαία λόγω της αδυναμίας του διασπασμένου ανθρώπινου λόγου να βρει εφαρμογή στην ιστορία, συνεπάγεται σύμφωνα με τον Strauss και την αντικατάσταση του ορθού λόγου (του λόγου που έχει ο κάθε άνθρωπος κατά την επιδίωξη των σκοπών του) από την βούληση του κυρίαρχου. Στην εικόνα του Χομπς για την πολιτική κοινωνία ο

¹⁴⁷ Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, σ. 27.

¹⁴⁸ Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, σ. 27.

¹⁴⁹ Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, σ. 158.

κυρίαρχος δεν είναι η κεφαλή (δηλαδή ο λόγος) της πολιτείας αλλά η ψυχή (δηλαδή η βούληση).

Η παρατήρηση αυτή του Strauss έχει ιδιαίτερη σημασία, γιατί αποτελεί ουσιαστικά το σημείο αιχμής της κριτικής του σε ολόκληρη την νεώτερη φιλοσοφία. Η ιστορία της σκέψης από τον 17^ο αιώνα και μετά ερμηνεύεται ως μια διαδικασία απομάκρυνσης από τον κλασικό Λόγο και υποκατάστασής του από την βούληση. Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής οι εκδηλώσεις του έλλογου στοιχείου στον άνθρωπο όπως θεματοποιούνται από την σύγχρονη φιλοσοφία, δηλαδή η γενική βούληση του Rousseau και η κατηγορική προστακτική του Kant, ταυτίζονται με την ανεξάρτηση του ανθρώπου από τις αναγκαιότητες που του επιβάλλει η φύση. Ελεύτερο θεωρείται το υποκείμενο που μπορεί να έχει βούληση ανεξάρτητη από τους φυσικούς νόμους (τους νόμους αναγκαιότητας), ασχέτως από το αν αυτή η βούληση δεσμεύεται από τον Λόγο.¹⁵⁰

Αυτού του είδους η κριτική ήταν παράλληλη με την κριτική του φιλελευθερισμού από τον Carl Schmitt, ο οποίος αποσκοπούσε στην ανάπτυξη μίας θεωρίας του πολιτικού ερμηνευμένου ως βούληση και απόφαση. Ο Strauss αξιοποιεί την κριτική που άσκησε στον Χομπς για να την στρέψει εναντίον του Schmitt: "Ενώ ο Χομπς σε έναν μη φιλελεύθερο κόσμο θεμελιώνει τον φιλελευθερισμό, ο Schmitt σε έναν φιλελεύθερο κόσμο αναλαμβάνει την κριτική του φιλελευθερισμού" γράφει ο Strauss στις σημειώσεις για την έννοια του πολιτικού.¹⁵¹ Σύμφωνα με τον Strauss, ο Χομπς έθεσε τα a priori θεμέλια της πολιτικής του θεωρίας στην φυσική εμπόλεμη κατάσταση προκειμένου να αναπτύξει μια θεωρία του πολιτισμού, άρα μια θεωρία απομάκρυνσης από την φυσική κατάσταση. Ο Schmitt κάνει κριτική στον σύγχρονο φιλελευθερισμό καταγγέλλοντας ότι η απομάκρυνση από τη φυσική κατάσταση δεν είναι μόνο ένα μεθοδολογικό στάδιο στην ανάπτυξης της θεωρίας του φιλελευθερισμού, αλλά αποστερεί την κατοπινή ανάπτυξη του συστήματος από το θεωρητικό του θεμέλιο. Αν, σύμφωνα με τον Schmitt, δεν υπάρχει διαρκώς η προοπτική της φυσικής εμπόλεμης κατάστασης ως δυναμικής πραγματικότητας (ως προδιάθεση-disposition, όπως ισχύει για τον Χομπς) τότε η πολιτική κατάσταση χάνει τον πολιτικό της χαρακτήρα και ουδετεροποιείται, εξαντλείται στις θεωρούμενες μη πολιτικές σφαίρες της κοινωνικής ζωής και εν τέλει χάνει τη σοβαρότητά της.

Οι δύο θέσεις τώρα του Strauss για την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς, α) η παραγωγή των νόμων από τα δικαιώματα και β) η αναγνώριση της πλήρους

¹⁵⁰ Οι όροι ισότητας και ισονομίας ερμηνεύονται απλώς ως αποτελέσματα του χομπσιανού νομιναισμού: κανένας νόμος δεν αναφέρεται και δεν μπορεί να αναφέρεται σε συγκεκριμένα πράγματα, άρα ούτε και σε συγκεκριμένα φυσικά πρόσωπα.

¹⁵¹ Strauss, *Σημειώσεις για την έννοια του πολιτικού*, §14.

σημασία της κυριαρχίας, είναι απόρροια ενός συγκεκριμένου τρόπου ερμηνείας της χομπσιανής φυσικής κατάστασης και προϋποθέτουν δύο θεμελιώδεις τρόπους σύνδεσης του γεγονότος με το δίκαιο. Ο πρώτος υπαγορεύει ότι από την φυσική σχετική ανισότητα δεν μπορεί να θεμελιωθεί καμία ανισότητα στο πεδίο του δικαίου και τίθενται έτσι οι βάσεις για την παραγωγή και την εφαρμογή (τα δύο αυτά συνεκφέρονται κατά τον Strauss) των νόμων που ισχύουν στην πολιτική κατάσταση. Από την άλλη μεριά, η θεωρία της φυσικής κατάστασης δεν περιλαμβάνει μόνο την αρχή ότι σχετική ανισότητα φυσικής ισχύος δεν συγκροτεί έννομη τάξη. Περιλαμβάνει και την συμπληρωματική της αρχή ότι η απόλυτη ισχύς δημιουργεί δίκαιο. Όπως σημειώνει ο Χομπς "... μια ακαταμάχητη ισχύς δικαιολογεί όλες τις πράξεις, όποιος και αν την κατέχει. Λιγότερη ισχύς δεν επαρκεί για αυτήν την δικαιολόγηση" (*Liberty and Necessity*, EW.IV, 230.). Μολονότι η φράση αυτή λέγεται για τον Θεό, ο οποίος στην φυσική κατάσταση είναι ο μόνος που έχει απόλυτη ισχύ, εντούτοις είναι ανοικτή και στην εκκοσμικευμένη ερμηνεία της: οποιοσδήποτε έχει απόλυτη ισχύ είναι δίκαιος, άρα ο Λεβιάθαν είναι δίκαιος. Χάρη στην απουσία του φόβου του θανάτου ο Λόγος αυτού που έχει απόλυτη ισχύ δεν είναι μερικός ούτε παραμορφωμένος από τα πάθη. Εκ της φυσικής ισότητας εξασφαλίζεται η συναγωγή του νόμου από τα δικαιώματα, ενώ η άσκηση της κυριαρχίας νομιμοποιείται από τη δυνατότητα πλήρους φυσικής ανισότητας μεταξύ δημιουργού και δημιουργήματος, ή μεταξύ κυριάρχου και υπηκόου (όπου παραδόξως ο δημιουργός είναι ο υπήκοος και το δημιούργημα ο κυρίαρχος).

Ο Strauss λοιπόν μπορεί να απαντήσει στον Schmitt λέγοντάς του ότι ο φιλελευθερισμός θεμελιώνεται στην άνομη φυσική κατάσταση και στο ξεπέρασμά της στην πολιτική κοινωνία. Δεν μπορούμε να κάνουμε κριτική στον φιλελευθερισμό επανερμηνεύοντας την πολιτική κατάσταση ως μια φυσική κατάσταση που δεν είναι δυνατό να υπερβασθεί, όπως κάνει ο Schmitt που διατηρεί στην πολιτική κατάσταση την δυνατότητα και την επικαιρότητα της σύγκρουσης. Ο Schmitt είναι για τον Strauss ένας αντίστροφος φιλελεύθερος: η προτεραιότητα της σύγκρουσης στη σκέψη του, δηλαδή η προτεραιότητα αυτού που ο ίδιος ονομάζει "πολιτικό", δεν αναιρεί το γεγονός της ουδετεροποίησης των σφαιρών της ζωής. Ο Schmitt δεν κάνει το βήμα του πρώιμου, του χομπσιανού φιλελευθερισμού προς την πολιτική κατάσταση αλλά επιθυμεί την διαρκή παραμονή σε μια φυσική κατάσταση, σε μια κατάσταση δηλαδή που συγκροτείται από το δίπολο φίλος-εχθρός και στην οποία αποδίδεται ο τίτλος της πολιτικής κατάστασης κατεξοχήν. Έτσι, στην θεωρία του Schmitt σύμφωνα με την ανάγνωση του Strauss, η ακαταμάχητη ισχύς παραμένει στα χέρια του Θεού και όχι στον εκκοσμικευμένο τεχνητό αντικαταστάτη του, τον πολιτικό ηγεμόνα. Με άλλα λόγια ο Schmitt κατηγορείται ότι, προκειμένου να

απαντήσει στον φιλελευθερισμό, δημιουργεί μια πολιτική θεολογία, εκεί που ο χομπσιανός φιλελευθερισμός, αναγνωρίζοντας την απουσία του Θεού από τις ανθρώπινες σχέσεις (άρνηση της θείας Πρόνοιας), δημιουργούσε μέσω του κυριάρχου μια θεολογική πολιτική.

A.2.6. Η ανθρώπινη ελευθερία και η κατάσταση πολέμου

Όλες οι ανωτέρω ερμηνείες και προβληματικές στην συζήτηση της πολιτικής θεωρίας του Χομπς θεματοποιούν πραγματικά προβλήματα της σκέψης του, εντάσεις που παρέμειναν αναπάντητες και χωρίς οριστική και κατηγορηματική λύση από τον Χομπς, είτε σε μια σκόπιμη προσπάθεια να αξιοποιηθούν επιχειρήματα με διαφορετικές θεωρητικές αφετηρίες και διαφορετικούς αποδέκτες, είτε λόγω μιας αυτονόητης για την εποχή επίλυσής τους: επειδή δηλαδή δεν κατανοήθηκαν ως πραγματικά θεωρητικά προβλήματα και αντιμετωπίστηκαν ως πρακτικά προβλήματα που πρέπει να επιλυθούν στην πορεία πραγματοποίησης και εφαρμογής της πολιτικής θεωρίας στην πολιτική πραγματικότητα. Συγκεκριμένα, σε ό,τι αφορά τη σχέση νόμου-δικαιωμάτων, τη σχέση δηλαδή που στην συνέχεια της εξέλιξης της σκέψης παγιώθηκε ως σχέση του γενικού-κοινωνικού με το υποκειμενικό-ατομικό στοιχείο δικαίου (μέχρι και αυτή η σκέψη να αναρριχθεί με τη σειρά της από τον Καντ και να επαναδιατυπωθεί με άλλους όρους), έχει σημασία να αναγνωρίσει κανείς πως η σκέψη του Χομπς σαφέστατα δεν φτάνει σε μια πραγματική κατανόηση της ελευθερίας ως αναφαίρετης και πρωταρχικής ιδιότητας που αναγνωρίζεται στο υποκείμενο. Όπως επίσης δεν φτάνει μέχρι την ιδέα του υπερβατολογικού καντιανού υποκειμένου που συγκροτεί τον κόσμο με βάση την αυτενέργεια της υποκειμενικής του διάνοιας και μπορεί να γίνει από ηθικής άποψης αυτόνομο, δεχόμενο δια της απροϋποθέτως ελεύθερης προαίρεσής του τον ηθικό νόμο.

Ο Χομπς κατανοεί την ελευθερία ως μια ρωγμή στην αιτιακή συγκρότηση του κόσμου, που έχει ισχύ μόνο για το επίπεδο της υποκειμενικής συνείδησης και που μετά την διαμόρφωση της βούλησης και την τέλεση της πράξης μεταπίπτει σε αιτιακή αναγκαιότητα, χάνοντας κάθε ηθικό βάρος. Κάθε ελευθερία εξηγείται αιτιακά από έναν προνομιακό παρατηρητή που είναι σε θέση να γνωρίζει τον τρόπο λειτουργίας και επίδρασης των παθών και κάθε ιδέα δικαίου ανάγεται σε τελική ανάλυση σε μια γενική παράσταση των επιμέρους ατομικών συμφερόντων, νοθεύοντας έτσι τον όποιο ηθικό χαρακτήρα θα μπορούσε να έχει η υποκειμενική ελεύθερη πράξη. Η ελευθερία δεν είναι για τον Χομπς το σημαντικότερο μυστήριο

της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά μια μετέωρη στιγμή λίγο πριν την διαμόρφωση της βούλησης και αμέσως μετά την επίδραση των παθών στην *conatus*. Έτσι, το ατομικό δικαίωμα δεν μπορεί να συγκροτήσει δίκαιο με την πραγματική σημασία της λέξης, γιατί είναι υποβαθμισμένο στο επίπεδο της "ελευθερίας επιλογής". Το ατομικό φυσικό δικαίωμα δεν βρίσκεται στην περιωπή της πραγματικής ελευθερίας με την έννοια της πρωταρχικής και αναφαίρετης δύναμης του υποκειμένου. Αυτή η έννοια της ελευθερίας αποδίδεται από τον Χομπς, όπως έχουμε ήδη δει, μόνο στον Θεό του οποίου η βούληση είναι πραγματικά ελεύθερη αφού ταυτίζεται "με την δύναμη με την οποία επιτελεί τα πάντα" (*Leu* 31.26). Αντιθέτως, η ελευθερία και η βούληση του ανθρώπου ερμηνεύεται ως ελευθερία επιλογής βάσει ενός αποφυλωμένου δικαιώματος διατήρησης-επιβίωσης και όχι ως δημιουργική ελευθερία. Έτσι, η ανθρώπινη ελευθερία οδηγεί αναπόφευκτα σε έναν αιτιακό καθορισμό, απορροφάται από την συνολική αιτιότητα του κόσμου και γίνεται μέρος του.¹⁵²

¹⁵² Μια ένσταση σε αυτήν την ερμηνεία προβάλλει η συνολική αποτίμηση της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας από τον Carl Schmitt. Ο Schmitt στο πέμπτο κεφάλαιο της εργασίας του για τον Χομπς (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1938) επισημαίνει ότι η ανεπάρκεια του χομπσιανού πολιτικού συστήματος έγκειται στην διάκριση μεταξύ εσωτερικής πίστης και εξωτερικής ομολογίας, μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου, μεταξύ *fides* και *confessio*. Σε αυτήν την διάκριση διαβλέπει ο Schmitt την διάλυση της ενότητας της κυριαρχίας και την τελική ανεπάρκεια του συμβόλου του Λεβιάθαν για την ενότητα της πολιτικής εξουσίας: "Η απάντησή του [του Χομπς] στον επίσκοπο Bramhall (1682) επιβεβαιώνει ότι ασχολήθηκε με αυτό το ευαίσθητο σημείο υπογραμμίζοντας τη σημασία της ενσωμάτωσης της ατομικής ελευθερίας σχέψης στο πολιτικό του σύστημα. Αυτή η κίνηση περιείχε τον σπόρο του θανάτου που κατέστρεψε τον ισχυρό Λεβιάθαν από τα μέσα επιφέροντας το τέλος του θνητού θεού" (Schmitt, *ό.π.*, σσ. 56, 57, της αγγλικής μετάφρασης).

Πρέπει όμως κανείς να αναγνωρίσει το πλαίσιο εντός του οποίου ο Χομπς προβαίνει σε αυτήν την διάκριση, που δεν είναι άλλο από το πλαίσιο της ήδη συγκροτημένης πολιτικής κοινωνίας. Ενώ δηλαδή, στο πλαίσιο του αμιγώς λογικού επιχειρήματος του Χομπς, δεν μπορεί να γίνει καμία διάκριση μεταξύ της εκδήλωσης της βούλησης και της διαδικασίας της στάθμισης που οδηγεί στην συγκρότησή της (και έτσι η εξωτερική συναίνεση εκλαμβάνεται αναγκαία και ως εσωτερική αποδοχή, η εσωτερική στάθμιση χάνει κάθε σημασία από τη στιγμή που οριστικοποιείται ως βούληση), το πρόβλημα της διάκρισης της εσωτερικής από την εξωτερική πεποίθηση ανακύπτει όταν ο κυρίαρχος ορίζει εκ των υστέρων, μετά την συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας και της κυριαρχίας, τι αποτελεί θαύμα και τι όχι. Εδώ έχουμε ήδη μεταφερθεί εντός του πολιτικού χρόνου (βλ. την ενότητα Α.3.5 της παρούσας εργασίας), έχουμε θεματοποιήσει την ιστορικότητα της πολιτικής κοινωνίας η οποία περιλαμβάνει αναγκαστικά και στοιχεία που αποκλίνουν από την λογική ίδρυσή της. Η θεωρία άλλωστε διατηρεί τη δυνατότητα να αποκλίνει από τις εντολές του Λεβιάθαν, η ίδια όμως αναπτύσσεται στο εσωτερικό της πολιτείας και τούτο μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο στη βάση της διάκρισης της εσωτερικής από τη εξωτερική πεποίθηση. Το πρόβλημα όμως της διάκρισης μεταξύ *fides* και *confessio* είναι πρόβλημα του ίδιου του υποκειμένου που εμπλέκεται στα προβλήματα της ιστορικότητας, και όχι πρόβλημα της πολιτικής κυριαρχίας, όπως φοβάται ο Schmitt, η οποία εντέλει διατηρεί το δικαίωμα να απαγορεύσει τη δημοσίευση κάθε πεποίθησης για την οποία φοβάται ότι μπορεί να κλονίσει τα θεμέλια της ενότητας της πολιτικής εξουσίας. Και στο πλαίσιο αυτό, ασφαλώς δεν είναι τυχαίο που ο Χομπς εκθέτει τα θεμέλια της πολιτικής κοινωνίας στα δύο πρώτα μέρη του *Λεβιάθαν* προτού εκθέσει τα θεμέλια της εκκλησιαστικής κοινωνίας στο δεύτερο μισό του *Λεβιάθαν*. Γιατί το λογικό και άχρονο επιχειρήμα προηγείται του ιστορικού επιχειρήματος και θέτει όρια στο

Παρ' όλη την υποβάθμιση της σημασίας της ατομικής ελευθερίας σε ελευθερία επιλογής που εκδηλώνεται εξωτερικά ως αιτιότητα, ο Χομπς έρχεται σε ρήξη με την παραδοσιακή ιδέα της φυσικής κοινωνικότητας του Grotius και διακρίνει με ριζικό τρόπο το φυσικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης από το τεχνητό στοιχείο της πολιτικής κοινωνίας. Η κίνηση αυτή αποτελεί αναμφισβήτητα μια επανεκτίμηση της σημασίας της ανθρώπινης δημιουργικότητας και αυτενέργειας και υποκρύπτει ένα νεωτερικό στοιχείο: στο τεχνητό στοιχείο της πολιτικής κοινωνίας ο άνθρωπος μιμείται, βέβαια, τα εξοχότερα δημιουργήματα της φύσης και υφίσταται τις φυσικές αιτιακές σχέσεις αλλά ταυτόχρονα αναλαμβάνει να την βελτιώσει όταν η φυσική κατάσταση δεν είναι αυτομάτως εναρμονισμένη αλλά είναι κατάσταση πολέμου, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των ανθρωπίνων κοινωνιών. Ο άνθρωπος αναβαθμίζεται με αυτόν τον τρόπο σε δημιουργικό υποκείμενο, αναλαμβάνει την δημιουργική δύναμη του ίδιου του Θεού και αντιδιαστέλλεται από την παθητική φύση, διαμορφώνει ο ίδιος τη μοίρα του χωρίς να παραδίδεται στην τυφλή τύχη. Η ρήξη μάλιστα αυτή γίνεται ακόμα δραματικότερη στην απολύτως νεωτερική ερμηνεία της έννοιας της ισχύος. Εκεί, το υποκείμενο όχι μόνο ασκεί δημιουργικό έλεγχο στις φυσικές δυνάμεις, αλλά υφίσταται το ίδιο την δημιουργικότητά του και την προσλαμβάνει ως φόβο και αβεβαιότητα, αποκτά για πρώτη φορά μια, ατελή βέβαια, αλλά σπερματικά υπαρκτή, αυτοσυνείδηση των δημιουργικών του δυνάμεων και γίνεται για πρώτη φορά πραγματική αυτόνομη μονάδα. Μολοντούτο, το δικαίωμα που σε συνθήκες πολιτικής ανομίας προβάλλει το υποκείμενο σε όλα τα πράγματα είναι μια παραμορφωμένη αντανάκλαση του ελέγχου που αδυνατεί να ασκήσει στην προσωπική, υποκειμενική του σφαίρα. Ακριβώς επειδή η αυτοσυνείδηση του υποκειμένου γίνεται αντιληπτή ως φόβος βίαιου θανάτου, αδυναμία απόλαυσης των αγαθών λόγω της αβεβαιότητας για την κατοχή τους και αναπλήρωση της απόλαυσης από την περαιτέρω συσσώρευση ισχύος για την εξασφάλιση της κατοχής, ακριβώς γι' αυτό, το θεμελιώδες φυσικό δικαίωμα εκδηλώνεται ως δικαίωμα επί των εξωτερικών αγαθών σε μια διαδικασία μετάβασης από μία επιθυμία στην άλλη, ενώ θα μπορούσε να υφίσταται ως ο αφανής νόμος συνοχής και αυτοσυγκρότησης του υποκειμένου. Και για τον ίδιο λόγο το δικαίωμα που εκδηλώνεται στην φυσική κατάσταση ως αέναη και συγκρουσιακή κινητικότητα δεν εγκλείει τα στοιχεία δικαίου που είναι απαραίτητα για την συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας αλλά πρέπει να ελεγχθεί και να υποταχθεί από έναν νόμο, που μολονότι εμφανίζεται ως εξωτερικός, είναι στην ουσία νόμος του ίδιου του υποκειμένου, αποτυπώνει τον δημιουργικό έλεγχο που

πεδίο ισχύος του. Ο Χομπς οδηγείται σε μια μινιμαλιστική θεολογία, που περιλαμβάνει ένα και μοναδικό άρθρο πίστης (το ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός), ακριβώς για να ελαχιστοποιήσει τις αποκλίσεις ανάμεσα στη δημόσια *confessio* και την ιδιωτική *fides*.

το υποκείμενο ασκεί στην άτακτη κοινωνική ανθρώπινη φύση.¹⁵³ Η έννοια των δικαιωμάτων ως περιγραφή του πεδίου της ελευθερίας του υποκειμένου δεν επαρκεί για την θεσμική κατασκευή της πολιτικής κοινωνίας γιατί τα δικαιώματα εμφανίζονται στην φυσική κατάσταση (ή ενεργοποιούνται στην πολιτική κατάσταση) πάντοτε παραμορφωμένα από τα ιδιωτικά, ασύντακτα πάθη, αλλά και από την άλλη πλευρά, ο νόμος δεν μπορεί να λειτουργήσει ενοποιητικά, διότι χάνει την ισχύ του από την άτακτη ενεργοποίηση των προσωπικών δικαιωμάτων.

Έτσι, το κυριότερο ζήτημα που μας αφορά σε αυτήν την προβληματική είναι η ερμηνεία του τρόπου με τον οποίο ο χομπσιανός ατομικισμός των λεγόμενων φυσικών δικαιωμάτων εκδηλώνεται, όχι σε έναν αφηρημένο ουδέτερο χώρο σαν τον αφηρημένο χώρο της γεωμετρίας-κινητικής, αλλά σε ένα πλαίσιο που καθορίζεται από παραδεδομένες μορφές συλλογικότητας¹⁵⁴ που, ενώ δεν αμφισβητούνται από αυτόν, του επιτρέπουν να λειτουργεί. Γιατί και το δικαίωμα που εκδηλώνει ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση, εκδηλώνεται μόνο κατά την αλληλεπίδραση με άλλα υποκείμενα ως τάση συσσωρευσης ισχύος, δεν εμφανίζεται στην απλή σχέση του υποκειμένου με τα άψυχα αντικείμενα των επιθυμιών του. Έτσι, αυτές οι μορφές συλλογικότητας στις οποίες εμπλέκονται οι άνθρωποι δεν είναι οι ίδιες αποτέλεσμα της δημιουργικής δύναμης του υποκειμένου. Αντιθέτως το μεμονωμένο υποκείμενο έχει την τάση διαρκώς να τις αμφισβητεί και να αναλώνει το προσωπικό του δικαίωμα στην επέκταση της ισχύος του απέναντί τους. Σημαντική επομένως σε αυτήν την προβληματική είναι και η αναγνώριση από τον Χομπς της διασπαστικής λειτουργίας του υποκειμενικού ανθρωπίνου λόγου σε αντιπαράθεση προς την καντιανή ιδέα της συναχής που επιβάλλει το υποκείμενο στον κόσμο. Αναγνωρίζεται έτσι ότι, παρά την αιτιακή ερμηνεία της ανθρώπινης βούλησης, αυτές οι ανεξάρτητες αιτίες δεν συνδυάζονται με αυτονόητο τρόπο μεταξύ τους σε ένα σύστημα, όπως κάνουν οι μηχανικές αιτίες, που επιδρούν στην κίνηση για παράδειγμα, των πλανητών, αλλά τείνουν προς την διάλυση του συγκροτησιακού στοιχείου που εμφανίζεται στιγμιαία στις θνησιγενείς συμφωνίες που συνάπτονται σε συνθήκες φυσικής κατάστασης. Ο φόβος ακυρώνει εν τη γενέσει της κάθε διυποκειμενική συμφωνία που δεν επικυρώνεται και δεν επιβάλλεται από μια ανώτερη εξουσία. Ενώ το υποκείμενο διαβλέπει την συνεκτική λειτουργία του

¹⁵³ Ιδιαίτερα εύστοχη είναι η ακόλουθη παρατήρηση του Γ. Σαγκριώτης: "Απλά θα ήταν τα πράγματα, αν από τα τρία, ας πούμε, λογικά στάδια του σχήματος του Χομπς, τη φυσική κατάσταση του απεριόριστου δικαιώματος, τον φυσικό νόμο και την κρατική κυριαρχία, έλειπε το δεύτερο. Τότε ο άνθρωπος θα ήταν το εγωιστικό εκείνο πλάσμα, οι ανεξέλεγκτες ορμές του οποίου θα πρέπει να τιθασευτούν βιαίως από μια εξίσου ανεξέλεγκτη εξουσία. Τότε θα υπήρχε μόνο δύναμη, βία, μηχανισμός και τίποτα περισσότερο, όπως έβλεπε το πράγμα η παλιά, παραδοσιακή ερμηνεία του Χομπς", στο Γ. Σαγκριώτης, "Φυσικό δίκαιο και λόγος του κράτους", στο *Αξιολογικά*, τχ. 16, σ. 143.

¹⁵⁴ Weiss, *ό.π.*, σσ. 133, 134.

νόμου ως όρο της αυτοσυγκρότησής του, ως όρο δηλαδή διαφύλαξης και άσκησης του δικαιώματός του, εντούτοις αδυνατεί να τον αναγνωρίσει έμπρακτα και περικλείεται στον εαυτό του. Το δικαίωμά του στα πράγματα που θα μπορούσε να ενταχθεί σε ένα πλαίσιο διαπραγματεύσης και συμφωνίας γίνεται δικαίωμα σε περαιτέρω συσσώρευση ισχύος και οδηγεί αναπόφευκτα στη σύγκρουση, αποκλείει από τη φύση του κάθε συμφωνία. Κεντρικό ζήτημα επομένως για την εξασφάλιση της κοινωνικής συνοχής δεν είναι μόνο ο έλεγχος και η καταπίεση των ανεξάρτητων παθών που προσανατολίζονται προς τα αντικείμενα των επιθυμιών αλλά κυρίως ο έλεγχος της διασπαστικής λειτουργίας του λόγου που ενισχύει τα φυσικά πάθη και τείνει να ακυρώσει κάθε συντονισμό και κάθε ισορροπία ισχύος. Ο πόλεμος στη φυσική κατάσταση δεν είναι πόλεμος για αγαθά, η σύγκρουση των δικαιωμάτων δεν είναι σύγκρουση επιθυμιών αλλά σύγκρουση για την περοπλία της ισχύος, δηλαδή για την ασφάλεια. Ο πόλεμος οφείλεται στην κακή ανάμιξη του υποκειμενικού λόγου με τα πάθη που οδηγεί τον καθένα στην επιθετικότητα και την καχυποψία και που εμποδίζει το υποκειμενικό πάθος να φτάσει σε κορεσμό. Όπως περιγράφει ο Χομπς: "... ο δρόμος προς την εκπλήρωση της επιθυμίας του ενός ανταγωνιστή περνά από την εξόντωση, υποταγή, εκμηδένιση ή απώθηση του άλλου" (*Lev* 11.3).

Η παρατήρηση αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί προδιαγράφει τον τύπο της κυριαρχίας που στην πολιτική κατάσταση θεραπεύει τα δεινά της φυσικής κατάστασης. Η λειτουργία του κυριάρχου του κράτους δεν έγκειται στην δίκαιη διανομή των αγαθών, γιατί ο λόγος για τον οποίον οδηγούμαστε στην κατάσταση πολέμου, δεν είναι η έλλειψη αγαθών, αλλά ο φόβος που συνοδεύει την κατοχή τους και ο οποίος αποτρέπει την απόλαυση. Για τον λόγο αυτό, η κυριαρχία δεν κατασκευάζεται από τον Χομπς ως μια ανώτερη εξουσία που αποδίδει στον καθένα ό,τι του αξίζει επιβάλλοντας με εξωτερική βία την θέλησή της, αλλά ως μια ανώτερη αυθεντία που εξασφαλίζει την τήρηση των συμφωνιών εξαλείφοντας τον διαλυτικό φόβο που οφείλεται στην ιδιωτική χρήση του λόγου στη φυσική κατάσταση. Στο θέμα όμως αυτό θα αναφερθούμε στην επόμενη ενότητα.

Σύμφωνα με την παραπάνω συλλογιστική, αποκτά ιδιαίτερη σημασία ο λεγόμενος "αντιαριστοτελισμός" του Χομπς, ειδικά σε ό,τι αφορά την διαδικασία μετάβασης από την φυσική στην πολιτική κατάσταση. Το κυριότερο σημείο, όπως έχουμε ήδη εξετάσει, όπου ο Χομπς αντιπαράθεται προς τον Αριστοτέλη, είναι το 17^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, όπου η ανθρώπινη κοινωνία αντιδιαστέλλεται προς την κοινωνία των ζώων (και όπου χρησιμοποιείται το αριστοτελικό παράδειγμα της

κοινωνίας των μελισσών¹⁵⁵). Η ανθρώπινη κοινωνία είναι αυστηρά τεχνητή, στηρίζεται σε αμοιβαίες συμφωνίες που τυπικά εξασφαλίζουν και οριοθετούν το προσωπικό συμφέρον, ουσιαστικά όμως στοχεύουν στην καταστολή της ακόρεστης επιθυμίας για ισχύ που οφείλεται στην ανασφάλεια της φυσικής κατάστασης. Ενώ όμως ο πρώτος στόχος εξασφαλίζεται, θα έλεγε κανείς, από το ατελές πλαίσιο που συγκροτείται από τις διυποκειμενικές επιμέρους συμφωνίες, ο δεύτερος στόχος καθόλου δεν προσεγγίζεται με αυτόν τον τρόπο. Οι μετέχοντες στη συμφωνία επικαλούνται τις λεκτικές και νοηματικές αμφισημίες για να ερμηνεύσουν μεροληπτικά τη συμφωνία ή επινοούν συνθήκες που ακυρώνουν την συμφωνία χωρίς αυτές να υφίστανται στην πραγματικότητα. Και μάλιστα τούτο γίνεται χωρίς να θίγεται το αντικειμενικό τους συμφέρον στα πράγματα αλλά ως διατήρηση εν μέσω πολιτικής κατάστασης του έλλογου ενστίχτου συσσώρευσης ισχύος. Έτσι,

"... τα άλογα πλάσματα αδυνατούν να διακρίνουν τη προσβολή από την πρόκληση βλάβης [την Injury από την Damage] και συνεπώς, εφόσον διαβιούν με άνεση, δεν συγκρούονται με τα όμοιά τους. Ενώ οι άνθρωποι, όσο πιο άνετα ζουν, τόσο μεγαλύτερες ταραχές δημιουργούν. Επειδή τότε είναι που αρχίζει να τους αρέσει να επιδεικνύουν την σοφία τους και να ελέγχουν τις πράξεις όσων κυβερνούν την πολιτική κοινότητα" (Lev 17.11).

Η απουσία λόγου και ομιλίας στα άλλα κοινωνικά πλάσματα συνεπάγεται την αδυναμία διάκρισης μεταξύ ηθικής και φυσικής ζημίας, ή μεταξύ προσβολής και βλάβης. Μόλις η φυσική αδικία (ζημία) αποκατασταθεί, η σύγκρουση λήγει και δεν τροφοδοτείται περαιτέρω από έναν ανεξέλεγκτο φόβο για το μέλλον ή από μια άδικη έπαρση για την έννοια των λέξεων. Στις φυσικές κοινωνίες των ζώων, ο πόλεμος είναι πάντα πόλεμος επιβίωσης και ποτέ πόλεμος κυριαρχίας, οι διαμάχες δηλαδή δημιουργούνται μόνο για την διανομή των αγαθών και όχι για την άποψη περί ορθού Λόγου, δηλαδή περί δικαίου, που υποκρύπτει μια αξίωση για συσσώρευση ισχύος. Ένας πόλεμος όμως για αγαθά δεν είναι αληθινός πόλεμος αλλά φυσική σύγκρουση, επιχείρημα που έχει αξιοποιήσει και αναπτύξει ο Ρουσσώ στη δική του περιγραφή της φυσικής κατάστασης. Ο Ρουσσώ γράφει για την φυσική κατάσταση ότι είναι μια κατάσταση πολέμου όπου παντού επικρατεί η ειρήνη και αυτό επειδή πόλεμος νοείται μόνο μεταξύ ηθικών-τεχνητών οντοτήτων δηλαδή μεταξύ κρατών. Το επιχείρημά του όμως επικεντρώνεται στο γεγονός που και ο Χομπς αναγνωρίζει: ότι δηλαδή ο πόλεμος δεν μπορεί να έχει διάρκεια αν το διακύβευμα είναι τα αγαθά ενώ μπορεί να είναι πραγματική και διαρκής

¹⁵⁵ Δεν είναι τυχαίο ότι ο Καντ χρησιμοποιεί επίσης το παράδειγμα των μελισσών: κοινή πηγή και των δύο είναι ο Αριστοτέλης. Βλ. την ενότητα Θεωρία αρετής σε σχέση με τα ειδικά καθήκοντα της αρετής του τμήματος για τον Καντ.

προδιάθεση για πόλεμο αν η σύγκρουση αφορά ένα στοιχείο δικαίου. Ο Χομπς όμως αναγνωρίζει ως ισχύον αυτό που δεν παραδέχεται ο Ρουσσώ: ότι ο άνθρωπος λειτουργεί ακόμα και στην φυσική κατάσταση με βάση επιθυμίες που δεν στρέφονται αποκλειστικά προς αγαθά αλλά και προς τις προϋποθέσεις εξασφάλισής τους οδηγούμενος κατ' αυτόν τον τρόπο σε μια διαρκή αναζήτηση περισσότερης ισχύος. Ενώ ο Ρουσσώ διατηρεί τον φυσικό άνθρωπο ανέγγιχτο από τον Λόγο και τις παραμορφώσεις του, ο Χομπς επισημαίνει στην ερμηνεία του για την φυσική κατάσταση τις συνέπειες από την άκριτη εργαλειοποίηση του Λόγου, την ερμηνεία δηλαδή των ίδιων των εργαλείων-μέσων ως τελικούς σκοπούς σε μια αέναη και συγκρουσιακή διαδικασία.

Η διασπαστική λειτουργία της ιδιωτικής χρήσης του λόγου αναδεικνύεται έτσι στην διάκριση μεταξύ ηθικής και φυσικής ζημίας, όπου ο ιδιωτικός λόγος δεν εκδηλώνεται μόνο ως ένα αυτοθεμελιούμενο δικαίωμα στην επιβίωση αλλά μεταστρέφει το ίδιο το υποκειμενικό δικαίωμα σε έναν άτυπο γενικό νόμο. Το υποκείμενο δεν επιθυμεί μόνο την επιβίωσή του, ή έστω την άνεση που μπορούν να του προσφέρουν τα υλικά αγαθά. Απαιτεί αναγνώριση, σεβασμό και υποταγή από τα άλλα υποκείμενα ως όρο απόλαυσης των αγαθών και αμφισβητεί κάθε συμφωνία που συμπλέκει αυτές τις λειτουργίες αναγνώρισης υποβιβάζοντάς τις σε απλή διαπραγμάτευση για αγαθά.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, στο χομπσιανό σύστημα εγείρεται η αξίωση να αρθεί η διασπαστικής λειτουργίας του λόγου μέσω του κοινωνικού συμβολαίου και της ανάδειξης του κυριάρχου. Ο κυριάρχος, όντας ηθικό και όχι φυσικό ον, δεν συμπλέκει το φυσικό καλό με το δίκαιο αλλά τα συνεχφέρει στην αυτονόγη ενότητά τους: αυτό που είναι καλό γι' αυτόν συγκροτεί το δίκαιο για την κοινωνία. Οι νόμοι της πολιτείας δεν είναι έτσι παρά η έκφραση των δικαιωμάτων του κυριάρχου. Κανένας νόμος δεν είναι άδικος και το φυσικό δίκαιο δεν μπορεί να παίξει τον ρόλο που παραδοσιακά έπαιζε (και το οποίο έχει υπόψη του ο Ernst Bloch όταν κάνει λόγο για φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια¹⁵⁶), δεν μπορεί δηλαδή να είναι ένα θεμέλιο αντίστασης στο άδικο θετικό δίκαιο. Οι πολιτικοί νόμοι κρίνονται από το κατά πόσο διασφαλίζουν την συνοχή των κοινωνιών (τα δικαιώματα του κυριάρχου) και όχι από την εναρμόνιση της βούλησης του ηγεμόνα με τους αιώνιους και σταθερούς νόμους της φύσης. Από τους τελευταίους αυτούς συνάγονται τα δικαιώματα των υπηκόων, που όμως στην εναρμονισμένη πολιτική κατάσταση τελούν εν υπνώσει. Έτσι, η κυριαρχία εντοπίζεται στο δικαίωμα επανερμηνείας της πραγματικότητας, όχι πλέον με όρους

¹⁵⁶ Bloch Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, 1961. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Bloch, "... η αυθεντική μορφή του φυσικού δικαίου διαρρηγνύεται", σ.λ., σ. 63.

ατομικής ασφάλειας και κρίσης, αλλά με γνώμονα την κοινωνική συνοχή και μόνο. Η σκέψη αυτή, που συνδέεται με μια έννοια *raison d'état*, απαντάται στην παράδοση του νεώτερου φυσικού δικαίου, ήδη στον Grotius, ο οποίος υπογραμμίζει τη σχέση ανάμεσα στην ατομική κρίση περί του τι αποτελεί κίνδυνο και στην κοινωνική συνοχή. Παραθέτει τον Κικέρωνα που γράφει: "Οι περισσότερες αδικίες γίνονται από φόβο"¹⁵⁷ και στη συνέχεια τον Κοϊντιλιανό που λέει: "Ποιος σας επέτρεψε να έχετε έναν τέτοιο φόβο;". Σύμφωνα με αυτήν την γραμμή σκέψης, η κατάσταση πολέμου και ανομίας συνδέεται άμεσα όχι με την διαμάχη για την απόκτηση αγαθών αλλά με τη διαμάχη περί της ορθής κρίσεως σχετικά με την πραγματικότητα. Ο Λεβιάθαν σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία δεν εξασφαλίζει ασφάλεια ώστε να πληρούνται οι επικυρωτικές συνθήκες των νόμων της φύσης που είναι δεσμευτικοί (έστω και στο πεδίο της συνείδησης) ανεξάρτητα από αυτόν (όπως είναι η άποψη του Warrender) αλλά παρέχει μία και αποκλειστική ερμηνεία σχετικά με το τι αποτελεί κίνδυνο, άρα και μία ερμηνεία για την πραγματικότητα. Επομένως, σύμφωνα με αυτήν την ερμηνευτική κατεύθυνση, όλα τα δικαιώματα συρρικνώνονται στο δικαίωμα επιβίωσης του κράτους και οι νόμοι του κράτους δεν είναι παρά η έκφραση των δικαιωμάτων του κυριάρχου.

Μέσω της προσέγγισης αυτής, ερμηνεύοντας δηλαδή την κατάσταση πολέμου ως σύγκρουση περί ιδεών, και όχι περί υλικών αγαθών, ως σύγκρουση δηλαδή των επιμέρους λόγων και όχι των ανεξέλεγκτων παθών αναδεικνύεται και η σημασία της ιδέας της πίστης (*belief* στον άνθρωπο και *faith* τόσο στον άνθρωπο όσο και στο περιεχόμενο των λόγων του), την οποία θα παραλάβει αργότερα και θα αξιοποιήσει, προς άλλη κατεύθυνση ο Λοκ, ερμηνεύοντάς την ως εμπιστοσύνη (*trust*).¹⁵⁸ Η πολιτική κατάσταση χαρακτηρίζεται από την πίστη που αποδίδεται

¹⁵⁷ Grotius, *De jure belli ac pacis*, *Περί του δικαίου του πολέμου και της ειρήνης*, βιβ.2, κεφ. 1 με τίτλο "Περί των αιτιών του πολέμου, και κυρίως, περί της αυτοάμυνας και της υπεράσπισης των αγαθών", τμήμα V, § 1.

¹⁵⁸ Υπάρχει όμως μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην χομπσιανή πίστη (*belief-faith*) και την λοκιανή εμπιστοσύνη (*trust*). Η διαφορά των δύο θεωρήσεων ανάγεται στην διαφοροποίηση της εικόνας της φυσικής κατάστασης. Ο Λοκ αποδίδει στα υποκείμενα της φυσικής κατάστασης την ικανότητα ερμηνείας και, το κυριότερο, εφαρμογής, των νόμων της φύσης. Τα υποκείμενα της φυσικής κατάστασης κατέχουν ήδη την εκτελεστική εξουσία, αυτήν την ίδια εξουσία δηλαδή που αποδίδουν στη συνέχεια στους κυβερνώντες. Η εμπιστοσύνη σχετίζεται με την ορθή χρήση αυτής της δύναμης, που οι ίδιοι κατείχαν ως ενεργά υποκείμενα στην φυσική κατάσταση, και που επιθυμούν να ελέγχουν στην πολιτική κατάσταση. Τα υποκείμενα όμως της χομπσιανής φυσικής κατάστασης, κατά κανένα τρόπο δεν κατέχουν μια αντίστοιχη δύναμη. Η σχέση που αποκτούν με τον κυρίαρχο δεν μπορεί να είναι σχέση εμπιστοσύνης, κατά τη λοκιανή έννοια, διότι οι ίδιοι δεν είναι σε θέση να αποδώσουν εμπιστοσύνη, δεν εξετάζονται ως φορείς δικαίου αλλά ως απλά υποκείμενα, απογομνωμένα από κάθε νομικό περιβλήμα. Αυτό που ενδιαφέρει τον Χομπς κατά τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση είναι η παραίτησή τους από το δικαίωμα σε όλα τα πράγματα, όχι η μεταβίβαση του δικαιώματος εφαρμογής των νόμων της φύσης. Στην χομπσιανή φυσική κατάσταση, οι νόμοι της φύσης δεν αποκτούν καμία εξωτερική επικύρωση από τα ίδια τα υποκείμενα.

στον κυρίαρχο και η παραίτηση από τα δικαιώματά μας δεν είναι παρά η παραίτηση από το δικαίωμα ατομικής κρίσης επί δημοσίων πραγμάτων αλλά και το, μερικό τουλάχιστον, ξεπέραςμα του ελλόγου ενστίκτου του φόβου που στην φυσική κατάσταση ακυρώνει τη βάση κάθε συμφωνίας, δια του μετασχηματισμού του σε οργανωτική αρχή της κοινωνίας.¹⁵⁹ Με τον τρόπο αυτό, δεν διαφεύδεται και η κοινή αίσθηση που υπάρχει για την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς, την αίσθηση δηλαδή ότι δεν πρόκειται για έναν θεωρητικό των ατομικών δικαιωμάτων ως κανόνα προστασίας από την αυθαίρετη εξουσία του ηγεμόνα αλλά για έναν θεωρητικό του ισχυρού κράτους ως μόνης πραγματικής εγγύησης αυτών των δικαιωμάτων. Στον Χομπς, η αυθεντία ερμηνείας του λόγου υποκαθιστά την αυθεντία του ίδιου του Λόγου χωρίς όμως, όπως έχουμε ήδη δει, ο αυτοκριτικός έλεγχος της αυθεντίας να θεματοποιείται κεντρικά στην πολιτική του φιλοσοφία.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Όπως γράφει ο Ψυχοπαίδης και επισημαίνει ο Αγγελίδης, ο Χομπς στοχεύει στον μετασχηματισμό του φόβου προκειμένου αυτός να δώσει τη θέση του στη "συνειδητή προσαρμογή", Αγγελίδης, "Κυριαρχία και Απόφαση", στο Χομπς: *Κυριαρχία και Κανονιστικότητα. Αξιολογικά*, τχ. 16, ίδρ. Σάκη Καράγιωργα, Νήσος, 2006, σ. 16 και Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, 1999, σ. 152.

¹⁶⁰ Βλέπε και Ψυχοπαίδη, ό.π.: "Το γεγονός ότι [ο Χομπς] ανατρέχει στην πειθαρχηση και τον φόβο ως στοιχεία που θα επιτρέψουν να απαλλαγεί η κοινωνία από την άγνοια και την πλάνη κινδυνεύει, ωστόσο, να ανατρέψει το χειροαφετητικό του σχέδιο", *Κανόνες και Αντινομίες στην πολιτική*, σ. 152.

Τρίτο κεφάλαιο: Μέθοδος και ιστορία

A.3.1. Η προβληματική σχέση νόμου-δικαιωμάτων στο επίπεδο της πολιτικής τάξης

Δια του καινοτόμου χωρισμού των δικαιωμάτων από τον νόμο, αντί για την εξέταση των δικαιωμάτων ως μια εξειδίκευση του νόμου (για την εφαρμογή του σε μια συγκεκριμένη περίπτωση), όπως συνέβαινε στο παραδοσιακό μοντέλο του Grotius, ο Χομπς αίρει τις προϋποθέσεις της παραδοσιακής συναγωγής και νομιμοποίησης των θετικών νόμων από τον φυσικό νόμο. Το ατομικό δικαίωμα στην επιβίωση δεν θεμελιώνεται και δεν τρέφεται από τον νόμο, και επιπλέον, αυτονομείται πλήρως από αυτόν, γιατί από δικαίωμα σε φυσικά αγαθά γίνεται δικαίωμα στη συσώρευση ισχύος: βρίσκει, δηλαδή, στην ίδια την πρακτική άσκησής του, τη βάση επί της οποίας μπορεί να γενικευτεί. Δεν νοείται πλέον ως ένα περιορισμένο δικαίωμα σε συγκεκριμένα πράγματα, τα οποία γίνεται παραδεχτό από όλους πως επαρκούν για την επιβίωση του υποκειμένου, στα αγαθά για παράδειγμα που οι γονείς κληροδοτούν στα παιδιά τους στο πλαίσιο μιας εθιμικά συγκροτημένης πατριαρχικής κοινωνίας, ή στα αγαθά που δικαιούται κανείς βάσει μιας συμφωνίας, την οποία έχει εκπληρώσει και η τήρηση της οποίας εξασφαλίζεται από μια ανώτερη εξουσία. Η ισχύς αυτού του είδους των σχέσεων εξαρτάται όντως από τις παραδοχές του παραδοσιακού φυσικού δικαίου, από μια φυσικότητα δηλαδή που είτε εναρμονίζεται από μόνη της, είτε παρέχει το πρότυπο κάθε εναρμόνισης που μπορεί να εφαρμοστεί από τον νόμο του κράτους εντός ενός πλαισίου καταναγκασμού. Αν περιοριζόταν σε αυτό το πλαίσιο, το δικαίωμα θα λειτουργούσε εντέλει ως η συγκεκριμένη εξειδίκευση μιας γενικότερης αρχής, και θα μπορούσε το πολύ να φτάσει στο επίπεδο μιας νοηματικής λεπτολογίας, κατά την ερμηνεία του νόμου, αλλά δεν θα θεωρούνταν ως πρώτη αρχή του δικαίου, δύναμη της οποίας αποκτά ισχύ και ο ίδιος ο νόμος.¹⁶¹ Εφόσον θα γινόταν παραδεκτή από όλους η ισχύς του γενικού νόμου, κάθε δικαίωμα θα αντιστοιχούσε σε μια υποχρέωση ενός άλλου υποκειμένου, και το ζεύγος δικαίωμα-υποχρέωση θα περιγραφόταν πλήρως από τον γενικό νόμο. Δηλαδή το εκάστοτε ισχύον θετικό δίκαιο θα μπορούσε να περιγραφεί είτε με όρους νόμου είτε με όρους δικαίωματος-υποχρέωσης και οι δύο περιγραφές θα ήσαν πλήρως ισοδύναμες σε

¹⁶¹ Βλ. Zuckert Michael P., "Do natural rights derive from natural law? Aquinas, Hobbes and Locke on natural rights", στην συλλογή άρθρων του ίδιου, *Launching Liberalism, On lockean political Philosophy*, University Press of Kansas, 2002.

έκταση. Δεν θα υπήρχε κανένα δικαίωμα που δεν θα μπορούσε να αναχθεί σε έναν ανώτερο νόμο συνδεδεμένο με μια αντίστοιχη υποχρέωση. Το χομπσιανό όμως φυσικό δικαίωμα σε όλα τα πράγματα δεν συνδέεται με μια υποχρέωση των άλλων δρώντων να απέχουν από κάθε αντίστοιχη διεκδίκηση, αντιτίθεται μάλιστα με σφοδρότητα σε αυτήν την ιδέα: είναι αμιγώς ατομικό δικαίωμα και δεν εκδηλώνεται στις διυποκειμενικές σχέσεις παρά μόνο ως ακόρεστη επιθυμία για ισχύ, αποσκοπεί δηλαδή στον υποκειμενικό αποκλεισμό των εμποδίων που παρεμβάλλονται και εμποδίζουν την κίνηση, δεν επιτρέπει την άνωθεν διευθέτηση αυτών των εμποδίων με τρόπο ώστε να μην εμποδίζουν την κίνηση.

Μεταλλάσσοντας το δικαίωμα για αγαθά σε δικαίωμα για ισχύ, καταλύεται η σχέση του παραδοσιακού φυσικού νόμου με τα ατομικά δικαιώματα και αίρεται επίσης η ισοδυναμία της περιγραφής μεταξύ του νόμου και του δικαιώματος. Στη ρίζα αυτού του επιχειρήματος βρίσκεται, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, το κεντρικό πάθος του φόβου. Λόγω της διατήρησης του πυρηνικού δικαιώματος ερμηνείας της κατάστασης κινδύνου από τα υποκείμενα, τα επιμέρους δικαιώματα έχουν την δύναμη να αμφισβητούν την ισχύ των γενικών νόμων που επιβάλλονται στην πολιτεία από την ανώτερη εξουσία ή που υποτίθεται ότι έχουν ισχύ στην φυσική κατάσταση δυνάμει της λογικότητάς τους. Κάθε νόμος χάνει την ισχύ του, αν μπορεί ανά πάσα στιγμή να αρθεί από το υποκείμενο που νιώθει πως θίγονται οι όροι της ασφάλειάς του. Έτσι, ο Χομπς δεν μπορεί να παραδεχτεί την απόλυτη ισχύ του γενικού νόμου και την προτεραιότητά του έναντι του δικαιώματος. Ακόμα και αν γίνει δεκτή η υποχρέωση *in foro interno*, αυτή καθόλου δεν μπορεί να αξιοποιηθεί πολιτικά. Οι νομικές-πολιτικές υποχρεώσεις έχουν ισχύ *in foro externo* και μόνον: μάλιστα, ο νόμος της πολιτείας αδιαφορεί για την εσωτερική δέσμευση ή την ατομική πεποίθηση περί υποχρέωσης που μπορεί να έχει ένα επιμέρους άτομο, και εξετάζει μόνο την εξωτερική συμμόρφωση των πράξεων και όχι τον εσωτερικό σεβασμό της συνείδησης. Ακόμα, δηλαδή, και αν στο χομπσιανό σύστημα αναγνωρίσουμε και εντοπίσουμε μια πυρηνική ηθική θεωρία (με τη σύγχρονη σημασία του όρου), στην οποία γίνεται δεκτή η ισχύς των νόμων της φύσης στην φυσική κατάσταση (αν και όχι η εξωτερική του επίδραση στη διαμόρφωση της πραγματικότητας), ο ίδιος ο Χομπς δεν την αξιοποιεί στην πολιτική κατάσταση για την θεμελίωση των νόμων της κυρίαρχης εξουσίας, γιατί εκεί απλούστατα δεν τον ενδιαφέρει η ηθικότητα των νόμων, όπως αναγνωρίζεται από μια ηθική συνείδηση, αλλά αποκλειστικά η ισχύς τους στο πεδίο των εξωτερικών πράξεων. Ενώ η υποχρέωση *in foro externo* προϋποθέτει μια αντίστοιχη υποχρέωση *in foro interno*, η πολιτική κατάσταση διαχειρίζεται τις υποχρεώσεις *in foro externo* χωρίς να εισέρχεται στο πεδίο της συνείδησης των υποχρεώσεων *in foro interno*. Έτσι,

μεταξύ της χομπσιανής πολιτικής κατάστασης, όπου έχει επιτευχθεί πολιτική σταθερότητα και της φυσικής κατάστασης πολέμου υπάρχει, από τη σκοπιά των επιμέρους υποκειμένων, χάσμα. Παρεμβάλλεται μια νέα δύναμη, ο κυρίαρχος, που επιφέρει τάξη στα ασύνδετα δικαιώματα, προκειμένου να τα συναρμόσει με υποχρεώσεις, αφαιρώντας όμως από τα υποκείμενα την πρωταρχική ελευθερία της ατομικής κρίσης σχετικά με το τι αποτελεί ή όχι κίνδυνο. Ενώ ο Χομπς διέσπασε το δικαίωμα από τον νόμο και διέγινωσε ως συνέπεια της κίνησης αυτής την διάλυση της γεωμετρικής-μηχανικής τάξης της φυσικής ανθρώπινης κατάστασης, είναι αναγκασμένος να τα επανασυγκολλήσει, προκειμένου να οικοδομήσει μια συνεκτική πολιτική κοινωνία κατά το πρότυπο της μηχανικής των φυσικών σωμάτων. Οφείλει, δηλαδή, αφενός να αποκαταστήσει για την πολιτική κοινωνία το πρωτείο του γενικού νόμου έναντι του ατομικού δικαιώματος,¹⁶² διατυπώνοντάς τον ως νόμο του κράτους, δηλαδή εντολή του κυριάρχου, και αφετέρου να ελαχιστοποιήσει την απόκλιση των ατομικών δικαιωμάτων από την ισοροπία που αποκαθίσταται με τον γενικό νόμο, αποκλείοντας δηλαδή τον μετασχηματισμό τους σε κοινωνικά δικαιώματα. Οι ελευθερίες των υπηκόων στην πολιτική κατάσταση που εκτίθενται στο 21^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* είναι τα εναπομείναντα φυσικά τους δικαιώματα, όχι κοινωνικά δικαιώματα που αποκτούν οι πολίτες δυνάμει του γενικού νόμου της πολιτείας.

A.3.2. Η ανθρώπινη ελευθερία και η ιδέα της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας: Χομπς και Φίλμερ.

Ο Χομπς απέδωσε προτεραιότητα στο δικαίωμα αναγνωρίζοντας την πραγματική υποκειμενική ελευθερία, που παρεμβαίνει κατά τη στάθμιση για την σύνθεση της υποκειμενικής βούλησης. Αντιθέτως, η θεωρητική παραδοχή από την οποία εκκινούν τα παραδοσιακά απολυταρχικά συστήματα διακυβέρνησης που θεμελιώνουν την εξουσία του κυριάρχου ανατρέχοντας στην παραδοσιακή θεωρία του Θεού δικαίωματος (όπως συμβαίνει για παράδειγμα στο σύστημα του Φίλμερ),

¹⁶² Και εντελώς αντίστοιχη είναι η παρατήρηση του Carl Schmitt που, συμφωνώντας με τον Leo Strauss, επισημαίνει πως: “η πραγματική σημασία της πολιτικής θεωρίας του Χομπς έγκειται στην προσπάθειά του να ξεπεράσει την ρωμαιοκαθολική διάκριση μεταξύ του «Βασιλείου του Φωτός» και του «Βασιλείου του Σκότους» - να αποκαταστήσει δηλαδή την πρωταρχική ενότητα”. Βλ. Schmitt, *ό.π.*, σσ. 10,11. Γιατί το Βασίλειο του Σκότους που ελέγχεται από τον Άρχοντα του κόσμου τούτου, δεν είναι τίποτε άλλο σε αυτό το πλαίσιο, από το πεδίο των ανεξέλεγκτων δικαιωμάτων (και όχι η υποτιθέμενη βασιλεία του Θεού που ισχυρίζεται ότι διαχειρίζεται η ρωμαιοκαθολική εκκλησία, ο Schmitt δεν θα μπορούσε ποτέ να υποστηρίξει κάτι τέτοιο) όπου ο νόμος έχει σημασία μόνο ως φρόνηση του υποκειμένου και δεν ελέγχεται από την ανώτερη εξουσία που τον επιβάλλει ως διαταγή.

είναι η άρνηση της ελευθερίας του ανθρώπου, η μη αναγνώριση δηλαδή της καταστρεπτικής για την ισχύ του νόμου υποκειμενικής ερμηνείας για την πραγματικότητα. Ο γενικός Λόγος του νόμου (φυσικού, θείου ή ορθολογικού) ταυτίζεται, σύμφωνα με αυτές τις θεωρίες, με τον ατομικό και επιμέρους λόγο του υποκειμένου. Με βάση αυτήν την προπαραδοχή, η υποταγή σε έναν ηγεμόνα δεν μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση, αφού ο άνθρωπος, ως μη ελεύθερος, δεν παραχώρησε ο ίδιος στον ηγεμόνα την εξουσία του μέσω κάποιου συμβολαίου του οποίου να μπορεί στη συνέχεια να προσβάλλει τους όρους. Ο άνθρωπος αντίθετα είναι subject, υπό-κειται σε μία εξουσία, όχι δυνάμει της αρχικής του παραχώρησης, αλλά λόγω της φυσικής τάξης (χρονικής - αιτιακής - κοσμικής) των πραγμάτων. Η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας ταυτίζεται τότε με αυτήν την προϋπάρχουσα ιεραρχία, της οποίας η δύναμη θεωρείται εκ των προτέρων αναμφισβήτητη και μπορεί να εκδηλώνεται ως εθιμική, φυσική ή κοσμολογική τάξη. Η γενεσιουργός αρχή των θεωριών αυτών, η a priori αρχή η οποία παράγει την κοσμική τάξη, είναι ο χρόνος. Στην αδιάσπαστη συνέχεια του χρόνου δημιουργούνται και καταστρέφονται κοινωνικές μορφές χωρίς όμως να καταστρέφεται η βούληση (τάξη) και η δύναμη που τις παράγει, τις συνθέτει και τις μεταλλάσσει. Η χρονική συνέχεια αντιστοιχεί σε μια "αρχή διατήρησης", όπου συλλαμβάνεται με παραδειγματικό τρόπο η αρχή της ενότητας της κυριαρχίας (sovereignty) και η διατήρησή της κατά τη μεταφορά της από τον ένα κυρίαρχο στον άλλο, όπως άλλωστε συλλαμβάνεται και από τον Χομπς η αρχή της διατήρησης της κινητικής κατάστασης στα μηχανικά φυσικά συστήματα (αλλά μόνο σε αυτά και όχι στις κοινωνικές ανθρώπινες σχέσεις όπου η ισχύς πρέπει συνεχώς να αυξάνεται). Στο έργο του John Neville Figgis περί του Θείου Δικαιώματος των Βασιλέων (*The divine Right of Kings*), επισημαίνεται πως η κυριότερη προσφορά της θεωρίας αυτής και η παρακαταθήκη της στις κατοπινές πολιτικές θεωρίες είναι ακριβώς αυτό, ότι θεματοποιεί για πρώτη φορά την κυριαρχία ως έννοια της πολιτικής συγκρότησης και ότι την συλλαμβάνει ενιαία και διατηρούμενη στη συνέχειά της.¹⁶³ Η συνέχειά της εξασφαλίζεται, για παράδειγμα στο μοντέλο του Φίλμερ, δια μέσου της ιστορικής της μεταφοράς στον πρωτότοκο, σε μια εγκόσμια χρονική συνέχεια και τάξη. Ταυτόχρονα, μέσω της θεωρίας αυτής, το πρόβλημα της νομιμοποίησης της εξουσίας συλλαμβάνεται μόνο ως νομικό πρόβλημα της νομιμότητας στην διαδοχή της εξουσίας (translatio της κυριαρχίας)¹⁶⁴ και δεν αμφισβητείται το πρόβλημα της

¹⁶³ Βλ. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Peter Smith, 1970 (πρώτη έκδοση 1896), κεφάλαιο 9 και επίλογος.

¹⁶⁴ Όπως συνέβαινε και στην παλαιότερη θεωρία του Μαρσίλιου της Πάδοβας. Όλα τα επιχειρήματα του Μαρσίλιου αφορούν την ιστορική ερμηνεία περί του ποιος κατέχει την κυριαρχία και με ποιο δικαίωμα την μεταβιβάζει και όχι τα ίδια τα θεωρητικά θεμέλια της κυριαρχίας. Βλ. *De Translatione Imperii*, Cambridge University press, 1993.

προέλευσης της κυριαρχίας. Έτσι, η θεωρία αυτή είναι μια εκδοχή της κατερχόμενης θεωρίας του μεσαίωνα,¹⁶⁵ τροποποιημένη όμως ούτως ώστε να αναφέρεται στα επιμέρους εθνικά βασίλεια που επιδίωκαν την νομική τους αυτοτέλεια έναντι της καθολικής εκκλησίας. Ολόκληρη όμως η προβληματική της νομιμοποίησης είναι ξένη στη θεωρία του Φίλμερ. Το πρόβλημα γι αυτόν είναι η νομιμότητα των μεταβιβάσεων της εξουσίας, ενώ η πηγή της κυριαρχίας δεν τίγεται και είναι αυτονόητα θεοκρατική. Με βάση την παραπάνω γραμμή επιχειρηματολογίας, στην θεωρία αυτή δεν τίθεται θέμα νομιμοποίησης της κυριαρχίας αλλά μόνο νομιμότητας της διαδοχής στην εξουσία.

Παρ' όλα αυτά, ήδη στη θεωρία του Φίλμερ έχει γίνει το αποφασιστικό βήμα για την υπέρβαση της παραδοσιακής θεωρίας της θρησκευτικής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας (του μονάρχη). Ο Φίλμερ διείδε το πρόβλημα που έχει κάθε επιχείρημα που θεμελιώνει την μοναρχική εξουσία σε αποδείξεις αποσπασμένες από τις Γραφές: οι ερμηνείες βιβλικών αποσπασμάτων είναι πάντοτε αμφίβολες και αντιπαρατίθενται μοιραία στην περιβεβλημένη με κύρος ερμηνευτική αυθεντία της εκκλησίας,¹⁶⁶ γεγονός που ειδικά για την περίπτωση του βασιλείου της Αγγλίας δεν μπορούσε να γίνει αποδεκτό. Αντιθέτως, μια ερμηνεία που αναφέρεται σε αυτό που είναι από όλους παραδεκτό ως φυσική τάξη των πραγμάτων, εν προκειμένω την πατριαρχική διακυβέρνηση, είναι σαφέστατα προφυλαγμένο από ερμηνείες που θα μπορούσαν να αξιοποιήσουν το επιχείρημα για να υπονομεύσουν τα θεμέλια της εθνικής κυριαρχίας. Έτσι, ο Φίλμερ εισήγαγε "... στη θέση της θεωρίας του άμεσου θείου δικαιώματος των βασιλέων, μια κατασκευαστική θεωρία για την ερμηνεία της θείκης αποδοχής".¹⁶⁷ Σύμφωνα με την διατύπωση του Figgis, "... η θεωρία του Φίλμερ περί θείου δικαιώματος εκφράζεται από τον εξής συλλογισμό: ότι είναι φυσικό για τον άνθρωπο, υπάρχει δυνάμει ενός θείου δικαιώματος. Η μοναρχία είναι φυσική για τον άνθρωπο. Επομένως, η μοναρχία υπάρχει δυνάμει ενός θείου δικαιώματος".¹⁶⁸ Με την παραδοχή της προκείμενης του συλλογισμού, απορρίπτεται μια απευθείας θεολογική σύλληψη για την πολιτική προς όφελος μιας νατουραλιστικής προσέγγισης,¹⁶⁹ που εκφράζεται στην δεύτερη προκείμενη. Παρά την φαινομενική όμως απομάκρυνση του επιχειρήματος από θρησκευτικές δομές αυθεντίας, ο νατουραλισμός του Φίλμερ είναι έμπλεος θεολογίας, μιας θεολογίας όμως απρόσβλητης από την υπάρχουσα εκκλησιαστική τάξη και τα συμφέροντα

¹⁶⁵ Βλ. Ullmann Walter, *Law and Politics in the Middle Ages*, 1975, ειδικά σ. 31 αν και πρόκειται για μια ιδέα που διατρέχει ολόκληρο το βιβλίο.

¹⁶⁶ Figgis, *ό.π.*, σ. 148.

¹⁶⁷ Figgis, *ό.π.*, σ. 152.

¹⁶⁸ Figgis, *ό.π.*, σ. 155.

¹⁶⁹ Figgis, *ό.π.*, σ. 152.

που αυτή υπηρετεί. Πρόκειται για έναν θεολογικό νατουραλισμό που κατασκευάστηκε με σκοπό να αποκρούσει με θεολογικούς όρους τα συμφέροντα που είτε αντιτίθενται προς την εθνική κυριαρχία (όπως συνέβαινε στην περίπτωση των καθολικών) είτε την υπονομεύουν διασπώντας την και διεκδικώντας τμήματά της (πρεσβυτεριανού¹⁷⁰). Όπως όμως αποδείχτηκε στην ιστορία της σκέψης, ακριβώς αυτή η κίνηση του Φίλμερ που φαινομενικά ισχυροποίησε το επιχείρημα καθιστώντας το απρόσβλητο από την θρησκευτική πλευρά, το κατέστησε περισσότερο ευάλωτο από φιλοσοφική άποψη. Γιατί, μεταφέροντας το επιχείρημα για την υποστήριξη της πατριαρχίας από την θεολογική αυθεντία στην φυσικότητα που έχει συγκροτηθεί από τον Θεό, ήταν πολύ εύκολο να αξιοποιηθεί στη συνέχεια η φυσικότητα με άλλη απόβλεψη αντί για την υπεράσπιση της ανεξέλεγκτης πατριαρχικής μοναρχίας. Και αυτό πράγματι έκανε στη συνέχεια ο Λοκ αναφερόμενος στα εξίσου φυσικά, και επομένως με όρους του Φίλμερ, εξίσου θεϊκά εγγυημένα, δικαιώματα στην επιβίωση, την αυτοπροστασία, την ιδιοκτησία κλπ για να υπερασπίσει τα συμφέροντα των Whigs εναντίων των Tories, για να περιορίσει δηλαδή και να θέσει υπό έλεγχο την μοναρχική εξουσία.

Δύο πάντως είναι τα ζητήματα, και μάλιστα αλληλένδετα, που μας ενδιαφέρουν εδώ κατά την σύγκριση του παραδοσιακού (Φίλμερ) και του νεώτερου επιχειρήματος (Χομπς). Πρώτον, η κατασκευή και στήριξη της ιδέας της κυριαρχίας, και δεύτερον οι οντολογικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις των δύο συστημάτων. Θα εξετάσουμε πρώτα το δεύτερο ζήτημα.

A.3.3. Ενότητα του συστήματος και δυϊσμός των μεθόδων στον Χομπς

Η βασική προϋπόθεση του συστήματος του Φίλμερ είναι η, οντολογικά εξασφαλισμένη από την θεϊκή δημιουργία, ενότητα μεταξύ φύσης και ανθρώπινης κοινωνίας. Ο άνθρωπος καταλαμβάνει μια θέση εντός ενός ιεραρχικά και τελεολογικά συγκροτημένου όλου και η πολιτική κατάσταση εντός της οποίας ζει, δεν είναι παρά η φυσική του κατάσταση, δεν κατασκευάζεται με βάση σκοπούς που ο ίδιος αυτοπροαίρετα θέτει αλλά σύμφωνα με την τάξη της φύσης. Έτσι, δεν μπορεί να γίνει διάκριση μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης και οι σκοποί

¹⁷⁰ Αυτοί είναι οι στόχοι και του Χομπς όπως φαίνεται στην αρχή του κεφαλαίου 47 του *Λεβιάθαν*: "... οι πρόξενοι του σκότους στη θρησκεία είναι η Ρωμαϊκή Εκκλησία και ο πρεσβυτεριανός κλήρος" (*Lev* 47.4). Κεντρική σημασία για τα επιχειρήματα καθολικών και πρεσβυτεριανών έχει, σύμφωνα με τον Χομπς, η θέση πως "... η τωρινή επί της γης στρατευμένη εκκλησία αποτελεί την βασιλεία του Θεού, δηλαδή τη βασιλεία της δόξης και τη γη της επαγγελίας, όχι τη βασιλεία της χάριτος, που δεν είναι παρά επαγγελία της γης" (*Lev* 47.2, πλάγια δικά μου). Ο Χομπς επιχειρεί σε όλο το δεύτερο μέρος του *Λεβιάθαν* να αντικρούσει ακριβώς αυτόν τον ισχυρισμό.

δεν τίθενται από τον άνθρωπο ούτε συντίθενται στην πολιτική κοινωνία, αντιθέτως, οι φυσικοί σκοποί συγκροτούν τον άνθρωπο που τους αναγνωρίζει και τους δέχεται στην πολιτική κοινωνία. Η μετάβαση από την φυσικότητα στην πολιτική κοινωνία έγκειται για τις θεωρίες αυτές σε απλή διαφορά διατύπωσης: ο νόμος της πολιτείας είναι άλλος ένας από τους φυσικούς νόμους, πάντοτε βέβαια με την υποσημείωση ότι κάθε φυσικός νόμος είναι νόμος του Θεού. Η κοινωνία συλλαμβάνεται εξ αρχής ως οργανικά συγκροτημένη¹⁷¹ με βάση αρχές που αναδύονται και εκδηλώνονται στην φύση και αποτελούν τη συνέχειά της, το νόημα όμως των οποίων δεν αποσαφηνίζεται παρά μόνο στις Ιερές Γραφές. Εκεί μόνο βρίσκεται η συγκεκριμένη διατύπωση αυτών των αρχών και έτσι είναι επιβεβλημένο για όποιον θέλει να βρει ποιες είναι οι φυσικές αρχές, να παρακάμψει την μελέτη της φύσης και να ανατρέξει κατευθείαν στις Γραφές. Στο πλαίσιο αυτό, κάθε απόκλιση από τον φυσικό-θεϊκό και πολιτικό νόμο που γίνεται αυθαίρετα από ένα υποκειμένο διαταράσσει την φυσική τάξη και την οργανική ιεράρχηση εντός της οποίας και μόνο αποκτά νόημα η ύπαρξη αυτού του υποκειμένου. Έτσι, ο Φίλμερ γράφει πώς κάθε ελευθερία εκτός της κατάστασης όπου είμαστε υποταγμένοι σε έναν μονάρχη είναι μόνο 'ελευθερία να καταστρέφεις την ελευθερία'.¹⁷² Γιατί η ελευθερία που ασκείται εκτός του πλαισίου των νόμων προσανατολίζεται στην αμφισβήτηση των εγκόσμιων ιεραρχιών, αποσκοπεί δηλαδή στην ενεργοποίηση μίας έλλογης δυνατότητας, η οποία γίνεται παραδεκτό ότι είναι ιδιότητα μόνο του Θεού Δημιουργού, όχι των δημιουργημάτων Του, ανεξάρτητα από τους άνωθεν καθορισμένους νόμους. Έτσι αυτή η προσέγγιση δεν διακρίνει μεταξύ του δέοντος και του είναι, αλλά αντιμετωπίζει τους φυσικούς-θεϊκούς νόμους ταυτόχρονα ως συγκροτησιακούς και κανονιστικούς. Οποιαδήποτε απόκλιση δεν είναι κολάσιμη ηθικά, δεν νοείται ως άδικη πράξη ούτε ελέγχεται από μια ηθική συνείδηση ή στη βάση ενός συμφωνημένου καθήκοντος, αλλά καταστρέφει αυτό που είναι συγκροτημένο από τους νόμους σύμφωνα με μια οντολογική τάξη.

Ο Χομπς, από την άλλη, στηρίζεται σε αυτήν την απλή αρνητικότητα της ανεξέλεγκτης ελευθερίας και με βάση αυτήν αναπτύσσει ολόκληρη την πολιτική του θεωρία.¹⁷³ Ενώ από τη μία μεριά η γαλιλαϊκή μηχανική του έδωσε το υπόδειγμα

¹⁷¹ Figgis, *ό.π.*, σσ. 251, 252.

¹⁷² Filmer, *Patriarcha and other Writings*, επιμ. J. Sommerville (Cambridge University Press, 1991), κεφ. 1, σ. 4.

¹⁷³ Ο Hobbes, μολονότι υπέρμαχος της μοναρχίας, εξέφραζε ανορθόδοξες αντιλήψεις για την υποστήριξη του θεσμού, σύμφωνα με τους θεωρητικούς του θείου δικαιώματος των βασιλέων. Γύ αυτό και δεν έχαιρε ιδιαίτερης εκτίμησης από τους υπόλοιπους μοναρχικούς συγγραφείς. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο Φίλμερ, που τον κατηγορεί πως η θεωρία του στηρίζεται στις θέσεις των πολεμίων της μοναρχίας, δηλαδή την αρχική ελευθερία και ισότητα των ανθρώπων, υποσκάπτοντας έτσι τα κλασικά φιλομοναρχικά επιχειρήματα. Επί αυτού βλ. το κείμενό του *Observations Concerning the Original of Government, upon Mr. Hobs 'Leviathan', Mr. Milton against Salmasius, H. Grotius 'De Jure Belli'*, στο

νόμων που, μολονότι δεν διατυπώνονται κανονιστικά, εντούτοις συγκροτούν ένα αρμονικό σύνολο στη φύση, δυνάμει της δημιουργικής βούλησης του Δημιουργού, ο Χομπς αναγνώρισε από την άλλη στην καταστρεπτική επίδραση των παθών ένα στοιχείο που εκφεύγει της άνωθεν συγκροτημένης εμπειρίας. Ο φόβος που οδηγεί στην αδιάκοπη συσσώρευση ισχύος και η περηφάνια στην υποκειμενική χρήση του λόγου, είναι αυτά τα στοιχεία που συντελούν στη σύλληψη μιας πραγματικής υποκειμενικότητας των ατομικών δικαιωμάτων (που είναι, όπως έχουμε ήδη εξετάσει, πρωτίστως δικαιώματα σε ισχύ και μόνο δευτερευόντως σε αγαθά), ανεξάρτητης από την γενικότητα του φυσικού νόμου. Ο Χομπς, δηλαδή, διείδε το ιστορικό δεδομένο της αποδυνάμωσης και καταστροφής της ενότητας των πολιτικών κοινοτήτων λόγω των συγκρούσεων,¹⁷⁴ που δεν μπορούσαν να ελεγχθούν από τη θεωρία του Θεού Δικαιώματος των Βασιλέων παρά μόνο με μια βίαιη ρητορική. Αμφισβήτησε έτσι το οντολογικό θεμέλιο του αριστοτελισμού, που συγκάλυπτε την καταστροφή των πολιτικών κοινοτήτων, και προσπάθησε να ιδρύσει μια νέα πολιτική μορφή, όπου οι πολιτικές συγκρούσεις θα αντιμετωπίζονταν στην πραγματική τους βάση, στη βάση δηλαδή που εξασφαλίζει την συναίνεση του υποκειμενικού λόγου και δεν προϋποθέτει την αρμονία των λόγων παραγνωρίζοντας το υποκειμενικό στοιχείο. Γι' αυτό η πολιτική κοινωνία είναι, σύμφωνα με τον Χομπς, τεχνητή, και ο Λεβιάθαν συλλαμβάνεται ως η μεγάλη τεχνητή μηχανή, επειδή η φυσικότητα από μόνη της αδυνατεί να συγκροτήσει μια εναρμονισμένη ανθρώπινη κοινωνία: η φύση του ανθρώπου τον οδηγεί στη σύγκρουση, η σύμβαση και η συμφωνία αντιθέτως, εξασφαλίζουν ισορροπία.

Λόγω αυτής της κίνησης απομάκρυνσης από το παραδοσιακό θεολογικό μοντέλο, ο Χομπς είναι αναγκασμένος να χρησιμοποιήσει δύο διαφορετικές μεθόδους στα δύο μέρη του συστήματός του: αμιγώς μαθηματική-λογική (με αναφορά σε μια θεϊκά εγγυημένη φυσικότητα) με αποκλεισμό των τυχαίων στοιχείων της εμπειρίας στην επιστήμη της φύσης, πλήρως ρυθμιστική των παθών, και τεχνητή (με αναφορά στις κατασκευαστικές δυνάμεις του ανθρώπου) στην συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας. Χάρη στη διαφορά των μεθόδων μπόρεσε ο Χομπς να παρουσιάσει το πολιτικό τμήμα του συστήματος (το έργο *De Cive*), πριν την παρουσίαση του φυσικού τμήματος (*De Corpore* και *De Homine*), αξιοποιώντας την σύνθεση από την κοινή εμπειρία των παθών και όχι την ανάλυση της ιδανικής-γεωμετρικής εμπειρίας

Patriarcha and other Writings, επιμ. Sommerville, Cambridge University Press, 1991, σσ. 187-197. Η εξέλιξη βέβαια της ιστορίας των ιδεών δικαίωσε τις αντιρρήσεις του Φίλμερ. Τα επιχειρήματα του Χομπς πράγματι αξιοποιήθηκαν προς την αντίθετη κατεύθυνση (ειδικά από τον Ρουσσώ). Για τις αιτίες της διαμάχης μεταξύ των μοναρχικών και του Χομπς (αντιαριστοτελισμός του Χομπς, επίθεσή του στα Πανεπιστήμια) βλ. επίσης Figgis, *ό.π.*, σσ. 248-251.

¹⁷⁴ Αυτή είναι η κατεύθυνση ολόκληρου του *Behemoth*. Βλ. χαρακτηριστικά σσ. 159-160.

μέχρι τις πρώτες αρχές. Όπως έχουμε άλλωστε δει, η βασική παραδοχή της γαλιλαϊκής, και επομένως και της χομπσιανής, μηχανικής περί ισοδυναμίας της σταθερής κίνησης με την ακινησία, δεν ισχύει στην μελέτη της ανθρώπινης συμπεριφοράς, όπου η ισχύς υφίσταται για να αυξάνεται,¹⁷⁵ όχι για να μένει σταθερή.

Από την άλλη, έχουμε επίσης δει πως, η μηχανική ειδικότερα, και η επιστήμη των φυσικών σωμάτων των αισθήσεων γενικότερα, παρέχει στον Χομπς ένα πρότυπο εναρμόνισης που δεν μπορεί να εντοπιστεί στην κοινή ανθρώπινη εμπειρία. Η ιδανικότητα της μηχανικής, όπου ο άνθρωπος μιλάει με την γλώσσα του Θεού, και η συνοχή του φυσικού κόσμου των αισθήσεων, όπου η ίδια η δημιουργική βούληση του Θεού συγκρατεί με έναν άγνωστο σε εμάς τρόπο τα επιμέρους στοιχεία σε μηχανική αρμονία, παραμένει καθοριστική για τους σκοπούς του πολιτικού τμήματος της φιλοσοφίας. Έτσι, ο Λεβιάθαν είναι εκτός από μεγάλη μηχανή και ένα μεγάλο ζώο. Συνέχεται από δυνάμεις η διευθέτηση των οποίων οφείλει να ακολουθεί το υπόδειγμα της οργανικής φύσης ως προς την αποτελεσματικότητα της οργάνωσης και την ενότητα του στόχου, αλλά ανακατασκευάζονται ως μηχανικές αιτίες προκειμένου να αποδώσουν τον χαρακτήρα της νέας, αντιαριστοτελικής κοσμοαντίληψης που συλλαμβάνει την αιτία ως δύναμη και όχι ως τελική αιτία που προσανατολίζεται σε έναν σκοπό.

Το πρόβλημα έγκειται, επομένως, στην διατήρηση της ενότητας του συστήματος, που εκτείνεται από την πρώτη φιλοσοφία μέχρι την επιστήμη των πολιτικών σωμάτων, παρά την διαφορά στην ακολουθούμενη μέθοδο μεταξύ των μερών. Και αυτή η ένταση μεταφράζεται επίσης στον συμβιβασμό που πραγματοποιείται στη χομπσιανή σκέψη μεταξύ του νεωτερικού, μηχανικού και τεχνητού χαρακτήρα του κράτους που υιοθετήθηκε στη συνέχεια και από τους θεωρητικούς του κοινωνικού συμβολαίου,¹⁷⁶ με την παραληφθείσα από τους θεωρητικούς του θείου δικαιώματος των βασιλέων, οργανική ιδέα περί κράτους, που εκφράζεται στην πρακτική άσκηση της κυριαρχίας. Μόνο η οργανικότητα του κράτους μπορεί να εξασφαλίσει σε κάποιο βαθμό την ενότητα του συστήματος της φιλοσοφίας και την μη αυθαιρεσία κατά την συγκρότηση της κυριαρχίας. Γιατί μπορεί μετά την ανάδειξη του κυριάρχου, η βούληση του να μην ελέγχεται εξωτερικά από τους νόμους της φύσης, εντούτοις η πολιτική εξουσία νομιμοποιείται στη συνείδηση των υπηκόων, μόνο εφόσον είναι σε συμφωνία με τον ποτέ εκδηλούμενο αλλά πάντοτε υφιστάμενο, αφανή νόμο της φύσης.

¹⁷⁵ Ο Χομπς μάλιστα κάνει τον παραλληλισμό της ισχύος με σώματα που επιταχύνονται κατά την ελεύθερη πτώση τους, όχι με σώματα που εκτελούν ευθύγραμμη ομαλή κίνηση (*Leu* 10.2).

¹⁷⁶ Figgis, *ό.π.*, σ. 251.

Α.3.4. Δύο διακριτά επιχειρήματα: τα έλλογα θεμέλια της πολιτικής κατάστασης και η ανάδειξη της σημασίας της κυριαρχίας

Το κομβικό σημείο όπου συντίθεται η ανάγκη για την διατήρηση της ενότητας του συστήματος με την ανάγκη διαφοροποίησης των μεθόδων μεταξύ του φυσικού και του πολιτικού τμήματος της φιλοσοφίας είναι η έννοια της κυριαρχίας. Έτσι, η έννοια αυτή αναδεικνύεται σε κατ' εξοχήν φιλοσοφική έννοια. Ο κυρίαρχος και η αποτελεσματική εφαρμογή των νόμων του, μπορούν να αποκαταστήσουν την έννοια του νόμου στην κορυφή της ιεραρχίας υπεράνω της έννοιας των δικαιωμάτων και να εξασφαλίσουν την συνοχή της πολιτικής κοινωνίας, παρά το πρωταρχικό θεμέλιο που οδηγεί στην διάλυσή της, δηλαδή τα επιμέρους συγκρουσιακά δικαιώματα. Με την κίνηση αυτή αφενός διασφαλίζεται η συστηματική ενότητα μεταξύ φυσικής και πολιτικής και αφετέρου αναδύεται ο φυσικός και αφανής νόμος, που στην φυσική κατάσταση εκδηλώνεται μόνο ως μεμονωμένο υποκειμενικό δικαίωμα. Ένα ανεμπόδιστο δικαίωμα, όπως αυτό του κυριάρχου, που δεν παραμορφώνεται από κανένα υποκειμενικό πάθος (αν και η διαρκής επιθυμία για συσσώρευση ισχύος, θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς, είναι ένα πάθος από το οποίο δεν εξαιρούνται οι παραδοσιακοί εθνικοί ηγεμόνες, μάλλον το αντίθετο), ένα τέτοιο τέλει δικαίωμα λοιπόν, είναι ισοδύναμο με έναν νόμο: δημιουργεί ζεύγη δικαιωμάτων-υποχρεώσεων σε όσους το υφίστανται, ανάλογα με τους όρους άσκησής του. Παράλληλα, ο τρόπος με τον οποίον αποκαθίσταται η ισχύς του νόμου στην πολιτική κοινωνία, το πλαίσιο καταναγκασμού των νόμων του κράτους, καταστέλλει τις αποκλίσεις από την ισορροπία που διεγείρονται από τα αμεταβίβαστα φυσικά δικαιώματα των υπηκόων, και το τεχνητό σώμα της πολιτικής κοινωνίας αποκτά συνοχή αντίστοιχη με τα φυσικά σώματα που έχουν δημιουργηθεί από τον Θεό. Συνέχεται από έναν νόμο, αυτόν της κυριαρχίας βούλησης, και συνθέτει κατ' αυτόν τον τρόπο και συντηρεί την δυνατότητα των ατομικών βουλήσεων, επιτρέπει δηλαδή την κίνηση των επιμέρους στοιχείων χωρίς να την ακυρώνει.

Μολοντί όμως η πρακτική άσκησης της κυριαρχίας αποτελεί μια δυνατή έξοδο από το πρόβλημα του χωρισμού του νόμου από τα δικαιώματα, η μέθοδος της λύσης δεν προδιαγράφεται από το ίδιο το πρόβλημα. Από τις έννοιες του φυσικού νόμου και των φυσικών δικαιωμάτων δεν μπορεί να συναχθεί με λογική-μαθηματική συνέπεια η έννοια της κυριαρχίας με τον τρόπο που αυτή αξιοποιείται από τον Χομπς για την αποκατάσταση της περιωπής του νόμου στην πολιτική κατάσταση.

Στα αντίστοιχα κεφάλαια του *Λεβιάθαν* όπου περιγράφεται η φυσική κατάσταση (κεφάλαιο 13 με τις προϋποθέσεις που τίθενται στα κεφάλαια 10 και

11) και η σχέση των δικαιωμάτων με τον νόμο (κεφάλαια 14 και 15) δεν προδιαγράφεται η σύσταση της έννοιας της κυριαρχίας. Εκεί λέγεται απλώς πως

"... αποτελεί εντολή η γενικό κανόνα του Λόγου ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ειρήνη, στο μέτρο που έχει ελπίδα να την πετύχει" (πρώτος νόμος της φύσης, *Lev* 14.4), και πως "... ένας άνθρωπος πρέπει να είναι πρόθυμος, όταν και οι άλλοι είναι επίσης πρόθυμοι, να παραιτηθεί από το δικαίωμά του πάνω σε όλα τα πράγματα για τόσο διάστημα, όσο απαιτεί η ειρήνη και η αυτοάμυνά του και να αρκεστεί σε τόση μόνο ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του" (δεύτερος νόμος της φύσης, *Lev* 14.5). Λέγεται ακόμα πως "... οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους" (τρίτος νόμος της φύσης, *Lev* 15.1), να μην είναι αγάριστοι σε ό,τι τους προσφέρεται (τέταρτος νόμος της φύσης), να είναι συμβιβαστικοί, μεγαλόψυχοι κλπ.

Με κανέναν τρόπο όμως δεν συνάγεται από τα παραπάνω ότι οι άνθρωποι οφείλουν να υπακούν σε έναν κοινό ηγεμόνα, ο οποίος θα κατέχει την κυριαρχία στο σύνολό της χωρίς μάλιστα να έχει το δικαίωμα να εκχωρήσει μέρος της (αδιαίρετον της κυριαρχίας). Από τους νόμους της φύσης συνάγεται η *in foro interno* υποχρέωση της αμοιβαίας συμφωνίας, όχι η *in foro externo* υποταγή όλων σε έναν ηγεμόνα. Η ιδέα αυτή της αυστηρής διάκρισης ανάμεσα σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους είναι ένα εννοιολογικό δάνειο του Χομπς από το παρελθόν¹⁷⁷ και εμφανίζεται ως αυτονόητη λύση του προβλήματος για πρώτη φορά στο 17^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* όπου λέγεται ότι για την ανθρώπινη κοινωνία είναι απαραίτητη "... εκτός από τη σύμβαση [...] και μια κοινή εξουσία" (*Lev* 17.12). Γιατί όμως κοινή εξουσία και γιατί αυτή η ειδική απολυταρχική εξουσία που προδιαγράφεται από τον Χομπς; Απάντηση δεν δίνεται, και ούτε θα μπορούσε να δοθεί με τα δεδομένα που έχουν συλλεχθεί μέχρι το σημείο εκείνο της ανάλυσης. Η φύση και ο χαρακτήρας αυτής της κοινής εξουσίας, δεν συνάγονται από την ανάλυση της φυσικής ανθρώπινης κατάστασης, δεν αποτελούν επιστημονικά-ορθολογικά πορίσματα της χομπσιανής θεωρίας από την ιδέα που σχηματίζεται περί φυσικής κατάστασης αλλά εισάγονται έτοιμα από την ιστορική κατάσταση και πραγματικότητα της εποχής του και αποτελούν στοιχεία που θεωρούνταν δεδομένα και από τις παραδοσιακές μοναρχικές θεωρίες περί διακυβέρνησης. Ενώ ο κυρίαρχος, ως κοσμικός και ταυτόχρονα θρησκευτικός ηγεμόνας (δηλαδή κυρίαρχος με την πλήρως χομπσιανή σημασία του όρου), ήταν μια πραγματικότητα για την εποχή που προηγήθηκε αυτής του Χομπς, δεν υπήρχε κάποια θεωρία που να θεματοποιεί ακριβώς την θεμελίωση της κυριαρχίας. Αντ' αυτού όλες οι θεωρίες,

¹⁷⁷ Otto von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, μτφρ και εισαγ. F. W. Maitland, Cambridge University Press, 1987, σ. 92 και όλη την παράγραφο *Development of Sovereignty*.

ακριβώς επειδή στηρίζονταν σε αριστοτελικά θεμέλια δεν θεματοποιούσαν το ζήτημα της μετάβασης από την φυσική στην πολιτική κατάσταση, η πολιτική κατάσταση ήταν, για τις θεωρίες αυτές, η φυσική κατάσταση του ανθρώπου. Επιπλέον οι παραδοσιακές θεωρίες δεν θεματοποιούσαν ούτε το πρόβλημα των θεμελίων της κυριαρχίας, γιατί ο χωρισμός σε κυβερνήτες και κυβερνώμενους παραλαμβάνονταν και ερμηνευόταν ως ένα εξίσου φυσικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου. Αντί όλων αυτών, εξέταζαν απλά την νομιμότητα της μεταβίβασης, σε όλες τις φάσεις της ιστορίας, μιας δοτής και αυτονόητης κυριαρχίας, η οποία όμως επιπλέον αντιστοιχούσε και στην ιστορική πραγματικότητα της εποχής τους. Έτσι, το ισχυρό στήριγμα της θεωρίας του θείου δικαιώματος των βασιλέων ήταν ακριβώς η αντιστοιχία της με την ιστορική πραγματικότητα και η ικανότητά της να προτείνει ένα ερμηνευτικό σχήμα για αυτήν την πραγματικότητα αλλά και για όλες τις χρονικές περιόδους που προηγήθηκαν αυτής. Και όσο παράλογο και αν κρίνεται σήμερα το επιχείρημα της θεωρίας του θείου δικαιώματος των βασιλέων, περισσότερο παράλογο φαινόταν η θεωρία της φυσικής κατάστασης σε ένα ακροατήριο που ήταν συνηθισμένο είτε στην απόλυτη και αδιαμφισβήτητη εξουσία των βασιλέων είτε στην θεολογικά διασφαλισμένη αντίσταση απέναντι σε αυτήν την εξουσία στο όνομα μιας άλλης, πνευματικότερης, εξουσίας. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι τα κυριότερα επιχειρήματα για την κατάρριψη της χομπσιανής θεωρίας, προήλθαν από μια συζήτηση για την ιστορικότητα της μετάβασης από την φυσική στην πολιτική κατάσταση.¹⁷⁸ Για τον Χομπς όμως δεν έχει καμία σημασία η ιστορική πραγματικότητα της φυσικής κατάστασης. Τα επιχειρήματά του για τους άγριους της Αμερικής (*Lev* 13.11) δεν αποσκοπούν στην εδραίωση ενός ιστορικού ερμηνευτικού σχήματος που να δικαιώνει την απόλυτη κυριαρχία του μονάρχη, αλλά είναι απλά ρητορικά και επικουρικά επιχειρήματα για την στήριξη της πραγματικότητας της φυσικής κατάστασης.¹⁷⁹ Δεν πιστοποιούν όμως μιας πραγματική εμφάνιση της ορθολογικότητας της ανάλυσης στην ιστορική πραγματικότητα της εξέλιξης των κοινωνιών, δεν αποτελούν μορφή εκδήλωσης του Λόγου στην ιστορία, όπως άλλωστε φαίνεται και από την υποχώρηση της σημασίας

¹⁷⁸ Βλ. σχετικά τη συζήτηση που εκθέτει αναλυτικά ο Franck Lessay, *Souveraineté et Légitimité chez Hobbes*, Presses Universitaires de France, 1988, σσ. 74-83. Για την διάκριση μεταξύ υποθετικής και πραγματικής φυσικής κατάστασης βλ. Πατέλλη, *ό.π.*, σσ. 103-108.

¹⁷⁹ Βλ. και Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford University Press, 1999, όπου η φυσική κατάσταση ερμηνεύεται με όρους διεθνούς δικαίου με στήριξη κυρίως από το *Λεβιάθαν* και το παράθεμα *Lev* 13.12. Η φυσική κατάσταση είναι η κατάσταση αμοιβαίας καχυποψίας που οφείλεται στην απουσία κοινώς αναγνωρισμένης ανώτερης εξουσίας μεταξύ των αυτοδύναμων κρατών, και η οποία δεν μπορεί να αρθεί.

της ιστορίας στην εξέλιξη του επιχειρήματος αυτού του Χομπς όπως εκτίθεται στις βασικές δημοσιευμένες εκδοχές της πολιτικής του θεωρίας.¹⁸⁰

Ο Χομπς ακολουθεί αντιθέτως μια διαφορετική στρατηγική. Αμφισβητώντας την αριστοτελική παραδοχή περί της φυσικότητας της πολιτικής κατάστασης¹⁸¹ αποσκοπεί στην στήριξη μιας έλλογης αυθεντίας, που θα είναι απρόσβλητη από την προκατεστημένη θεολογική αυθεντία της εκκλησίας. Ακολουθεί σε αυτό το τελευταίο σημείο τον Φίλμερ και μετατοπίζει το κέντρο του επιχειρήματος από την θεολογική ερμηνευτική στην ερμηνεία της φυσικής κατάστασης στην οποία όμως ο Χομπς καταλήγει ο ίδιος αναλυτικά και δεν την παραλαμβάνει ως δεδομένο από την ιστορία. Έτσι, και προκειμένου να απαλλαγθεί από όλο το βάρος των ιστορικά διαμορφωμένων αυθεντιών,¹⁸² ο Χομπς κάνει ένα βήμα παραπάνω. Εισάγει στη θέση της θεολογικά ερμηνεύσιμης φυσικότητας την επιστημονική-λογική ανάλυση της φυσικότητας. Αυτό λοιπόν που θα μπορούσε να θεωρηθεί το πιο αδύνατο σημείο του χομπσιανού επιχειρήματος, η απουσία του ιστορικού στοιχείου από την

¹⁸⁰ Στο *Περί του Πολίτου* το επιχείρημα εκτίθεται πολύ συνοπτικά στην §13 του πρώτου κεφαλαίου. Εκεί ο Χομπς γράφει πως "... ο παρών αιώνας μας δίνει ένα παράδειγμα [της φυσικής κατάστασης], στους αμερικάνους. Σε παλιές εποχές, βλέπουμε έθνη που τώρα ευδοκούν και είναι πολιτισμένα, των οποίων οι κάτοικοι ήσαν λίγοι, άγριοι, πέθαιναν νωρίς, ήσαν φτωχοί και κακόμοιροι, και στερούσαν όλα τα αγαθά που προσφέρει η ζωή σε συνθήκες ειρήνης και πολιτικής κοινωνίας" (DC 1.7). Στο *Λεβιάθαν*, η αναφορά στην ιστορική πραγματικότητα της φυσικής κατάστασης υποχωρεί προς όφελος μιας πιο αφηρημένης προσέγγισης. Μολονότι το παράδειγμα των αμερικάνων παραμένει, εντούτοις ο Χομπς γράφει: "Ίσως θεωρηθεί παρεμπιπτόντως ότι ανάλογη εποχή και κατάσταση πολέμου ουδέποτε υπήρξε - και προσωπικά πιστεύω ότι κάτι τέτοιο δεν ίσχυσε ποτέ γενικά σε όλο τον κόσμο [...] μπορούμε χωρίς άλλο να αντιληφθούμε τι είδους ζωή θα κάναμε, αν δεν υπήρχε μια κοινή εξουσία ικανή να μας φοβίζει, βλέποντας τον εκφυλισμό της ζωής όσων, έχοντας ζήσει στο παρελθόν υπό ειρηνική κυβέρνηση, βρίσκονται τώρα σε εμφύλιο πόλεμο" (*Lev* 13.11). Και ο Χομπς συνεχίζει: "Ακόμα και αν ουδέποτε υπήρξε εποχή, κατά την οποία οι άνθρωποι ως άτομα να βρίσκονται μεταξύ τους σε κατάσταση πολέμου" (*Lev* 13.12). Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι δεν είναι κρίσιμη η ιστορική πραγματικότητα της φυσικής κατάστασης γιατί η φυσική κατάσταση προκύπτει εν τη νησί από την επιστημονική ανάλυση της πολιτικής κατάστασης στα συστατικά της στοιχεία. Ενώ στο *Περί του Πολίτου*, ο Χομπς φέρνει τεκμήρια από το παρελθόν, στο *Λεβιάθαν* επικεντρώνεται στο πολιτικό παρόν και διευρύνει την έννοια της κατάστασης πολέμου για να συμπεριλάβει και τις διακρατικές σχέσεις (*Lev* 13.12). Αυτή η διεύρυνση είναι βέβαια προβληματική γιατί καθόλου δεν είναι στους στόχους του η γενική υποταγή όλων των κρατών σε έναν κοινό ηγεμόνα. Η πολιτική θεωρία του Χομπς δεν χαρακτηρίζεται από οικουμενισμό, δεν προσβλέπει σε μία οικουμενική αυτοκρατορία, αλλά αντίθετως προσανατολίζεται προς την ισχυροποίηση του βασιλείου. Παρ' όλα αυτά, το χομπσιανό βασίλειο δεν έχει εθνικό-φυλετικό χαρακτήρα.

¹⁸¹ Με το επιχείρημα αυτό ξεκινάει το πρώτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους του *Περί του Πολίτου*. Εκεί ο Χομπς γράφει: "Η πλειοψηφία των προηγούμενων συγγραφέων που ασχολήθηκαν με τα πολιτικά ζητήματα, είτε υποθέτουν, είτε προσαθούν να αποδείξουν ή απλά βεβαιώνουν πως ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που γεννιέται έτοιμο για την κοινωνία - είναι σύμφωνα με την ελληνική φράση *ζώνον πολιτικόν* [ελληνικά στο κείμενο]" (DC 1.2).

¹⁸² Όπως είδαμε στην πρώτη ενότητα, τα δύο είδη γνώσης που απορρίπτει από τον επιστημονικό κανόνα είναι η θεολογία και η ιστορία. Γιατί ακριβώς αυτά τα είδη γνώσης, μέσω των εννοιών των ιερών κανόνων (η θεολογία) και του εθίμου ή των παραδόσεων (η ιστορία) είναι σε θέση να συγκροτήσουν πολιτικές αυθεντίες.

επιστημονική ανάλυση της πολιτικής, είναι στην πραγματικότητα το σημείο αιχμής της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας εναντίον των προκατεστημένων αυθεντιών που αμφισβητούν την αυτοδύναμη κυριαρχία του κράτους. Ενώ ο χρόνος και η ιστορικότητα είναι τα στοιχεία μέσω των οποίων αποκαθίσταται η ισχύς της κυριαρχίας στο σύστημα του Φίλμερ, το χομπσιανό κράτος και η κυριαρχία που ασκείται στην επικράτειά του, τίθεται, ως αποτέλεσμα της επιστημονικής-ορθολογικής ανάλυσης, εκτός του πεδίου του χρόνου, όπως άλλωστε συνέβαινε με όλες τις αιτιακές σχέσεις που είναι σχέσεις μεταξύ ονομάτων. Όπως σημειώνει ο Pocock, ο Χομπς "μεταφέρεται από το πεδίο του πολιτικού χρόνου, στο πεδίο του πολιτικού χώρου ακριβώς επειδή η διαδοχή των γεγονότων στον χρόνο δεν μπορεί να συγγνωστεί με επαρκή ακρίβεια ώστε να ονομαστεί φιλοσοφική".¹⁸³

Από την άλλη όμως, από το σημείο στο οποίο εγκατέστησε ο Χομπς την ευρετική αρχή της πολιτικής κοινωνίας, από τη διάσπαση, δηλαδή, του ενιαίου Λόγου του Θεού ή της φύσης στους επιμέρους λόγους των ανθρώπων της φυσικής κατάστασης, δεν μπορεί να θεμελιωθεί μια νέα ενοποιητική αρχή της πολιτικής κοινωνίας που επιχειρείται να συντεθεί. Η τεχνική, δηλαδή, κατασκευή της πολιτικής κοινωνίας μέσω των συμφωνιών που μιμείται την κατασκευαστική μέθοδο της γεωμετρίας, δεν εξασφαλίζει και την ενότητα του τεχνουργήματος.

"Διότι, αν ήταν δυνατόν να υποθέσουμε ότι πολυάριθμοι άνθρωποι συγκατατίθενται να τηρούν την δικαιοσύνη και τους άλλους νόμους της φύσης χωρίς το φόβητρο μιας κοινής εξουσίας, τότε θα ήταν δυνατόν να υποθέσουμε και ότι όλη η ανθρωπότητα μπορεί να κάνει το ίδιο. Τότε όμως ούτε θα υπήρχε ούτε θα ήταν αναγκαίο να υπάρχουν πολιτική κυβέρνηση ή πολιτική κοινότητα εν γένει, εφόσον η ειρήνη θα ήταν δυνατή χωρίς υποταγή" (*Lev* 17.3).

Έτσι, στην θεωρία του Χομπς για την πολιτική κοινωνία, το επιχείρημα για τα θεμέλια της πολιτικής κατάστασης διαφέρει από το επιχείρημα για την συγκρότηση της κυριαρχίας. Ενώ το πρώτο στηρίζεται στην ορθολογική ανάλυση των παθών και στην ηθική όσο και έλλογη αποδοχή των φυσικών νόμων, το δεύτερο διαβλέπει την, ενάντια στον Λόγο, απόκλιση από τον έλλογο συντονισμό των παθών, που θα μπορούσε να διασφαλίζεται από τις επιμέρους συμφωνίες. Ή ακριβέστερα, το δεύτερο επιχείρημα επικεντρώνεται, όχι στην παράλογη συμπεριφορά, αλλά στην σύγκρουση του υποκειμενικού λόγου που επηρμένα αυτονομοθετείται και προδιαγράφει τον γενικό νόμο, με τον πραγματικό γενικό Λόγο, που δεν μπορεί ποτέ να είναι κτήμα ενός επιμέρους ανθρώπου, αλλά

¹⁸³, J. G. A. Pocock., "Time, History and Eschatology in the thought of Thomas Hobbes", στο *Politics, Language and Time*, University of Chicago press, 1989, σ. 157.

ταυτίζεται πάντα με την βούληση του κυριάρχου. Ενδεικτικές είναι οι εκφράσεις του Χομπς:

"Ακόμα και αν τύχει να είναι ο αριθμός των ανθρώπων ο μεγαλύτερος δυνατός, εφόσον οι πράξεις τους κατευθύνονται από τις ατομικές κρίσεις και ορέξεις τους, δεν μπορούν να προσδοκούν προστασία και άμυνα ούτε απέναντι στον κοινό εχθρό τους ούτε σε σχέση με τις μεταξύ τους αδικιοπραγίες. Γιατί διχογνωμώντας ως προς την αποτελεσματικότερη χρήση και άσκηση της δύναμής τους, δεν αλληλοβοηθούνται αλλά αλληλεμποδίζονται. Και τελικά, αυτή η αμοιβαία αντιπαράθεση εκμηδενίζει τη δύναμή τους" (Lev 17.3, πλάγια δικά μου)

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Χομπς δεν δίνει έμφαση στην παράλογη συμπεριφορά που κατευθύνεται από το υποκειμενικό πάθος, αλλά στο υποκειμενικό πάθος που αξιώνει πρόσβαση σε μια προνομιακή γνώση του Λόγου. Αυτό που προκαλεί την διάλυση των ατελώς θεσμισμένων πολιτικών κοινοτήτων είναι το πάθος που έλκεται από τον Λόγο, όχι το πάθος που διεκδικεί την πλήρη ανεξαρτησία του από κάθε έλλογο καταναγκασμό. Και η διχογνωμία έγκειται στην αποτελεσματικότερη χρήση της άσκησης της δύναμης, όχι στην θεμελίωση αυτής της κοινής δύναμης στην ένωση των πολλών σε ένα σώμα, η οποία, καθότι μέρος των νόμων της φύσης, δεν αμφισβητείται από κανέναν.

Πολύ συχνά, για να υποστηριχτεί η αντίθετη ερμηνεία, ότι δηλαδή οι νόμοι της φύσης δεν έχουν κανένα δεσμευτικό και γενικό χαρακτήρα στη φυσική κατάσταση, χρησιμοποιείται το παρακάτω απόσπασμα από το Λεβιάθαν: "... συνέπεια του πολέμου όλων εναντίον όλων είναι ότι τίποτα δεν μπορεί να είναι άδικο. Οι έννοιες του ορθού και του σφάλματος, της δικαιοσύνης και της αδικίας δεν έχουν εδώ καμία θέση. Εκεί όπου δεν υπάρχει κοινή εξουσία, δεν υπάρχει νόμος. Και εκεί όπου δεν υπάρχει νόμος, δεν υπάρχει αδικία" (Lev 13.13). Από την άλλη μεριά, ο ίδιος ο Χομπς δείχνει να αντικρούει αυτή την ερμηνεία σε άλλα σημεία του κειμένου του, από τα οποία το πιο χαρακτηριστικό είναι η γνωστή παράφρασή του ενός στίχου του Δαβίδ,¹⁸⁴ όπου γράφει: "Είπεν άφρων εν καρδιά αυτού, ουκ έστι δικαιοσύνη. Και μερικές φορές μάλιστα το λέει κι ανοικτά, ισχυριζόμενος στα σοβαρά ότι, εφόσον η συντήρηση και η ικανοποίηση καθενός είναι αποκλειστικά δική του φροντίδα, δε συντρέχει λόγος να μην μπορεί να κάνει οτιδήποτε θεωρεί πως θα του τις εξασφαλίσει. Και συμπεραίνει ότι η σύναψη ή η μη σύναψη, η τήρηση ή η μη τήρηση των συμβάσεων δεν αντιφάσκει στον ορθό Λόγο, στο βαθμό που αποφέρει οφέλη" (Lev 15.4). Στο επιχείρημα του άφρονος, ένα επιχείρημα που θα μπορούσε να διαλύσει τα ίδια τα θεμέλια της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας και

¹⁸⁴ Ψαλμοί, ΙΓ'.

κάθε θεσμοθετημένης πολιτικής κοινωνίας, η απάντηση του Χομπς είναι: "... όποιος αθετεί τις συμφωνίες και ακολούθως δηλώνει ότι είναι λογικό να πράττει κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν πρόκειται να γίνει δεκτός σε μια κοινωνία ενωμένη με σκοπό την ειρήνη και την άμυνα, εκτός και αν γελαστούν όσοι τον δέχονται" (*Lev* 15.5).¹⁸⁵ Επομένως, μιλώντας εντός του πλαισίου του πολιτικής κοινωνίας, προϋποτίθεται ήδη η αποδοχή της ψιλής λογικής ισχύος των νόμων της φύσης και αυτό που τίθεται εν αμφιβόλω είναι ο τρόπος που θα επιτευχθεί η πραγματική ισχύς τους: αυτό που λειτουργεί διαλυτικά για την πολιτική κοινωνία, είναι πλέον, η ορθή ερμηνεία των νόμων της φύσης για την εκάστοτε περίπτωση, όχι η λογική αποδοχή τους.

Αλλά και αλλού (*Lev* 17.4) επισημαίνεται πως αν η ομοθυμία εξασφαλίζεται μόνο ενόψει της άμυνας απέναντι σε έναν κοινό εχθρό (στηρίζεται δηλαδή στο αμιγώς ορθολογικό συμφέρον της αυτοσυντήρησης) και δεν θεμελιώνεται σε μια πιο στέρεη βάση από το παροδικό συμφέρον (το ορθολογικό δηλαδή στοιχείο της υποκειμενικής στάθμισης), τότε είναι μοιραίο να εξανεμιστεί. Και στη συνέχεια

¹⁸⁵ Παρατηρούμε πως το επιχείρημα του Χομπς έχει μεγάλη ομοιότητα με το επιχείρημα του Καντ εναντίον του υποτιθέμενου δικαιώματος στο ψέμα (Για έναν σχολιασμό του καντιανού επιχειρήματος Βλ. Ψυχοπαίδη, *ό.π.*, σσ. 409-411). Δεν προσανατολίζεται στις επιμέρους ανθρώπινες σχέσεις, όπου το περιεχόμενο της κρίσης θα μπορούσε όντως να αναίρει τον φορμαλισμό του πλαισίου που τίθεται από την κατηγορική προστακτική. Αντιθέτως, εντάσσεται εντός ενός ευρύτερου πλαισίου που στοχεύει στη συγκρότηση ενός γενικώς ισχύοντος δικαίου, όπου κάθε περιεχόμενο, ακόμα και τα ηθικά περιεχόμενα των εσχάτων σκοπών της φύσης, πρέπει να αποκλείονται κατά την διαδικασία της τυποποίησης του ηθικού νόμου από την συλλογική συνείδηση της κοινωνίας ή από την νομοθετική συνείδηση του κυριάρχου. Μια συμφωνία μεταξύ συμβαλλομένων, για τους οποίους είναι γνωστό ότι συστηματικά ψεύδονται και αθετούν τις συμφωνίες τους, αναίρει κάθε δυνατότητα συνύπαρξής τους εντός ενός πολιτικά οργανωμένου πλαισίου. Μόνο με την παραδοχή της εσωτερικής δεσμευτικότητας των νόμων της φύσης (παρά το γεγονός ότι σε συνθήκες φυσικής κατάστασης οι νόμοι δεν έχουν καμία εξωτερική ισχύ), είναι δυνατόν να δημιουργηθεί η απαραίτητη εμπιστοσύνη, που χρειάζεται για την συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας.

Έτσι, είναι ενδεικτική η διόρθωση που επιφέρει ο Χομπς στην λατινική έκδοση του *Λεβιάθαν* όταν, συνειδητοποιώντας την παρεξήγηση που θα μπορούσε να προκληθεί, αντί για τη φράση "... τίποτα δεν μπορεί να είναι άδικο", γράφει τη φράση "... τίποτα δεν μπορεί να αποκαλείται άδικο" (Βλ. την έκδοση του *Λεβιάθαν* από τον Curley, σ. 78, σχόλιο στο παράθεμα *Lev* 13.13). Γιατί ακριβώς, στην κατάσταση πολέμου δεν υπάρχει ανώτερη εξουσία που εξασφαλίζει συμφωνία σχετικά με το τι αποκαλείται και τι όχι άδικο, οι ατομικές συνειδήσεις όμως μπορούν ασφαλώς να κρίνουν τις πράξεις με όρους δικαίου και αδικού, ασχέτως αν δεν μπορούν να τις αποκαλούν έτσι απουσία ενός κοινού μέτρου για το δίκαιο. Μάλιστα, η κατάσταση πολέμου προκύπτει από αυτήν την κρίση, που είναι αμιγώς υποκειμενική, και από αυτές τις διαφωνίες σχετικά με το κοινό μέτρο του δικαίου, και όχι από την σύγκρουση για τους φυσικούς πόρους, από τις αντικειμενικές συνθήκες της φυσικής κατάστασης. Δεν είναι η ανεπάρκεια των αγαθών και ο φόβος της επιβίωσης σε ένα καθεστώς φυσικής ανασφάλειας που προκαλούν την κατάσταση πολέμου, αλλά οι διαφωνίες περί δικαίου και περί της ισχύος του στις επιμέρους περιπτώσεις: αυτός είναι ο πυρήνας του επιχειρήματος του Χομπς για την κατάσταση πολέμου. Όπως όμως σημειώνει ο Curley στο ίδιο σημείο του σχολιασμού του, στο *Elements of Law* και στο *De Cive*, το επιχείρημα λειτουργεί ανάποδα. Ενώ εκεί (*El* 1.14, *DC* 1.10-12) η κατάσταση πολέμου είναι αποτέλεσμα συγκρουόμενων συμφερόντων, στο *Λεβιάθαν* το δεδομένο της κατάστασης πολέμου συνεπάγεται την αδυναμία διασφάλισης της σταθερότητας των δικαιωμάτων κατοχής των αγαθών.

όμως, ο Χομπς γράφει ότι οι φυσικές κοινωνίες των ζώων είναι σταθερές, γιατί καθώς "... αυτά τα πλάσματα δεν διαθέτουν ορθό Λόγο, ούτε διακρίνουν ούτε θαρρούν πως διακρίνουν κάποια σφάλματα στη διαχείριση του κοινού έργου τους" (*Lev* 17.8). Πάντα το ίδιο επιχείρημα: δεν είναι η σύγκρουση των συμφερόντων, δηλαδή η "λογική" αλληλεπίδραση των κινήσεων, το στοιχείο που αιτιακά συγκαθορίζει την υποκειμενική στάθμιση: το διακύβευμα της κυριαρχίας είναι η σύγκρουση περί δικαίου που προκαλείται από την στρεβλή και ιδιωτική χρήση του Λόγου. Τα συμφέροντα διευθετούνται μέσω των νόμων της φύσης, ή τουλάχιστον οι νόμοι της φύσης δημιουργούν μια εικόνα, ή λειτουργούν ως σύμβολο, του πώς αυτά τα συμφέροντα θα ρυθμιζόνταν σε μια ιδανική κατάσταση. Η ορθή ερμηνεία όμως κατά την εφαρμογή των νόμων της φύσης, αποτελεί ένα παραπάνω βήμα, σε σχέση με την αναγνώριση της δεσμευτικότητας των νόμων της φύσης: απαιτεί εκτός από την κοινή συμφωνία στη βάση των νόμων της φύσης, και την συγκρότηση της κυριαρχίας, ζητούμενο που δεν μπορεί να εκληφθεί ως αποτέλεσμα της συμφωνίας, γιατί το ίδιο δεν αποτελεί περιεχόμενο των νόμων της φύσης.

Το γεγονός ότι οι νόμοι της φύσης δεν περιλαμβάνουν ως περιεχόμενο την κυριαρχία, ότι εντέλει, η κυριαρχία δεν μπορεί να συναχθεί με μια διαδικασία λογικού-επιστημονικού συλλογισμού από τους νόμους της φύσης, έχει πολύ συχνά παραγνωριστεί στις ερμηνείες για το έργο του Χομπς. Ο λόγος γι αυτό είναι ότι και ο ίδιος παρουσιάζει πάντοτε τα δύο στοιχεία του επιχειρήματος σε αλληλένδετη εξάρτηση, και έχει συμφέρον να μην τα διαχωρίζει: ποτέ στο *Λεβιάθαν* δεν θεματοποιείται η πολιτική κατάσταση, χωρίς τον έλεγχο από μια αδιαίρετη κυρίαρχη βούληση.¹⁸⁶ Δεν είναι ότι δεν διαθέτει το φιλοσοφικό λεξιλόγιο για να προβεί σε αυτές τις εννοιολογικές διακρίσεις, ή ότι δεν τις συλλαμβάνει. Ενδεικτικό είναι το ακόλουθο παράθεμα: "είναι φανερό ότι η πολιτική εξουσία (*civil power*) [δηλαδή η εξουσία του κυριάρχου αντιπροσώπου] και η εξουσία της πολιτικής κοινότητας (*power of the commonwealth*) [δηλαδή η κοινή δύναμη που είναι η συνισταμένη των δυνάμεων των συμβαλλομένων που έχουν συμφωνήσει επί τη βάσει των νόμων της φύσης] είναι ένα και το αυτό" (*Lev* 29.15, δικά μου σχόλια). Αυτή είναι όμως η μεγάλη συνθετική πρόταση της χομπσιανής θεωρίας, δεν είναι μια πεποίθηση που επικυρώνεται ορθολογικά και, τρόπον τινά, *a priori*, ή που είναι απρόσβλητη από τον εμπειρικό έλεγχο. Η πρόταση αυτή αποτελεί τον τελικό στόχο

¹⁸⁶ Βέβαια αυτό ισχύει ειδικά για τον *Λεβιάθαν*. Όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, στο επιχείρημα του *De Cive* γίνεται σαφής διάκριση ανάμεσα στην σύσταση της πολιτικής κοινότητας και στην σύσταση της κυριαρχίας, διάκριση που στο *Λεβιάθαν* σκόπιμα και έντεχνα επικαλύπτεται.

της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας, και αναγκαίο όρο για την οικοδόμηση μιας, ορθολογικά¹⁸⁷ συγκροτημένης, αλλά συνάμα και σταθερής¹⁸⁸ πολιτικής κοινωνίας.

Έτσι, το κύριο μέρος της ώριμης χομπσιανής θεωρίας για την πολιτική, αφορά την κατασκευή και την οχύρωση της κυριαρχίας, καθώς και την ταύτιση και συνεκφορά των νόμων της πολιτικής εξουσίας με τους νόμους που συγκροτούν την πολιτική κοινωνία, και δεν υπεισέρχεται σε ζητήματα που αφορούν την διαλεύκανση της σημασίας των νόμων της φύσης. Κατά τούτο, η σκέψη του Χομπς είναι μια ριζική κίνηση απομάκρυνσης από τη σχολαστική φιλοσοφία, που προσπαθούσε να ανεύρει στη φύση, τους νόμους ή τον λόγο του Θεού, και αποτελεί αφετηριακό σημείο της νεώτερης φιλοσοφίας, που κατασκευάζει η ίδια το αντικείμενο, σύμφωνα με τους δικούς της κανόνες περί ορθού Λόγου, αναλαμβάνοντας έτσι την μέριμνα για την σταθερότητά του.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό απόσπασμα που ξεκαθαρίζει τις προθέσεις του Χομπς, αλλά και που αποτελεί σαφή ένδειξη ότι ο ίδιος είχε συνείδηση πως το ζήτημα του ελλόγου χαρακτήρα των νόμων της φύσης, βάσει των οποίων συγκροτείται η πολιτική κοινωνία, είναι διακριτό από το ζήτημα της κυριαρχίας, είναι το ακόλουθο:

"Γνωρίζω ότι σύμφωνα με ορισμένους η δικαιοσύνη δεν είναι παρά μόνο μια λέξη, χωρίς συγκεκριμένο περιεχόμενο, και οτιδήποτε αποκτά κανείς με βία ή με τέχνασμα είναι δικό του, κι όχι μόνο σε εμπόλεμη κατάσταση αλλά και σε μια πολιτική κοινότητα. Έδειξα ήδη ότι αυτό είναι ψευδές [εδώ τελειώνει η πραγμάτευση του πρώτου ζητήματος και αρχίζει η συζήτηση για το δεύτερο], αλλά κάποιοι άλλοι υποστηρίζουν ότι δεν υφίστανται ούτε θεμέλια ούτε αρχές του Λόγου για να στηρίξουν τα ουσιώδη δικαιώματα που καθιστούν την κυριαρχία απόλυτη" (Lev 30.5).

Αυτό που αξίζει να παρατηρήσει στο παραπάνω απόσπασμα δεν είναι η αδυναμία ή όχι του Λόγου για την στήριξη των χομπσιανών θέσεων, αλλά η διάκριση μεταξύ του ζητήματος των νόμων του Λόγου (ο κυριότερος από τους οποίους είναι η δικαιοσύνη) που έχουν ισχύ σε μια πολιτική κοινότητα, και του ζητήματος περί των δικαιωμάτων της κυριαρχίας, η οποία εξασφαλίζει την ισχύ και την επιβολή των νόμων του Λόγου.

¹⁸⁷ Όπου η ορθολογικότητα σε αυτό το πλαίσιο προϋποθέτει την εννοιολογική διασάφηση των ονομάτων, και τη σύνδεσή τους, με στόχο την συναγωγή των πολιτικών συμπερασμάτων.

¹⁸⁸ Όπου η πολιτική σταθερότητα σε αυτό το πλαίσιο προϋποθέτει σε μεγάλο βαθμό και σταθερότητα των επιστημονικών παραδοχών. Η σταθερότητα της πολιτικής εξουσίας εξαρτάται από τη σταθερότητα της σημασίας των λέξεων, από την κατοχύρωση (δια της πολιτικής αυθεντίας) της μονοσημαντότητας των λέξεων.

Έτσι, σε ένα από τα σημαντικότερα κεφάλαια του Λεβιάθαν, το κεφάλαιο 29, όπου καταγράφονται "οι αιτίες που εξασθενούν την πολιτική κοινότητα ή συντελούν στη διάλυσή της", ο Χομπς παραλείπει οποιαδήποτε αναφορά στους νόμους της φύσης. Οι αδυναμίες μιας πολιτικής κοινότητας αφορούν την ατελή θέσμιση (*Lev* 29.2), τον περιορισμό της δύναμης του κυριάρχου (*Lev* 29.3), την ιδιωτική κρίση των καλών και των κακών πράξεων (*Lev* 29.6), την αξίωση της ιδιωτικής συνείδησης να κρίνει τους νόμους του κράτους (*Lev* 29.7), τον θρησκευτικό ενθουσιασμό (*Lev* 29.8), την, ενάντια στην κυριαρχία, δέσμευση του κυριάρχου από την ίδια του τη βούληση που έχει καταγραφεί στους θετικούς νόμους (*Lev* 29.9), ζητήματα δηλαδή που αφορούν το μέτρο άσκησης της κυρίαρχης εξουσίας. Πουθενά όμως δεν γίνεται λόγος για την φιλοπόλεμη διάθεση (πρώτος νόμος της φύσης, *Lev* 14.4), το γενικότερο κλίμα δυσπιστίας στις επιμέρους συμβάσεις (τρίτος νόμος της φύσης, *Lev* 15.1), την αχαριστία (τέταρτος νόμος της φύσης, *Lev* 15.16), τον εγωισμό και την αδιαλλαξία (πέμπτος νόμος της φύσης, *Lev* 15.17), την απουσία ευθυδικίας (ενδέκατος νόμος της φύσης, *Lev* 15.23), την απουσία σεβασμού της ιδιοκτησίας (δέκατος τέταρτος νόμος της φύσης, *Lev* 15.27): απουσιάζει δηλαδή κάθε αναφορά στις έλλογες αρχές που υπαγορεύονται από τους νόμους της φύσης.

Μολονότι οι αρχές που εξασφαλίζουν την ενότητα της πολιτικής κοινωνίας παρουσιάζονται ως ορθολογικές αρχές, εντούτοις πρόκειται μόνο για αρχές εφαρμογής της ορθολογικότητας των φυσικών νόμων στην τεχνητή πολιτική κατάσταση, στο μη ορθολογικά συγκροτημένο υλικό των ανθρωπίνων παθών. Δεν προδιαγράφονται από τους φυσικούς νόμους, αλλά αφορούν την μέθοδο κατασκευής του τεχνουργήματος της πολιτικής κοινωνίας από τον κατασκευαστή και επομένως δεν αντλούνται από τον Λόγο αλλά σε μεγάλο βαθμό και από την εμπειρία. Ο Χομπς αναγνωρίζει ότι μολονότι οι αρχές (τα αξιώματα) είναι αιώνια, εντούτοις η αξιοποίησή τους επισυμβαίνει στο πλαίσιο μιας ιστορικά εξελικτικής διαδικασίας: ορίζεται χρονικά από την δημιουργική πράξη της κατασκευής. Και παρά το ότι η ιστορία είχε αποκλειστεί από το *corpus* των αυστηρών επιστημών, η σημασία της αναδεικνύεται σύμφωνα με αυτή τη συλλογιστική στην *χρήση και την αξιοποίηση των επιστημών*. Όπως σημειώνει ο Χομπς:

"Ο χρόνος και η εργασία παράγουν καθημερινά νέα γνώση. Η τέχνη της σωστής οικοδομικής συνάγεται από αρχές του Λόγου, διατυπωμένες από επιμελείς ανθρώπους που μελέτησαν επί μακρό τη φύση των υλικών [...] πολύ καιρό αφότου η ανθρωπότητα άρχισε να κτίζει. Κατά τον ίδιο τρόπο, πολύ καιρό αφότου οι άνθρωποι άρχισαν να ιδρουν ατελείς πολιτικές κοινότητες, έτοιμες να ξαναπέσουν

στην αταξία, μπορούν με φιλόπονο στοχασμό να βρεθούν αρχές του Λόγου που θα καταστήσουν τη συγκρότησή τους άφθαρτη" (*Lev* 30.5, πλάγια δικά μου).

Με αυτούς τους όρους πλέον, το πολιτικό κράτος που ελέγχεται από την βούληση του κυριάρχου δεν είναι μόνο μια μεγάλη μηχανή που εξασφαλίζει ασφάλεια,¹⁸⁹ δεν είναι ούτε καν μόνο το μεγάλο ζώο¹⁹⁰ (ή ο μεγάλος άνθρωπος που καθ' υπόδειξη του Χομπς απεικονίστηκε στο εξώφυλλο της πρώτης έκδοσης του *Λεβιάθαν*), που συνέχεται από οργανικούς δεσμούς. Είναι, εκτός των παραπάνω και ο "θνητός θεός", ο βασιλέας των υπερηφάνων (*Lev* 28.27), που καταστέλλει τις επιμέρους διασπαστικές απόψεις περί δικαίου. Οι δύο πρώτες εικόνες (της μηχανής και του ζώου) απορρέουν από τον ορθολογικό χαρακτήρα των νόμων της φύσης (που είναι νόμοι της επιστήμης - εξ ου και μηχανή -, αλλά ταυτόχρονα και της φύσης - εξ ου και ζώο ή άνθρωπος), ενώ η τρίτη εικόνα (του θνητού θεού) δεν σχετίζεται με τη συμφωνία στη βάση των νόμων της φύσης αλλά με την υποταγή στον κυρίαρχο. Ενώ οι δύο πρώτες εικόνες αφορούν την εξουσία της πολιτικής κοινότητας, η εικόνα του Θεού αφορά την πολιτική εξουσία του κυριάρχου. Γιατί η μηχανή κατασκευάζεται με γνώμονα το συμφέρον των ανθρώπων, που συνδέεται με τα φυσικά δικαιώματα (ο λογικός τους χαρακτήρας αφορά τον τρόπο που καθορίζουν αιτιακά τις υποκειμενικές βουλήσεις κατά τη διαδικασία της προαίρεσης). Ο μεγάλος άνθρωπος ονομάζεται έτσι, επειδή η ενότητα της βούλησής του προκύπτει από τη συμφωνία στη βάση των λογικών νόμων της φύσης: στην εικόνα του μεγάλου ανθρώπου στο εξώφυλλο του *Λεβιάθαν* υπάρχουν όλοι οι επιμέρους υπήκοοι, που ως ψηφίδες, συγκροτούν την ενιαία βούληση της πολιτικής κοινότητας. Ο θνητός θεός όμως αναφέρεται στην ενότητα της πολιτικής εξουσίας, που τίθεται υπεράνω της εξουσίας της πολιτικής κοινότητας, υπεράνω δηλαδή της συνισταμένης των ατομικών δυνάμεων. Επειδή, όπως έχει επισημάνει από πολύ νωρίς ο Strauss, στον Χομπς το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από το πρόβλημα των κανόνων στο πρόβλημα της εφαρμογής των κανόνων, η εικόνα της μηχανής και η εικόνα του ανθρώπου-ζώου δεν δημιουργούν ολόκληρο το πλαίσιο της πολιτικής εξουσίας. Η πολιτική εξουσία δεν δεσμεύεται με αυστηρό τρόπο από τους νόμους της φύσης, ενώ θεμέλιο της εξουσίας της πολιτικής κοινότητας είναι ακριβώς η συμφωνία στη βάση των νόμων της φύσης. Το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από το θεμέλιο και την απαρχή της συγκρότησης της τεχνητής κοινωνίας στο υλικό που πρέπει να

¹⁸⁹ Όπως έχει σημειωθεί προηγουμένως, ο μηχανικός-τεχνητός χαρακτήρας του κράτους απεικονίζει την διάσταση των μεθόδων ανάμεσα στην φυσική επιστήμη των αισθήσεων και την κατασκευαστική επιστήμη των πολιτικών σωμάτων.

¹⁹⁰ Το μεγάλο ζώο ή μεγάλος άνθρωπος, *Λεβιάθαν* με ψυχή του τον ηγεμόνα, αντιστοιχεί με τη σειρά του στην συστηματική ενότητα μεταξύ των δύο μερών της επιστήμης, την επιστήμη των τεχνητών και την επιστήμη των φυσικών σωμάτων.

υποταχθεί στις αρχές του Λόγου, στην ενότητα, δηλαδή, των νόμων της φύσης. Και όπως οι αρχές της μηχανικής που διατυπώνονται και κατανοούνται και από τους ανθρώπους, διαφέρουν από τον Δημιουργό του σύμπαντος που έθεσε αυτές τις αρχές στην υπηρεσία μιας εύτακτης οργάνωσης, δημιουργώντας ένα σύστημα ουράνιας γεωμετρίας, κατά εντελώς αντίστοιχο τρόπο, από τους έλλογους νόμους της φύσης, τους οποίους κάθε μεμονωμένο υποκείμενο γνωρίζει (και στους οποίους μάλιστα δεσμεύεται *in foro interno*), διαφέρει ο κυρίαρχος που αναδύεται κατά έναν μη λογικό τρόπο στο περιθώριο των επιμέρους αμοιβαίων συμφωνιών. Ο κυρίαρχος δεν είναι ένα από τα συμβαλλόμενα μέρη και η εξουσία του δεν δεσμεύεται από τις συμβάσεις: γι' αυτό είναι ένας θνητός θεός και όχι μόνο μια τεχνικώς ουδέτερη μηχανή ή μια οργανικά ανεπτυγμένη ζωική κατασκευή.

Ο Χομπς έχει, μετά και τη μεσολάβηση του Φίλμερ, απομακρυνθεί από την παραδοσιακή θεοκρατική ιδέα, που αξιοποιώντας το αριστοτελικό υπόστρωμα έκανε μέρος του φυσικού-θείου νόμου την υποταγή σε έναν ηγεμόνα, και οφείλει αναγκαστικά ο ίδιος να στραφεί αλλού για να βρει επιχειρήματα που να θεμελιώνουν την κυριαρχία. Αυτό που είναι το πραγματικό νεωτερικό στοιχείο της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας είναι η απόσπαση της έννοιας της κυριαρχίας από την φυσική και αναλλοίωτη τάξη των πραγμάτων, μια τάξη που είναι απρόσβλητη από τον άνθρωπο όσο δεν τίγεται το οντολογικό θεμέλιο του κόσμου. Ο χομπσιανός κυρίαρχος είναι ένας θνητός θεός (με την έμφαση στη θνητότητα και όχι στη θεότητα), γιατί φτιάχνεται από τον άνθρωπο και από τον άνθρωπο μπορεί και πάλι να καταστραφεί, επαναφέροντας την ανθρώπινη κοινωνία στο χάος του εμφυλίου πολέμου: μια εμπειρία που ο ίδιος ο Χομπς είχε βιώσει και γνώριζε τις καταστροφικές της συνέπειες. Αυτό που καταστρέφεται όμως είναι το ανθρώπινο τεχνούργημα, ο κυρίαρχος, όχι η δυνατότητα της τάξης που εμφανίζεται στους φυσικούς νόμους. Η θεία πρόνοια δεν επεμβαίνει για την αποκατάσταση της πολιτικής ενότητας, ούτε η ανθρώπινη πολιτική ιστορία προσανατολίζεται προς κάποιον τελικό σκοπό το νόημα του οποίου μπορεί να αποκρυπτογραφηθεί από την ανάλυση του παρελθόντος. Είναι, παρ' όλα αυτά, καθήκον του ανθρώπου να αποκαταστήσει αυτήν την ενότητα, να αποκαταστήσει ακόμα και την ισχύ του νόμου, υπεράνω των ιδιοτελών συμφερόντων. Ενώ η χομπσιανή απολυταρχία δεν είναι τόσο απόλυτη ώστε να μην αναγνωρίζει το καταστροφικό μεν αλλά πραγματικό ενδεχόμενο της αναίρεσής της, η παραδοσιακή θεωρία παρέβλεπε αυτό το ενδεχόμενο, έχοντας πίστη στην φυσική τάξη του κόσμου ως εγγύηση και της πολιτικής ενότητας και της πολιτικής εξουσίας. Κάθε αντίσταση απέναντι στον απόλυτο ηγεμόνα, με την παραδοσιακή έννοια, ισοδυναμούσε με αντίσταση απέναντι στην φυσική τάξη του κόσμου, ενώ κάθε αντίσταση απέναντι στον

χομπσιανό ηγεμόνα έχει αντιθέτως ερείσματα στην φυσική έννοια των ατομικών δικαιωμάτων και σε τελευταία ανάλυση στην απαράγραπτη από πρακτικής άποψης, μολονότι αιτιακώς εξηγήσιμη από θεωρητική-επιστημονική άποψη, ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης-στάθμισης.¹⁹¹ Γιατί είναι το υποκειμενικό στοιχείο ελευθερίας που, είτε λόγω αλαζονείας και περηφάνιας, είτε λόγω φόβου, τείνει να αμφισβητεί τις πολιτικές αυθεντίες που εγκαθιδρύονται για να συνέχουν τις πολιτικές κοινότητες.

Έτσι, και ο ίδιος ο Χομπς ομολογεί την αδυναμία του συστήματός του να συναγάγει την έννοια και την λειτουργία της κυριαρχίας από τους έλλογους φυσικούς νόμους και μόνο από αυτούς. Όπως ο δημιουργός της ανθρώπινης κοινωνίας, ο κυρίαρχος, δεν ελέγχεται από τους νόμους της φύσης, αντίστοιχα δεν μπορούμε να αξιωνόμουμε την νομιμοποίηση της κυριαρχίας του στη βάση των νόμων της φύσης. Ο Χομπς λοιπόν, στο κεφάλαιο που αφορά το λειτουργήμα του κυρίαρχου αντιπροσώπου, γράφει:

"Άλλωστε, ακόμα και αν αυτές οι αρχές δεν αποτελούν αρχές του Λόγου, είμαι βέβαιος ότι ως αρχές πηγάζουν από την αυθεντία της Γραφής, όπως άλλωστε θα το αποδείξω όταν φθάσω να μιλήσω για τη βασιλεία του Θεού (με εκτελεστικό της όργανο τον Μωυσή), επί των Εβραίων, του περιούσιου λαού του κατά την Διαθήκη" (Lev 30.5)

Το πολιτικό επιχείρημα επανέρχεται, λοιπόν, στην ιστορικότητα της κατασκευής των ορθών κανόνων παρά την, σε πρώτη φάση, απόρριψη της ιστορίας, που είχε σαν στόχο το ξεπέραςμα των δεδομένων αυθεντιών που κατασκευάζονται στον χρόνο. Οι νόμοι της φύσης οφείλουν, σύμφωνα με τον Χομπς, να συγγνωστούν από την αντικειμενική και επιστημονική, και ως εκ τούτου εξωιστορική μέθοδο. Για να γνωρίσουμε όμως τους όρους της εφαρμογής, δηλαδή τους όρους άσκησης της κυριαρχίας στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινωνίας, οφείλουμε να επανέλθουμε και να επαναξιολογήσουμε τα δεδομένα της ιστορίας. Ο Χομπς ήταν σε θέση να αποσυμπλέξει τα δύο αυτά επιχειρήματα και να συνδυάσει το ιστορικό με το εξωιστορικό και επιστημονικό στοιχείο στο σύστημά του, ακριβώς επειδή αποσυνέδεσε το επιχείρημα για την τεχνητότητα της πολιτικής κατάστασης από το

¹⁹¹ Σχετική είναι και η παρατήρηση του Strauss στο ακόλουθο απόσπασμα: "Από τη σχέση των σκοπών προς τα μέσα δεν μπορεί να συναχθεί τίποτε για τη σχέση μεταξύ προσώπων. Γιατί η αντικειμενική σχέση μεταξύ μέσων και σκοπών είναι πλήρως ανεξάρτητη από την ανθρώπινη βούληση και διαφέρει θεμελιωδώς από τη χρήση των μέσων που κάνουν οι άνθρωποι, χρήση που εξαρτάται ουσιαστικά από την ανθρώπινη βούληση. Με αυτό ο Χομπς μας κάνει να δούμε ότι, ακόμα και αν υπήρχε μια αιώνια τάξη, αυτός θα λάμβανε υπόψη του μόνο την πραγματική συμπεριφορά των ανθρώπων. Όλο το ενδιαφέρον του επικεντρώνεται στον άνθρωπο, στην εφαρμογή, στη 'χρήση των μέσων'" Στο Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. It's Basis and Genesis*, University of Chicago press, 1952, σσ. 99, 100.

επιχείρημα για την αναγκαιότητα της κυριαρχίας. Στήριξε το πρώτο στον έλλογο χαρακτήρα των νόμων της φύσης και το δεύτερο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, στην μιμούμενη τη θεϊκή βούληση, δημιουργική κατασκευαστική δύναμη της κυριαρχίας βούλησης του ηγεμόνα.

A.3.5. Ιερή προφητική ιστορία

Η ερμηνεία και η αξιοποίηση της ιερής ιστορίας των Εβραίων διαφέρει ολοκληρωτικά ως προς την δύναμη τεκμηρίωσης από την ιστορία των πατριαρχικών κοινοτήτων (όπου ανέτρεχε η θεωρία του θείου δικαιώματος),¹⁹² γιατί υπερβαίνει την τυχαιότητα της εμπειρίας και την ανεπάρκεια της λογικής κατασκευής. Ενώ η θεωρία του θείου δικαιώματος συνεκφέρει τα λογικά θεμέλια της κοινότητας με την κυριαρχία που ασκείται για την συνοχή της κοινότητας, και επομένως, ενδεχόμενη κατάρρευση της ενότητας της κυριαρχίας συμπαρασύρει και τα ορθολογικά θεμέλια της πολιτικής κοινωνίας, στο χομπσιανό σύστημα και στο θεολογικό του αντίστοιχο, την πολιτική ιστορία του εβραϊκού λαού, τα δύο αυτά δεδομένα είναι διακριτά. Ο εβραϊκός λαός είναι ήδη συγχροτημένος ως λαός πριν γίνει ο αγαπητός λαός του Θεού, πριν δηλαδή του αποκαλυφθεί η θεϊκή κυριαρχία και πριν την αποδεχτεί, και παραμένει λαός ακόμα και αφού ζητήσει βασιλέα σαν των άλλων εθνών, μετά την εκλογή του Σαούλ (Βασιλείων Α', Η'-Γ'). Έτσι, η θεολογική ερμηνεία της ιστορίας του¹⁹³ από τον Χομπς αποκαλύπτεται ως κατεξοχήν πολιτική ερμηνεία, που δεν μας δείχνει απλά τους κινδύνους από το ιστορικό ενδεχόμενο της κατάστασης πολέμου (αυτή ήταν η συστηματική σημασία του *Behemoth*, στο οποίο το ιστορικό παράδειγμα έχει αμιγώς αρνητική λειτουργία, αυτή ήταν η λογική και η σκοπιμότητα της μετάφρασης του Θουκυδίδη, αυτή ήταν επίσης η σημασία της παρέμβασης που πραγματοποιεί ο Χομπς στο *Lev* 20.18,19), αλλά θέτει τους όρους άσκησης της κυριαρχίας. Όπως γράφει ο Χομπς κλείνοντας το τρίτο μέρος του *Λεβιάθαν*:

"Αρκούν τα όσα ανέφερα σχετικά με τη βασιλεία του Θεού και την εκκλησιαστική πολιτική. Μ' αυτά δεν προτίθεμαι να προωθήσω κάποια δική

¹⁹² Βλ. Strauss, *ό.π.*, σσ. 102-104.

¹⁹³ Για τη σημασία μιας άλλης έννοιας της ιστορίας, πέραν της τυχαίας διαδοχής γεγονότων στο χρόνο, βλ. Poccock, *ό.π.*, σσ. 158, 163 όπου γράφει πως "... αφού η έννοια της προφητείας και η έννοια της αποκάλυψης ήταν συνώνυμοι όροι, τούτο συνεπάγεται ότι η γνώση της χριστιανικής αποκάλυψης ήταν με μία έννοια ιστορική γνώση". Η σημασία της προφητικής ιστορίας δια της οποίας ο Θεός εκδηλώνει την βούλησή Του σε συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές, αναδεικνύεται στο τρίτο και το τέταρτο μέρος του *Λεβιάθαν*, και δεν πρέπει να συγχέεται με την αμιγώς ανθρωπινή ιστορία, η οποία απορρίπτεται από το πεδίο της βέβαιης γνώσης στο πρώτο μέρος του *Λεβιάθαν*.

μου τοποθέτηση, παρά μόνο να δείξω ποια συμπεράσματα μπορούν κατά τη γνώμη μου να εξαχθούν από τις αρχές της χριστιανικής πολιτικής (και αυτές είναι η Αγία Γραφή), που να επιβεβαιώνουν την εξουσία του πολιτικού κυριάρχου και το καθήκον των υπηκόων τους" (*Lev* 43.24).

Το συμπέρασμα που προκρίνει την θετική αξιοποίηση της ιερής προφητικής ιστορίας για την κατάδειξη της αναγκαιότητας της κυριαρχίας, έχει στη βάση του την αναγωγή από τον Χομπς της θεμελιώδους (παρά την αποσιώπησή της στο *Λεβιάθαν*¹⁹⁴) για το σύστημά του έννοιας του λαού στην αρχετυπική μορφή του εβραϊκού λαού, παραλληλισμός που δεν αποτελεί ιδιαιτερότητα του Χομπς αλλά συναντάται συχνά στο πνευματικό κλίμα της Αγγλίας του 17^{ου} αιώνα σε φράσεις όπως 'ο εκλεκτός λαός του Θεού' κλπ. Η κυριαρχία που ασκεί ο Θεός στον εκλεκτό λαό Του, ερμηνεύεται κατά τον Χομπς ως μια πολιτική κυριαρχία με την πλήρη σημασία του όρου γιατί "... πρώτον, ο Θεός είναι πραγματικά παρών διατάζοντας τον λαό Του μέσω θετικών νόμων, [...] και δεύτερον, επειδή ο λαός δεσμεύεται, βάσει της συμφωνίας στο όρος Σινά, να τον υπακούει".¹⁹⁵ Η ιερή προφητική ιστορία των Εβραίων μπορεί να χρησιμεύσει αφενός ως υπόδειγμα για την άσκηση της κυριαρχίας εν γένει,¹⁹⁶ και αφετέρου να υποδείξει τους ειδικούς όρους για την άσκηση της κυριαρχίας στις χριστιανικές κοινωνίες.

Έτσι εξετάζεται η μεταβίβαση της εξουσίας από τον Αβραάμ, στον Ισαάκ, στον Ιακώβ, στον Μωυσή μέχρι τον Σαούλ, με τους όρους ενός συμβολαίου ανάμεσα στον Θεό και τον εκλεκτό λαό Του, όπως αυτός εκπροσωπείται κάθε φορά από ένα επιλεγμένο από τον ίδιο πρόσωπο. Το συμβόλαιο της Παλαιάς Διαθήκης ανάμεσα στον Αβραάμ και τον Θεό ήταν το θεμέλιο του πρώτου πολιτικού βασιλείου του Θεού (Γένεσις ΙΕ'). Σε αυτό ο Θεός δεν επιβάλλει νέους ειδικούς νόμους πέραν των νόμων της φύσης (*DC* 16.5), αλλά μόνο ένα ειδικό σημάδι, την τελετή της περιτομής, που απλώς υποδηλώνει το συμβόλαιο, χωρίς να αποτελεί το ίδιο νόμο (*DC* 16.10 και *Lev* 35.4, 40.1). Στην ανανέωση του συμβολαίου που γίνεται με διαμεσολαβητή μεταξύ Θεού και λαού τον Μωυσή, διατυπώνονται επακριβώς οι νόμοι της πολιτικής κοινωνίας. Και εδώ όμως έχει ενδιαφέρον, και επισημαίνεται με έμφαση από τον Χομπς, το γεγονός πως οι νόμοι γράφονται σε δύο διαφορετικές πλάκες, σύμβολο της διαφοροποιημένης σημασίας τους:

"Το μέρος της Γραφής που πρώτο έγινε νόμος, ήταν οι Δέκα Εντολές. Αυτές γράφτηκαν σε δύο λίθινες πλάκες και παραδόθηκαν από τον ίδιο το Θεό στον

¹⁹⁴ Για την έννοια του λαού και τη σημασία της βλ. την επόμενη ενότητα.

¹⁹⁵ Pocock, *ό.π.*, σσ. 169, 170.

¹⁹⁶ Βλ. Martinich, *The two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, 1992, και ειδικά την παράγραφο "The theocratic structure of history", σσ. 285-295.

Μωυσή, ο οποίος τις γνωστοποίησε στον λαό ... Από τις δύο πλάκες η πρώτη περιείχε τον νόμο της κυριαρχίας: 1. ... ουκ έσονται σοι θεοί έτεροι πλην εμού ... 2. ου ποιήσεις σεαυτώ είδωλον, ουδέ παντός ομοίωμα, όσα εν τω ουρανώ άνω και όσα εν τη γη κάτω και όσα εν τοις ύδασιν υποκάτω της γης ... 3. ου ληφει το όνομα Κυριου του Θεου σου επί ματαίω ... 4. μνήσθητι την ημέραν των σαββάτων αγιάζειν αυτή. ... Η δεύτερη πλάκα περιελάμβανε τα καθήκοντα του ενός ανθρώπου προς τον άλλον, όπως: τίμα τον πατέρα σου και τη μητέρα σου, ου φονεύσεις, ου μοιχεύσεις, ου κλέψεις κλπ." (*Lev 42.37*)

Έτσι και εδώ επιβεβαιώνεται η βασική αρχή της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας, η διαφοροποίηση δηλαδή της προέλευσης της εξουσίας της πολιτικής κοινότητας από την προέλευση της πολιτικής εξουσίας του κυριάρχου. Στο απόσπασμα αυτό ο Χομπς διαχωρίζει τους έλλογους θεϊκούς ή φυσικούς νόμους που εξασφαλίζουν την ενότητα της πολιτικής κοινωνίας και που μπορεί να τους γνωρίσει κανείς δια του Λόγου (οι νόμοι αυτοί αναγράφονται στην δεύτερη πλάκα) από τους ειδικούς νόμους που αποκαθιστούν την κυριαρχία του Βασιλέα Θεού και αναγράφονται στην πρώτη πλάκα. Αυτοί δεν έχουν κάποιο ειδικό περιεχόμενο διαφορετικό από τους νόμους της φύσης που είναι κοινοί σε όλα τα έθνη. Όπως σχολιάζει ο Χομπς:

"Από το σύνολο των νόμων που δόθηκαν από τον Μωυσή, ορισμένοι είναι υποχρεωτικοί εκ φύσεως, γιατί έχουν δοθεί από τον Θεό ως Θεό της φύσης (*God of nature*), και είχαν ισχύ ακόμα και πριν τον Αβραάμ. Άλλων η υποχρεωτικότητα συνάγεται από τη συμφωνία που έγινε με τον Αβραάμ, γιατί δόθηκαν από τον Θεό ως τον Θεό του Αβραάμ, και είχαν ισχύ πριν τον Μωυσή, χάρη στην πρώτη συμφωνία. Άλλων η υποχρεωτικότητα τέλος συνάγεται από τη συμφωνία που έγινε με τον ίδιο τον λαό, γιατί δόθηκαν από τον Θεό ειδικά ως Βασιλέα των Ισραηλιτών" (*DC 16.10*).

Αλλά αυτή η διαφοροποίηση μεταξύ των δύο ειδών νόμων, προϋποθέτει μια βασική μεθοδολογική διαφορά ως προς την προέλευση αυτών των νόμων. Μολονότι, στο πλαίσιο της Παλαιάς Διαθήκης πρόκειται και στις δύο περιπτώσεις για θεϊκούς νόμους, εντούτοις σε ένα εκτενές απόσπασμα από το *De Cive*, ο Χομπς γράφει:

"Τα λόγια 'είναι σου Θεός και του σπέρματός σου μετά σε', δεν σημαίνουν ότι ο Αβραάμ εκπληρώνει τη συμφωνία αναγνωρίζοντας απλώς την ισχύ και την κυριαρχία που έχει ο Θεός επί των ανθρώπων εκ φύσεως, δηλαδή από την γενική αναγνώριση του Θεού, γεγονός που αποτελεί αντικείμενο του φυσικού Λόγου, αλλά αναγνωρίζοντας ειδικά τον Θεό ως Αυτόν που του μίλησε λέγοντας 'έξελθε εκ της γης σου' (*Γεν 12.1*), 'αναβλεψον τους οφθαλμούς σου' (*Γεν 13.14*), ως Αυτόν που

εμφανίσθηκε με τη μορφή τριών ανδρών (Γεν 18.2) ... γεγονός που αποτελεί αντικείμενο πίστης" (DC 16.4).

Με την σημείωση αυτή, και αυτό είναι το σημαντικότερο σημείο της χομπσιανής επιχειρηματολογίας, ο Χομπς διευκρινίζει ότι στην Παλαιά Διαθήκη δεν αναφερόμαστε στον Θεό που μπορεί να γνωρίσει ο καθένας με χρήση του λόγου του, στον Θεό των νόμων της φύσης, αλλά στον αποκεκαλυμμένο Θεό (*Lev* 40.1, DC 16.6), τον Θεό του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ, "... που προστάζει ευθέως τους ανθρώπους, όχι μόνο δια μέσου του [φυσικού] λόγου και της εμπειρίας αλλά μέσω του Λόγου Του που εκφωνείται από τους προφήτες, [τον Θεό δηλαδή της κυριαρχίας]. Η πολιτική αυθεντία είναι παρούσα από μια συγκεκριμένη στιγμή και έχει μια [καταγεγραμμένη] ιστορία",¹⁹⁷ δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ένα αφηρημένο συμπέρασμα του Λόγου που είναι κοινός σε όλους τους ανθρώπους και λαούς. Δεν πρόκειται για τον Θεό των φιλοσόφων, η έννοια του οποίου αποφιλώθηκε στη συνέχεια από τη σκέψη του Διαφωτισμού (σε μια κίνηση παράλληλη προς την κριτική απέναντι στο φυσικό δίκαιο) αλλά για τον εβραϊκό Θεό, η ύπαρξη του οποίου εκδηλώνεται στην εμπειρία, για τον Όντα Θεό, που μίλησε με τον Μωυσή ενώπιος ενωπίω, όπως μιλάει κανείς στον φίλο του (*Εξ* 33:11). Αυτόν τον Θεό, που νοείται ως πραγματική ύπαρξη, η οποία δρα στην εμπειρία, δεν μπορεί κανείς, επιχειρηματολογεί ο Χομπς, να Τον ακυρώσει θεωρητικά μέσω λογικών συλλογισμών, αν και μπορεί κάλλιστα να επιλέξει να Τον παρακούσει στην πράξη, αποδεχόμενος όμως να πληρώσει το ενδεχόμενο τίμημα της ανυπακοής. Εντελώς αντίστοιχη είναι η σχέση μεταξύ υπηκόων και κυριάρχου στις πολιτικά συγκροτημένες κοινωνίες. Ο λαός ως ανεξέλεγκτο πλήθος μπορεί να εναντιωθεί στον κυριάρχο του χωρίς να διαπράττει "λογικό" σφάλμα, όπως θα διέπραττε για παράδειγμα ο μωρός που αμφισβητεί την ισχύ των νόμων της φύσης.

Έτσι, μέσω της λειτουργίας της πίστης, που διαμεσολαβεί ανάμεσα στον Λόγο που συμπεραίνει την ισχύ των φυσικών νόμων, και την εμπειρία που διαπιστώνει την πραγματική ύπαρξη και παντοδυναμία του Θεού, ο Χομπς έχει θέσει τους όρους αναγνώρισης και άσκησης της κυριαρχίας. Γιατί αυτή η ειδική συνθήκη για την άσκηση της κυριαρχίας του Θεού επί του περιούσιου λαού Του, προδιαγράφει τους όρους άσκησης της κυριαρχίας στις πολιτικές κοινωνίες που ακολούθησαν. Μετά τη λήξη της θεοκρατίας που πραγματοποιείται με την εκλογή του Σαουλ, οι βασιλείς αποκτούν ανώτερη εξουσία από τους ιερείς (*Lev* 42.118):

"Τους Κριτές διαδέχτηκαν Βασιλείς. Και ενώ πρώτα, όλη η εξουσία, θρησκευτική και πολιτική ανήκε στον αρχιερέα, τώρα περιήλθε στον Βασιλέα. Διότι η κυριαρχία επί

¹⁹⁷ Pocock, *ό.π.*, σ. 169.

του λαού η οποία προηγουμένως με θεία δύναμη, αλλά και με ιδιαίτερη σύμβαση των Ισραηλιτών, βρισκόταν στον Θεό και μετά από Αυτόν στον αρχιερέα ως εκπρόσωπό του επί της γης, είχε αποτιναχθεί από τον λαό με την συναίνεση του ίδιου του Θεού. Διότι όταν είπαν στον Σαμουήλ (Βασιλειών Α', Η', 5) 'και νυν κατάστησον εφ' ημάς βασιλέα δικάζειν ημάς, καθά και τα λοιπά έθνη', εννοούσαν ότι δεν δέχονταν πλέον να κυβερνιούνται με διαταγές που τους επέβαλλε ο ιερέας στο όνομα του Θεού, αλλά ήθελαν να διοικούνται από κάποιον, ο οποίος θα τους διοικούσε με τον ίδιον τρόπο, όπως και όλα τα άλλα έθνη. Έτσι, καταργώντας τη βασιλική εξουσία του αρχιερέα, ο λαός καταργούσε την αποκλειστική εκείνη διακυβέρνηση του Θεού" (*Lev 40.11*)

Συμπληρώνοντας αυτό το ιστορικό σχήμα με το νέο πολιτικό βασίλειο του Θεού που θα εδραιωθεί τη Δευτέρα Παρουσία,¹⁹⁸ ο Χομπς συμπεραίνει για τον παρόντα χρόνο, πλήρη απουσία δράσης του Θεού. "Είχαμε εμπειρία του Θεού στο παρελθόν και θα έχουμε εμπειρία του Θεού στο μέλλον, τις δύο περιόδους ύπαρξης του πολιτικού του βασιλείου".¹⁹⁹ Η άρνηση της θείας πρόνοιας, που ερμηνεύτηκε ως μια νεωτερική κίνηση του Χομπς γίνεται στην πραγματικότητα με όρους χριστιανικής πίστης, πίστης στον Θεό που εκδηλώνεται στην εμπειρία και ενώπιος ενωπίω, μολοντί η συνέπεια της στάσης αυτής είναι ότι ο Θεός καθίσταται το εντελώς άλλο προς αυτόν τον κόσμο για όσο δεν επιλέγει να εκδηλώνεται. Ο Θεός που συνάγεται από την ερμηνεία των βιβλικών κειμένων από τον Χομπς είναι, για τον παρόντα χρόνο, ο *Deus absconditus* της ριζοσπαστικής προτεσταντικής θεολογίας του 20^{ου} αιώνα, που όμως στην περίπτωση της χομπσιανής θεωρίας αναπληρώνεται από τον εμφανή και ισχυρό, τεχνητό αλλά και θνητό θεό της πολιτικής κοινωνίας. Απουσία του πραγματικού Θεού, ο μεσολαβητής μεταξύ Θεού και λαού γίνεται ο ίδιος θεός, και η αυθεντία με την οποία ο μεσολαβητής (Μωυσής στο παλαιό συμβόλαιο) ερμήνευε τον Θεϊκό Λόγο, μετατρέπεται σε αυθεντία εκφώνησης ενός θεϊκού κατά την ισχύ, αλλά προσανατολισμένου στις ανθρώπινες ανάγκες, Λόγου.

Διατηρώντας το σχήμα της πίστης στο πρώτο και στο ερχόμενο βασίλειο του Θεού επί της γης (στον παρόντα χρόνο το βασίλειο του Θεού δεν είναι του κόσμου τούτου, αλλά αυτό δεν αποτελεί αντικείμενο πραγμάτευσης της χομπσιανής

¹⁹⁸ Και αυτό το βασίλειο του Θεού, όπως και το πρώτο ανάμεσα στον Θεό και τον εκλεκτό λαό Του, θα είναι ένα πολιτικό βασίλειο, λόγω του ότι θεμελιώνεται, όχι μόνο στην παντοδυναμία του Θεού, αλλά στη συναίνεση των εκλεκτών που πιστεύουν σε Αυτόν (μέσω του συμφώνου που γίνεται κατά τη βάπτισμα *Lev 35.4*). Αν στηριζόταν στην παντοδυναμία του Θεού, τότε θα ήταν ένα βασίλειο στηριγμένο στον φυσικό λόγο, ενώ με το επικυρωτικό σημάδι της βάπτισμας (όπως και στο παλαιό βασίλειο, με την περιτομή) αναγνωρίζεται ο συγκεκριμένος Θεός που εμφανίστηκε σε συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές και με Τον οποίον οι άνθρωποι επικοινωνήσαν δια των προφητών, όχι ο αφηρημένος θεός της διάνοιας.

¹⁹⁹ Ροσοκ, *ό.π.*, σ. 194.

σκέψης), ο Χομπς συνέλαβε για τον ενδιάμεσο χρόνο την αναγκαιότητα της κυριαρχίας που αναπληρώνει την ενώπιος ενωπίω σχέση του Θεού με τον εκπρόσωπο του περιούσιου λαού Του. Χάρη σε αυτήν αντικαθίσταται ο πλήρως απών Θεός της κυριαρχίας και επιτελείται η διαμεσολάβηση ανάμεσα στο προσωπικό συμφέρον και τη γενική ισορροπία, εξασφαλίζεται δηλαδή παράλληλα με την ισχύ των γενικών φυσικών νόμων και η ισχύς των νόμων της κυριαρχίας, των νόμων που στο πρώτο θεοκρατικό βασίλειο αναγράφονταν στην πρώτη πλάκα των εντολών. Έτσι, σύμφωνα με την διατύπωση του Weiss, ο Λεβιάθαν "... είναι Θεός γιατί κατέχει προσωρινά τη θέση που είχε ο Θεός στο παρελθόν και θα έχει ο Θεός στο μέλλον".²⁰⁰ Το εκκοσμικευμένο κράτος χομπσιανού τύπου οφείλει τις κυριαρχικές δομές του στο θεοκρατικό κράτος των Εβραίων και αποβλέπει, με διατήρηση αυτών των δομών, στο επερχόμενο βασίλειο του Χριστού μετά την Δευτέρα Παρουσία. Ο κυρίαρχος είναι αρμόδιος και απόλυτος κριτής σε θέματα πίστης όχι αναγκαστικά με γνώμονα το συμφέρον του κράτους, όπως αυτό επιμερίζεται στο συμφέρον των μεμονωμένων υπηκόων, αλλά και ως κληρονόμος του Βασιλέα Σαουλ, στον οποίον δόθηκε η απόλυτη εξουσία μετά τον Σαμουήλ. Ο Κυρίαρχος δεν λογοδοτεί, με την αυστηρή σημασία της λέξης, στο δικαστήριο του Λόγου, δεν ελέγχεται από τους νόμους της φύσης (αν και σίγουρα οι εντολές του δεν είναι ενάντιες στον νόμο της φύσης), δεν διαχειρίζεται τα ζητήματα της πίστης με το σκεπτικό των αναγκών της πολιτικής κοινωνίας²⁰¹ και μόνο, αλλά λειτουργεί ως μια απολύτως αυτόνομη βούληση που δεν ελέγχεται από κάποια αρχή ανεξάρτητη από την ίδια. Η σχέση της κυρίαρχης βούλησης με τους έλλογους νόμους της φύσης αφήνεται από τον Χομπς ρευστή, καθότι μια συγκεκριμένη επίλυση του ζητήματος θα ισοδυναμούσε με παγίωση της σχέσης ανάμεσα στην θεϊκή παντοδυναμία και τον ορθολογικό χαρακτήρα των θείων εντολών. Ο κυρίαρχος φτιάχνει μόνο δίκαιους νόμους, η θετική νομιμότητα των εντολών του δεν ελέγχεται ποτέ από την έλλογη ηθικότητα των νόμων της φύσης. Κατά τούτο, η βούλησή του δεν δεσμεύεται από τίποτα και είναι παντελώς ελεύθερη, τόσο μάλιστα που μπορεί να εναντιωθεί στους νόμους της φύσης χωρίς αυτό να του προσάπτεται ως κατηγορία. Από την άλλη όμως, θα απαντούσε ο Χομπς σε αυτό το πρόβλημα χρησιμοποιώντας μια εκκοσμικευμένη θεολογική γλώσσα: και ποιο συμφέρον έχει ο κυρίαρχος να εναντιωθεί στους νόμους της φύσης;²⁰² (επιχείρημα

²⁰⁰ Weiss, *ό.π.*, σ. 254.

²⁰¹ Pocock, *ό.π.*, σσ. 191, 192.

²⁰² Το πρόβλημα της σχέσης των νόμων του κράτους με τους φυσικούς νόμους εξετάζεται από τον Αγγελίδη στο έργο του, *Φιλελευθερισμός, Κλασικός και νέος, Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*. Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, διαμεσολαβημένο από την χομπσιανή ανθρωπολογία. Ο Αγγελίδης γράφει πως "παρά το γεγονός ότι στη χομπσιανή θεωρία το δίκαιο παράγεται άμεσα από το κράτος, ωστόσο φυσικό δίκαιο υπάρχει, το οποίο και χρησιμεύει για

στο οποίο ανακαλείται το παραδοσιακό πρόβλημα της σχέσης μεταξύ παντοδυναμίας και παναγαθότητας του Θεού).

Η τριπλή εικόνα του Λεβιάθαν, αυτή της μεγάλης μηχανής, του μεγάλου ζώου-ανθρώπου, και του θνητού θεού, μαρτυρεί τον αγώνα του Χομπς να συγκεράσει επιχειρήματα με διαφορετικές καταβολές. Η εικόνα της μηχανής που ερμηνεύθηκε σαν προάγγελος του νεωτερικού, αξιακά ουδέτερου κράτους, αντανακλά τη σημασία της μηχανικής για την πολιτική σκέψη του Χομπς. Η μηχανική όμως εικόνα του πολιτικού κράτους δεν πρέπει να κατανοείται ως μια κατά βούληση διαχείριση και αξιοποίηση κάποιων δήθεν ανεξέλεγκτων δυνάμεων της φύσης αλλά ως μίμηση του προτύπου της φυσικής αρμονίας, που δημιουργήθηκε μεν από μια βούληση με άγνωστες σε μας προθέσεις, αλλά ερμηνεύεται σε μια κατανοητή από εμάς γλώσσα, αυτή της γεωμετρίας. Μόνον με αυτήν τον τρόπο μπορεί η εικόνα της μηχανής να είναι συμβατή με την θεική εικόνα του Λεβιάθαν, που ανταποκρίνεται σε αυτό το πρότυπο αρμονίας και ισχύος, καταστέλλοντας την υπερηφάνεια της υποκειμενικής κρίσης του καλού και του κακού.

τον περιορισμό της απόλυτης κυριαρχίας του κράτους και το οποίο αναφέρεται από το γεγονός ότι η ύπαρξη του ίδιου του κράτους δικαιώνεται από το φυσικό δίκαιο, κατά τρόπο ώστε το δίκαιο του κράτους και το φυσικό δίκαιο να έρχονται σε εμμενή σχέση (παράθεμα από Franz L. Neumann, *The Rule of Law. Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Berg Publishers, Leamington Spa, 1986, σσ. 100, 101). Θεωρούμε ότι το πρόβλημα αυτό, που αποτελεί τον πυρήνα της χομπσιανής θεωρίας της πολιτικής, είναι δυνατό να τεθεί σε αναφορά με τη χομπσιανή θεωρία για τη φύση του ανθρώπου και να ερευνηθεί στο πλαίσιο της ως πρόβλημα της ίδιας της χομπσιανής θεμελίωσης" (Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 57). Το κύριο επιχείρημα για την υποστήριξη αυτής της θέσης είναι ότι "τα φυσικά δικαιώματα δεν παράγονται από ένα a priori δεσμευτικό πλαίσιο αξιών αλλά η θεωρητικούς κατασκευή προϋποθέτει τη διάρρηξη του αντικειμενικού κανονιστικού πλαισίου της παραδοσιακής θεωρίας", εντούτοις τα φυσικά δικαιώματα "κατασκευάζονται σε αναλογία προς το αρχικό πλαίσιο της φυσικομηχανικής συγκρότησης του ανθρώπου" (Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 73).

Τέταρτο κεφάλαιο: Κυριαρχία

Α.4.1. Κοινωνικό συμβόλαιο και συμβόλαιο υποταγής

Είδαμε στις προηγούμενες ενότητες ότι, παρά την συνεκφορά από τον Χομπς της εξουσίας της πολιτικής κοινότητας και της πολιτικής εξουσίας του κυριάρχου, εντούτοις, οι δύο έννοιες είναι διακριτές και ανάγονται σε διαφορετική βάση θεμελίωσης: στα ορθολογικά θεμέλια των νόμων της φύσης η πρώτη, στην πίστη που θεμελιώνεται δια της εμπειρίας άσκησης της κυριαρχίας και δια της καταστροφικής εμπειρίας από την μη άσκησή της, η δεύτερη. Η διαφοροποίηση της σημασίας και της λειτουργίας τους εντοπίζεται επίσης στην βιβλική αφήγηση της παράδοσης των νόμων από τον Θεό στον Μωυσή σε δύο πλάκες, σε καθεμία από τις οποίες αναγράφονταν νόμοι διαφορετικού είδους και σημασίας: οι νόμοι της κυριαρχίας στην πρώτη πλάκα των εντολών και οι φυσικοί όσο και έλλογοι νόμοι στην δεύτερη. Στο *Λεβιθάν*, το ωριμότερο πολιτικό έργο του Χομπς, η σημασία της διάκρισης αυτής είχε διαγνωστεί με τόση διαύγεια ώστε ο ίδιος ο Χομπς οδηγήθηκε στην συνειδητή και πλήρη συγκάλυψή της. Γιατί το επιχείρημα του Χομπς, με τον τρόπο που είχε διαμορφωθεί ειδικά στα πρώιμα γραπτά του, απείχε μόνο ένα βήμα από το αντίστοιχο του Λοκ ή του Ρουσσώ,²⁰³ που διακήρυσσαν το αμεταβίβαστο δικαίωμα της λαϊκής κυριαρχίας, καταστρέφοντας όμως έτσι τους χομπσιανούς όρους άσκησης της κυριαρχίας.

Ο Χομπς καταλαμβάνει έτσι ένα ενδιάμεσο και μεταβατικό σημείο στην πολιτική σκέψη και είναι σε θέση να αξιοποιήσει την παραδοσιακή ιδέα του συμβολαίου υποταγής για να θεμελιώσει το δίκαιο της κυριαρχίας από τη μία και την νεωτερική ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου για την θεμελίωση του δικαίου της πολιτείας από την άλλη. Έτσι, στην ωριμότερη διατύπωση της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας αποφεύγεται, κατά τη διατύπωση του επιχειρήματος, κάθε νύξη στην ιδέα ότι η εξουσία της πολιτικής κοινότητας έχει νόημα ανεξάρτητα από την πολιτική εξουσία του κυριάρχου, γύρω από τον οποίο συγκροτείται. Οι δύο έννοιες συντήκονται, μέσω του ιδιαίτερου χομπσιανού συμβολαίου, σε μια αδιαίρετη ενότητα. Τούτο εν πρώτοις συνεπάγεται και υποδεικνύει μια ρητορική στρατηγική που αποσιωπά πλήρως την έννοια "λαός". Ο λαός δεν υπάρχει, ως ενιαίο πρόσωπο, πριν και ανεξάρτητα από το συμβόλαιο μεταβίβασης της κυριαρχίας στον *Λεβιθάν* και εκδηλώνεται ως ενιαία βούληση μόνο στο πρόσωπο του κυριάρχου μετά την

²⁰³ Κάτι που ομολογεί, αν και απρόθυμα, και ο Warrender στο *The political philosophy of Hobbes*, σσ. 129, 130.

συγκρότησή του. Αλλά και αντιστρόφως, η ιδέα του Χομπς για τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας συνεπάγεται πως η σημασία του συμβολαίου υποταγής στον κυρίαρχο υποβαθμίζεται, αφήνοντας χώρο στην ανάδειξη της σημασίας του συμβολαίου αμοιβαίας πίστης μεταξύ των υπηκόων μέσω του οποίου δημιουργείται η πολιτική κοινωνία. Ακόμα και τα φυσικά ή τα πατριαρχικά βασίλεια νομιμοποιούνται πλέον από τη συναίνεση των υπηκόων (*Lev* 20.11) στην αποδοχή των νόμων της πολιτείας (που είναι ταυτόχρονα οι εντολές του κυριάρχου) και όχι από το δίκαιο της πυγμής, βάσει του οποίου δημιουργήθηκαν και που αυθαίρετα τους επιβάλλεται από τον κυρίαρχο. Ο Χομπς, επομένως, συνδυάζει στην πολιτική του θεωρία φιλελεύθερα με απολυταρχικά στοιχεία,²⁰⁴ ακριβώς επειδή είναι σε θέση να μιλήσει με μια διπλή γλώσσα: από τη μία με την γλώσσα των δικαιωμάτων του κυριάρχου και των όρων διατήρησης της κυριαρχίας ενόψει του ενδεχομένου της κατάστασης πολέμου, και από την άλλη, με τη γλώσσα του ελλόγου χαρακτήρα της πολιτικής θέσμισης στη βάση των νόμων της φύσης και με αναφορά στον ιδανικό χαρακτήρα της μηχανικής εναρμόνισης.

Η συνένωση που συμβαίνει στην ώριμη πολιτική θεωρία του Χομπς ανάμεσα στο συμβόλαιο υποταγής στον κυρίαρχο και το συμβόλαιο μεταξύ των μεμονωμένων ανθρώπων προκαλεί δύο ταυτόχρονες και συγκλίνουσες εννοιολογικές μετατοπίσεις. Πρώτον, η συναίνεση βάσει της οποίας νομιμοποιείται και ασκείται η κυριαρχία δεν νοείται ως μια πλήρως έλλογη συναίνεση αλλά πρόκειται για μια κίνηση στην οποία εμπλέκονται με καθοριστικό τρόπο, στοιχεία της αφηρημένης πολιτικής εμπειρίας,²⁰⁵ της αναγκαιότητας κατάδειξης της εφαρμοσιμότητας των ορθολογικών αρχών πολιτικής συγκρότησης. Όπως γράφει ο Χομπς:

"Η υποχρέωση της υπακοής δεν απορρέει άμεσα από τη συμφωνία αλλά έμμεσα από το γεγονός ότι το δίκαιο του κυριάρχου [Imperium] δεν θα είχε νόημα χωρίς υπακοή, και επομένως δεν θα υπήρχε πολιτεία" (*DC* 6.13).

Ο Χομπς δεν αξιολογεί έτσι την όποια ηθικά δεσμευτική δύναμη έχουν οι νόμοι της φύσης αλλά θεμελιώνει εξ αρχής μια πολιτική ηθική, καλλιεργεί μια ηθική στάση που, όπως η καντιανή αρετή της νομιμοφροσύνης, αποκτά σημασία και αναφορά μόνο στην συγκροτημένη πολιτική κοινωνία, μόνο δηλαδή στη σχέση του υπηκόου με τον κυρίαρχο, όχι και στη σχέση των υπηκόων μεταξύ τους. Λόγω αυτής ακριβώς της κίνησης καταδικάστηκε ο Χομπς στην εποχή του και διατηρεί το κακό όνομά

²⁰⁴ Αυτό εξηγεί και την σημασία που έχει ο Χομπς για την σημερινή σκέψη και τον λόγο για τον οποίον δεν καταλαμβάνει ένα απλό υποκεφάλαιο στην ιστορία των ιδεών όπως συμβαίνει με απολυταρχικά συστήματα τύπου Φίλμερ που στερούνται κάθε δημοκρατικής ή έλλογης θεμελίωσης.

²⁰⁵ Με τον όρο "αφηρημένη πολιτική εμπειρία" δεν νοείται η εμπειρική κατανόηση της συγκεκριμένης ιστορικής συγκυρίας αλλά η αφηρημένη και γενική, αλλά μολοντούτο σε καμία περίπτωση a priori, συνείδηση της πραγματικής δυνατότητας της κατάστασης πολέμου.

του μέχρι σήμερα. Γιατί υπονομεύοντας τα αμιγώς ηθικά θεμέλια της πολιτικής κοινωνίας θεωρήθηκε ότι άνοιξε το δρόμο στην επικράτηση μιας απολυταρχικής και αυταρχικής προσέγγισης της πολιτικής,²⁰⁶ που δεν αναγνώριζε ηθικές δεσμεύσεις στις πράξεις του κυριάρχου και δεν διατηρούσε την ηθική σημασία του λαού παρά μόνο την έννοια του σώματος των υπηκόων που διατυπώνουν την βούλησή τους με το στόμα του κυριάρχου.

Η δεύτερη εννοιολογική μετατόπιση που προκύπτει από τη σύγκλιση μεταξύ συμβολαίου υποταγής και κοινωνικού συμβολαίου, έχει να κάνει με τη μορφή που αποκτούν οι εντολές του κυριάρχου. Αυτές καθίστανται δεσμευτικές για τους υπηκόους, ακριβώς επειδή διατυπώνονται με την μορφή γενικών νόμων και όχι ως αυθαίρετες εντολές του φυσικού προσώπου του ηγεμόνα που θα αφορούσαν επιμέρους ενέργειες κάποιων υπηκόων. Πέραν, δηλαδή, του αυτονόητου για τον Χομπς γεγονός ότι το δίκαιο συγκροτείται από τις εντολές του κυριάρχου, ισχύει και το αντίστροφο, ότι οι εντολές του κυριάρχου συγκροτούν δίκαιο, και δεν μπορούν παρά να συγκροτούν δίκαιο και τίποτε άλλο.²⁰⁷ Ο Λεβιάθαν δεν είναι σε θέση να εκδηλώνει επιθυμίες ή προσταγές περί καθεκάστων, δεσμεύεται άτυπα από τη γενική μορφή που πρέπει να έχει κάθε εντολή του.²⁰⁸ Αυτός ο μετριασμός της εξουσίας του ηγεμόνα δεν συνιστά βέβαια πραγματικό περιορισμό και έλεγχο της εξουσίας του από μια ανεξάρτητη πολιτική αρχή (στην θεωρία του Χομπς δεν υπάρχει η έννοια ενός συνταγματικού δικαστηρίου). Καταδεικνύει όμως το γεγονός ότι η πολιτική εξουσία προσανατολίζεται προς το συμφέρον των υπηκόων και δεν ασκείται με γνώμονα το ατομικό (φυσικό) συμφέρον του κυριάρχου. Οι ίδιοι οι νόμοι, μας λέει ο Χομπς, είναι εν τέλει αξιολογήσιμοι με βάση το κριτήριο της ευκρινούς διατύπωσης και τον προσανατολισμό τους στο καλό της πολιτικής κοινωνίας (Lev 30.20-22). Και ο σύνδεσμος ανάμεσα στον κυριάρχο και τους υπηκόους αποδεικνύεται με αυτόν τον τρόπο πολύ ισχυρότερος από τον δεσμό που

²⁰⁶ Βλ. Strauss ό.π. και ειδικά το κεφάλαιο *The new morality*, καθώς και τη σύντομη ερμηνεία του Strauss από τον Tuck, *Natural Rights theories* (1989) στην ενότητα *Hobbes as the demon of modernity* ss. 114, 115.

²⁰⁷ Για μια εμπεριστατωμένη υποστήριξη αυτής της θέσης βλ. Franck Lessay, *Souveraineté et Légitimité chez Hobbes*, Presses Universitaires de France, 1988, σ. 111, όπου το επιχείρημα του Χομπς ανάγεται στις απαρχές του ρωμαϊκού δικαίου. Σκοπός του Lessay είναι να προσδιορίσει επακριβώς τα όρια της απολυταρχίας χομπσιανού τύπου, και το επιχείρημα για την νομική διατύπωση των εντολών του κυριάρχου δεν είναι παρά ένα από τα πολλά σημεία στο οποία στηρίζεται ο Lessay για να στηρίξει την αποδόμηση της παραδοσιακής αντίληψης περί χομπσιανού απολυταρχισμού.

²⁰⁸ Όπως πρώτος επισήμανε ο Tönnies, η γενικότητα του νόμου που διατυπώνει ο χομπσιανός κυριάρχος αποτελεί προεξόφληση των γενικών αρχών που διέπουν το κράτος δικαίου του 19^{ου} αιώνα. Βλ. Ferdinand Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, Friedrich Frommanns Verlag (E.Hauff), Stuttgart, 1896, σ. 219.

θα αποκαθιστούσε η νομική σχέση του παραδοσιακού συμβολαίου υποταγής. Ο κυρίαρχος είναι πλέον αδιαχώριστος από τον λαό του και, όπως σχολιάζει ο Χομπς:

"Ένας νόμος ίσως θεωρηθεί καλός, όταν ωφελεί τον κυρίαρχο, έστω και αν δεν είναι απαραίτητος για τον λαό. Τούτο όμως δεν ισχύει, επειδή το καλό του κυριάρχου και του λαού είναι αδιαχώριστα. Είναι αδύναμος όποιος κυρίαρχος έχει αδύναμους υπηκόους, και αδύναμος, ο λαός του οποίου ο κυρίαρχος στερείται της εξουσίας να τον κυβερνά κατά βούληση" (*Lev* 30.21).

Έτσι, η σημασία του συμβολαίου υποταγής των κατακτημένων λαών στον κατακτητή που τους χαρίζει τη ζωή, υποβαθμίζεται. Ακόμα και οι κοινωνίες που συγκροτήθηκαν ιστορικά μέσω κατακτήσεων ανάγονται επίσης για την νομιμοποιητική τους θεμελίωση στην θεσμισμένη δια του συμβολαίου πολιτική κοινωνία. Μολονότι ο Χομπς ομολογεί ότι καμίας κοινωνίας η ιστορική δημιουργία δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ηθικά στη συνείδησή μας, καθώς ιστορικά όλες οι κοινωνίες δημιουργήθηκαν ως αποτέλεσμα βίας, αυτό δεν τον αποτρέπει, αντιθέτως μάλλον τον οδηγεί στο να παραδεχτεί την ηθική νομιμοποίηση κάθε *de facto* εξουσίας ως αποτρεπτικής της κατάστασης πολέμου. Σε κάθε περίπτωση, αυτό που έχει σημασία για αυτόν είναι η συνοχή της κοινωνίας και η εξασφάλιση της ειρήνης: της ειρήνης πρωτίστως μεταξύ των υπηκόων, και όχι μεταξύ κυριάρχου και υπηκόων. Για τούτο προϋποτίθενται τα θεμέλια που τίθενται από την σχέση αμοιβαίας εμπιστοσύνης μεταξύ των υπηκόων προς την οποία και θα πρέπει να προσανατολίζονται οι εντολές-νόμοι του κυριάρχου. Με αυτόν τον τρόπο, η σχέση μεταξύ λαού-κυριάρχου δεν ρυθμίζεται από ένα μεταξύ τους συναπτόμενο συμβόλαιο αλλά ελέγχεται από την εξασφάλιση δια των εντολών του κυριάρχου των όρων συνοχής του σώματος του λαού. Το κοινωνικό συμβόλαιο, δηλαδή, μεταξύ των υπηκόων προδιαγράφει και τους όρους που θα διέπουν τη σχέση μεταξύ κυριάρχου-υπηκόων, αν και τούτη η σχέση δεν είναι αυστηρά νομική αλλά εναπόκειται στην καλή προαίρεση του κυριάρχου και στον βαθμό που και ο ίδιος, ως φυσικό πρόσωπο, θα συνειδητοποιεί ότι το δικό του συμφέρον ταυτίζεται με το συμφέρον του λαού.²⁰⁹

²⁰⁹ Το επιχείρημα αυτό ανάγεται στη διάκριση των δύο ειδών νομικών αξιώσεων που δημιουργούνται από μία συμφωνία, την *meritum congrui* και την *meritum condigni*. Η αξίωση του πρώτου τύπου αναφέρεται στην τήρηση των προβλεπομένων μίας συμφωνίας μεταξύ δύο ισότιμων συμβαλλομένων ενώ η αξίωση *ex congruo* έχει τελείως διαφορετικό χαρακτήρα: "... στην περίπτωση του συμβολαίου αξιώνω χάρη στην ισχύ μου και στην ανάγκη του συμβαλλόμενου, ενώ στην περίπτωση της ελεύθερης δωρεάς [η οποία αντιστοιχεί στην *meritum congrui*] δύναμαι να αξιώσω μόνο χάρη στην καλή προαίρεση του δωρητή". (*Lev* 14.17).

Η σχολαστική διάκριση μεταξύ *meritum congrui* και *meritum condigni* (*Summa Theologica*, I-II,114,3) αναφέρεται στην ανεπάρκεια των ανθρωπίνων έργων και την αναγκαιότητα της Θείας Χάριτος που πρέπει να προστεθεί για να μπορέσει ο άνθρωπος να εισέλθει στον Παράδεισο. Μόλις αυτό συμβεί,

A.4.2. Η έννοια του λαού από το Λεβιάθαν μέχρι τα Στοιχεία του Νόμου

Το γιατί όμως η φράση: "το συμφέρον του κυριάρχου και το συμφέρον του λαού είναι αδιαχώριστα", δεν είναι απλώς μια ρητορική επικάλυψη ενός κατά βάθος δεσποτικού συστήματος πολιτικής οργάνωσης, το πραγματικό εξηγητικό θεμέλιο αυτής της φράσης είναι περισσότερο ευκρινές στις πιο πρώιμες εκθέσεις της πολιτικής θεωρίας του Χομπς και όχι στον *Λεβιάθαν*. Στον *Λεβιάθαν*, προεξάρχουσα θέση αποκτά η άλλη όψη του επιχειρήματος, που διατυπώνεται στην ακόλουθη παράγραφo:

"Ένα πλήθος ανθρώπων γίνεται ένα πρόσωπο, όταν εκπροσωπείται από έναν άνθρωπο ή πρόσωπο, και αφού δοθεί η ιδιαίτερη συγκατάθεση καθενός από όσους συναπαρτίζουν το πλήθος. Πράγματι, η ενότητα του αντιπροσώπου και όχι η ενότητα των αντιπροσωπευμένων είναι εκείνη που καθιστά αυτό το πρόσωπο ένα. Ο αντιπρόσωπος είναι φορέας του προσώπου και μάλιστα ενός και μοναδικού. Η ενότητα του πλήθους είναι αδύνατο να γίνει κατανοητή με διαφορετικό τρόπο" (*Lev 16.13*)

Στο *Περί του Πολίτου*, με τη χρήση της ενδιάμεσης έννοια του λαού, που συγκροτείται και καταργείται τη στιγμή του συμβολαίου ("... τη στιγμή που αυτό γίνεται, ένας λαός παύει να αποτελεί πρόσωπο", *DC 7.12*), μέσα σε μία και μοναδική πράξη συνυπάρχουν η παραδοσιακή νομιμοποίηση του συμβολαίου υποταγής του λαού στη θέληση του ηγεμόνα και η νεωτερική νομιμοποίηση της πίστης των πολιτών στην ενότητα του λαού και της υποταγής της βούλησής τους στην γενική βούληση. Έτσι, η νομιμοποίηση της κυριαρχίας παραμένει κατά βάθος δημοκρατική (*DC 7.6-12*), γιατί στηρίζεται στην έλλογη ενότητα του λαού που εκφράζεται με μία αδιαίρετη βούληση, η οποία διακρίνεται θεωρητικά από τη

λέμε ότι εισήλθε στον παράδεισο δυνάμει της *meritum condigni* αφού τα έργα του βρίσκονται σε τέτοια δυσαναλογία προς το όφελός του που δεν θα μπορούσε χωρίς την προσθήκη της Θείας Χάριτος να διεκδικήσει τον παράδεισο *meritum congrui*.

Στο πλαίσιο που αναφέρει ο Χομπς τη διάκριση, που δεν είναι άλλο από το πλαίσιο της μετάβασης από την φυσική στην πολιτική κοινωνία, οδηγούμαστε να σκεφτούμε ότι εννοεί πως, παρά την αρχική πρόθεση των ανθρώπων να υποταχτούν στην πολιτική κοινωνία, εντούτοις δεν παραιτούνται πλήρως από την αξίωση ατομικής κρίσης περί καλού και κακού. Ως εκ τούτου προδιαγράφονται οι αμμοδιότητες και η λειτουργία της κυριαρχίας που εξασφαλίζει την ειρήνευση της πολιτικής κοινωνίας παρά την ατελή παραίτηση των πολιτών από τα φυσικά τους δικαιώματα. Τα αγαθά της πολιτικής κοινωνίας τους παρέχονται κατά κάποιον τρόπο *meritum condigni* και όχι *meritum congrui*.

Πάντως, ο Χομπς δεν εκθέτει το επιχειρήμα με σαφήνεια για την περίπτωση της μετάβασης από την φυσική στην πολιτική κατάσταση, και δείχνει λίγο αβέβαιος για την αξιοποίηση αυτής της θεολογικής σχολαστικής διάκρισης για το πολιτικό του επιχειρήμα. Όπως και να έχει, στην λατινική εκδοχή του *Λεβιάθαν* η σχετική παράγραφος (*Lev 14.17*) απουσιάζει εντελώς.

βούληση του ηγεμόνα, αν και δεν εκδηλώνεται ποτέ πρακτικά αρθρώνοντας λόγο αντίστασης στη βούληση του ηγεμόνα. Όπως γράφει ο Χομπς:

"το θεμέλιο της υποχρέωσης υπακοής των πολιτών στον μονάρχη είναι απλά η συμφωνία με την οποία αλληλοδεσμεύτηκαν να ακολουθήσουν τις αποφάσεις του λαού, συμπεριλαμβανομένης της υπακοής σε έναν μονάρχη, σε περίπτωση που ο λαός αποφασίσει για κάτι τέτοιο" (DC 7.12).

Έτσι, το παραδοσιακό συμβόλαιο υποταγής διατηρείται ανάμεσα στο πολιτικό πρόσωπο του λαού και το πολιτικό πρόσωπο του ηγεμόνα και το κοινωνικό συμβόλαιο διατηρεί τη σημασία του μόνο για την δημοκρατική θέσμιση του κυρίαρχου σώματος του λαού. Και αν κοιτάξει κανείς ακόμα πιο πίσω, στα *Στοιχεία του Νόμου*, η προτεραιότητα της δημοκρατικής θέσμισης γίνεται ακόμα πιο σαφής και η σημασία του πολιτικού σώματος του λαού ακόμα πιο μεγάλη. Εκτός από το ότι η δημοκρατία ορίζεται ως το πρώτο με όρους χρόνου πολίτευμα (El 2.2.1), η σημασία της εκτείνεται επιπλέον και στην κατανόηση της θέσμισης των άλλων πολιτευμάτων. Σε αντίθετη περίπτωση, αν δηλαδή ο Χομπς επιχειρούσε ανεξάρτητη νομιμοποίηση της μοναρχίας και της αριστοκρατίας από την δημοκρατία, το επιχείρημά του θα εξέπιπτε στο παραδοσιακό συμβόλαιο υποταγής, που όσο όμως υποτάσσει τον λαό άλλο τόσο δεσμεύει τον κυρίαρχο. Γιατί αν υποτεθεί ότι συνάπτεται συμφωνία μεταξύ του λαού και των ολίγων ή του ενός, δηλαδή ενός προσωποποιημένου ηγεμόνα, με αυτόν τον τρόπο μπορεί να προσβληθεί το συμβόλαιο και να προβληθούν δεσμεύσεις στον κυρίαρχο, αν αυτός αδυνατεί να εκπληρώσει τις υποχρεώσεις του απέναντι στην βούληση της πλειοψηφίας του λαού. Το επιχείρημα του Χομπς προϋποθέτει, αντιθέτως, και αξιοποιεί την δημοκρατική θέσμιση προς όφελος ενός ειδικού τύπου απολυταρχίας²¹⁰ και συμπυκνώνεται στον ακόλουθο συλλογισμό:

²¹⁰ Για μια αντίθετη άποψη βλ. Lessay, *ό.π.*, σσ. 116-124. Ο Lessay ακολουθεί σε αυτό το σημείο την επιχειρηματολογία του Warrender (ειδικά σσ. 125-140) που επίσης τόνισε την ασυμφωνία ανάμεσα στον ισχυρισμό του Χομπς, ότι μεταξύ κυρίαρχου και υπηκόων δεν μεσολαβεί συμβόλαιο και την προηγούμενη θεωρία του περί φυσικής κατάστασης και περί συμβολαίων. Είναι όμως λάθος να χρησιμοποιεί κανείς, όπως κάνει ο Lessay, *ό.π.*, σ. 120, το συμβόλαιο μέσω κτήσεως όπου πράγματι ο κυρίαρχος-κατακτητής συμβάλλεται με τους νέους υπηκόους-ηττημένους για να αντικρούσει τον ισχυρισμό του Χομπς περί πλήρους ανεξαρτησίας του κυρίαρχου από τους συμβαλλομένους. Στο συμβόλαιο μέσω κτήσεως ο κατακτητής δεν συμβάλλεται με έναν συγχροτημένο λαό, ή με την πλειοψηφία μιας συνέλευσης, αλλά με όσους ζητούν το έλεός του ξεχωριστά ως άνθρωποι. Και μόνο κατόπιν, οι υπήκοοι συγχροτούνται ως πολιτικό σώμα κατά το ότι συναινούν να υπακούουν τον *de facto* κυρίαρχο.

Το επιχείρημα του Χομπς εκτίθεται στην καθαρότερη μορφή του στα *Στοιχεία του Νόμου*, και ο Lessay δεν δείχνει να λαμβάνει ή να θέλει να λάβει υπόψη του αυτήν την πρώιμη διατύπωση του χομπσιανού επιχειρήματος. Αντ' αυτού, ανατρέχει μόνο στο *Λεβιάθαν*, όπου ο πράγματι ο Χομπς, για να μην τροφοδοτήσει τη σύγχυση που μπορεί να προκληθεί από τις δύο έννοιες του λαού (λαός-πλήθος και λαός συγχροτημένο πολιτικό σώμα της δημοκρατικής θέσμισης, διάκριση που ο Χομπς

"Κατά την κατασκευή μιας δημοκρατίας, δεν υπάρχει κανένα συμβόλαιο μεταξύ του ηγεμόνα και των υπηκόων. Γιατί ενόσω η δημοκρατία είναι εν τω γεννάσθαι, δεν υπάρχει ηγεμόνας με τον οποίον να μπορεί κανείς να συμβληθεί. Γιατί δεν μπορεί να υποτεθεί ότι το πλήθος (multitude) μπορεί να έλθει σε συμφωνία με τον εαυτό του [...] δηλαδή να γίνει το ίδιο κυρίαρχος. Ούτε ότι το πλήθος ως σύνολο, μπορεί να δώσει στον εαυτό του οτιδήποτε δεν κατείχε ήδη εκ των προτέρων. Βλέποντας επομένως ότι η δημοκρατική κυριαρχία δεν δημιουργείται από το συμβόλαιο κανενός πλήθους, το οποίο θα προϋπέθετε ότι η ένωση και η κυριαρχία είναι ήδη συγκροτημένες, μας απομένει να συμπεράνουμε ότι δημιουργείται από τα επιμέρους συμβόλαια όλων των ανθρώπων μεταξύ τους" (El 2.2.2)

Στις επόμενες παραγράφους του κειμένου, ο Χομπς δεν παρουσιάζει μια αντίστοιχη διαδικασία για την αριστοκρατική ή την μοναρχική θέσμιση, αλλά αντ' αυτού αξιοποιεί τον συλλογισμό της δημοκρατικής θέσμισης προσθέτοντας σε αυτόν μια πράξη μεταβίβασης της εξουσίας από το πλήθος, συγκροτημένο όμως σύμφωνα με τον κανόνα της πλειοψηφίας, στους ολίγους (El 2.2.6) ή στον ένα (El 2.2.9-10). Έτσι, ο Χομπς αξιοποιεί το παράδοξο γεγονός της δημιουργίας της κυριαρχίας κατά τη δημοκρατική θέσμιση από το πλήθος προς όφελος του λαού, διατηρώντας το ως πυρηνικό επιχείρημα και στην αριστοκρατική και την μοναρχική θέσμιση, και αποτρέπει κάθε επαφή και έλεγχο του κυριάρχου από το πλήθος, που συγκροτεί την πολιτική κοινωνία: *όπου υπάρχει ο λαός δεν μπορεί πια να υπάρχει το*

διασαφηνίζει στο El 2.2.11), παρακάμπτει παντελώς την έννοια και αναφέρεται μόνο στις σχέσεις πλήθους - κυριάρχου. Εκεί όμως, είναι πλέον δύσκολο να πιστέψει κανείς ότι ο Χομπς υποστηρίζει ειλικρινά ότι ο κυρίαρχος μπορεί να είναι και μία δημοκρατική συνέλευση.

Ο Warrender από την άλλη μεριά, αναγνωρίζει την διαφορετική τακτική που ακολουθείται από τον Χομπς στις πρώιμες καταγραφές της πολιτικής του θεωρίας (Warrender, *ό.π.*, σ. 127) αλλά επιμένει να μην της αποδίδει ιδιαίτερη σημασία. Προχωράει μάλιστα τόσο, ώστε να ισχυριστεί ότι, "... είναι μάλλον ατυχής η επιλογή του Χομπς να εκθέσει το επιχείρημά του για την κυριαρχία πρώτα για την περίπτωση της κυριαρχίας μέσω θέσμισης και μόνο κατόπιν για την κυριαρχία μέσω κτήσεως, όπου το βασικό επιχείρημά του παρουσιάζεται σε καθαρότερη μορφή" (Warrender, *ό.π.*, σ. 128). Για αν κάτι όμως έχει διαχρονική αξία η πολιτική σκέψη του Χομπς είναι για τούτο, ότι οικοδομεί ένα σύστημα πολιτικής αυθεντίας που αντικαθιστά τις βίαιες ιεραρχίες ελεύθερου και δούλου που εμφανίζονται με τυχαίο τρόπο στην φυσική κατάσταση (Lev 15.21) και νομιμοποιεί την άσκηση της κυριαρχίας και την ιερότητα των ανθρώπων κατά την αξία, μόνο εν αναφορά προς τον συνολικό σκοπό της ειρήνευσης που επιτυγχάνεται στην πολιτική κατάσταση. Όπως ο Strauss καταδίκασε τον Χομπς υποστηρίζοντας από τη μεριά του μια εικόνα της κλασικής αρχαιοελληνικής σκέψης (που θεωρούσε όμως δεδομένη την πολιτική κατάσταση) ενδίδοντας παράλληλα στον τυπικό χαρακτηρισμό του Χομπς ως άθεου (Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, σ. 74), έτσι και ο Warrender, με την διάσωση που επιχειρεί της ηθικής δεσμευτικότητας των έλλογων νόμων της φύσης και της θεϊκής καταγωγής τους, παρουσιάζει έναν "ακιναιτικό" Χομπς, έναν Χομπς περισσότερο αριστοτελικό (που δέχεται τις μορφικότητες δεσπότη-δούλου που συγκροτούνται στην φυσική κατάσταση) παρά πλατωνικό ως προς τον φυσικό κόσμο (με αναφορά δηλαδή στην ιδανικότητα της μηχανικής) και θεϊστή ως προς την πολιτική (με αναφορά δηλαδή στην εφαρμογή των αρχών εναρμόνισης της μηχανικής στην ανθρώπινη κοινωνία δια της κυριαρχίας βούλησης).

πλήθος και όπου οι άνθρωποι εκδηλώνονται ως πλήθος, εκεί δεν υπάρχει πλέον λαός. Και εντελώς αντίστοιχα, το επιχείρημα διατηρεί την ισχύ του και για την αριστοκρατική και για την μοναρχική θέσμιση: όπου έχει συγκροτηθεί ο κυρίαρχος με τη μορφή μιας αριστοκρατικής συνέλευσης ή ενός μονάρχη, εκεί ο λαός δεν μπορεί να δράσει παρά ως ανεξέλεγκτο και ασύνδετο πλήθος. Με τη γλώσσα της Παλαιάς Διαθήκης, την οποία αξιοποιεί πολύ συχνά ο Χομπς, ο Μωυσής είναι ο εντεταλμένος μεσολαβητής μεταξύ Θεού και λαού, και κάθε ενέργεια του λαού μπορεί να είναι μόνο στασιαστική και διασπαστική, ποτέ πράξη κυριαρχική. Η ειδική μορφή του χομπσιανού απολυταρχισμού που, μολονότι στηρίζεται στο συμβόλαιο, εντούτοις δεν επιτρέπει την προσβολή των όρων του συμβολαίου, και εξασφαλίζει ως εκ τούτου τις συνθήκες άσκησης της κυριαρχίας, οφείλεται στην εν πρώτοις δημοκρατική θέσμιση της χομπσιανής πολιτικής κοινωνίας

Αυτό τώρα, που διαφοροποιεί την ίδια ομάδα ανθρώπων καθιστώντας την τη μία φορά πλήθος και την άλλη οργανωμένο πολιτικό σώμα (λαό, αριστοκρατικό συμβούλιο ή μονάρχη) είναι η αυθεντία με την οποία είναι εντεταλμένη να λαμβάνει τις αποφάσεις της. Όπως γράφει ο Χομπς σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα:

"Η κάτω βουλή αποτελείται από όλα τα μέλη της για όσο κάθονται εκεί έχοντας αυθεντία και δικαίωμα να είναι μέλη. Αμέσως μόλις το σώμα διαλυθεί, τότε τα μέλη, ακόμα και αν παραμένουν στις θέσεις τους, δεν εκπροσωπούν πλέον τον λαό, ούτε τις κοινότητες, αλλά δεν είναι παρά το πλήθος ή το άθροισμα των συγκεκριμένων ανθρώπων που κάθονται εκεί, όσο καλά και αν συμφωνούν μεταξύ τους" (El 2.2.11).

Αυτή η καθοριστική σημασία της αυθεντίας είναι που συγκροτεί το κυρίαρχο πολιτικό σώμα, είτε αυτό αποτελείται από όλους τους πολίτες της κοινωνίας είτε από έναν και μόνο. Η αυθεντία που θεμελιώνεται στην πρωταρχική συναίνεση του πλήθους κατά τη δημοκρατική θέσμιση και στην νομική μορφή που προσλαμβάνουν οι εντολές του κυριάρχου, είναι αυτή που διακρίνει τον Λεβιάθαν από τον απλό κυβερνήτη, την επιτροπή σοφών ή νομομαθών και την άτακτη συνέλευση των υπηκόων, που παρ' ότι ενδέχεται και οι τρεις να δρουν με γνώμονες που συνάγονται από τον ορθό Λόγο και τους νόμους της φύσης, εντούτοις δεν διαθέτουν καμία κυρίαρχη αυθεντία, ώστε να αποκτήσει ο λόγος τους ισχύ για την πολιτική κοινωνία.

A.4.3. Η κυριαρχία ως ενεργή αυθεντία

Η λειτουργία, λοιπόν, και ο τρόπος άσκησης της κυριαρχίας στο χομπσιανό μοντέλο είναι άμεσο αποτέλεσμα του τρόπου με τον οποίο συγκροτήθηκε η πολιτική

κοινωνία, δηλαδή, η απαιτούμενη συναίνεση που νομιμοποιεί την κυριαρχία, συνεπάγεται ότι "... ένας κυρίαρχος βασιλεύει, αν ασκεί την κυριαρχία του μέσω λόγων και όχι μέσω έργων, δηλαδή αν κυβερνά με εντολές και απειλές" (DC 15.2). Στη πρόταση αυτή φαίνεται ότι το κυριαρχικό σύστημα του Λεβιάθαν στηρίζεται στη διαρκή συναίνεση των υπηκόων, η οποία εξασφαλίζεται μέσω της διαρκούς άσκησης της κυριαρχίας και η οποία σιωπηρά ανάγεται στον πρωταρχικό κανόνα της πλειοψηφίας για την συγκρότηση του πολιτικού σώματος του λαού κατά την δημοκρατική θέσμιση. Η άσκηση της κυριαρχίας συνεπάγεται ταυτόχρονα ένα παιδευτικό καθήκον για τον ηγεμόνα (μέσω του ελέγχου των πανεπιστημίων, Lev 30.14, και την καταστολή της κακής ρητορικής και της δεισιδαιμονικής χρήσης του Λόγου), ενώ η ίδια ως έννοια, απαιτεί από το θεωρητικό τη χρησιμοποίηση ρητορικών στρατηγικών²¹¹ για να συγκαλυφθεί ο μη ορθολογικός χαρακτήρα της και για να στηριχτεί η εφαρμογή της στην πολιτική κοινωνία της σε μια αναγκαιότητα του ορθού Λόγου.

Κεντρική θέση όμως στον τρόπο άσκησης της κυριαρχίας κατέχει η αυθεντική ερμηνεία των νόμων, φυσικών και θετικών, από τον κυρίαρχο. Η αυθεντία της ερμηνείας απορροφά τόσο πολύ την αυθεντία που διατυπώνει το νόμο που ο Χομπς φτάνει στο σημείο να ισχυριστεί πως "... ό,τι δεν αντίκειται στους νόμους της φύσης μπορεί να οριστεί ως θεϊκός νόμος από τους νόμους της πολιτείας" (Lev.26.41). Η αυθεντική ερμηνεία του ηγεμόνα δεν είναι έτσι ούτε η έλλογη ερμηνεία των φιλοσόφων (Lev 26.22) και των υπομνηματιστών (Lev 26.25) ούτε η εθιμική-εμπειρική ερμηνεία που ακολουθούν συνήθως οι δικαστές (Lev 26.24) και η οποία απαιτεί επίσης ένα ορθολογικό επιχείρημα (που καταφεύγει παραδείγματος

²¹¹ Οι ρητορικές στρατηγικές στις οποίες καταφεύγει ο Χομπς είναι πολύ εντονότερες στο Λεβιάθαν σε σχέση με τα πιο πρώιμα έργα. Για μια εξαντλητική μελέτη του ζητήματος της αξιοποίησης ρητορικών τεχνικών και της ολόένα μεγαλύτερης χρήσης τους με αποκορύφωμα τον Λεβιάθαν (και ακόμα περισσότερο την λατινική έκδοσή του), βλ. Quentin Skinner, *Reason and rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996. Ο Skinner αξιοποιεί το παλαιό επιχείρημα του Strauss σύμφωνα με το οποίο στη ρίζα του πολιτικού επιχειρήματος του Χομπς που αναπτύσσεται και εκτίθεται ως τεχνικό-επιστημονικό επιχείρημα βρίσκεται κρυμμένο ένα ηθικό και ουμανιστικό επιχείρημα, ίχνη μόνο του οποίου μπορούν να ανιχνευθούν στα ώριμα γραπτά του Χομπς. Προκειμένου όμως να δικαιολογήσει την συνύπαρξη στο Λεβιάθαν της λογικής με τη ρητορική (που ομολογείται από τον Χομπς στην κατακλείδα του Λεβιάθαν, Lev R&C.1) ο Skinner δίνει νέες προεκτάσεις στο επιχείρημα αυτό. Κατ' αυτόν, ο Χομπς ακολουθεί μια παλινδρομική κίνηση από μία πρώιμη ουμανιστική περίοδο, στην μέση περίοδο της σκέψης του (με χαρακτηριστικό παράδειγμα το *Περί του Πολίτου*), όπου η αξία της ρητορικής απορρίπτεται κατηγορηματικά, προς όφελος της επιστημονικής μελέτης της πολιτικής, για να καταλήξει στην τρίτη περίοδο στο Λεβιάθαν και ακόμα περισσότερο στην λατινική του εκδοχή, σε μία σύνθεση των δύο στρατηγικών, της αμιγώς λογικής ανάλυσης με την ρητορική αξιοποίηση των παθών. Το επιχείρημα του Skinner είναι πιο σύνθετο από το επιχείρημα του Strauss γιατί δεν υποθέτει μόνο μια επιφανειακή επικάλυψη του ηθικού επιχειρήματος από το επιστημονικό επιχείρημα αλλά ανοίγει το πεδίο για την κατανόηση της συστηματικής και προοδευτικής σύζευξης των δύο επιχειρημάτων.

χάριν στη συναίνεση των υπηκόων). Η αυθεντική ερμηνεία ορίζεται ως ο τρόπος εφαρμογής του νόμου σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση από έναν εξουσιοδοτημένο δικαστή. Η αυθεντικότητα της ερμηνείας δεν κρίνεται από τη σχέση της ερμηνείας με τον Λόγο ή με την νομική παράδοση, αλλά από την αυθεντία που επικυρώνεται εμπειρικά από τον κυρίαρχο και μεταδίδεται στον δικαστή (*Lev 26.20*). Η σχέση αυτή της αυθεντίας με την κυριαρχία είναι διάχυτη σε όλο το χομπσιανό σύστημα και εξειδικεύεται, κατά περίπτωση, στην ενότητα της εξουσίας, την αδιαιρετότητά της, τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις του κυριάρχου, κυρίως όμως αποκτά μορφή στο ίδιο το αντικείμενο της κυριαρχίας, που αφορά την ειρήνευση στην πολιτική κατάσταση και όχι την εναρμόνιση με αιώνιους εξω-κοσμικούς κανόνες του Λόγου. Καθότι η κυριαρχία θεμελιώνεται στην πίστη των υπηκόων στις δυνάμεις συνοχής που εξασφαλίζει ο κυρίαρχος (ή με άλλα λόγια, στην παντοδυναμία επιβολής του κυριάρχου έναντι του διασπαστικού λόγου των εγωιστών υπηκόων) και όχι στον ορθολογικό χαρακτήρα της λειτουργίας του, που θα ήταν αδύναμος αν συνδιαλεγόταν με τους επιμέρους λόγους των υπηκόων, έπεται ότι η κυριαρχία ως συνεκτική δύναμη της πολιτικής κοινωνίας στηρίζεται στην εμπειρική και διαρκή άσκησή της, στην ακαταμάχητη δύναμη της βούλησης του Λεβιάθαν και όχι στη λογική δύναμη που την δημιούργησε ή βάσει της οποίας ασκείται. Το επιχείρημα μάλιστα αυτό βρίσκει το θεολογικό του αντίστοιχο στο έργο του Χομπς, στην αναγωγή της υποχρέωσης σεβασμού προς τον Θεό στην ακαταμάχητη δύναμή Του και όχι στην ευγνωμοσύνη που Του οφείλεται επειδή μας δημιούργησε (*Lev 31.5*). Ο σεβασμός απέναντι στη θείκη δύναμη ή την αυθεντία του Λεβιάθαν σχετίζεται με τον φόβο Θεού και όχι με την λογική παραδοχή της ύπαρξής του ως πρώτη αιτία. Σε αυτήν δηλαδή τη στάση αναγνωρίζεται η διαρκής και εμμενής δημιουργική Του δύναμη, όχι η αρχική δημιουργική Του πράξη που γίνεται παραδεκτή δια του Λόγου και επομένως αναλύσιμη με όρους της επιστήμης. Με αυτήν την έννοια, και εφόσον παίρνουμε στα σοβαρά την ονομασία "θνητός θεός" για τον Λεβιάθαν, θα λέγαμε ότι το σύστημα του Χομπς προϋποθέτει ένα θειστικό και όχι ντεϊστικό σύστημα οργάνωσης της ανθρώπινης κοινωνίας, όπου ο Λεβιάθαν κατά το πρότυπο του εβραϊκού Θεού εκδηλώνεται ως πρόσωπο και όχι ως αφηρημένος νόμος που αντιστοιχεί στην ανώτατη αρχή των ορθολογιστών. Ο Λεβιάθαν δεν θέτει απλώς τους όρους της ορθής διακυβέρνησης με σκοπό την εξασφάλιση της κοινωνικής ειρήνης, αλλά ενεργεί ο ίδιος ως κυρίαρχος προς την κατεύθυνση αυτή.

Με αυτούς τους όρους πλέον, είναι προφανές ότι η ανασύνθεση των ανθρωπίνων δυνάμεων για την συγκρότηση του τεχνητού σώματος της πολιτικής κοινωνίας, δεν μπορεί να θεμελιωθεί στην αντικειμενική φύση τους και έτσι δεν μπορεί να είναι

μια αποκλειστικά μηχανική ή λογική διαδικασία πρόσθεσης και αφαίρεσης, κατά το πρότυπο της ερμηνείας των κινήσεων των φυσικών σωμάτων. Είναι απαραίτητο να τύχει επεξεργασίας από την βούληση του προσώπου του κυριάρχου, όπως αυτή εκδηλώνεται στην αυθεντική ερμηνεία των νόμων. Για το λόγο αυτό, το έργο του Χομπς είναι μεθοδολογικά διασπασμένο σε δύο επίπεδα: στο πρώτο επίπεδο γίνεται η ανάλυση και τίθενται τα θεμέλια για μια δυνατή επανασύνθεση του κόσμου των δυνάμεων σύμφωνα με κανόνες του επιστημονικού Λόγου, αλλά στο δεύτερο και θεμελιωδέστερο, όπου αναγνωρίζεται η μεταβλητότητα και η κινητικότητα των δυνάμεων, η διαρκής απόκλισή τους δηλαδή, από τη σταθερότητα του νόμου, η σταθεροποίηση επιτυγχάνεται από μη θεμελιωμένες στον ορθό Λόγο (αν και σύμφωνες με αυτόν) δομές πίστης στην αυθεντία του ηγεμόνα. Στον Χομπς συνυπάρχουν και αλληλοδιαπλέκονται δύο δομές επιχειρήματος: το λογικό, ανιστορικό, συνθετικό επιχείρημα που κατά τα πρότυπα της επιστήμης στηρίζεται στον ορθό Λόγο και την σωστή ονοματοθεσία, και το ιστορικό, διαλεκτικό επιχείρημα που, κατά το πρότυπο της θεολογίας, στηρίζεται στην ορθή ερμηνεία και την πίστη στην αυθεντία του ερμηνευτή. Η διπλή αυτή δομή είναι εμφανής στην διάρθρωση του χομπσιανού έργου και στις υποδοχές που εσκεμμένα αφήνονται ανοιχτές στο κάθε τμήμα και οι οποίες συμπληρώνονται από το άλλο. Το κάθε τμήμα είναι από μόνο του ανεπαρκές για την ολοκληρωμένη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας: στο πρώτο δείχνεται ότι οι συμφωνίες χωρίς την ανώτερη δύναμη που τις επικυρώνει είναι άκυρες (οι συμβάσεις δίχως το ξίφος, δεν είναι παρά λόγια εντελώς αδύναμα να εξασφαλίσουν οποιονδήποτε ακόμα και στο παραμικρό *Lev* 17.2), ενώ στο δεύτερο τονίζεται ότι η εξουσία επιβολής δεν είναι παρά αδυναμία, αν δεν συνοδεύεται από την πίστη όσων υπακούουν στην ισχύ και τη δύναμη αυτής της εξουσίας: η ισχύς του σπαθιού έγκειται στην πίστη αυτών που υπακούουν.²¹²

Ενώ στο πρώτο μέρος υπογραμμίζεται η σημασία της βίας για την επικύρωση σε κοινωνικό επίπεδο των ορθολογικών αρχών των φυσικών νόμων, στο δεύτερο μέρος δίνεται έμφαση στη σημασία της αυθεντικής ερμηνείας των θείων-φυσικών νόμων από τον κυρίαρχο για την ενότητα και την αποτελεσματικότητα της πολιτικής εξουσίας. Στο έργο του Χομπς, αλλά και στην ιστορικοπολιτική συγκυρία εντός της οποίας διαμορφώνεται και την οποία αυτό το έργο αποτυπώνει, έχει αναδειχθεί μια διάσταση ανάμεσα στην πρωτογενή πίστη στην κοινωνική ενότητα, που αποτυπώνεται στο κυρίαρχο σώμα του λαού, και στην επαγόμενη υπακοή στους κοινωνικούς νόμους, που προδιαγράφονται από τους νόμους της φύσης. Το έργο

²¹² Βλ. Eisenach Eldon J., *Two Worlds of Liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*, University of Chicago press, 1982, σ. 2.

του αποσκοπεί στην αποκατάσταση της κοινωνικής ενότητας, πράγμα που συνεπάγεται και την αποκατάσταση της σχέσης μεταξύ των θεμελίων της πολιτικής κοινωνίας και των θεμελίων της κυριαρχίας. Έτσι, η μέθοδός του δεν στηρίζεται μόνο στην λογική συνοχή και την αποτελεσματικότητα που μπορεί να έχει το σύστημα των νόμων αλλά επιχειρεί να προσαρτήσει και το άλλο πεδίο, αυτό της πίστης, δείχνοντας ότι η κατάλληλη ερμηνεία των κανόνων της πίστης συνηγορεί στην άσκηση της κυριαρχίας σε πολιτικό και σε εκκλησιαστικό επίπεδο από τον ηγεμόνο ηγεμόνα με εφόδια τους νόμους από τη μία μεριά, αλλά και την πίστη των υπηκόων στην ιστορική του αποστολή, από την άλλη. Ο ηγεμόνας κρατάει ταυτόχρονα το ξίφος της δικαιοσύνης και την ασπίδα της πίστης (Lev 39.5). Τα δύο όπλα είναι διακριτά και δεν υποτάσσεται το ένα στο άλλο αλλά λειτουργούν μαζί για τη διασφάλιση της κοινωνικής ενότητας. Έτσι, αυτό που θα ονομάζαμε εξωτερική διδασκαλία στον Χομπς, δεν είναι η έκθεση της ίδιας διδασκαλίας με άλλους, περισσότερο εύληπτους από τους υπηκόους, όρους, αλλά συνίσταται ουσιαστικά στον τρόπο άσκησης της κυριαρχίας.²¹³ Η ίδια η κυριαρχία στηρίζεται στην αυθεντική ερμηνεία των κανόνων της πίστης και των νόμων της κοινωνίας από τον ηγεμόνα, και η αυθεντικότητά της δεν έγκειται ούτε στη λογική προφάνειά της ούτε στην καταπιεστική επιβολή της αλλά στην πίστη στην ανώτερη εξουσία του κυριάρχου.²¹⁴

Έτσι, η σχέση ανάμεσα στην προστασία και την υπακοή (Lev R&C.17) δεν μένει μια στατική και συμβολιακή σχέση δούνη και λαβείν ανάμεσα στους υπηκόους και τον ηγεμόνα, αλλά με τη μεσολάβηση της έννοιας του λαού, ο οποίος συγκροτείται και υπάρχει ενεργά μόνο τη στιγμή της σύναψης του συμβολαίου, είναι ένα, ίσως το κυριότερο σημείο σύνδεσης ανάμεσα στον κόσμο του Λόγου και στον κόσμο της εμπειρίας και της πίστης. Ο τρόπος που επιτυγχάνεται η σύνδεση καταδεικνύει τον κατά βάθος ηθικό χαρακτήρα της χομπσιανής θεωρίας, σε βάρος των αμιγώς λογοκρατούμενων και μηχανιστικών ερμηνειών. Η υπακοή που προκύπτει ως αποτέλεσμα πίστης και δεν αναζητεί κάθε φορά στηρίγματα στην προστασία που παρέχει ο ηγεμόνας, έχει έναν δεοντικό χαρακτήρα που κάνει αφαίρεση από τον συγκεκριμένα εμπειρικό όρο της προστασίας που πρέπει να λαμβάνει ο υπήκοος προκειμένου να υπακούει. Έτσι, φαίνεται ότι η ερμηνεία του Χομπς από τον Warrender, που ανέτρεχε στις επικυρωτικές συνθήκες ισχύος των νόμων της φύσης, ήταν λαθεμένη, στο βαθμό που δεν υπολόγισε ότι ο Χομπς στόχευε στην ανακατασκευή με νέους όρους ενός πλαισίου δράσης όπου οι δρώντες

²¹³ Για μια αντίθετη άποψη, ότι δηλαδή οι αρχές που υποδεικνύονται από την χριστιανική πίστη είναι μια απλώς επικουρική στρατηγική για την διάδοση των αρχών του λόγου, βλ. Ψυχοπαίδη, *ό.π.*, σ. 153 κ.ε.

²¹⁴ Εξ ου και ο ισχυρισμός του Χομπς ότι "... πολιτεία και εκκλησία είναι ένα και το αυτό" (DC 17.21).

δεν θα κινούνται αποκλειστικά από το προσωπικό τους συμφέρον αλλά όπου θα συνυπολογίζονται και οι "ηθικοί" όροι πίστης που υπερβαίνουν αυτό το συμφέρον. Ο Χομπς έβλεπε ένα υπόδειγμα αυτού του τρόπου δράσης στην ιδέα της αριστοκρατικής αρετής, στην τήρηση μιας συμφωνίας όχι από συμφέρον ή ανάγκη αλλά λόγω "... μιας ορισμένης (και δυσεύρετης) ευγένειας ή γενναιόθυμης ευφυχίας, χάρη στις οποίες δεν καταδέχεται κανείς να εξασφαλίσει τις απολαύσεις του βίου του με την απάτη και την αθέτηση των υποσχέσεων" (*Lev* 15.10). Η ιδέα της αριστοκρατικής αρετής διατηρείται και μεταλλάσσεται μεταφερόμενη στο νεωτερικό μοντέλο του Χομπς²¹⁵ στο ιδεώδες της ένωσης των ανθρώπων σε ένα σώμα, τον λαό, που πρωτοϊδρύει την νεωτερική έννοια της κυριαρχίας. Έτσι δημιουργείται η αρετή της νομιμοφροσύνης του υπηκόου, της υποταγής του στην κυρίαρχη ενότητα και το ιδεώδες της αριστοκρατικής αρετής αναιρείται προς όφελος της συγκρότησης μιας νεωτερικής αστικής αυτοσυνείδησίας. Αυτό, όπως γράφει ο Χομπς, και όπως έχουμε ήδη δει, "... είναι κάτι παραπάνω από συναίνεση ή συμφωνία. Είναι η πραγματική ενότητα όλων σε ένα και μοναδικό πρόσωπο" (*Lev* 17.13).

Ο Warrender επαναλαμβάνει το λάθος, για το οποίο είχε προειδοποιήσει ο Χομπς κάνοντας κριτική στη σχολαστική ερμηνεία των νόμων της φύσης, να προϋποθέτει την υπακοή, ή αντίστοιχα την ισχύ των νόμων της φύσης, σαν μια ουσία που εγγέεται στους ανθρώπους από μια εξωτερική αυθεντία (*Lev* 46.18), ανεξάρτητα από την κατάστασή τους και τις ανάγκες τους, χωρίς να αποδίδει την πρέπουσα σημασία στο γεγονός ότι οι ίδιοι, με την κίνηση της υποταγής (αρχικά στον κανόνα της πλειοψηφίας, στη συνέχεια στον κυρίαρχο) συγκροτούν αυτήν την αυθεντία. Ο Χομπς βλέπει στους νόμους της φύσης το νεωτερικό υποκατάστατο της αριστοκρατικής αρετής του παλαιού κοσμοειδώλου. Οι νόμοι της φύσης είναι εντέλει γι αυτόν "... ηθικές αρετές [γράφει virtues - κατ' αντιστοιχία με τις αριστοκρατικές αρετές] που συντελούν στη διατήρηση της ειρήνης" (*Lev* 26.22) και

²¹⁵ Ο Strauss (ό.π.) ασχολείται εκτενώς με αυτό το ζήτημα πρώτα στις σσ. 24.25 και στη συνέχεια σε ολόκληρο το κεφάλαιο 4 (Aristocratic virtue) της μονογραφίας του για τον Χομπς. Το επιχείρημα του διαβλέπει στον Χομπς μια πρωτονεωτερική κίνηση που θεματοποιεί την αυτοσυνείδηση του αστικού υποκειμένου και η οποία στη συνέχεια εξετάστηκε και εκτέθηκε με μεγαλύτερη ακρίβεια από τον Χέγκελ στο κεφάλαιο για την διαλεκτική Κυρίου-Δούλου της Φαινομενολογίας του Πνεύματος (Strauss, ό.π., σσ. 57,58). Για περισσότερα επί του ιδίου θέματος βλ. τη συνολική παρουσίαση του Bernard Willms στην παράγραφο *Hobbes und Hegel* του βιβλίου του, *Der Weg des Leviathan, Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, Beiheft zu Der Staat, Heft 3, Duncker & Humblot, Βερολίνο, 1979, σσ. 58-60. Βλέπε επίσης Θωμά Νουτσόπουλο, "Η έννοια της κυριαρχίας στους Χομπς και Χέγκελ: διαλεκτική κριτική και ίδρυση του κράτους", στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονικότητα, Αξιολογικά*, τχ. 16, σσ. 45-64.

που μέσω ορθής παιδείας και πειθαρχίας (*Lev R&C.4*) γίνονται "... χρήσιμες συνήθειες του νου" (*Lev 26.36*).²¹⁶

A.4.4. Περί εισαγωγικού και τελείου φόβου

Έτσι, ο φόβος, το κυριότερο πάθος του ανθρώπου στη φυσική κατάσταση, ο λόγος που τον αποτρέπει από την απόλαυση των αγαθών και που τον οδηγεί στην πολιτική κατάσταση, διατηρεί συγκροτησιακή σημασία και για την πολιτική κατάσταση. Όπως γράφει ο Χομπς στον πρόλογο του *Περί του Πολίτου*:

"Η φυσική προδιάθεση των ανθρώπων είναι τέτοια ώστε, αν δεν συγκρατούνται δια του φόβου μιας κοινής εξουσίας, θα δυσπιστούν και θα φοβούνται ο ένας τον άλλον, και ο καθένας, καθότι το δικαιούται, αναγκαία θα φροντίζει τον εαυτό του με τα δικά του μέσα" (*DC Pr.10*).

Στο παραπάνω παράθεμα το πάθος του φόβου χρησιμοποιείται δύο φορές, με αντιθετικές όμως σημασίες. Την πρώτη φορά πρόκειται για τον ενωτικό, κοινό φόβο της πολιτικής κατάστασης, ενώ τη δεύτερη για τον διασπαστικό φόβο της φυσικής κατάστασης. Στο πάθος του φόβου ο Χομπς εντοπίζει την κοινή ρίζα του ορθολογικού επιχειρήματος, που προκαλεί τη μετάβαση από την φυσική στην πολιτική κατάσταση και του επιχειρήματος της κυριαρχίας που συγκρατεί και σταθεροποιεί την κατάσταση αυτή.

Στην φυσική κατάσταση ο φόβος λειτουργεί καταρχήν αποτρεπτικά προς τις συμφωνίες μεταξύ των ανθρώπων: κάθε δίκαιη υποψία ακυρώνει τη συμφωνία. Πρόκειται εδώ για έναν ορθολογικό φόβο που υποβάλλεται από την υποκειμενική φρόνηση κατά τη διαδικασία της στάθμισης. Από τη λογική του φυσικού δικαιώματος συνεπάγεται εξάλλου ότι δεν μπορεί να απαγορευτεί σε κανέναν η διαρκής ικανοποίηση των επιθυμιών του. Ενώ όμως η διαρκώς τροφοδοτούμενη από τον λόγο (και τον φόβο) επιθυμία, η φυσική κίνηση της επιθυμίας, ωθεί, σε συνθήκες φυσικής κατάστασης, τον άνθρωπο στη συσσώρευση ισχύος, ο αναστοχασμός της φυσικής κατάστασης από τη σκοπιά της πολιτικής κατάστασης γεννά τον ορθολογικό φυσικό φόβο του βίαιου, ενδεχομένως και του ατιμωτικού, θανάτου. Ο φόβος αυτός είναι κάτι παραπάνω από τον υποκειμενικά ορθολογικό φόβο που υπάρχει στη φυσική κατάσταση, είναι η εκδήλωση της πίστης στην ανθρώπινη ισότητα παρά την αρχική γνώμη του καθενός για τη δική του ιδιαίτερη ανωτερότητα, παρά δηλαδή την μεταλλαγή της επιθυμίας για αγαθά σε επιθυμία

²¹⁶ Για την ερμηνεία των νόμων της φύσης ως κοινωνικών αρετών βλ. την συνολική ερμηνεία του R. E. Ewin στο βιβλίο του, *Virtues and Rights*, Westview press.

για ισχύ. Ο Χομπς, δεχόμενος ότι καθένας θεωρεί τον εαυτό του ανώτερο από τους άλλους και ταυτόχρονα, ότι αυτό είναι απόδειξη της φυσικής ισότητας, μπορεί να αμφισβητήσει την αποτελεσματικότητα των συμπερασμάτων του μονόπλευρου συλλογισμού που στηρίζεται αποκλειστικά στο εγωιστικό φρονησιακό πράττειν, χωρίς να χρησιμοποιεί την αριστοτελική και γκροτιανή ιδέα της φυσικής κοινωνικότητας.

Στην φυσική κατάσταση επομένως συνυπάρχουν δύο είδη φόβου: ο ορθολογικός φόβος της μη τήρησης των συμφωνιών που υποβάλλεται από την φρόνηση και καθοδηγείται από το προσωπικό συμφέρον, και ο φόβος της πίστης στην ισότητα που είναι το θεμέλιο για τη δημιουργία και τη διατήρηση της κοινωνίας και βρίσκεται πέραν του προσωπικού συμφέροντος. Ο φόβος της αθέτησης των συμβολαίων που καθιστά συγκρουσιακή την φυσική κατάσταση είναι ένας φόβος της φρόνησης και κατά τούτο αφορά τις μελλοντικές συνέπειες που ενδέχεται να έχει η αθέτηση μιας αμφίπλευρης συμφωνίας. Αντίθετα, ο φόβος που σχετίζεται με την ισότητα, και ο οποίος οδηγεί τον άνθρωπο στην αδιάκοπη συσσώρευση ισχύος είναι ένας φόβος χωρίς φρόνηση, ένα πάθος που δεν σχηματοποιείται ούτε εκδηλώνεται σε μία έγχρονη πράξη της φρόνησης. Πρόκειται επομένως για μια έννοια που είναι διαχειρίσιμη με τον ορθό Λόγο. Πράγματι, αυτός ο φόβος είναι που θεμελιώνει τον τέλειο φόβο των υπηκόων απέναντι στον κυρίαρχο, ο οποίος προκύπτει ως το αποτέλεσμα της ορθολογικής οργάνωσης της πολιτείας και ακυρώνει τον πρώτο και ατελέστερο φόβο των ανθρώπων στην φυσική κατάσταση. Ο κοινός φόβος απέναντι στον κυρίαρχο προϋποθέτει τον αμοιβαίο φόβο της φυσικής κατάστασης, που, καθώς μετασχηματίζεται σε μια ανθρωπολογική ιδιότητα, είναι διαχειρίσιμος με τα εργαλεία της επιστήμης.

Η αντιστροφή του επιχειρήματος της φυσικής κοινωνικότητας που πραγματοποιεί ο Χομπς, του επιτρέπει να συνεχφέρει σε μία πρόταση τον θεμελιώδη νόμο της φύσης και το βασικό ανθρώπινο δικαίωμα, χωρίς να είναι αναγκασμένος να τα διαχωρίζει όπως έκανε ο Λοκ που φαντάστηκε μια φυσική κατάσταση ειρήνης και μια, ξεχωριστή από αυτήν, φυσική κατάσταση πολέμου. Ακόμα του επιτρέπει να προτείνει τη δική του λύση στο πλατωνικό πρόβλημα της ορθής παιδείας των φυλάκων που θα τους καταστήσει ταυτόχρονα "πράους και μεγαλόθυμους",²¹⁷ πρόβλημα που στην πολιτική κοινωνία του Χομπς ταυτίζεται με το ζήτημα της διαμόρφωσης της ορθής συνείδησης των πολιτών ώστε "... να φοβούνται τους νόμους και να μη φοβούνται τους εχθρούς της πολιτείας" (Lev R&C.4). Ο φόβος που προκύπτει από την πίστη στην ανθρώπινη ισότητα, μετατρέπεται στην πολιτική κοινωνία σε φόβο απέναντι στους νόμους και τον

²¹⁷ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 375.

ηγεμόνα. Τον ηγεμόνα δεν τον φοβούνται λόγω της ισχύος που ασκεί αλλά λόγω της πίστης πως ό,τι αυτός διατάξει αυτό και θα πραγματοποιηθεί: η ανώτερη ισχύς του ηγεμόνα είναι συνέπεια και όχι θεμέλιο της κυριαρχίας. Αντίθετα ο ορθολογικός φόβος των δικαιωμάτων της φυσικής κατάστασης ακυρώνεται, μέσω της αναδιάταξης και του συντονισμού των φυσικών δυνάμεων, και ασκείται ως δύναμη και ελευθερία της πολιτείας. Έτσι, η κυριότερη γέφυρα που κατασκευάζει ο Χομπς ανάμεσα στο λογικό μοτίβο των δικαιωμάτων και το μοτίβο που στηρίζεται στην εμπειρία και την πίστη, είναι η πρακτική άσκηση της κυριαρχίας. Το γεγονός Λεβιάθαν καθιστά δυνατή την ένωση του κόσμου της πίστης με τον κόσμο του ορθού Λόγου, αφενός λόγω του ειδικού τύπου συναίνεσης, που νομιμοποιεί την κυριαρχία, και αφετέρου, χάρη στην διαμεσολαβητική λειτουργία της ενεργού άσκησης της κυριαρχίας.

A.4.5. *Justitia distributiva* και *justitia commutativa*

Ο Χομπς ακολουθώντας έτσι τη βουλησιαρχική σχολαστική παράδοση αποδομεί κάθε προσπάθεια θεμελίωσης εγκόσμιων ιεραρχιών που θα προϋπέθεταν εκτός όλων των άλλων και την παραδοχή της φυσικής κοινωνικότητας. Αποδεδειγμένα από τα παραδοσιακά μοντέλα διακυβέρνησης που θεμελιώνονταν σε έννοιες, όπως το *custom* της παραδοσιακής κοινωνίας, η μακιαβελική *virtu*, ή το φυσικό δίκαιο της καθολικής εκκλησίας. Ο άνθρωπος του Χομπς δεν είναι ο άνθρωπος του Machiavelli για τον οποίον η οργανική ένταξη στο κοινωνικό πλαίσιο είναι επαρκής όρος της συνοχής του κοινωνικού πλαισίου. Στην χομπσιανή ανθρωπολογία υποβαθμίζεται ο ρόλος της κλασικής πολιτικής αρετής του *vir civilis* αλλά και η ρητορική, πολιτισμική της συνθετική δύναμη. Δεν γίνεται επιπλέον λόγος για *Summum Bonum* (*Lev* 11.1) αλλά μόνο για *Summum Malum*, που ταυτίζεται με την κατάσταση εμφυλίου πολέμου, το θάνατο δηλαδή του Λεβιάθαν. Για την ερμηνεία και τη σημασία της θέσης αυτής πρέπει κανείς να ανατρέξει στην πεποίθηση ότι η πτώση του ανθρώπου έχει επιφέρει τέτοια μεταβολή στη φύση του, που δεν μπορεί να ανακτήσει το Αγαθό με τις δικές του δυνάμεις. Στον κόσμο αυτό, ο άνθρωπος μπορεί μόνο να αποφύγει το *Summum Malum*, και αυτός μάλιστα καθορίζεται ως αποκλειστικός σκοπός της πολιτικής κοινωνίας.

Από την άλλη, ο Χομπς δεν στηρίζεται ούτε σε μια ιεραρχία που αποκτά τη νομιμοποιητική της ισχύ δια της χάριτος, πράγμα που θα οδηγούσε στην επικύρωση του κυρίαρχου ρόλου της οργανωμένης εκκλησίας που αξιώνει να διαμεσολαβεί την ερμηνεία και την μετάδοση της χάριτος. Δεν μπορεί να γίνει γι' αυτόν κατανοητή

καμία αναλογία (analogia entis) μεταξύ του πλήρως διασπασμένου κόσμου της φυσικής ανθρώπινης εμπειρίας και της δημιουργικής θεϊκής δύναμης, που θα μπορούσε να αποκαταστήσει την τάξη, και που την αποκαθιστά και την συντηρεί πράγματι στην περίπτωση των φυσικών σωμάτων. Εκ της θέσης αυτής έπεται με απόλυτη λογική συνέπεια η αντίθεση του Χομπς στην θωμιστική διάκριση της δικαιοσύνης σε *justitia distributiva* και *justitia commutativa*²¹⁸ και η αποδοχή μόνο της *justitia commutativa*, του δικαίου δηλαδή των συμφωνιών: η αδικία δεν είναι για τον Χομπς, τίποτε άλλο παρά η μη τήρηση μιας συμφωνίας (*Lev* 15.2). Η δικαιοσύνη έγκειται μόνο στην τήρηση των συμφωνιών και αποτελεί τον τρίτο νόμο της φύσης. Η παραδοχή αυτή αποκλείει πολιτικές θεσμίσεις που κατασκευάζουν την πολιτική τάξη μιμούμενες την οργανική ενότητα της φύσεως και εναντιώνεται έτσι σε ολόκληρη την μεσαιωνική παράδοση της οργανικά ιεραρχημένης κοινωνίας.²¹⁹ Και καθώς, όπως έχει επισημανθεί στο δεύτερο κεφάλαιο, ο λόγος για τον οποίον οδηγούμαστε στην κατάσταση πολέμου δεν είναι η έλλειψη αγαθών αλλά ο φόβος που συνοδεύει την κατοχή τους και ο οποίος αποτρέπει την απόλαυση, ο κυρίαρχος δεν δημιουργείται για να ασκεί *justitia distributiva* αποδίδοντας στον καθένα ό,τι του αναλογεί κατά την αξία του (αυτό θα προϋπέθετε ένα αντικειμενικό μέτρο της αξίας) αλλά εξασφαλίζει τους όρους εφαρμογής της *justitia commutativa*, του δικαίου των διυποκειμενικών συμφωνιών. Με την κυριαρχία δεν αποκαθίστανται οι αδικίες για τα αγαθά αλλά εξαλείφεται ο ορθολογικός φόβος της μη τήρησης των συμφωνιών στην φυσική κατάσταση.²²⁰

Από την άλλη όμως μεριά, ο Χομπς διατηρεί και αξιοποιεί την έννοια της *justitia distributiva* επανερμηνεύοντάς την ως ευθυδικία (*Lev* 15.15), ως το μέτρο δηλαδή της κρίσης με γνώμονα το κοινό συμφέρον και όχι ως δικαίωμα που μπορεί να προβληθεί από συμβαλλομένους δυνάμει της υποκειμενικής εκτίμησης της "αξίας" τους. Στην χομπσιανή πολιτική κοινωνία δεν υπάρχει άλλος κριτής εκτός από τον ηγεμόνα, καθότι είναι ο μόνος που δεν είναι συμβαλλόμενος και ως εκ τούτου ο μόνος που δικαιούται να είναι φορέας της *justitia distributiva*. Ο ηγεμόνας έχει το δικαίωμα της αποκλειστικής ερμηνείας και μέτρο στην κρίση του δεν αποτελεί ο φυσικός Λόγος που διδασκόμαστε από τη φύση σύμφωνα με τον οποίον απονέμεται στον καθένα καθετί σε ίση ποσότητα, αλλά η αναλογία με την θεϊκή βούληση που κρίνει προκειμένου να απονείμει δικαιοσύνη, όχι κατά το μέτρο της

²¹⁸ Ακινάτης, *Summa Theologica*, II/II, 61

²¹⁹ Βλ. και Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", κεφ. 8.

²²⁰ Βλ. και Πατέλλη (ό.π.) όπου επισημαίνεται ακριβώς αυτό, ότι δηλαδή η έννοια της δικαιοσύνης και της αρετής είναι στον Χομπς προσαρμοσμένη στις απαιτήσεις της αστικής κοινωνίας. Όπως γράφει: "Η αρετή στον Χομπς παίρνει μια σύγχρονη μορφή. Η ηθική δεν είναι απλά εκκοσμιευμένη αλλά εναρμονίζεται με τις απαιτήσεις της αστικής κοινωνίας" (Πατέλλη, ό.π., σ. 197).

αρετής ή της αμαρτίας των ανθρώπων αλλά κατά το μέτρο της χάριτος. Η αντικειμενική στάση του κριτή δεν θεμελιώνεται στους δεσμευτικούς κανόνες του Λόγου αλλά στην απόλυτη υπεροχή του σε σχέση με τους κρινόμενους. Η ιδέα αυτή διατρέχει ολόκληρη την χομπσιανή ανάλυση και μέσω αυτής αναδεικνύεται ο θεολογικός (με μια νεωτερική και όχι παραδοσιακή σημασία) χαρακτήρας της θεμελίωσης του συστήματος.

Ο Χομπς αναφέρεται στο ζήτημα αυτό και από την αμιγώς θεολογική του σκοπιά. Το ερώτημα που ανέκαθεν απασχολεί, όχι μόνο τον απλό κόσμο, αλλά και τους σοφούς, το ερώτημα για τον λόγο που στον κόσμο αυτό οι κακοί ευημερούν και οι καλοί υποφέρουν, δεν είναι δυνατόν να απαντηθεί αν δεν αποδεσμευτούμε από την ανθρώπινη κοσμοθεώρηση, αν δεν πάψουμε δηλαδή να κρίνουμε με βάση τις ανθρώπινες πράξεις και δεν αναγνωρίσουμε ως κριτή την υπέρτατη θείκη βούληση. Ο Χομπς απαντά στο ερώτημα που στη συνέχεια ο Leibniz ονόμασε πρόβλημα της θεοδικίας, υποστηρίζοντας το σύστημα της άνευ όρων θείκης κρίσης που δέχτηκε και ο Καντ, λέγοντας δηλαδή ότι: "... στην περίπτωση του Ιώβ αυτό το ερώτημα απαντιέται από τον ίδιο το Θεό, και τα επιχειρήματά του δεν αναφέρονται στο αμάρτημα του Ιώβ, αλλά στη δική Του δύναμη" (*Lev* 31.6).

Μολονότι ο Χομπς άνοιξε τον δρόμο για την σύσταση μιας αστικής ηθικότητας του υπηκόου, εντούτοις δεν δέσμευσε την κυρίαρχη βούληση της κοινωνίας στις αρχές του Λόγου, που δικαιούνται να επικαλεστούν οι υπήκοοι. Η ατομική ιδιοκτησία, το θεμέλιο της νεώτερης αστικής κοινωνίας εξασφαλίζεται μόνο μετά την σύσταση του Λεβιάθαν, και δεν είναι ένα φυσικό δικαίωμα που προϋπάρχει της πολιτικής κατάστασης, όπως ισχυρίστηκε στη συνέχεια της ιστορίας της σκέψης ο Λοκ. Η διατήρηση επομένως της σημασίας της ευθυδικίας, ως μια *justitia distributiva*, που προσανατολίζεται προς το συμφέρον της κοινωνίας ως κυρίαρχο πολιτικό σώμα και όχι προς τις υποκειμενικές σκοπιές των υπηκόων, είναι το παραδοσιακό στοιχείο που διατηρεί την ισχύ του για το πολιτικό σύστημα του Χομπς, και το οποίο στη συνέχεια της ιστορίας της σκέψης, απέκτησε, υπό τον μανδύα του ωφελιμισμού, σημασία και για την νεωτερικότητα αμφισβητώντας τον απόλυτο χαρακτήρα των ατομικών δικαιωμάτων.

A.4.6. Επίλογος

Έχοντας ολοκληρώσει τον κύκλο που διαγράφει το χομπσιανό πολιτικό επιχείρημα, είμαστε σε θέση, εν είδει κατακλείδας, να επαναξιολογήσουμε τις ερμηνείες που έχουν προταθεί στη βιβλιογραφία και οι οποίες στηρίζονται μεν σε διατυπώσεις του

ίδιου του Χομπς, για να αναιρεθούν όμως από τον ίδιον, σε άλλα σημεία του κειμένου.

Κατά πρώτον, η κλασική ερμηνεία που αποδίδει το προβάδισμα στο συμφέρον που υποβάλλεται από το ατομικό φυσικό δικαίωμα, αλλά και η ευθέως αντίθετη ερμηνεία, που παραδέχεται την απόλυτη ισχύ ενός προϋπάρχοντος ανωτέρου νόμου, αποτυγχάνουν να ερμηνεύσουν το πολιτικό φαινόμενο, που δεν έγκειται μόνο στην υποταγή του ατομικού στο γενικό ή την σύνθεση του γενικού από τα επιμέρους ατομικά αλλά υποθέτει την ενέργεια του ατομικού μέσα στο γενικό και του γενικού στο ατομικό. Στον Χομπς συνυπάρχουν και τα δύο αυτά στοιχεία. Γιατί από τη μία, η σύσταση του πολιτικού σώματος υποβάλλεται ως σκοπός από τα σπέρματα γενικού Λόγου που διαθέτει ο κάθε επιμέρους άνθρωπος της φυσικής κατάστασης. Από την άλλη, με την ανάδειξη της σημασίας της κυριαρχίας για την εξασφάλιση της συνοχής του πολιτικού σώματος, το επιχείρημα στηρίζεται στην ενοποιητική δύναμη της βούλησης του κυριάρχου, που λειτουργεί ως πρόσωπο (θεϊστική αρχή) και όχι ως γενικός νόμος (ντεϊστική αρχή). Στην πρώτη περίπτωση αξιολογείται το γενικό-ορθολογικό στοιχείο στο οποίο μετέχουν όλα τα έλλογα όντα στην φυσική κατάσταση και δυνάμει του οποίου μπορεί να υπάρξει η πολιτική κατάσταση, στην δεύτερη δείχνεται η αδυναμία αυτού του στοιχείου να εκφραστεί και να λειτουργήσει ελεύθερα διαμορφώνοντας την κοινωνική πραγματικότητα, αν δεν εκπροσωπείται από μια κυρίαρχη βούληση ενός προσώπου. Η Αυθεντία που συγκροτεί έτσι την πολιτική εξουσία είναι κάτι περισσότερο από συμβουλή (από τις συμβουλές για παράδειγμα που μας υπαγορεύει ένας αφηρημένος ορθός Λόγος) και κάτι λιγότερο από άμεσα εκτελέσιμη εντολή (στην οποία η ισχύς του θετικού δικαίου παραλληλίζεται προς την ισχύ των νόμων κίνησης των φυσικών σωμάτων, από τους οποίους δεν γίνεται δεκτή καμία απόκλιση): ο δεχόμενος την εντολή λαμβάνει ουσιαστικά μέρος στην συγκρότηση της Αυθεντίας δια της συναίνεσης που επιδεικνύει αποδεχόμενος τις εντολές.

Δεύτερον, μια φαινομενολογική ερμηνεία στην οποία γίνεται ανάλυση των ατομικών ή των κοινωνικών δυνάμεων προκειμένου να δημιουργηθούν οι προϋποθέσεις για την ανασύνθεσή τους σύμφωνα με έναν τελικό σκοπό, αστοχεί γιατί δεν συλλαμβάνει τις μεταφυσικές προϋποθέσεις της έννοιας της δύναμης όπως αυτή συλλαμβάνεται από τον Χομπς. Η δύναμη μπορεί να παραμείνει δύναμη και να μην αναιρεθεί σε εκδηλούμενη βία ακριβώς όταν δεν ασκείται,²²¹ όταν ρυθμίζει το σύστημα χωρίς να δέχεται αντιστάσεις από τα επιμέρους στοιχεία του συστήματος. Και μια τέτοια ερμηνεία που στηρίζεται στην ιδεοκρατική ή και δια

²²¹ Βλ. τα σχόλια του Kojève για την έννοια της αυθεντίας και την διάκρισή της από την άσκηση εξουσίας μέσω της βίας στο Kojève, *La notion de l'Autorité*, Gallimard, 2004.

της βίας ανάλυση των συγκροτησιακών στοιχείων της πολιτικής κοινωνίας, αποσκοπώντας στην ανασύνθεσή τους, έχει ήδη δεχθεί την άσκηση της δύναμης, την μετατροπή της δηλαδή σε φυσική-πολιτική ισχύ-βία, γεγονός που προδιαγράφει ήδη την μοιραία εξάντλησή της και την καταστροφή της κοινωνίας.

Είναι επομένως απαραίτητη μια μεταφυσική ερμηνεία της χομπσιανής πολιτικής κοινωνίας, μια ερμηνεία που θα θεματοποιούσε ακριβώς αυτό το στοιχείο, της μετάβασης από την δύναμη στην πολιτική αυθεντία και από εκεί στη θέση των όρων άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Μια τέτοια ερμηνεία επομένως θα όφειλε να αναλάβει το βαρύ φορτίο να εξηγήσει την ακριβή σχέση (όχι τη σχέση που εκδηλώνεται εμπειρικά ή ιστορικά αλλά την πραγματική θεωρητική σχέση που προηγείται κάθε εξωτερικής εκδήλωσης) μεταξύ του ορθολογικού χαρακτήρα της θέσμισης της πολιτικής κοινωνίας και του εμπειρικού όσο συνάμα και θεολογικού χαρακτήρα της δημιουργίας της πολιτικής αυθεντίας.

Η παρούσα εργασία περιορίστηκε στο να επισημάνει ότι, με την θέση που πήρε ο Χομπς ενάντια σε κάθε παραδοσιακή θεολογική νομιμοποίηση, και με την αξιοποίηση του νέου επιστημονικού μοντέλου, όχι μόνο για την ερμηνεία του κόσμου αλλά και για την συγκρότηση μιας εύτακτης πολιτικής κοινωνίας, ο Χομπς βρίσκεται ενώπιον ενός δυσεπίλυτου προβλήματος: θέλει από τη μία να διατηρήσει την ενότητα του συστήματος της φιλοσοφίας, είναι αναγκασμένος από την άλλη να αναγνωρίσει την διαφορά ανάμεσα στους δύο κλάδους της φιλοσοφίας, τα τεχνητά και τα φυσικά σώματα. Οι αντιστοιχίες όμως που προϋποθέτει κατά την εξέταση των φυσικών σωμάτων, μεταξύ των ονομάτων της φιλοσοφικής γνώσης και των πραγμάτων που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, δεν ισχύουν στην μελέτη των τεχνητών σωμάτων. Εκεί, η φιλοσοφική θεωρία είναι αναγκασμένη να καταφύγει σε μια δομή αυθεντίας, τέτοια που να αποκαθιστά την ισχύ της αντιστοίχισης καθώς και την μονοσημαντότητά της. Έτσι, η λειτουργία του κυριάρχου Λεβιάθαν δεν καθορίζεται με μόνο γνώμονα την τρέχουσα πολιτική συγκυρία αλλά και με κριτήριο την μεθοδολογική και φιλοσοφική ενότητα του χομπσιανού συστήματος. Όσο ο άνθρωπος ανέλαβε λειτουργίες, που παραδοσιακά αποδίδονταν στον Θεό, τόσο περισσότερο η ιδέα του Θεού υποχωρεί στο επίπεδο της ρυθμιστικής ιδέας. Στη σκέψη του Χομπς βέβαια δεν είναι διαυγές κάτι τέτοιο, αλλά παρ' όλα αυτά, η ιδέα του θνητού θεού Λεβιάθαν (ο οποίος είναι αφενός ανθρώπινο τεχνούργημα και αφετέρου εγκλείει μέσα του μια υπερβατικότητα - το δημιούργημα αποδεικνύεται ανώτερο από τον δημιουργό του) καταδεικνύει το τέλος της παραδοσιακής θεολογικής νομιμοποίησης δια της θεοποίησης της ίδιας της ενοποιητικής αρχής της πολιτικής κοινωνίας.

Δεύτερο Τμήμα: Καντ

Πρώτο κεφάλαιο: Κριτική του πρακτικού Λόγου

B.1.1. Ηθική και πολιτική θεωρία

Ο Καντ ολοκληρώνει τη *Μεταφυσική την Ηθών* με την ακόλουθη παρατήρηση:

"Ο Πρωταγόρας από τα Άβδηρα ξεκίνησε το βιβλίο του με τα παρακάτω λόγια: για το αν υπάρχουν θεοί ή όχι, δεν ξέρω τίποτα να πω. Για αυτόν του το λόγο, οι Αθηναίοι τον εξόρισαν από την πόλη, του αφαίρεσαν την ιδιοκτησία του και απαγόρευσαν τη δημόσια μελέτη των βιβλίων του. Στο ζήτημα αυτό, οι Αθηναίοι δικαστές ενήργησαν ως άνθρωποι εντελώς άδικα. Αλλά ως κρατικοί λειτουργοί και δικαστές ενήργησαν εντελώς δίκαια και με συνέπεια. Γιατί πώς θα μπορούσε κανείς να δίνει έναν όρκο αν δεν ήταν αναγκασμένος να τον τηρήσει σύμφωνα με μια ανώτερη αρχή: ότι δηλαδή οι θεοί υπάρχουν;" (ΜτΗ.486).

Η θέση αυτή του Καντ συνεπάγεται άραγε την άρση της αυτονομίας στην σφαίρα του πολιτικού; Και με ποιο τρόπο, αν όντως είναι έτσι, δεν αίρεται ταυτόχρονα και το αίτημα της αυτονομίας σε ολόκληρη την ηθική σφαίρα, σε όλο δηλαδή το πεδίο της ελευθερίας; Το πρόβλημα είναι σημαντικό και δεν πρέπει κανείς να προσπεράσει βιαστικά το παραπάνω παράθεμα.

Παραδεχόμενος βέβαια πως, από τη σκοπιά του δημοσίου βίου, είναι απαραίτητη μια εξωτερική δεσμευτικότητα, πέραν αυτής που μου επιβάλλεται, στο πλαίσιο του πρακτικού λόγου, από την παράσταση του καθήκοντος και μόνο, ο Καντ δεν εισάγει μια αρχή ολοκληρωτικά ξένη προς το σύστημα του πρακτικού λόγου: και εκεί για να εναρμονίσει την ηθικότητα με την ελπίδα της ευδαιμονίας, συναγάγει ως αιτήματα του πρακτικού λόγου την ύπαρξη του Θεού και την αθανασία της ψυχής. Η λειτουργία όμως των αιτημάτων του πρακτικού Λόγου δεν ήταν, στο πλαίσιο της *Δεύτερης Κριτικής*, προσδιοριστική της θέλησης του υποκειμένου, που καθοριζόταν, σύμφωνα με τον Καντ, μόνο από τις αισθητές του κλίσεις από τη μία μεριά, και από το καθήκον που του επιβάλλει ο ηθικός νόμος από την άλλη. Αντιθέτως εδώ, στην εξέταση της συναγωγής των πολιτικών κανόνων από τον ηθικό νόμο, ο Καντ παραδέχεται πως η δεσμευτικότητα μιας συμφωνίας θεμελιώνεται εν πολλοίς στην αυθεντία της ανώτερης αρχής που την επιβάλλει, και διακινδυνεύει έτσι να θέσει εν αμφιβόλω την αυτονομία του Λόγου.

Παράλληλα, το πρόβλημα του υψίστου αγαθού, που δεν αφορά απλώς το τι πρέπει να κάνω αλλά και το αντικείμενο της ελπίδας μου (και έχει επομένως ουσιαστική σημασία για την πολιτική θεωρία), κατανοείται από τον Καντ όπως είχε

κατανοηθεί και από ολόκληρη την παράδοση της αρχαίας φιλοσοφίας, δηλαδή ως ένα ηθικό πρόβλημα. Η κριτική φιλοσοφία όμως διαφοροποιείται με σφοδρότητα από την αρχαιοελληνική ηθική φιλοσοφία στις δύο κύριες εκδοχές της, την επικουρεία και την στωική. Στους επικούρειους, που υποστήριζαν ότι η αρετή συνίσταται στους κατάλληλους υποκειμενικούς γνώμονες για την απόκτηση της ευτυχίας, ο Καντ απαντά με τα ίδια τα θεμέλια της πρακτικής του φιλοσοφίας. Κανένα εμπειρικό κίνητρο δεν πρέπει να μολύνει την καθαρότητα της ηθικής αρχής, που οφείλει να συνάγεται αποκλειστικά a priori. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Καντ: "... το αξιόσέβαστο του καθήκοντος δεν έχει καμία σχέση με την απόλαυση της ζωής" (ΚπΛ.158). Οι στωικοί αντίθετα υποστήριζαν την ταυτότητα της ευδαιμονίας με την αρετή (την ηθικότητα), και δεν μπορεί επομένως να τους καταλογίσει κανείς ότι ανέμιζαν εμπειρικά κίνητρα στην αρχή της ηθικότητας, αφού αυτό που έκαναν δεν ήταν παρά να στηριχτούν σε ένα a priori αίσθημα (ακριβώς όπως αντίστοιχα έκανε και ο Καντ με το a priori αίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο). Σε αυτούς, η απάντηση του Καντ έρχεται μέσω μιας νέας οριοθέτησης των δυνατοτήτων του ανθρωπίνου Λόγου, αυτή τη φορά στον πρακτικό του προσανατολισμό. Στους στωικούς ο Καντ αντιτάσσει τον ισχυρισμό ότι ο ηθικός νόμος δεν είναι κάτι που μπορώ να αγαπήσω αλλά ότι είμαι σε θέση μόνο να τον σεβαστώ. Ο στωικισμός εκλαμβάνεται σε τελική ανάλυση από τον Καντ ως "ηθική φαντασιοπληξία και όχι νηφάλια και σωστή πειθαρχία των ηθών" (ΚπΛ.153), ενώ ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο εξασφαλίζει ακριβώς τούτο, την κριτική απόσταση μεταξύ του ανθρωπίνου υποκειμένου και του υπερβατικού νόμου, που αναγνωρίζεται από τον άνθρωπο ως δεδομένο και δεν παράγεται από τον ίδιο.

Έτσι, ο Καντ οφείλει να εξασφαλίσει από τη μία μεριά την "καθαρότητα της ηθικής αρχής, συγχρόνως όμως (να εξετάσει) την καταλληλότητά της για τους φραγμούς των πεπερασμένων όντων" (ΚπΛ.153). Πρέπει να εξετάσει δηλαδή την ελευθερία στην καθαρότητά της, ως απόλυτη αυτονομία της καθαρής θέλησης, και στη συνέχεια να ελέγξει τον τρόπο που η ελευθερία εκδηλώνεται ή μπορεί να εκδηλωθεί στα φαινόμενα. Η θέση του ανθρώπου στον ενδιάμεσο χώρο, ανάμεσα στα εμπειρικά καθορισμένα κίνητρά του και τον τελείως υπερβατικό προορισμό του, επιτρέπει στον Καντ να θεμελιώσει τον δεοντικό αναστοχασμό, που είναι η κίνηση ανάμεσα σε δύο σφαίρες, και ο οποίος περιγράφεται με μια τροπική²²² (επομένως και δυναμική) σχέση του καθήκοντος, μια σχέση που συνδέει την

²²² Βλέπε τον πίνακα των κατηγοριών της ελευθερίας στο ΚπΛ.117. Οι κατηγορίες του καθήκοντος είναι οι κατηγορίες του τρόπου ενώ οι υπόλοιπες κατηγορίες συγκροτούν τις πρακτικές αρχές εν γένει. Οι κατηγορίες του τρόπου "... εισάγουν τη μετάβαση, αλλά μόνο προβληματικώς, από τις πρακτικές αρχές εν γένει στις αρχές της ηθικότητας, οι οποίες μπορούν έπειτα να εκτεθούν για πρώτη φορά δογματικώς μέσω του ηθικού νόμου" (ΚπΛ.118).

υποκειμενική ηθική συνείδηση με τις αφηρημένες, γενικές και διανοητικά μορφοποιημένες ηθικές κρίσεις. Δεν του είναι απαραίτητο, όπως ήταν απαραίτητο στους αρχαίους φιλοσόφους, να πετύχει την εναρμόνιση της ηθικής με την ευδαιμονία στην σφαίρα του φυσικού κόσμου. Ο άνθρωπος, μέσω του νοητού του χαρακτήρα, μέσω της επίγνωσης της ελευθερίας, ανήκει παράλληλα και σε μια νοητή σφαίρα, που διέπεται από νόμους ελευθερίας, και στην οποία παρέχεται νοερά το συμπλήρωμα ευδαιμονίας που αντιστοιχεί στην τέλεση του καθήκοντος εντός του αισθητού κόσμου. Το ηθικό επιχείρημα του Καντ θεμελιώνεται στην ιδέα των δύο "κόσμων" ή δύο "φύσεων" και η έκθεση του ως υπερβατολογικού επιχειρήματος (δηλαδή η εξέταση της εξωτερικής πραγματικότητας που μας παρουσιάζεται στις αισθήσεις ως φαινόμενο και όχι ως πράγμα καθ' εαυτό), αφορά αφενός στην αυτοτέλεια του κάθε "κόσμου"²²³ και αφετέρου στον καθορισμό του επιπέδου, στο οποίο οι δύο κόσμοι διασυνδέονται, μέσω των τροπικών κατηγοριών της ελευθερίας, δηλαδή μέσω της έννοιας του καθήκοντος.

Το ιδιαίτερο στοιχείο της πολιτικής θεωρίας, και αυτό που εμφανίζει μέγιστη δυσκολία για το σύστημα της κριτικής φιλοσοφίας, είναι η εγγενής, στο πολιτικό επίπεδο, τάση σύμμειξης των δύο κόσμων: το γεγονός αυτό έχει ως συνέπεια την ύπαρξη δύο οπτικών γωνιών, από τις οποίες μπορεί να θεωρηθεί και να εξεταστεί το πρόβλημα της πολιτικής εξουσίας. Η πολιτική εξουσία κατανοείται αφενός ως μέσο για την εξασφάλιση φυσικών αγαθών και αφετέρου, σύμφωνα με μια δεύτερη θεώρηση, ως μεταβατικό και προπαρασκευαστικό στάδιο της ολοκληρωμένης και συλλογικής ηθικότητας, που παραμένει αυτή καθαυτή ένα απρόσιτο ιδανικό. Κατά την πρώτη θεώρηση, ως στόχος της πολιτικής κοινωνίας εκλαμβάνεται η οργάνωση των αισθητών μας επιθυμιών με αναπόφευκτο τίμημα την απώλεια μέρους της φυσικής ανεξαρτησίας μας. Σύμφωνα με αυτήν την σκοπιά, στην αστική πολιτική

²²³ Ο Καντ αναφέρει στον πίνακα των κατηγοριών της *Πρώτης Κριτικής* τις τέσσερις ομάδες των κατηγοριών, τις κατηγορίες της ποσότητας, της ποιότητας, της σχέσης και του τρόπου. Οι τρεις πρώτες ομάδες αντιστοιχούν στην συγκρότηση των αντικειμένων της δυνατής εμπειρίας, ενώ η τέταρτη ομάδα, στην σχέση της γνωστικής συνείδησης με το αντικείμενο, που έχει συντεθεί. Αντίστοιχα, στην *Δεύτερη Κριτική*, ο Καντ αναφέρει εκ νέου τέσσερις νέες ομάδες κατηγοριών, ονομαζόντάς τις, αυτή τη φορά, κατηγορίες της ελευθερίας. Οι τρεις πρώτες ομάδες κατηγοριών αντιστοιχούν στις πρακτικές αρχές εν γένει, ενώ η τέταρτη ομάδα, αυτή των κατηγοριών του τρόπου, εισάγει για πρώτη φορά την έννοια του καθήκοντος, που αποκαθιστά για την πρακτική φιλοσοφία της σχέσης της ηθικής συνείδησης με το ηθικό αντικείμενο που έχει συντεθεί από τις τρεις πρώτες ομάδες κατηγοριών. Με αυτήν την έννοια, αναφερόμενοι δηλαδή στις τρεις πρώτες ομάδες κατηγοριών, της θεωρητικής και της πρακτικής φιλοσοφίας, γίνεται λόγος περί δύο "κόσμων" ή δύο "φύσεων", του κόσμου της αιτιότητας και του κόσμου της ελευθερίας, και περί αυτοτέλειας των δύο κόσμων. Ο κάθε "κόσμος" συγκροτείται με βάση τις δικές του κατηγορίες ποσότητας, ποιότητας και σχέσης, και δεν αξιοποιούνται στον ένα οι κατηγορίες που έχουν χρησιμοποιηθεί στον άλλο. Όπως γράφει ο Καντ: "Ο ηθικός νόμος είναι ένας νόμος της αιτιότητας μέσω της ελευθερίας, και συνεπώς της δυνατότητας μιας υπεραισθητής φύσης, όπως ο μεταφυσικός νόμος των συμβάντων στον αισθητό κόσμο ήταν ένας νόμος της αιτιότητας της αισθητής φύσης" (ΚπΛ.82, πλάγια δικά μου).

κοινωνία, μόνο ο νομοθέτης είναι στην πραγματικότητα αυτόνομος, ενώ οι πολίτες, θεωρούμενοι ως παθητικοί αποδέκτες του νόμου (δηλαδή ως υπήκοοι), δεσμεύονται και ελέγχονται μέσω εξωτερικού καταναγκασμού, υφίστανται τον νόμο που τους οργανώνει, προκειμένου ως αντάλλαγμα να διασφαλίσουν το εμπειρικό τους συμφέρον. Οι θετικοί νόμοι λειτουργούν σε αυτήν την θεώρηση ως θεωρητικοί-επιστημονικοί νόμοι κατασκευής της δομής της πολιτικής κοινωνίας και δεν ελέγχονται από τους νόμους του καθήκοντος. Χαρακτηριστικό αυτής της μη-ηθικής θεώρησης της πολιτικής κοινωνίας είναι το ακόλουθο απόσπασμα από το κείμενο του Καντ, *Προς την Αιώνια Ειρήνη*:

"Το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα είναι το μοναδικό που ανταποκρίνεται πλήρως στο δίκαιο των ανθρώπων, αλλά είναι και το πιο δύσκολο να ιδρυθεί, και ακόμα δυσκολότερο να διατηρηθεί, σε βαθμό μάλιστα που πολλοί διατείνονται ότι θα έπρεπε να είναι ένα κράτος αγγέλων, επειδή οι άνθρωποι με τις εγωιστικές τους κλίσεις δεν είναι ικανοί για ένα πολίτευμα τόσο υψηλής μορφής. Ωστόσο η φύση σπεύδει προς βοήθεια της αξιοσέβαστης αλλά στην πράξη ανίσχυρης, καθολικής βούλησης που είναι θεμελιωμένη στο Λόγο, και μάλιστα ακριβώς μέσω εκείνων των εγωιστικών κλίσεων, ώστε να εξαρτάται μόνο από την καλή οργάνωση του κράτους (κάτι που ασφαλώς είναι εφικτό για τους ανθρώπους) η δυνατότητα να στρέψει τις δυνάμεις των κλίσεων αυτών τη μία ενάντια στην άλλη με τέτοιο τρόπο, ώστε η μία να αναχαιτίζει την καταστροφική επίδραση των άλλων ή να την εξουδετερώνει. Το αποτέλεσμα για τον Λόγο είναι το ίδιο, σαν να μην υπήρχε καμία απ' αυτές, ενώ έτσι ο άνθρωπος αναγκάζεται να είναι, αν όχι ένας ηθικά καλός άνθρωπος, εντούτοις ένας καλός πολίτης. Το πρόβλημα της ίδρυσης κράτους μπορεί, όσο σκληρό και αν ακούγεται, να λυθεί ακόμα και για έναν λαό διαβόλων (αρκεί να έχουν νου) και συνίσταται στο εξής: «Να οργανωθεί ένα σύνολο ελλόγων όντων τα οποία όλα μαζί απαιτούν καθολικούς νόμους για τη διατήρησή τους, καθένα από τα οποία όμως έχει την τάση να εξαιρεί κρυφά απ' αυτούς τον εαυτό του, και να ρυθμιστεί το πολίτευμά τους με τέτοιο τρόπο, ώστε, παρότι αυτά ως προς τα ιδιωτικά τους φρονήματα έρχονται μεταξύ τους σε αμοιβαία σύγκρουση, να αλληλοελέγχονται, και το αποτέλεσμα στη συμπεριφορά τους να είναι το ίδιο, σαν μην είχαν τέτοια κακά φρονήματα»" (*Προς την Αιώνια Ειρήνη*, XI.223-4, Ε.ρ.97-98)

Για ποιο άλλο λόγο θέλουν η διάβολοι την ίδρυση κράτους παρά για να διασφαλίσουν τα ιδιοτελή συμφέροντά τους. Το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα δεν υποστηρίζεται μόνο με το επιχείρημα ότι είναι το πιο κοντινό στο δίκαιο, αλλά και με το επιχείρημα ότι είναι το πιο αποτελεσματικό για την οργάνωση των συμφερόντων. Η αποτελεσματικότητά του οφείλεται στο γεγονός ότι έχει προκύψει από την ορθή τυποποίηση του ηθικού νόμου, όπου τυποποίηση σημαίνει εν

προκειμένω: να λειτουργεί μια υποκειμενική προστακτική ως φυσικός νόμος. Έτσι, η τυποποίηση του ηθικού νόμου συγχροτεί ένα άτυπο φυσικό δίκαιο, όχι όμως βγαλμένο από την πραγματική φύση που παρατηρούμε με τις αισθήσεις μας, αλλά βγαλμένο από τις γενικές αρχές του λόγου. Αν κάτι στηρίζεται λοιπόν σε μια ιδέα φυσικής λειτουργίας ή φυσικού δικαίου, τότε είναι σίγουρα και το πιο αποτελεσματικό, καθώς η φύση μας δίνει συνεχώς παραδείγματα τέλειας οργάνωσης. Στο συλλογισμό αυτό, το επιχείρημα υπέρ του ρεπουμπλικανισμού στηρίζεται στην ορθολογικότητα της διαδικασίας παραγωγής των νόμων χωρίς να εξετάζει το πρόβλημα της ηθικής συνείδησης που επιτελεί την τυποποίηση του νόμου. Όπως μπορεί να δει κανείς, κυρίαρχο σημείο στο παραπάνω επιχείρημα είναι η "καλή οργάνωση του κράτους" και όχι η ηθική δεσμευτικότητα των νόμων του ή το ηθικό φρόνημα όσων υπόκεινται στους νόμους.

Αν κρατήσουμε μόνο αυτά που λέγονται εκεί σχετικά με την ίδρυση κράτους από λαό διαβόλων, αν ερμηνεύσουμε δηλαδή τον Καντ ως κλασικό φιλελεύθερο στην πολιτική θεωρία, πώς θα διατηρήσουμε τη ενεργό σχέση των πολιτικών κανόνων με τον ηθικό νόμο; Σύμφωνα με αυτό το παράθεμα, οι νόμοι μπορούν να λειτουργήσουν ανεξάρτητα από τον τρόπο που προσλαμβάνονται από τους δαίμονες-υπηκόους: μια πανουργία της φύσης, ή μάλλον αυτού του ιδιοφυούς μηχανισμού αμοιβαίας αναίρεσης των κακών προθέσεων, αναλαμβάνει να συμπληρώσει αυτό που δεν παρέχεται από τα ηθικά φρονήματα των υπηκόων και να εξασφαλίσει την πολιτική ειρήνη. Οι υπήκοοι δεν γίνονται βέβαια ηθικοί άνθρωποι γίνονται όμως σταδιακά καλοί πολίτες, χάρη στην καλή, ή μάλλον επιδέξια, οργάνωση του κράτους.

Από την άλλη, σύμφωνα με μια δεύτερη θεώρηση, η αστική πολιτική κοινωνία αποβλέπει και οργανώνεται με αναφορά στην ηθική πολιτική κοινωνία, δηλαδή σε μια κοινωνία που είναι οργανωμένη σύμφωνα με περιεχομενικές αρχές ηθικότητας και όχι διανοητικής και τυπικής εξωτερικής νομιμότητας. Όπως γράφει ο Καντ: "[...] από το καλό πολίτευμα πρέπει να αναμένουμε πρωτίστως την καλή ηθική διάπλαση ενός λαού" (σ.ι., XI.224, *Ειρ.*99). Η καλή ηθική διάπλαση του λαού δεν αναφέρεται στον εκπολιτισμό των ανθρώπων, στην μετατροπή τους απλά σε καλούς πολίτες (που ήταν το επίκεντρο του προηγούμενου, τελεολογικού επιχειρήματος) αλλά σχετίζεται με την ανάδειξη του ηθικού τους χαρακτήρα. Το πλαίσιο εντός του οποίου διατυπώνεται η παραπάνω φράση είναι το πρόταγμα για την αιώνια ειρήνη, όπου εξετάζεται συστηματικά η σύνθετη όσο και αντινομική σχέση ηθικής και πολιτικής και όπου προϋποτίθεται η ύπαρξη μιας "ανώτατης αρχής, από την οποία κατάγεται η πρόθεση για την αιώνια ειρήνη" (XI.239, *Ειρ.*121). Η φιλοσοφική, όσο συνάμα και η ηθική θεώρηση του κράτους οφείλει επομένως να ξεπεράσει την

απλά φρονησιακή σκοπιά που κατανοεί την ειρήνη ως μέσο για την ευημερία της πολιτικής κοινωνίας, και να αρθεί στο επίπεδο της θεώρησης της ειρήνης ως τελικού σκοπού των ανθρωπίνων κοινωνιών.²²⁴

Έτσι, η πολιτική κοινωνία κατανοείται μεν ως υπέρβαση της φυσικής κατάστασης αλλά εκλαμβάνεται και ως προετοιμασία της ηθικής κατάστασης ειρήνης, από όπου και αποκτά το νόημά της. Η οργάνωση των δράσεων σύμφωνα με αρχές της εξωτερικής ελευθερίας, άρα η οργάνωση της αστικής πολιτικής κοινωνίας σύμφωνα με νόμους που εξετάζουν την νομιμότητα των πράξεων, κατανοείται ως όρος και συνάμα ως προπαρασκευαστικό στάδιο του καθορισμού του καθήκοντος σύμφωνα με αρχές της εσωτερικής ελευθερίας (ΜτΗ.407).²²⁵

Η αστική πολιτική κοινωνία καντιανού τύπου βρίσκεται σε ένα ενδιάμεσο επίπεδο: δεν είναι ούτε τελείως άναρχη (σαν την χομπσιανή φυσική κατάσταση) ούτε όμως έχει κατακτήσει το επίπεδο μιας έλλογης συγκρότησης, στο οποίο έχει γίνει άρση της καταναγκαστικότητας των νόμων και του αναπόφευκτου στοιχείου ετερονομίας που τη συνοδεύει.²²⁶ Ως εκ τούτου πρέπει να αξιολογείται αφενός ως προς την αποτελεσματικότητα με την οποία έχει υπερβεί την προπολιτική κατάσταση, εδραιώνοντας γενικούς (διανοητικούς) κανόνες δικαιοσύνης που δεν θα παρεμβαίνουν αυταρχικά στον καθορισμό των επιμέρους εμπειρικών σκοπών των ανθρώπων, και αφετέρου σε σχέση με την δυνατότητά της να υπερβεί τον εαυτό της, οδηγώντας σε μια έλλογη ηθική κοινότητα, που θα περιλαμβάνει ολόκληρη την ανθρωπότητα, και η οποία θα αυτορρυθμίζεται μέσω των εσωτερικών ηθικών καθηκόντων και όχι μέσω εξωτερικού καταναγκασμού. Το πρόβλημα αξιολόγησης της πολιτικής κοινωνίας, όπως την γνωρίζουμε σε αυτήν την φάση του πολιτισμού, εκλαμβάνεται έτσι από τον Καντ ως συνέχεια του ρουσσοϊκού προβλήματος του

²²⁴ Όπως επισημαίνει ο Καντ: "Γώρα, η πρώτη αρχή, αυτή του πολιτικού ηθικολόγου [...] είναι απλώς πρόβλημα τεχνικό, ενώ αντιθέτως η δεύτερη, ως αρχή του ηθικού πολιτικού, για τον οποίο συνιστά ένα ηθικό πρόβλημα διαφέρει ριζικά από την άλλη ως προς τη διαδικασία επίτευξης της αιώνιας ειρήνης, την οποία πλέον δεν επιθυμεί κανείς μόνο ως φυσικό αγαθό, αλλά και ως μια κατάσταση που προκύπτει από την αναγνώριση του καθήκοντος. Για την επίλυση του προβλήματος [...] της πολιτικής φρόνησης απαιτείται βαθιά γνώση της φύσης, προκειμένου να χρησιμοποιηθεί ο μηχανισμός της για τον επιδιωκόμενο σκοπό, και ωστόσο όλη αυτή η γνώση είναι αβέβαιη για το αποτέλεσμά της, το οποίο αφορά την αιώνια ειρήνη [...] Αντίθετα η λύση του δεύτερου προβλήματος, δηλαδή αυτού της πολιτικής σοφίας [...] είναι προφανής στον καθένα και ντροπιάζει κάθε επιτήδευση, ενώ επιπλέον οδηγεί κατευθείαν στο σκοπό" (ΧΙ.239-240, Είρ.122-123)

²²⁵ Βλ. Κοσμά Ψυχοπαίδη, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, Εστία, 2001, σ. 42,43,44.

²²⁶ Ο Χομπς αντιθέτως, δεν θεματοποιεί την δυνατότητα ηθικής μετεξέλιξης της πολιτικής κοινωνίας σε ηθική κοινωνία. Κάθε πρόοδος είναι γι αυτόν είτε μόνο φυσική πρόοδος που αφορά την συνολική ευημερία της κοινωνίας, είτε αύξηση του βαθμού συνείδησης του καθήκοντος αποδοχής των νόμων του Κυριάρχου από τους υπηκόους. Δεν αφορά όμως σε καμία περίπτωση την δυνατότητα ενεργοποίησης μιας συλλογικής περιεχομενικής ηθικότητας.

διχασμού του ανθρώπου σε ένα ον φυσικό και σε ένα ον τόσο ηθικό όσο και τεχνητό (με την έννοια του αντι-φυσικού). Το ζήτημα είναι, όπως γράφει ο Καντ,

"[...] πώς να συμβιβάσουμε τις αντιμαχόμενες απόψεις του Z.Z. Ρουσσώ με τον εαυτό τους και με τον Λόγο. Στο σύγγραμμα για την επίδραση των επιστημών και στο άλλο για την ανισότητα των ανθρώπων [ο Ρουσσώ] δείχνει την αναπόφευκτη διένεξη του πολιτισμού με την φύση του ανθρωπίνου γένους ως είδους φυσικού, μέσα στο οποίο κάθε άτομο οφείλει να πραγματοποιήσει εντελώς τον προορισμό του. Αλλά στον *Αιμίλιο* και στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* προσπαθεί άλλη μια φορά να λύσει το δύσκολο πρόβλημα: πώς πρέπει να προχωρήσει ο πολιτισμός για να αναπτυχθούν οι καταβολές της ανθρωπότητας ως είδους ηθικού σύμφωνα με τον προορισμό της, έτσι ώστε να μην βρίσκεται πια σε διαμάχη η ανθρωπότητα ως ηθικό είδος προς τον εαυτό της ως είδος φυσικό" (*Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων*, XI.93, Δοκ.61).

Αυτή η θεμελιώδης αντινομία, που προκύπτει κατά την εξέταση του ανθρώπου ως είδους φυσικού και ως είδους ηθικού, και η οποία αντανακλάται στις δύο σκοπιές υπό τις οποίες αξιολογείται η αστική πολιτική κοινωνία, είναι συνέπεια της παραδοχής των δύο σφαιρών, στις οποίες μετέχει ο άνθρωπος. Η διττή πάλι φύση του ανθρώπου είναι ένα κληροδότημα του χριστιανισμού, που αντιτίθεται τόσο στον επικουρισμό, όσο και στον στωικισμό, και επιτρέπει στον Καντ να διατυπώσει μια ηθική φιλοσοφία που θα κρατάει την ισορροπία, αποφεύγοντας τον ωφελιμισμό της αρετής των επικούρειων και την αξίωση μιας αγιότητας της θέλησης, που εξαρχείται στον εαυτό της για να εξασφαλίσει τη μακαριότητα, όπως την ήθελαν οι στωικοί. Ο Καντ σώζει την καθαρότητα του ηθικού νόμου από στοιχεία της εμπειρίας τοποθετώντας στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* την εναρμόνιση της ηθικότητας με την ευδαιμονία επέκεινα του κόσμου των φαινομένων. Δεν δικαιούται όμως, και δεν θέλει να παρακάμψει την αισθητή φύση του ανθρώπου, δεν θεωρεί απευθείας την προαίρεσή του (*Willkür*) άμεσα καθορισμένη από τον ηθικό νόμο: αναγνωρίζει την δυνατότητα φυσικής ευδαιμονίας του ανθρώπου, η οποία άλλωστε αποτελεί την πρωταρχική αιτία σύστασης μιας πολιτικής κοινωνίας.²²⁷ Ενώ όμως ο επικουρισμός είναι κατά τις αρχές του μια πολιτική θεωρία που δεν μπορεί να αρθεί στο επίπεδο της καθαρής ηθικότητας, ο στωικισμός είναι αντιθέτως τόσο ηθικός που αποκλείει τη δυνατότητα πολιτικής πραγμάτωσής του γιατί, καθώς δεν περιέχει καμία έννοια καθήκοντος (εσωτερικού καταναγκασμού), δεν μπορεί να κατασκευάσει ένα σχήμα υποχρέωσης, δηλαδή εξωτερικού καταναγκασμού, που είναι το ζητούμενο σε μια πολιτική θεωρία. Ο Καντ προσπαθεί να διατηρήσει μια ενδιάμεση θέση που θα του επιτρέπει να

²²⁷ Βλ. Ιόλη Πατέλλη, "Μορφικές μεταβολές όρων στο καντιανό έργο", *Αξιολογικά* 1, Εξάντας, 1990, σσ. 116, 117.

διαμορφώσει μια καθαρή ηθική θεωρία, σαν τη θεωρία των στωικών, και θα του δίνει τη δυνατότητα, από την ηθική του θεωρία να προδιαγράψει τις γενικές αρχές μιας πολιτικής θεωρίας. Ταυτόχρονα, η θέση του υπερβατολογικού ηθικού υποκειμένου κατά Καντ στον ενδιάμεσο χώρο ανάμεσα στην εμπειρία και την υπερβατική ηθικότητα, το εντάσσει σε δύο τύπου σχέσεις και δημιουργεί αντίστοιχα δύο δυνατότητες.

Αφενός το υποκείμενο αποκτά τη δυνατότητα, εντός του πλαισίου της αστικής πολιτικής κοινωνίας να πράττει από σεβασμό προς το καθήκον και όχι απλώς σύμφωνα με το καθήκον που προδιαγράφεται από κανόνες εξωτερικής νομιμότητας. Σάζεται δηλαδή στην πολιτική φιλοσοφία του Καντ η δυνατότητα της ηθικής πράξης ακόμα και μέσα σε μια αστική πολιτική κοινωνία που διέπεται από σχέσεις συμφέροντος, μια πολιτική κοινωνία που θα μπορούσε να ιδρυθεί και από έναν λαό διαβόλων, και όπου ο ηθικός νόμος δεν καθορίζει το περιεχόμενο (τους σκοπούς) των πράξεων αλλά μόνο την εξωτερική τους συμμόρφωση προς έναν γενικό νόμο: μέσα στην ρεπουμπλικανική κοινωνία που έχει ιδρυθεί από έναν λαό διαβόλων, υπάρχει χώρος και για τον νομοταγή πολίτη. Η δυνατότητα αυτή της διάσωσης της ηθικότητας εν μέσω ανταγωνιστικών σχέσεων προκύπτει, όπως θα δούμε στη συνέχεια, από την θεμελιώδη ιδιοσυστασία του ανθρωπίνου πνεύματος, στο οποίο η υποκειμενική θέληση διαμεσολαβείται με την πράξη μέσω υποκειμενικών γνωμών του πράττειν. Αυτή η δομή του ανθρωπίνου πνεύματος, που γίνεται και δομή της κριτικής του πρακτικού Λόγου, οφείλεται στη διττή μετοχή του ανθρώπου σε δύο κόσμους²²⁸, τον εποπτικό κόσμο των φαινομένων και τον νοητό κόσμο της ελευθερίας.

Αφετέρου, το υπερβατολογικό υποκείμενο, που αναστοχάζεται τα περιεχόμενα του ηθικού νόμου, που κατανοεί δηλαδή τα καθήκοντά του ως σκοπούς του Λόγου, μπορεί να φανταστεί τη δυνατότητά τους να μην ακυρώνονται όταν γίνονται αντικείμενο μιας συλλογικής θέσμησης, μπορεί δηλαδή να πιστέψει στην πολιτική δυνατότητα της ηθικότητας και να αξιοποιήσει την "... άσκηση της αστικής ελευθερίας ως ένα προπαρασκευαστικό στάδιο για την άσκηση της καθαυτό ελευθερίας".²²⁹ Η κατανόηση της θέσης του υπερβατολογικού υποκειμένου ανάμεσα στην άγια αλλά φαντασιόπληκτη στωική ηθικότητα και την εμπειρική και ως εκ τούτου αθεμελίωτη επικούρεια ηθικότητα αντανακλάται για τον Καντ και στην κατανόηση της σύγχρονης αστικής πολιτικής κοινωνίας, που δεν μπορεί να είναι

²²⁸ "... όταν σκεφτόμαστε τον εαυτό μας ελεύθερο, τον μεταθέτουμε σε ένα ανώτερο κόσμο: γινόμαστε μέλη του νοητού κόσμου, αποδεχόμαστε την αυτονομία της θέλησης και μαζί της την ηθικότητα ως επακόλουθο. Όταν όμως σκεφτόμαστε τον εαυτό μας ως ηθικά υποχρεωμένο, τον βλέπουμε να ανήκει στον αισθητό κόσμο αλλά ταυτόχρονα και στον νοητό" (ΘμΗ.110).

²²⁹ Πατέλλη, ό.π., 123.

απλώς ένας αποτελεσματικός τρόπος συλλογικής οργάνωσης της ατομικής επιθυμίας ούτε όμως δικαιούται να προϋποθέτει ή να επιβάλλει την ύπαρξη εσωτερικών δεσμών ανάμεσα στα μέλη της: "Το δίκαιο συνεπώς δεν είναι η ιδεολογική εξομοίωση των φρονημάτων, αλλά η αναγνώριση της απολυτότητας της υπάρχουσας ελευθερίας".²³⁰ Αυτή η ενδιάμεση θέση της αστικής πολιτικής κοινωνίας απαιτεί μια προσπάθεια ορθολογικής θεμελίωσης της πολιτικής εξουσίας σύμφωνα με αρχές του Λόγου και με άξονα την ικανοποίηση των επιθυμιών που έχει ο άνθρωπος ως ον φυσικό και παράλληλα την νομιμοποίησή της με βάση τους σκοπούς που έχει τη δυνατότητα να αποκτήσει ως ον ηθικό.

Παράλληλα, η σύνταξη γενικών κανόνων που θα πληρούν αμφότερος τους όρους που τίθενται από την εξέταση του ανθρώπου ως ον φυσικό και ως ον ηθικό, είναι ένα πρόβλημα περισσότερο σύνθετο στην έκθεσή του σε σχέση με το ίδιο πρόβλημα αναφερόμενο σε ένα μεμονωμένο άτομο και τη σχέση που μπορεί αυτό να έχει με την παράσταση του καθήκοντος, που του υποβάλλεται από τον ηθικό νόμο. Στη διαδικασία θεωρητικής θεμελίωσης της πολιτικής εξουσίας, η μεθοδολογική διάκριση μορφής και περιεχόμενου της ηθικής πράξης, που αφορά στην πράξη του μεμονωμένου δρώντα, αναδεικνύεται ως η διανοητική-κατασκευαστική και η τελεολογική συνιστώσα της πολιτικής κοινωνίας. Οι δύο κόσμοι που συγκρατούσαν το ηθικό επιχείρημα, συνεκφέρονται στο πολιτικό επιχείρημα σε μια κατασκευή που αναλύεται διανοητικά και τελεολογικά. Αν κανείς ανατρέψει την αυστηρότητα της διάκρισης ανάμεσα στον κόσμο της φυσικής αιτιότητας και τον κόσμο της υπερβατικής ελευθερίας, καθιστώντας την αιτιότητα δι' ελευθερίας όρο της φυσικής αιτιότητας, πράγμα που συμβαίνει στην οργάνωση της πολιτικής ζωής κατά Καντ, τότε είναι αναγκασμένος να ενώσει τις δύο σφαίρες που στην ατομική ηθική πράξη διατηρούνταν χωριστές. Από τα αιτήματα του πρακτικού Λόγου στην θεωρητική φιλοσοφία, οδηγούμαστε στην ιδέα μιας ιστορικότητας του συλλογικού ηθικού πράττειν, η οποία δεν είναι παρά η σταδιακή εναρμόνιση του διανοητικού με το τελεολογικό στοιχείο της αστικής πολιτικής κοινωνίας και η οποία αντανακλάται στην κατασκευή και την λειτουργία των θεσμών.

Ο Καντ επιχειρεί δηλαδή αυτό που δεν επιτρέπεται σε μια αμιγώς σχολαστική χριστιανική θεωρία για την κοινωνία. Σε αυτήν τη δεύτερη διατηρείται η διάσταση ανάμεσα στον παρόντα κόσμο και τον υπεραισθητό κόσμο,²³¹ και η σχέση του

²³⁰ Θ. Πενολίδης, *Μέθοδος και Συνείδηση*, σ. 151.

²³¹ Με την διαφορά βέβαια ότι, στην περίπτωση της χριστιανικής θεωρίας για την κοινωνία, που εξετάζεται εδώ, η διαφορά μεταξύ των δύο κόσμων είναι μια οντολογική διαφορά. Δεν πρόκειται για τη σφαίρα που συγκροτείται με βάση τις κατηγορίες του θεωρητικού λόγου και την σφαίρα που συγκροτείται με βάση τις κατηγορίες της ελευθερίας, του πρακτικού λόγου, αλλά για δύο διακριτούς

πρώτου προς τον δεύτερο, και άρα η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας από την θεϊκή εξουσία, αποκαθίσταται μόνο σε ένα προνομιακό σημείο, το οποίο υποτίθεται ότι ερμηνεύει αυθεντικά την βούληση της θεϊκής εξουσίας. Το σημείο αυτό μπορεί να είναι είτε ο αυτοκράτορας, είτε ο Πάπας είτε ακόμα η βούληση του λαού και έτσι διατυπώνονται οι αντίστοιχες θεωρίες περί Θείου δικαιώματος του αυτοκράτορα (Marsiglius of Padua), περί θείου δικαιώματος του Πάπα (Suarez) ή περί θείου δικαιώματος του λαού (Althusius). Ο Καντ όμως φαντάζεται μια δίκαιη κοινωνία στην οποία είναι διαρκώς ενεργή η σχέση ανάμεσα στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας και στην νομιμοποίησή της από την υπεραισθητή σφαίρα, που συγκροτείται με βάση τις κατηγορίες της ελευθερίας. Αποβλέπει με άλλα λόγια στην ένωση της κατ' αίσθησιν αιτιότητας και της πρακτικής ελευθερίας, που εκδηλώνεται στα φαινόμενα, με την υπεραισθητή και ιδεατή υπερβατική ελευθερία, η οποία, αν και δεν εκδηλώνεται στα φαινόμενα, ενοικεί παρί όλα αυτά στη συνείδηση του ελεύθερου ηθικού υποκειμένου που ως πολίτης μετέχει στην αστική πολιτική κοινωνία.

Έτσι, η αστική πολιτική κοινωνία ανακατασκευάζεται νοερά από τον Καντ με τρόπο που να επιτρέπει την συντονισμένη ανάπτυξη του διανοητικού και του τελεολογικού-ελλόγου στοιχείου της, με τρόπο δηλαδή τέτοιο, ώστε να τίθενται όρια σε αυτές τις δύο διαφορετικές συντάξεις των όρων της πολιτικής κοινωνίας και να καθίσταται η μία (η διανοητική) πρόσφορη για να αναιρευθεί στην δεύτερη (την τελεολογική). Το πρόβλημα αυτό είναι περισσότερο σύνθετο από το ζήτημα του προσδιορισμού των κινήτρων του μεμονωμένου δρώντος, αφού ο συντονισμός μορφής και περιεχομένου στην πολιτική κοινωνία απαιτεί,

"... ο καθένας να πράττει αυτό που πρέπει, να συμβαίνουν δηλαδή οι πράξεις όλων των έλλογων όντων ως εάν να απέρρεαν από μια υπέρτατη θέληση (Wille) που περιλαμβάνει μέσα της κάθε επιμέρους ατομική ελεύθερη προαίρεση (Willkür)" (ΚκΛ.Β838).

Έτσι τίθενται όρια και στην διανοητική και στην έλλογη νομιμοποίηση των αρχών της πολιτικής κοινωνίας, σε σχέση με τις αρχές του καθαρού πρακτικού Λόγου.

και υπαρκτούς κόσμους, για δυο κόσμους που έχουν πραγματικότητα, χωρίς αυτή να τους αποδίδεται από τις τροπικές κατηγορίες ενός υπερβατικού υποκειμένου. Η δομή του ενός κόσμου μεταγράφεται στην ιεραρχική δομή του άλλου σύμφωνα με μια analogia entis, ενώ στην περίπτωση της καντιανής θεωρίας πρόκειται μόνο για έναν σχηματισμό της αναλογίας (με σκοπό τη διασάφηση των εννοιών μας): όπως επισημαίνει ο Καντ, το να μετατρέψουμε αυτή τη λειτουργία "σε έναν σχηματισμό του προσδιορισμού του αντικειμένου (με σκοπό τη διεύρυνση της γνώσης μας) αποτελεί ανθρωπομορφισμό ο οποίος έχει από ηθική άποψη (στη θρησκεία) αρνητικές συνέπειες" (Θρ.65). Ο Ανδρουλιδάκης επισημαίνει εμφατικά το σημείο αυτό στο επίμετρο της ελληνικής έκδοσης της Θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου και μόνο, βλ. σ. 453.

όρια που απορρέουν από τον συλλογικό χαρακτήρα που έχει αναγκαστικά κάθε πολιτική θέσμιση.

Σε ό,τι αφορά τα όρια που τίθενται στην διανοητική συγκρότηση της αστικής πολιτικής κοινωνίας, η συναγωγή των αρχών της πολιτικής εξουσίας από τον καθαρό πρακτικό Λόγο δεν μπορεί να αποτελέσει απευθείας συνέπεια και εφαρμογή του ηθικού νόμου,²³² δεδομένου ότι κάθε πολιτική εξουσία είναι εξουσία που επιβάλλεται μέσω καταναγκασμού ενώ αντιθέτως, "η ratio essendi του ηθικού νόμου είναι η ελευθερία" (ΚπΛ.5,υποσ.). Η ανώτατη αρχή της ηθικότητας που επιτάσσει να "... πράττουμε σύμφωνα με γνώμονες που μπορούν ταυτόχρονα να ισχύσουν ως καθολικοί νόμοι" (ΜτΗ.225) δεν μας λέει ποιοι πρέπει να είναι οι γενικοί νόμοι της πολιτικής κοινωνίας αλλά ποιοι υποκειμενικοί γνώμονες μπορούν να γίνουν δεκτοί ως ηθικοί. Κάθε αναγωγή υποκειμενικών γνωμών σε συστατικές αρχές της πολιτικής κοινωνίας (όπως το ήθελε ο Χομπς, σύμφωνα με τον οποίο η κοινωνία κατευθύνεται και συνέχεται από τη βούληση του ηγεμόνα) είναι δογματική και αυθαίρετη, ακόμα και αν οι υποκειμενικοί αυτοί γνώμονες περνούν τον έλεγχο της ηθικότητας, μπορούν δηλαδή να ισχύσουν ως καθολικοί νόμοι. Ο καθορισμός των υποκειμενικών γνωμών παραμένει για τον κάθε άνθρωπο εμπειρικός, και όλοι δεσμεύονται από τον όρο η ελευθερία της πράξης τους να μην αντιφάσκει προς την ελευθερία των υπολοίπων δρώντων. Αυτό είναι το στοιχείο που διαχωρίζει την αστική πολιτική κοινωνία (bürgerliche Gesellschaft) από την ανθρώπινη κοινωνία στην καθαρή, ηθική της έννοια (την οικουμενική ηθική κοινότητα, ή την οικουμενική Republik - Θρ.98): στην πρώτη ο ηθικός νόμος δεν διαμεσολαβείται με τις πράξεις μέσω υποκειμενικών γνωμών που υιοθετούν οι πολίτες ή επιβάλλει ο νομοθέτης (ακόμα και αν αυτοί οι γνώμονες είναι αντικειμενικοποιήσιμοι διανοητικά), διότι ο νομοθέτης δεν μπορεί να έχει τη δύναμη να επιβάλλει γνώμονες αλλά παρέχει μόνο τους όρους για τον τυπικό καθορισμό των πράξεων.

"Οι γνώμονες (που έχει ο καθένας) εξετάζονται εδώ ως αυτές οι υποκειμενικές αρχές οι οποίες απλώς περνούν τον έλεγχο (bloß qualifizieren) μιας καθολικής νομοθεσίας. Κάτι που αποτελεί μόνο μια αρνητική αρχή (να μην αντιφάσκουν προς έναν νόμο)" (ΜτΗ.389).

Τούτο συνεπάγεται ότι στο πλαίσιο της αστικής πολιτικής κοινωνίας, η συμμόρφωση των πράξεων προς τον γενικό εξωτερικό ηθικό νόμο απαιτείται να είναι μόνο εξωτερική, εξετάζεται δηλαδή μόνο η τυπική συμφωνία των πράξεων με

²³² "Δεν αναμένουμε από την ηθικότητα το καλό πολίτευμα, αλλά αντιστρόφως πρέπει μάλλον από το τελευταίο να αναμένουμε πρωτίστως την καλή ηθική διάπλαση ενός λαού" (Προς την Αιώνια Ειρήνη, XI.224, Ειρ.99).

το καθήκον (ΚπΛ.144) και όχι η εσωτερική τους σχέση (το αν δηλαδή οι πράξεις γίνονται από καθήκον). Αυτό το τελευταίο είναι κάτι που στην αστική πολιτική κοινωνία δεν εξετάζεται και δεν μπορεί να είναι αντικείμενο εξέτασης, γιατί ο ηθικός νόμος δεν καθορίζει τους ίδιους τους υποκειμενικούς γνώμονες που μπορεί να έχει ένας δρων, αλλά μόνο την ιεράρχησή τους σύμφωνα με έναν τύπο που παρέχει η καθολικευσιμότητα του νόμου κατά το πρότυπο ενός φυσικού νόμου. Ακριβώς κατά το στοιχείο αυτό διαφοροποιείται ο Καντ από τον Χομπς, αντιμαχόμενος το δεσποτικό πολίτευμα που στηρίζεται στο *Λεβιάθαν*, εν ονόματι του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος, που υποστηρίζει ο ίδιος: δεν υπάρχει στον Καντ μια περιχομενική υπέρτατη θέληση (παραπομπή πάλι ΚπΛ.Β838) σαν την κυρίαρχη βούληση του *Λεβιάθαν*, που να περιλαμβάνει τις ατομικές επιμέρους βουλήσεις (προαιρέσεις) κατά τρόπο ώστε να καθορίζει τα περιεχόμενα των γνωμών τους. Αντίθετα, η υπέρτατη θέληση μπορεί να είναι μόνο μορφική, να παρέχει δηλαδή έναν τύπο για την άσκηση της εξωτερικής ελευθερίας. Συνέπεια τούτου είναι και η παράδοξη, αν και με καντιανά κριτήρια απολύτως συνεπής, καταδίκη της δημοκρατίας ως δεσποτισμού του εμπειρικού συμφέροντος. Όπως γράφει ο Καντ, "η δημοκρατία δεν καθιστά δυνατή καμιά άλλη αντιπροσώπευση παρά μόνο αυτή των ιδιαιτέρων συμφερόντων" (*Προς την αιώνια ειρήνη*, XI.207). Πρόκειται για την ίδια κριτική που είχε ασκηθεί νωρίτερα στον Χομπς, αυτή τη φορά όμως εξετάζοντας την εξουσία ανερχόμενη από τα περιεχόμενα της λαϊκής βούλησης (την *βούληση όλων* – *volonté de tous* του Ρουσσώ) και όχι κατερχόμενη από τη βούληση του *Λεβιάθαν*. Η άμεση προσφυγή στην περιχομενική δημοκρατία χωρίς την διαμεσολάβηση τυπικών θεσμών, ουσιαστικά παρακάμπτει το πολιτικό πρόβλημα και καταλήγει σε ένα δεσποτικό επιχείρημα που, προϋποθέτοντας (εσφαλμένα) ότι κάθε μεμονωμένο υποκείμενο παίρνει τις αποφάσεις του κάνοντας αφαίρεση από εμπειρικά κίνητρα και επομένως, ότι όλες οι επιμέρους βουλήσεις είναι εκ των προτέρων συντονισμένες σε μία αφανή ενιαία θέληση, συνάγει τις πολιτικές δομές ως συνισταμένες των επιμέρους βουλήσεων. Η ίδια αυθαιρεσία όμως που υπάρχει όταν οι πολιτικοί κανόνες συνάγονται από την αυθαίρετη βούληση (*Willkür*) του *Λεβιάθαν*, παραμένει, όταν κριτήριο γίνεται η συνισταμένη των περιχομενικών λαϊκών βουλήσεων. Όπως σημειώνει ο Καντ,

"Οι εμπειρικοί καθοριστικοί λόγοι δεν είναι καθόλου κατάλληλοι για καμιά εξωτερική νομοθεσία, εξίσου όμως ούτε για την εσωτερική νομοθεσία. Διότι ο καθένας θέτει ως θεμέλιο της κλίσης το υποκείμενό του, καθένας όμως ένα διαφορετικό υποκείμενο, αλλά ακόμα και στο ίδιο υποκείμενο κατέχει άλλοτε τούτη και άλλοτε μια άλλη κλίση το προβάδισμα της επιρροής" (ΚπΛ.28).

Έτσι, εξαρχής αποκλείεται ο αποκλειστικά τεχνικός²³³ (ωφελιμιστικός) χαρακτήρας του κράτους και η αστική πολιτική κοινωνία δεν κατανοείται απλώς ως μέσο για την εξασφάλιση του υλικού συμφέροντος των πολιτών, μολονότι η θέση αυτή γίνεται δεκτή ως υπόθεση για την ερμηνεία της ιστορικής γέννησης των πολιτικών κοινωνιών (*Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων*, XI.97, Δοκ.64,65). Η αστική πολιτική κοινωνία έχει πρωτίστως την αποστολή να συγκροτήσει το πλαίσιο για μια δυνατή συνένωση των επιμέρους βουλήσεων σε μία ενιαία, καθαρή λαϊκή βούληση και όχι να εκπροσωπήσει και να προστατεύσει τα επιμέρους συμφέροντα όσων μετέχουν σε αυτήν.

Έτσι, "η εφαρμογή των νόμων του κράτους δεν επιτρέπεται να εξομοιώνεται προς την σχηματική εφαρμογή των κανόνων της διάνοιας, αλλά αντίθετα θα πρέπει να προωθεί την ανάπτυξη και τη διαμόρφωση πολιτών μέσα στο κράτος και να καθιστά δυνατή την αντιπροσώπευση των μελών της κοινωνίας σε ένα οργανικό πολιτικό όλον" (*Ψυχοπαίδης, Λογική των θεσμών*, σσ. 188,189). Θα πρέπει με άλλα λόγια να αφήνεται χώρος για την ανάπτυξη του τελεολογικού στοιχείου της αστικής πολιτικής κοινωνίας. Ο χώρος που αφηνόταν για την τελεολογική κατανόηση της διανοητικής κατασκευής στον θεωρητικό Λόγο, προερχόταν από την αναστοχαστική δύναμη της φαντασίας και της κριτικής δύναμης, η οποία αναλάμβανε τον συντονισμό των γνωστικών δυνάμεων, που είχαν ως κοινό υπόστρωμα τις *a priori* μορφές της εποπτείας. Στην πολιτική θέσμιση της αστικής κοινωνίας, ο συντονισμός των πρακτικών δυνάμεων (που αντιστοιχούν στις γνωστικοπρακτικές δυνάμεις του καθαρού Λόγου και οι οποίες υποστασιοποιούνται υπό τη μορφή διακριτών πολιτικών εξουσιών - της νομοθετικής, της εκτελεστικής και της δικαστικής εξουσίας), παραμένει ζητούμενο, αφού για την θεμελίωση ενός θεσμικού πρακτικού Λόγου δεν μπορούμε να ανατρέξουμε σε καμία *a priori* μορφή εποπτείας αλλά στην πρακτική ιδέα της ελευθερίας. Η ιδέα της ελευθερίας δεν μπορεί να είναι αντικείμενο δυνατής εμπειρίας αλλά είναι η μόνη κατάλληλη για να γίνει "αρχή ή μάλιστα και όρος κάθε καταναγκασμού" (ΜτΗ.340). Το μέτρο με το οποίο κρίνεται ο τελεολογικός χαρακτήρας που οφείλει να έχει η πολιτική κοινωνία, είναι ο βαθμός κατά τον οποίον νομιμοποιεί τον καταναγκασμό που ασκεί, αναγόμενη σε όρους ελευθερίας και κοινωνικής ενότητας και εντέλει με αναφορά στον τελικό σκοπό της δημιουργίας, που είναι η συνένωση όλων των ανθρώπων σε ένα οργανικό όλον.

Ο τελεολογικός χαρακτήρας, που οφείλει να έχει η αστική πολιτική κοινωνία, εκδηλώνεται κατεξοχήν στο επίπεδο του ποινικού δικαίου. Οι ποινές δεν επιβάλλονται για να αποκατασταθεί μια έννομη σχέση μεταξύ πολιτών, η άρση της

²³³ Για την έννοια του "τεχνικού" βλέπε την Πρώτη εκδοχή της εισαγωγής στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*, ειδικά την πρώτη παράγραφο: *Περί της φιλοσοφίας ως συστήματος*.

οποίας πλήττει το συμφέρον του ενός, αλλά για να αποκατασταθεί μια σύνδεση ανάμεσα στην παράνομη πράξη και τις συνέπειές της.

"Η ποινή κατά την απονομή της δικαιοσύνης θεμελιώνεται πάνω στη νομοθετούσα σοφία, όχι ως απλό μέσο, αλλά ως σκοπός: η παρεκτροπή συνδέεται με δεινά, όχι για να προκύψει, με αυτόν τον τρόπο ένα άλλο καλό, αλλά επειδή αυτή η σύνδεση είναι καθ' εαυτή, δηλαδή ηθικά και κατ' ανάγκη καλή" (*Η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών στη Θεοδικία*, XI, 108, Δοκ. 93).

Στο ποινικό δίκαιο δεν εξετάζεται μόνο το πλέγμα δικαίου που συνέχει τις πράξεις και τα ατομικά συμφέροντα των πολιτών, αλλά η σχέση μιας παράνομης πράξης με τον συνολικό σκοπό, εν ονόματι του οποίου νομιμοποιείται η άσκηση της πολιτικής κυριαρχίας. Η αρχή της είναι ήδη οργανική-τελεολογική σε αντίθεση με την μηχανική-διανοητική εξισορρόπηση στην οποία αποβλέπει το αστικό δίκαιο. Η ποινική δικαιοσύνη στηρίζεται στην έλλογη ανακατασκευή της *justitia distributiva* με κριτικές προϋποθέσεις, ενώ το αστικό δίκαιο είναι η θεσμική παγίωση των όρων άσκησης της *justitia commutativa*. Στον αναγκαίο τρόπο με τον οποίο συνδέεται κάθε αξιόποινη παράβαση με φυσικά δεινά που επιβάλλει η κοινωνία στον παραβάτη, αποκαλύπτεται κάτι παραπάνω από την φαινομενική αξιολόγηση περί του φυσικού (αισθητού) καλού και κακού (Wohl και Übel) το οποίο επέφερε η παράνομη πράξη. Οι ποινικώς κολάσιμες πράξεις αντανακλούν, ή τουλάχιστον έτσι προϋποτίθεται για την κρίση των δικαστών, κακή ιεράρχηση των ηθικών γνωμών του παραβάτη. Δεν τιμωρείται απλά η παράνομη πράξη λόγω του αισθητού-φυσικού κακού που επέφερε, αλλά τιμωρείται η κακή ή ελαστική συνείδηση με την οποία έγινε η πράξη, ή αλλιώς η ηθικώς κακή (Böse) συνείδηση του δρώντος. Από την νομοθετική εξουσία δεν απαιτείται μόνο η προσδιοριστική κριτική δύναμη που έχει ανάγκη η δικαστική εξουσία για να υπαγάγει την ειδική περίπτωση σε έναν γενικό κανόνα, όπως προβλέπεται και διατυπώνεται από τον νόμο, αλλά και αναστοχαστική κριτική δύναμη ώστε από την ιδιαίτερη περίπτωση, που είναι η εκτέλεση μιας πράξης, να συναγάγει τον καθολικό, αν και υποκειμενικό, κανόνα που καθόρισε τους γνώμονες του δράστη.

B.1.2. Ηθική: η Κριτική του Πρακτικού Λόγου.

Ο Καντ ξεκινάει την Μεθοδολογία του Πρακτικού Λόγου με τα λόγια:

"Με τον όρο μεθοδολογία του καθαρού πρακτικού Λόγου δεν μπορούμε να εννοήσουμε τον τρόπο του εργάζεσθαι [...] με σκοπό την επιστημονική γνώση (των

Πρώτο κεφάλαιο: Κριτική του πρακτικού Λόγου

καθαρών πρακτικών αρχών) [...] Αντιθέτως, με τη μεθοδολογία τούτη εννοείται ο τρόπος, κατά τον οποίο μπορούμε να παράσχουμε στους νόμους του καθαρού πρακτικού Λόγου πρόσβαση στο ανθρώπινο πνεύμα κλπ" (ΚπΛ.269).

Το ανθρώπινο πνεύμα συλλαμβάνεται εδώ ως κάτι πεπερασμένο, ατελές, αλλά ικανό ταυτόχρονα να ξεπεράσει τους φυσικούς του καθορισμούς και να αρθεί προς το επίπεδο του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η διδασκαλία που εκτίθεται στην *Δεύτερη Κριτική* νομιμοποιείται ως κριτική φιλοσοφία μόνο εφόσον είναι δυνατό το άνοιγμα αυτής της πρόσβασης του καθαρού πρακτικού Λόγου στο ανθρώπινο πνεύμα ή, με άλλα λόγια, μόνο αν εξασφαλιστεί η δεκτικότητα του ανθρώπινου πνεύματος απέναντι στον ηθικό νόμο. Παράλληλα, οι όροι υπό τους οποίους επιτυγχάνεται στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* αυτή η σύνδεση, αποκλείουν την πλήρη ταύτιση του ανθρώπινου πνεύματος με τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Ο πρακτικός Λόγος αποκτά μεν τη δυνατότητα να καθορίσει έμμεσα (εξασφαλίζοντας έτσι την απλή νομιμότητα των πράξεων) ή και άμεσα (εξασφαλίζοντας την εσωτερική ηθικότητα του φρονήματος) το ανθρώπινο πνεύμα, αλλά διατηρεί από αυτό μια θεμελιώδη απόσταση που δεν είναι δυνατόν να γεφυρωθεί ούτε στα ανώτατα στάδια της ηθικής παιδείας: στην εξέταση της σχέσης του καθαρού πρακτικού Λόγου με την υποκειμενική ηθική συνείδηση έχουμε πάντα να κάνουμε με καθορισμό, ποτέ με ταύτιση ή με υπαγωγή. Η ανθρώπινη προαίρεση που εκδηλώνεται στις πράξεις μπορεί μεν να υπερβαίνει τους όρους που τίθενται από τη φυσική αιτιότητα αλλά υπολείπεται της καθαρότητας που χαρακτηρίζει τον καθαρό πρακτικό Λόγο, και αυτό για έναν απλό λόγο: γιατί η σχέση που αποκαθίσταται ανάμεσα στον πρακτικό Λόγο και το ανθρώπινο πνεύμα, περνάει αναγκαστικά μέσα από την αρνητική επίδρασή του στο επιθυμητικό του ανθρώπου, μέσα από τον σεβασμό που δημιουργείται για τον ηθικό νόμο όταν διαπιστώνεται η δύναμή του να ταπεινώνει την αλαζονεία και να καθυποτάσσει την επιθυμία: "Η επενέργεια του ηθικού νόμου ως ελατηρίου είναι μόνο αρνητική, και ως τέτοιο μπορεί το ελατήριο τούτο να γνωσθεί a priori" (ΚπΛ.128).

Ο Καντ επομένως δεν ισχυρίζεται ότι παράλληλα με τις γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου, την εποπτεία, τη διάνοια, τη φαντασία και το Λόγο, υπάρχει και μια ανεξάρτητη ηθική ικανότητα, που αποκαθιστά τη σχέση του ως νοητόν με τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Μια τέτοια παραδοχή θα καθιστούσε τη *Δεύτερη Κριτική*, μεθοδολογικά ταυτόσημη με την πρώτη: στόχος της θα ήταν να καθορίσει το πεδίο εφαρμογής αυτής της υποτιθέμενης ηθικής ικανότητας και να θέσει όρια στην ισχύ των υπόλοιπων ικανοτήτων, σε σχέση με την ηθική ικανότητα, όπως αντίστοιχα έκανε στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* αναφορικά με τη σχέση των γνωστικών ικανοτήτων μεταξύ τους. Η καντιανή πρόταση ότι "... ο καθαρός πρακτικός Λόγος

δεν θέλει να παραιτηθεί κανείς από τις αξιώσεις της ευδαιμονίας, παρά μόνο να μην τις λαμβάνει διόλου υπ' όψιν του όταν γίνεται λόγος για το καθήκον" (ΚπΛ.166) μπορεί να λειτουργήσει παραπλανητικά και να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα πως είναι όντως δυνατόν κάποιες φορές οι πράξεις μας να μην σχετίζονται με κανένα καθήκον αλλά μόνο με την επιδίωξη της ευδαιμονίας. Όπως όμως λογική δεν είναι μόνο η ρυθμιστική χρήση των ιδεών του Λόγου αλλά ολόκληρη η συγκρότηση και η σχέση των γνωστικών μας δυνάμεων, έτσι και το πρακτικό-ηθικό ενέργημα του Λόγου δεν αφορά μόνο συγκεκριμένες πράξεις που δύναμαι να τελέσω ή να παραλείψω, αλλά, εφόσον ο Λόγος έχει τη δυνατότητα να είναι πρακτικός, η δομή του Λόγου επικαθορίζει όχι μόνο τις εξωτερικές μας πράξεις αλλά και τον υποκειμενικό εσωτερικό καθορισμό των γνωμόνων του πράττοντος υποκειμένου. Το καθήκον καταλαμβάνει ολόκληρο τον χώρο της πράξης, δεν αφήνει κενές περιοχές στις οποίες να γίνεται παραδεχτή αποκλειστικά και μόνο η αρχή της ευδαιμονίας, ως όρος για την τέλεση του καθήκοντος, δεν επιτρέπει την παραδοχή ενός "ηθικά αδιάφορου". Όπως αντίστοιχα ο αισθητός κόσμος συγκροτείται από τη διάνοια σύμφωνα με τις κατηγορίες, επιτρέποντας όμως την παραδοχή της δυνατότητας μίας, προβληματικής ακόμα στην *Πρώτη Κριτική*, και μονάχα αρνητικής έννοιας της ελευθερίας²³⁴, έτσι και ο νοητός κόσμος δεν μπορεί να ανατρέξει για τη συγκρότησή του στην εμπειρική αρχή της ευδαιμονίας, έστω και αν την επιτρέπει ως αποτέλεσμα της πράξης. Η δυνατότητά μου να ξεκινώ νέες αιτιακές αλυσίδες (αυτή ήταν η έννοια της ελευθερίας στην *Πρώτη Κριτική*) δεν διαρρηγνύει την αιτιακά συγκροτημένη συνέχεια του αισθητού κόσμου²³⁵, γιατί δεν γίνεται ποτέ η ίδια όρος της αιτιακής συνάφειας των φαινομένων και αντίστοιχα, η επιθυμία να λειτουργώ σύμφωνα με την αρχή της ευδαιμονίας δεν αναιρεί την αρχή της ηθικότητας ως όρο κάθε ηθικής και ελεύθερης πράξης. Η κατανόηση της ελευθερίας στην *Πρώτη Κριτική*, ως έναρξη μιας νέας αιτιακής αλυσίδας, γίνεται με κατηγορίες της *Πρώτης Κριτικής* και μόνο, και είναι σχετικά αδιάφορη ως προς την επίδρασή της στην ολοκληρωμένη συγκρότηση της εμπειρίας με βάση αυτές τις ίδιες κατηγορίες. Αντίστοιχα, στην *Δεύτερη Κριτική*, το ενδεχόμενο αποτέλεσμα, σε ό,τι αφορά την ευδαιμονία, που προκύπτει από την

²³⁴ Όπως γράφει ο Καντ στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, "η ελευθερία εξετάζεται μόνο ως υπερβατολογική ιδέα", της οποίας κάθε εμπειρική εφαρμογή οδηγεί τον λόγο σε αντινομίες (ΚπΛ.Α558). Και όπως διευκρινίζεται στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*: "Επομένως, ο ηθικός νόμος καθορίζει εκείνο που η θεωρητική φιλοσοφία έπρεπε να αφήσει ακαθόριστο, δηλαδή τον νόμο για μια αιτιότητα, της οποίας η έννοια στη φιλοσοφία εκείνη ήταν μόνο αρνητική" (ΚπΛ.82, πλάγια δικά μου).

²³⁵ Σύμφωνα με τις διευκρινίσεις του Καντ, ο ηθικός νόμος ως νόμος μιας υπεραισθητής φύσης "... οφείλει να προσδώσει στον αισθητό κόσμο [...] τη μορφή ενός νοητικού κόσμου [...] χωρίς ωστόσο να παραβιάζει τον μηχανισμό του αισθητού κόσμου" (ΚπΛ.74, πλάγια δικά μου).

πράξη επικολλάται κατά κάποιο τρόπο εκ των υστέρων στην πράξη, δεν διαρρηγγύνει όμως την ηθική διανοητική συγκρότηση της ηθικής πράξης, σύμφωνα με τις κατηγορίες της ελευθερίας. Σε αντίθετη περίπτωση, η πραγματική ανθρώπινη ελευθερία θα εξέπιπτε σε ελευθερία επιλογής, δεν θα δεσμευόταν βέβαια καταναγκαστικά-αιτιακά από τα φαινόμενα, αλλά ο ορίζοντάς της θα περιοριζόταν από το μέτρο του εφικτού που είναι δυνατό στην εμπειρία, και το οποίο δίνει τον τόνο στο ζήτημα της ευδαιμονίας.²³⁶

Η παραδοχή μιας ανεξάρτητης ηθικής ικανότητας θα σήμαινε ότι ο άνθρωπος ως αισθητό ον, βρίσκεται σε σύγκρουση με τον άνθρωπο ως φυσικό ον (κάτι που θα ήταν αντίθετο με το πόρισμα της Πρώτης Κριτικής, στην οποία δεν αποδείχτηκε μεν με βέβαιο τρόπο η ύπαρξη της ελευθερίας αλλά διασώθηκε η δυνατότητά της - ΚκΛ.Α558), ή ακόμα χειρότερα, ότι υπάρχει διάσταση μεταξύ του καθαρού θεωρητικού Λόγου, του οποίου καθήκον είναι να συγκροτεί την αντικειμενική εμπειρία, και του καθαρού πρακτικού Λόγου, ο οποίος αναλαμβάνει τη συγκρότηση του νοητού κόσμου της ελευθερίας. Ο Καντ αντιθέτως επιθυμεί να διασώσει την ενότητα του Λόγου στην θεωρητική και την πρακτική του χρήση, δείχνοντας υπό ποιους όρους, αλλά όχι και με ποιον τρόπο, μπορεί ο Λόγος να είναι πρακτικός. Το τελευταίο ερώτημα από την άλλη,

"του πώς ένας νόμος μπορεί να είναι αφ' εαυτού και αμέσως, καθοριστικός λόγος της θελήσεως αποτελεί ένα άλυτο πρόβλημα για τον ανθρώπινο Λόγο και ταυτίζεται με το ζήτημα: πώς είναι δυνατή μια ελεύθερη θέληση" (ΚκΛ.128).

Ο Καντ εξετάζει τι συμβαίνει στην ψυχή εφόσον η προαίρεση καθορίζεται αποκλειστικά από τον καθαρό Λόγο, δεν μελετά πώς μπορεί ο καθαρός Λόγος να είναι πρακτικός: η *ratio essendi* του ηθικού νόμου παραμένει υπερβατική και εκτός των ορίων της κριτικής γνώσης. Οι συνέπειες αυτής της απροσδιοριστίας ως προς τη θεωρητική γνώση της πρακτικής ικανότητας του καθαρού Λόγου είναι κατεξοχήν πολιτικές και σχετίζονται με το ζήτημα της ηθικής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας.

Η αδυναμία μιας παραγωγής των ηθικών κατηγοριών κατά το πρότυπο της παραγωγής του θεωρητικού λόγου συνεπάγεται ότι οι ηθικές κατηγορίες δεν σχετίζονται με την υπερβατολογική σύνθεση-κατασκευή ενός "ηθικού αντικειμένου" [Objekt].²³⁷ Επομένως, αν το δίκαιο της πολιτικής εξουσίας θέλει να νομιμοποιείται

²³⁶ Βλ. τις παρατηρήσεις του Nikolai Hartmann για την έννοια της ελευθερίας και τις ενστάσεις του απέναντι στην ψυχολογική ερμηνεία της εσωτερικής ελευθερίας και την ερμηνεία της εξωτερικής ελευθερίας ως ελευθερία επιλογής στο Hartmann, *Ethik*, κεφ. 67.

²³⁷ Όπως επισημαίνει ο Καντ, οι παλιοί φιλόσοφοι, "αναζητούσαν ένα αντικείμενο της θελήσεως, για να το καταστήσουν ύλη και θεμέλιο ενός νόμου [...] ενώ αντίθετως θα έπρεπε να είχαν πρώτα

από από ηθική σκοπιά, τότε θα πρέπει να το κάνει χωρίς να καταφύγει στην έννοια ενός κοινού αγαθού, ή μιας διάκρισης καλού-κακού ή φίλου-εχθρού: οφείλει να εκλάβει τον ηθικό νόμο στην ενεργή του δεσμευτικότητα, να θεματοποιήσει τους όρους της σχέσης των ενεργών υποκειμένων με τον ηθικό νόμο, που αναγνωρίζεται ως δεδομένο από τις ηθικές συνειδήσεις, και όχι να επικαλείται για την ηθική του νομιμοποίηση όρους καλού-κακού, που ανάγονται στα αντικείμενα του καθαρού πρακτικού Λόγου.

Προς το παρόν, για να επανέλθουμε στην προηγούμενη συζήτηση, είναι σημαντικό να υπογραμμιστεί ότι καθήκον μιας κριτικής του πρακτικού Λόγου είναι η διάσωση της ενότητας του Λόγου και η ανάδειξη της πρακτικής του δύναμης χωρίς την καταφυγή σε μια επινοημένη έμφυτη ηθική ικανότητα. Η πρακτική δύναμη του Λόγου συνίσταται στη δυνατότητά του να επηρεάζει ή και να καθορίζει (όταν γίνεται λόγος για ηθικότητα) την ανθρώπινη βούληση και η επιρροή αυτή πραγματοποιείται αναγκαστικά με τη μεσολάβηση ενεργειών του ανθρωπίνου πνεύματος, που καταγράφουν την οντολογική διαφορά ανάμεσα στον καθαρό νοητό κόσμο που διέπεται από τις κατηγορίες της ελευθερίας και τον αισθητό κόσμο. Το αντικείμενο της Δεύτερης Κριτικής είναι αυτές ακριβώς οι ενέργειες, ή μάλλον η οφειλόμενη στάση του ανθρώπου, με τις οποίες αποκαθίσταται η δυνατότητα της ηθικής πράξης.

Αυτή είναι η σημασία της Δεύτερης Κριτικής ως κριτικής του πρακτικού Λόγου και όχι του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η φιλοσοφία οφείλει απλώς "να αποδείξει ότι υπάρχει καθαρός πρακτικός Λόγος" (ΚπΛ.3) και στη συνέχεια καθήκον της δεν είναι να "ελέγξει την ίδια την καθαρή ικανότητα" (ΚπΛ.3) αλλά να εξετάσει τη δυνατότητα έμπρακτης εφαρμογής της. Η πρακτική έννοια όμως της ελευθερίας, θεμελιώνεται στην υπερβατική ιδέα της ελευθερίας (ΚπΛ.Β561). Έτσι, ενώ η Πρώτη Κριτική ξεκινούσε από τις εποπτείες για να εκθέσει τη δυνατότητα των εννοιών της διάνοιας που συντονίζονται από τη ρυθμιστική δράση των ιδεών του Λόγου, στη Δεύτερη Κριτική, όπου απουσιάζει το εποπτικό υπόστρωμα, αφετηρία πρέπει να είναι η υπερβατική ιδέα της ελευθερίας, πάνω στην οποία οικοδομείται όλο το σύστημα της ηθικής φιλοσοφίας. Αυτό το πλατωνικό υπόστρωμα της καντιανής ηθικής συνεπάγεται τη διάσταση του αισθητού από τον νοητό κόσμο αλλά και την ένωσή τους στον άνθρωπο που μετέχει και στους δύο. "Ο νόμος της αυτονομίας είναι ο ηθικός νόμος, ο οποίος είναι συνεπώς ο νόμος μιας υπεραισθητής φύσης και ενός καθαρού νοητικού κόσμου, το απείκασμα (Gegenbild) του οποίου θα πρέπει

διερευνήσει ένα νόμο που θα καθόριζε a priori και αμέσως τη θέληση, έπειτα δε και σύμφωνα με αυτήν και το αντικείμενο" (ΚπΛ.112-113).

να υπάρχει στον αισθητό κόσμο αλλά συγχρόνως βέβαια χωρίς να παραβαίνονται οι νόμοι του" (ΚπΛ.74,75).

Το επιχείρημα της *Δεύτερης Κριτικής* δεν είναι με την ίδια έννοια υπερβατολογικό όπως το επιχείρημα της *Πρώτης Κριτικής*.²³⁸ Εκεί (στην *Πρώτη Κριτική*), τίθενται όρια στη γνώση με βάση τη διάκριση των πραγμάτων ως φαινομένων από τα πράγματα καθ' εαυτά. Κάθε συνθετική a priori γνώση στηρίζεται στο δεδομένο της εποπτείας, καθορίζεται και συγκροτείται από τις a priori μορφές της εποπτείας και το ανθρώπινο πνεύμα έχει το δικαίωμα και την αξίωση να επεκτείνει τον πίνακα των κρίσεων και από αυτόν, να συναγάγει τον πίνακα των κατηγοριών που εφαρμόζονται σε όλα τα αντικείμενα της καθ' αίσθησιν εποπτείας, μόνο υπό τον όρο διατήρησης της διάκρισης ανάμεσα στα πράγματα καθ' εαυτά και στα πράγματα όπως αυτά υποπίπτουν στις αισθήσεις. Οι a priori μορφές της εποπτείας δεν καθιστούν απλώς δυνατή την ιδέα του υπερβατολογικού επιχειρήματος, επικυρώνοντας τη διάκριση ανάμεσα στα φαινόμενα και τα πράγματα καθ' εαυτά, αλλά λειτουργούν συνάμα και ως συνδυαστική γέφυρα ανάμεσα στα δύο πεδία, αφού επιτρέπουν την εφαρμογή των a priori εννοιών της διάνοιας στον κόσμο των φαινομένων, μέσω της λειτουργίας του σχηματισμού των κατηγοριών σύμφωνα με εποπτικούς όρους χρόνου. Εδώ (στην *Δεύτερη Κριτική*), όπου απουσιάζει κάθε a priori μορφή εποπτείας, η θεμελίωση του συστήματος γίνεται στο δεδομένο του ηθικού νόμου, εφόσον αυτή βρίσκει άνοιγμα για να μπορέσει να καθορίσει τον εμπειρικό κόσμο, χωρίς ταυτόχρονα να παραβιάζει τον μηχανισμό του. Το να προσδώσουμε αντικειμενική πραγματικότητα στην, ακαθόριστη από τον θεωρητικό Λόγο, υπερβατική ιδέα της ελευθερίας, είναι εντελώς επαρκές και μας απαλλάσσει από την ανάγκη να καταφύγουμε στην a priori δικαιολόγηση του ηθικού νόμου (ΚπΛ.82,83). Ο ηθικός νόμος γίνεται αντιθέτως παραδεκτός ως δεδομένο του Λόγου. Δεν είναι δυνατή καμία παραγωγή (Deduktion) της ηθικής αρχής, αλλά αυτό που οφείλει να κάνει ο Λόγος είναι μόνο η έκθεση (Exposition) του περιεχομένου της, η διασάφηση δηλαδή των όρων και του περιεχομένου της θετικής ελευθερίας, που συνάγεται από το δεδομένο αυτής της πρώτης ηθικής αρχής. Η σημασία της διάκρισης αυτής μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού λόγου είναι θεμελιώδης για την καντιανή κριτική στάση: αν ο Καντ επιχειρούσε την παραγωγή της ηθικής αρχής εκ καθαρού Λόγου αντί να την προϋποθέσει ως δεδομένο για τον άνθρωπο, τότε θα προκαταλάμβανε κάθε δυνατή εκδήλωση της ηθικής αρχής, θα έθετε δηλαδή δογματικά το πλαίσιο για όλα τα

²³⁸ "Επομένως, τα δύο προβλήματα: πώς ο καθαρός Λόγος μπορεί αφ' ενός να γνωρίζει αντικείμενα a priori, και πώς μπορεί, αφ' ετέρου, να είναι αμέσως ένας καθοριστικός λόγος της θελήσεως, δηλαδή της αιτιότητας του ελλόγου όντος όσον αφορά στην πραγματικότητα των αντικειμένων [...] είναι τελείως διαφορετικά" (ΚπΛ.77).

ανθρώπινα καθήκοντα. Όπως στην θεωρητική φιλοσοφία η καντιανή κριτική έχει θέσει όλους τους γενικούς νόμους, οι οποίοι υποστηρίζουν τους επιμέρους εμπειρικούς νόμους που ανακαλύπτονται από τις επιστήμες, και όπου απαγορεύεται σε κάποιον επιμέρους εμπειρικό νόμο να αντίκειται στους γενικούς νόμους, έτσι και στην πρακτική φιλοσοφία, αν είχε επιχειρηθεί η κριτική παραγωγή της ηθικής αρχής, αντί για την κριτική της έκθεση υπό όρους ελευθερίας, θα προκαταλαμβάνονταν η ειδική συνεκτική υφή του υπεραισθητού κόσμου, στον οποίο αναφέρεται ο Καντ. Η φιλοσοφική θεωρία θα καταλάμβανε έτσι τη δογματική σκοπιά του "επιστήμονα του υπεραισθητού", την αυταρχική σκοπιά της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας, που, στηριζόμενη στη συνέχεια ανάμεσα στο αισθητό και το υπεραισθητό, και επικαλούμενη την αυθεντική γνώση του υπεραισθητού, συνήγαγε τα ανθρώπινα καθήκοντα ως συμπέρασμα από τα αξιώματα της γνώσης του υπεραισθητού. Ο Καντ αντίθετα επικαλείται τον κοινό ανθρώπινο νου²³⁹, το δεδομένο του ηθικού νόμου που είναι προσιτό στον καθένα, και όχι μόνο σε όσους είναι σε θέση να παρακολουθήσουν το επιχείρημα της παραγωγής της ηθικής αρχής. Στην περίπτωση, αντιθέτως, της παραγωγής των κατηγοριών του θεωρητικού καθαρού λόγου, το επιχείρημα όντως δημιουργεί αποκλεισμούς και θέτει όρια: όσοι δεν είναι σε θέση να παρακολουθήσουν την παραγωγή των εννοιών της διάνοιας εκ καθαρού λόγου, δεν είναι σε θέση να αναγνωρίσουν τα κριτικά όρια του επιστημονικού κριτικού λόγου: η κριτική αναλαμβάνει να τους ελέγξει και να τους περιορίσει, και δεν αναγνωρίζουν από μόνοι τους τα όρια του ανθρώπινου Λόγου. Η καντιανή κριτική στάση αναλαμβάνει στο πεδίο του πρακτικού Λόγου μόνο την έκθεση της έννοιας, την ανάλυση δηλαδή της έννοιας της ελευθερίας ως αυτονομίας, με βάση το δεδομένο της συνείδησης του ηθικού νόμου, και όχι την παραγωγή της ίδιας της αρχής.

Μόνο στην πρακτική λοιπόν φιλοσοφία αποκτά το κεφάλαιο της μεθοδολογίας αποφασιστική σημασία για την θεμελίωση (ή ακριβέστερα, για την κατάδειξη του θεμελίου) του συστήματος. Ή καλύτερα, μόνο στην πρακτική φιλοσοφία, η μεθοδολογία εξασφαλίζει την δυνατότητα του συστήματος, αυτού που η θεωρητική φιλοσοφία δεν μπορεί να πετύχει παρά μέσω της εξάρτησής της από την ηθική. Μια μεταφυσική των ηθών είναι επομένως απαραίτητη για την θετική ολοκλήρωση του συστήματος της πρακτικής φιλοσοφίας, ενώ η σαφώς αρνητική λειτουργία της φιλοσοφίας του καθαρού Λόγου (ΚκΛ.Β823), εμποδίζει τη σοφιστική επέκταση των

²³⁹ "Τι πρέπει να κάνουμε σύμφωνα με την αρχή της αυτονομίας της προαίρεσης, μπορεί να το κατανοήσει με απόλυτη ευχέρεια και χωρίς επιφυλάξεις ακόμα και ο κοινότερος ανθρώπινος νους" (ΚκΛ.64). Και στη συνέχεια: "[...] η κρίση ως προς το τι οφείλει να κάμει κανείς σύμφωνα με αυτόν δεν θα πρέπει να είναι τόσο δύσκολη, ώστε να μην γνωρίζει πώς θα φερθεί σχετικώς και ο πιο κοινός και λιγότερο εξασκημένος νους, ακόμα και χωρίς γνώση του κόσμου" (ΚκΛ.64).

γνώσεών μας στο πεδίο του υπεραισθητού προδιαγράφοντας τη μορφή ενός συστήματος θεωρητικής γνώσης, δεν μπορεί όμως να υποδείξει περιεχομενικούς σκοπούς για ένα δυνατό σύστημα της φύσης. Για τον λόγο αυτό "... αρκούμαστε με την ολοκλήρωση του έργου μας (της Κριτικής του Καθαρού Λόγου) να σκιαγραφούμε την αρχιτεκτονική της γνώσης εκ καθαρού Λόγου" (ΚκΛ.Β863), αδυνατούμε όμως να κατασκευάσουμε ένα σύστημα του καθαρού Λόγου με την αυστηρή σημασία του όρου, όπως μπορούμε και οφείλουμε να κάνουμε με την μεταφυσική των ηθών για την πρακτική φιλοσοφία.

"Ο μαθηματικός, ο φυσικός και ο λογικός, όση εξαίρετη πρόοδο και αν έχουν [...] είναι εντούτοις τεχνίτες μόνο του Λόγου" (ΚκΛ.Β867).

Η αρχιτεκτονική του καθαρού Λόγου, εφόσον οι επιστήμες αυτές εξετάζονται ως προς την απλή θεωρία (ΚκΛ.Β879), τους υποβάλλει την ανάγκη "συστηματικής ενότητας του επίστασθαι, δηλαδή λογικής τελειότητας της γνώσεως" (ΚκΛ.Β866), δεν μπορεί όμως να παρέχει ουσιώδεις και όχι απλά τεχνικούς σκοπούς: χαρακτηρίζεται από συστηματικότητα δεν αποτελεί όμως ολοκληρωμένο σύστημα, διότι δεν ολοκληρώνεται από τον τελικό σκοπό. Μόνο η θεώρηση της φιλοσοφίας ως ενότητας της θεωρητικής και της πρακτικής χρήσης του Λόγου διασφαλίζει την προπαιδευτική λειτουργία της θεωρητικής φιλοσοφίας, η οποία με τη σειρά της καθιστά εύλογη και την ιδέα ενός ολοκληρωμένου συστήματος της φύσης. Το σωκρατικό πρωτείο του πρακτικού Λόγου είναι το μόνο που νομιμοποιεί την φυσική ή αμιγώς θεωρητική έρευνα, η οποία τότε δεν τυφλώνει, όπως συμβαίνει όταν δεν καθοδηγείται από την ηθική,²⁴⁰ αλλά ενεργοποιεί το ανθρώπινο πνεύμα. Όπως βλέπουμε στον Φαίδωνα του Πλάτωνα, μόνο μετά τους λόγους περί ψυχής, η επιστημονική περιγραφή της Γης από τον Σωκράτη²⁴¹ επικυρώνει και δίνει διέξοδο στα ηθικά συμπεράσματα. Χωρίς αυτήν την προοπτική (ή θα μπορούσε να πει κανείς τον τελικό προσανατολισμό του συστήματος, που δίνει νόημα στην συστηματικότητα-την αρχιτεκτονική ενότητα της κατασκευής του), η επιστημονική εξήγηση δεν μπορεί να περιγράψει ούτε καν τα φαινόμενα ως φαινόμενα αλλά μπορεί μόνο, όπως πολύ γλαφυρά δείχνει ο Πλάτωνας, να επιτείνει την σύγχυση.

Επίσης, πρέπει να τονισθεί ότι η επέκταση του πρακτικού Λόγου υπό τη μορφή ενός συστήματος που ονομάζεται μεταφυσική των ηθών, είναι το πρώτο και θεμελιώδες σύστημα του Λόγου εν γένει. Εδώ για πρώτη φορά ξεπερνιέται η αρχιτεκτονική συγκρότηση των εννοιών που μπορεί να πετύχει ο καθαρός Λόγος και ανερχόμαστε στη συστηματική δομή του πρακτικού Λόγου που μπορεί, αναστοχαζόμενος τις τυπικές μορφές του ηθικού νόμου, να προσδώσει στην

²⁴⁰ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 96C.

²⁴¹ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 108D-113C.

αρχιτεκτονική, ουσιώδεις συστηματικούς σκοπούς. Για το λόγο αυτό η μεταφυσική των ηθών "... δεν μπορεί να θεμελιώνεται στην Ανθρωπολογία αλλά πρέπει να εφαρμόζεται σε αυτήν" (ΜτΗ.217). Ενώ η θεωρητική φιλοσοφία ξεκινούσε από το δεδομένο της ιδιοσυστασίας των ανθρωπίνων γνωστικών ικανοτήτων για να καταδείξει τα όρια της ανθρώπινης γνώσης, η πρακτική φιλοσοφία ξεκινάει από τον ηθικό νόμο για να πραγματοποιήσει την εφαρμογή του στον κόσμο της εμπειρίας. Με αυτό δεν μπορεί ασφαλώς να υποστηριχτεί με βεβαιότητα ότι η *Κριτική του Καθαρού Λόγου* είναι μια ανθρωπολογία του Λόγου. Αυτό που είναι βέβαιο όμως, είναι ότι, ενώ η *Πρώτη Κριτική* στηρίζεται στον χωρισμό του κόσμου των φαινομένων από τον νοητό κόσμο της ελευθερίας, η *Δεύτερη Κριτική* αποσκοπεί στην ένωση των δύο κόσμων και νομιμοποιείται μόνο στο βαθμό που επιτυγχάνεται αυτή η ένωση, έστω και αν από μεθοδολογική άποψη στηρίζεται στην αυστηρή τους διάκριση. "Ο ηθικός νόμος οφείλει να προσδώσει στον αισθητό κόσμο [...] την μορφή ενός νοητικού κόσμου, δηλαδή μιας υπεραισθητής φύσης, χωρίς ωστόσο να παραβιάζει τον μηχανισμό του αισθητού κόσμου" (ΚπΛ.74). Το οφείλουν [sollen] που έχει ο ίδιος ο ηθικός νόμος, και όχι απλώς ο άνθρωπος ως ον που μετέχει στους δύο κόσμους, είναι τελείως άλλης τάξης από τα καθήκοντα που έχει ο μεμονωμένος άνθρωπος βάσει του ηθικού νόμου. Παρ' ολ' αυτά, είναι μέρος της στρατηγικής του καντιανού επιχειρήματος να συνεκφέρει τα δύο καθήκοντα: αυτό που διατυπώνεται εδώ ως καθήκον του ίδιου του ηθικού νόμου, αναλύεται στη συνέχεια στα καθήκοντα και το χρέος [Aufgabe] που αναλαμβάνουν οι άνθρωποι και προδιαγράφει τη δομή του ανθρωπίνου πνεύματος. Το υπερβατολογικό επιχείρημα της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* είναι ρυθμιστικό για την κατεύθυνση και τα όρια της γνώσης (το ως εάν διατηρεί σε απόσταση τους δύο κόσμους), ενώ στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* είναι κανονιστικό (το ως εάν φέρει σε επαφή τους δύο κόσμους) και "... ο ίδιος ο Λόγος γίνεται ενεργό αίτιο στο πεδίο της εμπειρίας μέσω Ιδεών" (ΚπΛ.83).

B.1.3. Τελεολογία και μηχανισμός στη θεωρητική χρήση του Λόγου

"Ο ηθικός νόμος οφείλει να προσδώσει στον αισθητό κόσμο τη μορφή ενός νοητού κόσμου" γράφει, όπως είδαμε, ο Καντ στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Αντίστοιχο καθήκον από την άλλη, δεν αναδεικνύεται ρητά στο πλαίσιο της θεωρητικής φιλοσοφίας, ούτε στο κεφάλαιο της διαλεκτικής ούτε πολύ περισσότερο στο κεφάλαιο της μεθοδολογίας. Ο χωρισμός όμως που επικυρώνεται στην διαλεκτική του καθαρού Λόγου (σε σχέση με την θεωρητική χρήση του Λόγου)

ανάμεσα στον κόσμο των φαινομένων και τον νοητό κόσμο των ιδεών αναιρείται στην πράξη (στο ίδιο το φαινόμενο), από τη μορφή μιας φύσης που μας αποκαλύπτει διαρκώς μια δομή που είναι ικανή για μεγαλύτερη συνάφεια από αυτήν που μπορούμε να επιτύχουμε με την διανοητική συγκρότηση της εμπειρίας. Οι βιολογικοί οργανισμοί είναι ζωντανά παραδείγματα ύπαρξης σκοπιμότητας μέσα στο πεδίο της μηχανικής αιτιότητας, και ως αντικείμενα της εμπειρίας δεν είναι δυνατό να εξεταστούν μόνο με τα εργαλεία της διάνοιας. Από την άλλη όμως δεν είναι δυνατή ούτε η αναγωγή τους στο πεδίο της ελευθερίας: μολονότι συγκροτούνται σύμφωνα με φαινομενικούς σκοπούς, υφίστανται εντούτοις πάντοτε την φυσική αιτιότητα. Οι σκοποί αυτοί δεν μπορούν να εξεταστούν ως αποτελέσματα μιας βούλησης που τους θέτει, και δεν μπορούν ως εκ τούτου να είναι αντικείμενοπραγμάτευσης μιας κριτικής του πρακτικού Λόγου, επειδή μια κριτική του πρακτικού Λόγου οφείλει πρώτα και κύρια, να εξασφαλίσει την αυτοτέλειά της από τη σφαίρα των φαινομένων, οφείλει να διαχωρίσει ριζικά τους δύο κόσμους. Πράγματι, η συνάφεια για την οποία είναι δυνατή η φύση, είναι εντελέστερη από την συνάφεια που μπορούμε να πετύχουμε χωρίς αναστοχασμό των γενικών φυσικών νόμων σύμφωνα με ένα σύστημα ειδικών εμπειρικών νόμων, είναι όμως από την άλλη, και ατελέστερη από την συνάφεια που επιτυγχάνεται σε ένα σύστημα που οργανώνεται σύμφωνα με αρχές ελευθερίας, χωρίς δεσμεύσεις από την μηχανική αιτιότητα, όπως θα ήταν για παράδειγμα ένα σύστημα μεταφυσικής των ηθών προσανατολισμένο στους κανόνες της εσωτερικής ηθικότητας. Από την δεύτερη άποψη, αυτήν της σύγκρισης της έλλογης αρχιτεκτονικής ενότητας της φύσης (σε αντιδιαστολή προς τη διανοητική, μηχανική ενότητά της) προς την περιεχομενική, ελευθεριακή ενότητα ενός συστήματος, η φύση, ακόμα και στο βαθμό που εκδηλώνει την εμφάνιση σκοπιμότητας, δεν μπορεί να είναι του ίδιου τύπου με την σκοπιμότητα που εμφανίζουν οι πράξεις της ελεύθερης ανθρώπινης βούλησης που συνειδητά θέτει σκοπούς και βρίσκει τα μέσα για την εκπλήρωσή τους. Κάθε ομοιότητα μεταξύ τους δεν μπορεί παρά να είναι μόνο αναλογική. Το σταθερό σημείο όμως της αναλογίας δεν μπορεί να ανευρεθεί μέσα στην ίδια τη φύση αλλά μόνο στις γνωσιακές δυνάμεις του ανθρώπου. Εδώ δεν πρόκειται στην ουσία για μια αντικειμενική συνάφεια που διαπιστώνεται στη φύση πριν από την οργάνωσή της σύμφωνα με τους κανόνες της διάνοιας από το υπερβατολογικό υποκείμενο. Ο Καντ εγχαθιστά μια υπερβατολογική σύνδεση ανάμεσα στο πεδίο της ελευθερίας και το πεδίο της αιτιότητας, που λαμβάνει χώρα στον αναστοχασμό του υποκειμένου πάνω στα δεδομένα της εμπειρίας, δεν εμφανίζεται όμως *in concreto* στην εμπειρία - ή τουλάχιστον δεν δικαιούμαστε να προϋποθέτουμε ότι εμφανίζεται γιατί αυτό θα αναιρούσε τα θεμέλια της

αναλυτικής, η οποία αποσκοπεί στην οργάνωση του άμορφου υλικού της εμπειρίας. Αποδίδοντας εκ των προτέρων μορφή στο υλικό της εμπειρίας, είναι σαν να φανταζόμαστε στην ουσία έναν αντικειμενικό και περιεχομενικά φορτισμένο χώρο και χρόνο, που υποδεικνύουν με δεσμευτικό τρόπο τις a priori έννοιες της διάνοιας, αντί να τις υποστηρίζουν απλώς εποπτικά.

"Η υπερβατολογική τούτη έννοια μιας σκοπιμότητας της φύσης δεν είναι ούτε μια έννοια της φύσης ούτε μια έννοια της ελευθερίας διότι δεν αποδίδει στο αντικείμενο (στη φύση) απολύτως τίποτε, παρά μόνο παριστάνει τον μοναδικό τρόπο, με τον οποίο πρέπει να ενεργούμε κατά τον αναστοχασμό για τα αντικείμενα της φύσης με στόχο μια εμπειρία με πλήρη συνάφεια. Συνεπώς είναι μία υποκειμενική αρχή (γνώμονας) της κριτικής δύναμης. Για τούτο και εμείς χαιρόμαστε (πράγματι απαλλασσόμαστε από μιαν ανάγκη), ως εάν ήταν μια ευτυχής σύμπτωση που ευνοεί την πρόθεσή μας, όταν συναντούμε μια τέτοια συστηματική ενότητα κάτω από απλώς εμπειρικούς νόμους" (ΚκΔ. XXXIV).

Έτσι, ο θεωρητικός Λόγος αντανακλά στη σύστασή του (επαναλαμβάνει στο εσωτερικό του αυτό που, αν γινόταν δεκτό ως δεδομένο της κατ' αίσθηση αντίληψης, θα καταργούσε τον διαχωρισμό της εποπτείας από τη διάνοια), την επιδεκτικότητα της φύσης να μορφοποιείται από τις κατηγορίες του σε συμφωνία με μια διαρκώς ενεργή ιδέα σκοπιμότητας. Στο πλαίσιο της Κριτικής της Κριτικής Δύναμης εξετάζεται πράγματι αυτή η "ευτυχής σύμπτωση" που εκδηλώνεται στον φυσικό κόσμο (και που εμφανίζεται στη δομή του ανθρωπίνου πνεύματος στην αναστοχαστική κριτική δύναμη), η οποία δεν εξασφαλίζει απλώς συμβατότητα ανάμεσα στα δεδομένα της εμπειρίας και τις έννοιες της διάνοιας - κατηγορίες (αυτό επιτυγχάνεται χάρη στην εποπτική βάση κάθε δεδομένου της εμπειρίας και συνακόλουθα περιορίζει το πεδίο της γνώσεώς μας στα πράγματα ως φαινόμενα - ως υποκείμενα σε όρους εποπτείας) αλλά μια ανώτερης τάξεως συμβατότητα, αυτήν ανάμεσα στην ενότητα που επιτυγχάνεται με χρήση των εννοιών της διάνοιας και στην ενότητα που προσήκει στις έννοιες του Λόγου, τις Ιδέες. Η συμβατότητα αυτή παραμένει όμως για την θεωρητική χρήση του Λόγου υπερβατολογική (προσανατολίζεται δηλαδή προς τους κανόνες διεύρυνσης των γνώσεών μας) και δεν γίνεται μεταφυσική, δεν είναι δηλαδή πραγματική σύνδεση ανάμεσα στη σφαίρα της ελευθερίας και τη σφαίρα των φαινομένων ούτε φυσικά μπορεί να είναι οντολογικός καθορισμός των ίδιων των πραγμάτων.

Αν δεν είχαν προηγηθεί οι αναλύσεις της υπερβατικής διαλεκτικής θα μπορούσε κανείς να πει ότι, όπως στην πρακτική φιλοσοφία είναι καθήκον της ανθρωπίνης θέλησης (και όχι του υπερβατικού Λόγου) να προσδώσει στον αισθητό κόσμο τη μορφή ενός νοητού κόσμου, έτσι και στον θεωρητικό Λόγο η συνάφεια και ενότητα

της φύσης είναι αποτέλεσμα των ενεργειών μιας βούλησης που κατασκεύασε και κυβερνά ένα ουσιώδες (περιεχομενικά φορτισμένο) σύστημα της φύσης και όχι μια απλή αρχιτεκτονική ενότητα γενικών φυσικών νόμων. Ο Καντ αναλαμβάνει να εξηγήσει την φυσική σκοπιμότητα χωρίς να χρησιμοποιήσει την ιδέα μιας βούλησης που την προγραμματίσει και από την οποία θα συνάγονταν δογματικά εκτός από τους γενικούς φυσικούς νόμους και όλοι οι επιμέρους εμπειρικοί νόμοι.

B.1.4. Σημασία της υπερβατολογικής διαλεκτικής της θεωρητικής χρήσης του Λόγου

Ενώ η ενότητα που μπορεί να μας προσπορίσει η διάνοια σε συνεργασία με τις a priori μορφές της εποπτείας αναφέρεται μόνο στην ενότητα μιας δυνατής εμπειρίας, η "ενότητα του Λόγου δεν είναι ενότητα μιας δυνατής εμπειρίας αλλά από αυτήν ουσιωδώς διάφορη" (ΚκΛ.Α307). Έτσι, οι ιδέες του Λόγου δείχνουν πράγματι στην *Πρώτη Κριτική* να είναι απλώς αντικείμενο μίας διαλεκτικής, που σκοπό έχει μόνο να ελέγξει τα όρια του ανθρωπίνου Λόγου και να άρει την δογματικότητα των προτεινόμενων απαντήσεων στα παραδοσιακά ερωτήματα της μεταφυσικής: τα ερωτήματα περί ψυχής, περί κόσμου και περί ύπαρξης του Θεού. Ο τρόπος που εκτίθεται η υπερβατική διαλεκτική στην *Πρώτη Κριτική*, προϋποθέτει ουσιαστικά το επιχείρημα της αναλυτικής: η διαλεκτική μοιάζει να εκτίθεται ως πόρισμα που δεν μπορεί να αμφισβητήσει την εγκυρότητα του θεωρήματος (τα συμπεράσματα της αναλυτικής). Το συμφέρον όπως αποδεικνύεται του Καντ στο κεφάλαιο της διαλεκτικής δεν είναι τόσο θεωρητικό όσο κυρίως πρακτικό. Θέλει μεν αφενός να καταδείξει ότι "... από τη γνώση στο πεδίο των φιλών ιδεών λείπει η πραγματικότητα της αντικειμενικής χρήσεως" (ΚκΛ.Α357) αλλά και να συμπεράνει ότι "... εφόσον οι τρεις προτάσεις (περί αθανασίας της ψυχής, περί ελευθερίας της βουλήσεως - συνέπεια της τρίτης αντινομίας και περί ύπαρξης του Θεού) δεν μας είναι αναγκαίες για την θεωρητική γνώση και παρί όλα αυτά, υπαγορευμένες δια του Λόγου, τότε η σπουδαιότητά τους θα πρέπει να αφορά μόνο το πρακτικό [τμήμα της φιλοσοφίας]" (ΚκΛ.Β 827,828). Πράγματι η πρακτική φιλοσοφία θεμελιώνεται στην έννοια της υπερβατολογικής ελευθερίας²⁴²

²⁴² Στο κεφάλαιο "Περί του εσχάτου σκοπού της καθαρής χρήσης του λόγου μας" (ΚκΛ.Β825 κ.ε.) από όπου και το παράθεμα, έχει ήδη πραγματοποιηθεί η μετάθεση της δεύτερης υπερβατολογικής ιδέας, που ήταν μέρος της υπερβατολογικής κοσμολογίας (δεύτερο μέρος της διαλεκτικής του καθαρού λόγου), και η προβίβασή της στην πρώτη θέση. Το τρίπτυχο δεν εκτίθεται πια με τη σειρά: ψυχή-κόσμος-θεός, αλλά στην πρώτη θέση τοποθετείται το κοσμολογικό πρόβλημα, συνέπεια του οποία είναι η αντινομία αιτιότητας-ελευθερίας. Η νέα αυτή προτεραιότητα είναι αναγκαία για τη θεμελίωση

(ανεξαρτησία από καθετί εμπειρικό, ΚπΛ.173) και αξιώνει εν συνεχεία την ισχύ των άλλων δύο εννοιών-ιδεών του Λόγου. Οι συνέπειες και η αναγκαιότητα αυτού του διαβήματος (της διαλεκτικής του καθαρού θεωρητικού Λόγου) δεν περιορίζονται μόνο στη διάνοιξη της δυνατότητας της ελευθερίας από τη σκοπιά της γνώσης και άρα στην δυνατότητα μιας πρακτικής φιλοσοφίας. Αφορούν και στην άρση της σύγχυσης ανάμεσα στη μέθοδο του θεωρητικού και του πρακτικού Λόγου, που γίνεται από κάθε δογματικό ηθικό σύστημα, το οποίο δεν αναγνωρίζει τη διαφορά στην ακολουθούμενη μέθοδο ανάμεσα στο πρακτικό και το θεωρητικό τμήμα της φιλοσοφίας. Τα δογματικά ηθικά συστήματα εκκινούν από τις έννοιες του ηθικού καλού και κακού, εξετάζοντάς τις με όρους γνώσης, κι παραγνωρίζουν το γεγονός ότι το κρίσιμο σημείο της ηθικής στάσης είναι η υποκειμενική ηθική συνείδηση, που παραμένει απροσπέλαστη στην γνώση.²⁴³

Ενώ στη θεωρητική φιλοσοφία δεν εγείρεται, όπως είδαμε, το καθήκον που έχει η πρακτική φιλοσοφία να καταστήσει τον Λόγο ενεργό αίτιο στο πεδίο της εμπειρίας μέσω ιδεών, η αναστοχαστική κριτική δύναμη αναλαμβάνει παρ' ολ' αυτά "το στήσιμο αυτής της γέφυρας" (ΚκΔ. LIII) ανάμεσα στην υπεραισθητή και την αισθητή σφαίρα. Επειδή όμως η γεφύρωση του χάσματος επιτελείται μέσω μίας υποκειμενικής δύναμης του κρίνοντος υποκειμένου, που δεν δικαιούται να παραλαμβάνει τα αντικείμενα μορφοποιημένα ούτε ως προς την διανοητική τους συγκρότηση ούτε ως προς την έλλογη τελεολογία τους (εντελέχειά τους), δεν δικαιούμαστε να αποδώσουμε στη φύση σκοπούς κατά την ουσιαστική (περιεχομενική) έννοια αλλά δικαιούμαστε μολαταύτα - είμαστε μάλιστα αναγκασμένοι - να της αποδίδουμε μορφική σκοπιμότητα, στο βαθμό βέβαια που γίνεται η φύση αντικείμενο κρίσης ενός υποκειμένου (ΚκΔ.274). Αν προϋποθέταμε

της ηθικής αρχής στην ιδέα της ελευθερίας και όχι στην ιδέα της αθανασίας της ψυχής ή της ύπαρξης του Θεού.

²⁴³ Στο κείμενο για την θρησκεία, στόχος του Καντ, ανάμεσα στ' άλλα, είναι και να καταδείξει τι σημαίνει η θέση ορίων στη θεωρητική γνώση, για την ιδέα της οργάνωσης της ανθρώπινης κοινωνικότητας. Εκεί θα πρέπει να δειχθεί η διαφορά ανάμεσα στην υγιή πίστη εντός των ορίων του Λόγου και στη δογματική πίστη που αξιώνει αυθαίρετα την κατασκευή της εμπειρίας (και εκεί ο Καντ έχει υπόψη του την πολιτική εμπειρία) απευθείας από τις έννοιες του Λόγου, χωρίς να εξετάζει την αρχιτεκτονική σύσταση που μπορούν να μας παρέχουν οι έννοιες της διάνοιας, αλλά επιχειρώντας αυτόματα την επιβολή ενός συστήματος (πολιτικού και ηθικού αλλά και με την αυστηρή καντιανή έννοια) χωρίς αρχιτεκτονική! Η απόπειρα αυτή ισοδυναμεί με παραγνώριση της γενικής νομιμότητας εν ονόματι μίας υποτιθέμενης ηθικότητας, μιας ηθικότητας που στηρίζεται στη συναγωγή και την επιβολή ενός γενικού σκοπού που δεν διαμεσολαβείται από ηθικά καθήκοντα (που θα μπορούσαμε να τα παρομοιάσουμε προς επιμέρους σκοπιμότητες, οι οποίες συντείνουν σε έναν απροσδιόριστο γενικό και ηθικό σκοπό). Η κριτική που ασκεί ο Καντ στις υπάρχουσες εκκλησίες στηρίζεται ουσιαστικά στο γεδόνος τι η ηθική συνείδηση δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο γνώσης, και είναι ως εκ τούτου αναγκαία η αναγωγή στην ιδέα ενός καρδιογνώστη Θεού. Η υψηλή ιδέα της ηθικής κοινωνίας ευτελίζεται όταν την διαχειρίζονται ανθρώπινα χέρια, σαν οδηγητική όμως ιδέα του Λόγου μπορεί να είναι ιδιαίτερα ωφέλιμη.

την τελεολογία στη μελέτη της φύσης, αν εξετάζαμε δηλαδή τη φύση σύμφωνα με τις προθέσεις ενός σοφού δημιουργού, τότε θα μελετούσαμε στην ουσία τη φύση ως ένα σύστημα πραγμάτωσης σκοπών, θα μεταπίπταμε σε μια δογματική θεολογική φυσική²⁴⁴ που θα συνήγαγε τη μορφή της σκοπιμότητας, που αποτελεί πεδίο της κριτικής δύναμης, από το περιεχόμενο του σκοπού. Ο Καντ αντιθέτως αναγνωρίζει ως έγκυρη, μόνο την εμπειρία που έχει διαμορφωθεί ως εσωτερική παράσταση, σύμφωνα με τους *a priori* κανόνες της διάνοιας: όπως ειπώθηκε και νωρίτερα, η διαλεκτική και η τελεολογία δεν μπορούν να αμφισβητήσουν την εγκυρότητα της αναλυτικής. Η διαμεσολάβηση της διάνοιας ανάμεσα στην πρόσληψη των φαινομένων (*Gegenstände*) από την αισθητικότητα και την κατανόηση των αντικειμένων (*Objekte*), πλέον, της εμπειρίας (γίνονται αντικείμενα - *Objekte* μετά την διανοητική τους συγκρότηση), ή αλλιώς την απόδοση σκοπιμότητας στα αντικείμενα, απαγορεύει την εκ των προτέρων πρόσληψη ενός εξωτερικού σκοπού. Έτσι, ο τρόπος που εκθέτει το επιχείρημα ο Καντ εξασφαλίζει, για την θεωρητική φιλοσοφία, την ταυτόχρονη εγκυρότητα των μεθόδων: έλλογη τελεολογία και διανοητικός μηχανισμός της φύσης μπορούν να συνυπάρχουν χωρίς να έρχεται το ένα σε αντίθεση προς το άλλο, γιατί η τελεολογία για την οποία είναι ικανός ο ανθρώπινος Λόγος έρχεται πάντα εκ των υστέρων, μετά την διανοητική κατασκευή του αντικειμένου, και άρα αφορά πάντα την μορφική σκοπιμότητα και όχι τον περιεχομενικό σκοπό του αντικειμένου. Όπως γράφει "η έννοια των συνδυασμών και των μορφών της φύσης σύμφωνα με σκοπούς είναι ασφαλώς τουλάχιστον μια επιπλέον αρχή της υπακοής των φυσικών φαινομένων σε κανόνες, εκεί όπου δεν επαρκούν οι νόμοι της αιτιότητας κατά τον απλό μηχανισμό της φύσης" (*ΚκΔ.269*, πλάγια δικά μου). "Δικαιώς σε κάθε φυσική έρευνα ο Λόγος ανατρέχει πρώτα στην θεωρία [την διανοητική συγκρότηση του αντικειμένου] και μόνο στη συνέχεια στον καθορισμό σκοπών" (*Για τη χρήση τελεολογικών αρχών στη φιλοσοφία*, IX.139). Εγγυητής της ενότητας διάνοιας και Λόγου είναι η υποκειμενική αναστοχαστική κριτική δύναμη, η οποία, στο βαθμό που παραμένει υποκειμενική ικανότητα, δεν προβάλλει στο αντικείμενο μια περιεχομενική αναστοχαστικότητα των ελλόγων ιδεών, αλλά δικαιούται να τις αξιοποιεί για την επέκταση και την αρχιτεκτονική ενότητα της γνώσης που αξιώνει να φτάσει το επίπεδο του ολοκληρωμένου συστήματος. Το υποκείμενο δικαιούται δηλαδή να αξιοποιεί την μορφική

²⁴⁴ "Η θεολογία δεν μπορεί να μας χρησιμεύσει για την εξήγηση των φαινομένων της φύσης. Δεν αποτελεί ορθή χρήση του Λόγου, να θέτουμε τις αιτίες όλων όσων δεν κατανοούμε στον Θεό. Οφείλουμε αντιθέτως να γνωρίσουμε τους φυσικούς νόμους προκειμένου να γνωρίσουμε και να κατανοήσουμε τις επιδράσεις τους. Όπως και να έχει, δεν αποτελεί χρήση του Λόγου, και δεν εξηγώ τίποτα με το να λέω: αυτό εξαρτάται από την παντοδυναμία του Θεού. Η στάση αυτή είναι αργός λόγος" (*Παραδόσεις για τη φιλοσοφία της θρησκείας*, σ. 8).

σκοπιμότητα που παρατηρεί στην φύση χωρίς να την συναρτά από τη θέση ενός πρώτου σκοπού που ενοικεί στο αντικείμενο, πριν τη μορφοποίησή του ως διανοητικά συντεταγμένης εμπειρίας.

B.1.5. Η σημασία μιας διαλεκτικής του πρακτικού Λόγου

Στον πρακτικό Λόγο όμως τα πράγματα εκτίθενται, τόσο μεθοδολογικά όσο και ουσιαστικά, με τελείως διαφορετική προτεραιότητα. Η ένταση που αποκρύπτεται στο πεδίο της γνώσης είναι εξαιρετικής κεντρική για την πρακτική φιλοσοφία. Είδαμε ότι αυτό που ξεκαθαρίζεται σε υπερβατολογικό επίπεδο από την *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, η εγκυρότητα δηλαδή των *a priori* γνώσεων στο πεδίο των φαινομένων, συμπληρώνεται - χωρίς να αναιρούνται τα θεμέλια της *Πρώτης Κριτικής* - στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, με την ικανότητα της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης αποβλέποντας προγραμματικά σε ένα σύστημα του καθαρού Λόγου που θα μπορούσε να συμπεριλάβει όχι μόνο τους καθολικούς φυσικούς νόμους αλλά και τους ειδικούς εμπειρικούς νόμους που παρατηρούνται στη φύση (ΚκΔ. XXVII). Στην *Δεύτερη Κριτική* η αναστοχαστικότητα, που αποτελεί αρμοδιότητα του Λόγου, και ο καθορισμός που επιτελείται από τη διάνοια εκτίθενται σε μία και μόνη μεθοδολογική στιγμή. Η πρόταση "η ελευθερία είναι η *ratio essendi* του ηθικού νόμου και ο ηθικός νόμος η *ratio cognoscendi* της ελευθερίας" (ΚπΛ.5, υποσ) δημιουργεί μια διαλεκτική που προσιδιάζει κατεξοχήν στην πρακτική χρήση του Λόγου. Για τον Καντ, δεν αρκεί γνώση του αγαθού για την πραγματοποίησή του στον κόσμο των φαινομένων. Για τον διαφωτισμό η *ratio essendi* και η *ratio cognoscendi* ταυτίζονται, ή μάλλον ακριβέστερα, η *ratio cognoscendi* ακολουθεί την ίδια πορεία με την *ratio essendi*, οδηγούνται αμφότερες από την αιτία στο αποτέλεσμα: το λογικά πρότερο είναι και γνωσιακά πρότερο. Γνωρίζοντας κάτι το γνωρίζω όπως αυτό είναι, δεν υπάρχει διαφορά (υπόλοιπο) ανάμεσα σε αυτό που είναι και στη γνώση μου γι' αυτό. Στην κριτική φιλοσοφία αντιθέτως, ο οντολογικός (*ratio essendi*) καθορισμός του νόμου από την ελευθερία και ο νοητικός αναστοχασμός (*ratio cognoscendi*) της ελευθερίας μέσω του ηθικού νόμου, είναι δύο παράλληλες πορείες του ηθικού επιχειρήματος, που αλληλοεπηρεάζονται και δημιουργούν ένα κριτικό πεδίο αμοιβαίου ελέγχου. Η ενότητα του πνεύματος αναδεικνύεται έτσι στην πρακτική χρήση του λόγου όχι ως ένας απλός στόχος της κριτικής φιλοσοφίας ή ένα υπόλειμμα μιας παραδοσιακής αντίληψης περί ανθρώπου, αλλά ως μεθοδολογική αφετηρία. Λόγος και διάνοια πάνε στην πρακτική χρήση του Λόγου μαζί, δεν είναι δυνατή η διάκριση του

αναστοχασμού από τον καθορισμό, της αναστοχαστικής από την προσδιοριστική κριτική δύναμη. Εκεί που φαίνεται ότι η διάνοια τείνει να υπερκεράσει τη σημασία του Λόγου, δηλαδή κατά την τυποποίηση του ηθικού νόμου σύμφωνα με τη μορφή ενός γενικού φυσικού νόμου, προϋποτίθενται στην ουσία και εννοούνται οι αναστοχαστικές εγγυήσεις, που παρέχει ο Λόγος μέσω της υπερβατικής έννοιας της ελευθερίας: η γνώση του θεμέλιου της ελευθερίας είναι αδύνατη για τον άνθρωπο χωρίς αυτό να αναιρεί το γεγονός ότι με την τυποποίηση φτάνουμε σε μια γνώση των καθηκόντων μας, όπως αυτά προδιαγράφονται από το αίτημα της ελευθερίας. Όπως επισμαίνει ο Καντ:

"Η ελευθερία είναι μία ιδιότητα για την οποία οι άνθρωποι έχουν γνώση χάρη στον καθορισμό της προαίρεσής τους από τον απόλυτο ηθικό νόμο, και επομένως δεν αποτελεί μυστήριο. Ο καθένας λαμβάνει γνώση για την ύπαρξή της. Αλλά το άγνωστο σε μας θεμέλιο αυτής της ιδιότητας αποτελεί όντως ένα μυστήριο, γιατί δεν μας έχει δοθεί ως γνώση." (Θρ.138).

Αυτό που μας διδάσκει ο Καντ είναι ότι η ελευθερία δεν περιορίζεται στα αποτελέσματα της παραγωγής βάσει του δεδομένου του ηθικού νόμου μέσα από μια διαδικασία τυποποίησης: η ελευθερία είναι η πραγματική *ratio essendi* του ηθικού νόμου, μολονότι βέβαια αποκτούμε λεπτομερή γνώση των όρων της ελευθερίας μόνο χάρη στον ηθικό νόμο. Η τυποποίηση του ηθικού νόμου φυσικά και δεν αίρει τους όρους ελευθερίας του πράττοντος υποκειμένου: η *διανοητική* ανασυγκρότηση της υποκειμενικά έλλογης ηθικής πράξης στηρίζεται στην ουσία σε έναν *αναστοχασμό!* Από την άλλη πλευρά, εκεί που θα μπορούσε να φανταστεί κανείς ότι επαρκεί η χρήση του Λόγου χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η προσγειωμένη στα φαινόμενα, δεσμευτικότητα της διάνοιας, ο Καντ επεμβαίνει και απαγορεύει την απευθείας μετάβαση στο Λόγο: "ο καθαρός Λόγος δεν μπορεί να παράσχει *a priori* κανένα σκοπό παρά μόνο στο βαθμό που τον καθιστά γνωστό ως καθήκον" (ΜτΗ.395). Η έλλογη νομοθεσία, που προσανατολίζεται προς ηθικούς σκοπούς, δεσμεύεται διανοητικά: ο αναστοχασμός - γιατί η ιδέα ενός σκοπού του Λόγου έχει προκύψει από αναστοχασμό πάνω στις διανοητικές επιταγές του ηθικού νόμου - επανατίθεται, στην ιδέα των καθηκόντων της αρετής (Tugendpflicht), ως *προσδιορισμός!*

Αυτό δεν συνεπάγεται ότι στην πρακτική χρήση του Λόγου πραγματοποιείται πλήρης άρση της υπερβατολογικής μεθόδου. Δεν αναιρείται η συστημική προτεραιότητα που αποδίδεται στη διάνοια στην ιεραρχία έκθεσης του επιχειρήματος. Απλώς εδώ, για πρώτη φορά ρητά, η διάνοια αναδεικνύεται ως είδος του Λόγου, εμφανίζεται για πρώτη φορά η εσωτερική τους σχέση. Η κατηγορική προστακτική είναι μια τυποποίηση του καθαρού Λόγου που αποβλέπει

στην πράξη, που προλαμβάνει την εμπειρία, δεν την προμορφοποιεί όπως η υπερβατική αναλυτική του καθαρού Λόγου ούτε την επικαθορίζει όπως η έλλογη τελεολογία της φύσης. Έτσι, ο πρακτικός Λόγος σχετίζεται με τον καθορισμό της βούλησης και αυτό συνεπάγεται ότι δεν έχει τη δυνατότητα να παρακάμψει τον εμπειρικό συν-καθορισμό της. Με αυτόν τον συγκαθορισμό από την εμπειρία, δεν εννοείται μια ειδική εμπειρία ή μια συγκεκριμένη γνώση περί ανθρώπου αφού "...δεν πρέπει να εξαρτήσουμε τα αξιώματα της ηθικότητας από την ειδική φύση της ανθρώπινης λογικής" (ΘμΗ.35). Εννοείται η ιδέα της εμπειρίας εν γένει, η εμπειρική αποβλεπτικότητα του ηθικού νόμου, ο οποίος είναι πάντοτε προσανατολισμένος στο φαινόμενο, μολονότι έχει την καταγωγή του στο υπεραισθητό, και ο οποίος εκδηλώνεται αναγκαία υπό τη μορφή μιας κατηγορικής προστακτικής, μολονότι κάθε προστακτική θεμελιώνεται στην πρακτική ελευθερία. Έτσι, ο Καντ είναι σε θέση να διακηρύσσει ταυτόχρονα ότι "... μολονότι η κατεξοχήν ηθική έχει ανάγκη την ανθρωπολογία για την εφαρμογή της επάνω στον άνθρωπο, πρέπει πρώτα να αναπτύσσεται ανεξάρτητα ως καθαρή φιλοσοφία, δηλαδή ως μεταφυσική" (ΘμΗ.35), και από την άλλη να αναγνωρίζει ότι αυτή η μετάβαση από την ανθρωπολογία στην μεταφυσική, δεν μπορεί παρά να οδηγεί σε μια μεταφυσική που αναφέρεται στην εμπειρία. Που χωρίς να είναι δεσμευμένη από αυτήν έχει ισχύ για αυτήν και μόνο: "... οι προστακτικές δεν ισχύουν για τη θεϊκή θέληση και γενικά για μια άγια θέληση. Το πρέπει είναι τότε εκτός τόπου" (ΘμΗ.39). Μια θέληση που δεν υφίσταται την αιτιότητα ως αντίβαρο στην καθαρή ηθικότητα, δεν μπορεί να είναι αντικείμενο της καντιανής μεταφυσικής των ηθών και κριτικής του πρακτικού Λόγου. Η ανθρώπινη έλλογη ηθικότητα δεν είναι υποπερίπτωση της καθαρής από εμπειρικά στοιχεία ηθικότητας, για την οποία είναι μεν δυνατό ένα σύστημα πρακτικών αρχών - κατ' αντιστοιχία προς ένα σύστημα φυσικών αρχών που διέπουν τον αισθητό κόσμο - αλλά όχι ένα σύστημα ηθικότητας - στο οποίο νόμος και θέληση διαμεσολαβούνται από το καθήκον, δηλαδή όχι απευθείας από τον ηθικό νόμο αλλά από την παράστασή του. Είναι από αυτήν ριζικά διαφορετική κατά το ότι προσανατολίζεται προς την ελευθερία και προς "τις πράξεις που είναι δυνατές μέσω αυτής ως φαινόμενα στον αισθητό κόσμο" (ΚπΛ.117). Μολονότι βέβαια "κάθε κατηγορία της ελευθερίας εννοείται με τόσο γενικό τρόπο" όπως σημειώνει ο Καντ, "ώστε ο καθοριστικός λόγος της αιτιότητας εκείνης να μπορεί να γίνει δεκτός και εκτός του αισθητού κόσμου, στην ελευθερία ως ιδιότητα ενός νοητού όντος", εντούτοις με τις κατηγορίες του τρόπου (δυνατότητα, πραγματικότητα και αναγκαιότητα του καθήκοντος) "εισάγεται η μετάβαση από τις πρακτικές αρχές εν γένει" - που αφορούν και μια άγια θέληση και την ανθρώπινη θέληση - "... στις αρχές της ηθικότητας" (ΚπΛ.118) - που

αφορούν μια έλλογη θέληση που πράττει στον αισθητό κόσμο και υφίσταται αναγκαστικά την φυσική αιτιότητα. Επομένως, η συλλογιστική που οδηγεί τον Καντ στην αναγκαιότητα μίας μεταφυσικής των ηθών, τον αναγκάζει να αποδίδει, και στο πεδίο της πρακτικής χρήσης του Λόγου, άτυπη προτεραιότητα στη διάνοια, λόγω του ότι υπάρχει και εδώ η ανάγκη διανοητικής μορφοποίησης μιας δυνατής εμπειρίας, που δεν αποκτά όμως πραγματικότητα, παρά μέσω του καθορισμού της ανθρώπινης προαίρεσης από τον ηθικό νόμο. Με την προτεραιότητα αυτή δεν εννοείται εδώ κάποιο πρωτείο της διάνοιας, αντίστοιχο με το πρωτείο του πρακτικού Λόγου έναντι του θεωρητικού. Η προτεραιότητα της διάνοιας κατανοείται αφενός στην έκθεση του επιχειρήματος και αφετέρου στην διανοητικά συγκροτημένη ιστορική στιγμή (δομή και λειτουργία του αστικού κράτους) που επιτρέπει την μετάβαση σε μια ιδέα ηθικότητας.

Η διάνοια είναι λοιπόν στην πρακτική χρήση του Λόγου κάτι παραπάνω από τη διάνοια στην θεωρητική χρήση του Λόγου: δεν στηρίζεται στη συνάφεια που της προσδίδει μια εποπτεία, δεν έχει ανάγκη, ή δεν μπορεί να καταφύγει στη συγγένεια, το συνειρμό και την ανάπλαση των παραστάσεων. Το εποπτικό υπόστρωμα που συνέχε τον Λόγο στην θεωρητική του χρήση αντικαθίσταται από την ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης - προαίρεσης,²⁴⁵ που μετέχει στους δύο κόσμους: στον νοητό κόσμο μέσω της παράστασης του ηθικού νόμου στην ιδέα του καθήκοντος, και στον αισθητό κόσμο μέσω των υποκειμενικών γνωμόνων που μορφοποιούν τις ατομικές επιθυμίες. Αυτή η εμπειρική αποβλεπτικότητα του ηθικού νόμου συνεπάγεται μια συγκεκριμένη δομή για το ανθρώπινο πνεύμα, τέτοια που να το καθιστά ικανό, χωρίς την συνεπικουρία μιας a priori μορφής της εποπτείας, να γίνεται ενεργό αίτιο στο πεδίο της εμπειρίας, ακολουθώντας ηθικές και όχι φυσικές αρχές. Ενώ "... κάθε εμπειρικό στοιχείο είναι εντελώς ακατάλληλο ως βοήθημα στο αξίωμα της ηθικότητας αλλά και βλαβερότατο για την καθαρότητα των ηθών" (ΘμΗ.61), παρ' όλα αυτά οι όροι της εφαρμογής της ηθικότητας στην εμπειρία πρέπει να συμπεριλαμβάνονται στα αξιώματα της ηθικότητας. Έτσι, μπορεί μεν να ισχύει η άποψη του Hermann Cohen ότι ακόμα και αν δεν υπήρχαν άνθρωποι, η ηθική θα είχε εντούτοις κάποιο νόημα,²⁴⁶ το νόημα όμως αυτό θα

²⁴⁵ Την αναλογία αυτή ανάμεσα στη λειτουργία της εποπτείας στον θεωρητικό λόγο και της ελευθερίας της προαίρεσης στον πρακτικό τονίζει και ο Καντ όταν γράφει: "Λέει κανείς στη θεωρητική φιλοσοφία: στον χώρο βρίσκονται μόνο τα αντικείμενα της εξωτερικής αίσθησης, στο χρόνο όμως όλα, τόσο αυτά της εξωτερικής όσο και εκείνα της εσωτερικής αίσθησης. Γιατί αμφότερες ως παραστάσεις ανήκουν στην εσωτερική αίσθηση. Ακριβώς έτσι, είτε η ελευθερία εξετάζεται κατά την εξωτερική είτε κατά την εσωτερική χρήση της προαίρεσης, παρ' όλα αυτά οι νόμοι της, ως νόμοι του καθαρού πρακτικού λόγου για την ελεύθερη προαίρεση εν γένει, είναι ταυτόχρονα και εσωτερικοί προσδιοριστικοί λόγοι της προαίρεσης: άσχετα αν δεν επιτρέπεται πάντοτε να εξετάζονται ως προς αυτήν την σχέση." (ΜτΗ.214).

²⁴⁶ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, σ. 162.

έπρεπε να συγκροτηθεί χωρίς την παρεμβολή της έννοιας του καθήκοντος, θα αφορούσε όπως αναφέρθηκε και νωρίτερα, ένα σύστημα πρακτικών αρχών αλλά όχι ένα σύστημα ηθικότητας που θεματοποιεί τις τροπικές κατηγορίες του καθήκοντος. Θα ήταν με άλλα λόγια ένα σύστημα ελευθερίας με την υπερβατική σημασία του όρου (θα αφορούσε μια άγια θέληση) αλλά δεν θα μπορούσε να εκδηλωθεί ως ένα σύστημα ελευθερίας με την αρνητική και συνάμα εντοπισμένη στα φαινόμενα σημασία.²⁴⁷ Όταν ο Καντ αναφέρεται "στον άνθρωπο και σε κάθε έλλογο ον", δεν αναφέρεται σε ένα τέλεια έλλογο ον, το οποίο δεν έχει ανάγκη να συγκροτήσει μια ηθική εμπειρία ανεξάρτητη από την αισθητή εμπειρία που συγκροτεί κατά την θεωρητική χρήση του Λόγου: η θεϊκή θέληση ή μια άγια θέληση δεν εναρμονίζεται με τον ηθικό νόμο μέσω της παράστασής του αλλά άμεσα, ενώ η ανθρώπινη θέληση - ή και κάθε έλλογη θέληση που προσομοιάζει στην ανθρώπινη - πρέπει να υπακούσει στον ηθικό νόμο, ο ηθικός νόμος δεν είναι μια απλή περιγραφή της συμπεριφοράς του. Ο άνθρωπος δεν είναι ούτε άλογο ζώο ούτε πλήρως πνευματικό ον - άγγελος. Μετέχει και στον φυσικό (εξωτερικά) και στον υπεραισθητό (εσωτερικά) κόσμο.

"Καθετί μέσα στη φύση λειτουργεί σύμφωνα με νόμους. Μόνο τα έλλογα όντα έχουν την ικανότητα να ενεργούν σύμφωνα με τη παράσταση των νόμων, δηλαδή σύμφωνα με αξιώματα. Με άλλα λόγια, μόνο τα έλλογα όντα έχουν θέληση"²⁴⁸ (ΘμΗ.36).

Η εμπειρία που συγκροτείται διανοητικά από τις κατηγορίες της ελευθερίας είναι έτσι μια εσωτερική εμπειρία του έλλογου υποκειμένου, όχι μια εξωτερική εμπειρία ηθικών αντικειμένων που θα δεσμεύονταν αναγκαστικά από την εποπτεία και θα συγκροτούνταν ως ένα σύστημα προκατεστημένων σκοπών. Η φράση "εποπτείες χωρίς έννοιες τυφλές, έννοιες χωρίς εποπτείες κενές" έχει ισχύ μόνο για την θεωρητική χρήση του Λόγου κατά την γνώση των αντικειμένων της εμπειρίας. Αντιθέτως,

²⁴⁷ Βλ. και ΜτΗ.379.

²⁴⁸ Εδώ βλέπουμε ένα παράδειγμα ευθείας αντιπαράθεσης του Καντ με τον Χομπς. Ο τελευταίος παραδεχόμενος την λογικότητα των αιτιών που παρεμβαίνουν για τον καθορισμό της βούλησης κατά την διαδικασία της στάθμισης, δεν δίστασε να αποδώσει βούληση (και μάλιστα λογική βούληση) και στα ζώα (Lev 6.51,53). Βέβαια ο απόλυτα ορθολογικός χαρακτήρας των αποτελεσμάτων της βούλησης αμφισβητείται από τον Χομπς. Αυτή η κίνηση όμως εναντιώνεται κυρίως στους σχολαστικούς που μέσω της παραδεδομένης λογικότητας της βούλησης έθεταν όρια στην ίδια τη βούληση (για να είναι κάτι βούληση πρέπει να είναι λογικό). Ο Χομπς αντιθέτως προσπαθεί να θέσει όρια στην άσκηση του λόγου εν ονόματι των ανεξέλεγκτων αποτελεσμάτων της βούλησης (και θα μπορούσε να φτάσει στο σημείο να ισχυριστεί ότι, για να είναι κάτι λογικό, πρέπει να διατυπώνεται ή να εκπροσωπείται από μία βούληση). Μια βούληση που δεν είναι λογική θα καταστραφεί από μόνη της ενώ μια λογική βούληση, δηλαδή μια βούληση που αναγνωρίζει τα όρια των δυνάμεών της, διατηρείται και επιβεβαιώνει έτσι τη λογικότητά της.

"οι a priori πρακτικές έννοιες, οι σχετικές με την ανώτατη αρχή της ελευθερίας, καθίστανται πάραυτα γνώσεις και δεν χρειάζεται να περιμένουν εποπτείες, για να αποκτήσουν νόημα, και μάλιστα για τον ακόλουθο αξιοσημείωτο λόγο, ότι προκαλούν οι ίδιες την πραγματικότητα (Wirklichkeit) εκείνου στο οποίο αναφέρονται (το φρόνημα της θελήσεως), πράγμα που διόλου δεν ισχύει για τις θεωρητικές έννοιες" (ΚπΛ.116).

Η ενεργός πραγματικότητα για την οποία γίνεται λόγος εδώ είναι ασφαλώς κάτι διαφορετικό από την σχολαστική πραγματικότητα (Realität), που ο Καντ εντάσσει στις κατηγορίες της σχέσης, και η οποία αφορά το σύνολο των κατηγορημάτων που αποδίδονται σε μια ουσία αλλά όχι την πραγματική ύπαρξη της ουσίας εκτός του υποκειμένου. Η Realität είναι μια σχεσιακή κατηγορία ενώ η Wirklichkeit (ενεργός πραγματικότητα) είναι μια τροπική κατηγορία.²⁴⁹ Στον θεωρητικό Λόγο, για τη μετάβαση από τη δυνατότητα (Möglichkeit) στην ενεργό πραγματικότητα (Wirklichkeit), υπεύθυνο είναι μόνο το υπερβατολογικό υποκείμενο, που επιτελεί τη σύνθεση σύμφωνα με όρους εποπτείας και το οποίο αναγνωρίζει κάτι τι ως υπάρχον, ανεξάρτητα από τη σύνθεση που έχει επιτελέσει με βάση τις έννοιες της διάνοιας. Η αναγνώριση της ενεργού πραγματικότητας αντί της αποδοχής της απλής – αλλά παρ' όλα αυτά υπερβατολογικής και όχι απλώς λογικής – δυνατότητας πραγματοποιείται, στην θεωρητική χρήση του Λόγου, μέσω της εποπτικής πλήρωσης των παραστάσεων ενός υποκειμένου που έχει ταυτόχρονα τη δυνατότητα της διανοητικής ανακατασκευής των παραστάσεών του. Στην πρακτική χρήση του Λόγου, εκκινώντας από την ιδέα της ελευθερίας συγκροτούμε και γνωρίζουμε μια πραγματικότητα που συνέχεται από τις πρακτικές a priori έννοιες της διάνοιας και που επιπλέον επικαθορίζει το φρόνημα της θελήσεως, ανυψώνοντας την Realität της πρακτικής εμπειρίας στην Wirklichkeit της εμπειρίας που δημιουργείται από ένα ελεύθερο υποκείμενο. Χωρίς τη σύνδεση των κατηγοριών της ελευθερίας με ένα ελεύθερο υποκείμενο, χωρίς δηλαδή τη σύνδεση με μια ελεύθερη θέληση (που στον πρακτικό Λόγο παίζει το ρόλο που είχε στον θεωρητικό Λόγο η αισθητηριακή εποπτικότητα του υποκειμένου) η οποία επιλέγει να δεσμευτεί απέναντι στην παράσταση του ηθικού νόμου, τα διανοητικά συγκροτημένα αντικείμενα έχουν υπερβατολογική πραγματικότητα και αφορούν ένα αόριστο αντικείμενο αλλά όχι ενεργό πραγματικότητα.

"Αντιθέτως όμως, αφού η έννοια μιας εμπειρικής μη εξαρτημένης αιτιότητας είναι μεν θεωρητικώς κενή (χωρίς εποπτεία που αρμόζει σε αυτήν) αλλά εντούτοις πάντοτε δυνατή, και αναφέρεται μεν σε ένα αόριστο αντικείμενο, αλλά μολαταύτα

²⁴⁹ Βλ. την ανάλυση του Heidegger στο *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, σσ. 137-163 (βλ. βιβλιογραφία).

της δίνεται νόημα με τον ηθικό νόμο, άρα από πρακτική άποψη, για τούτο δεν κατέχω μεν την εποπτεία που θα της καθόριζε την αντικειμενική θεωρητική πραγματικότητα της, αλλά παρ' όλα αυτά έχει πραγματική εφαρμογή, η οποία μπορεί να παρουσιάζεται in concreto στα φρονήματα ή στους γνώμονες, δηλαδή έχει πρακτική πραγματικότητα (Praktische Realität) που μπορεί να επισημανθεί" (ΚπΛ.98).

Η πρακτική πραγματικότητα που είναι ισοδύναμη με την ενεργό πραγματικότητα (Wirklichkeit) του θεωρητικού Λόγου, είναι αποτέλεσμα της υποκειμενικής σύνθεσης μεταξύ της απολύτως καλής καθαράς θέλησης και της υποκειμενικής ατομικής προαίρεσης. Ο ηθικός νόμος είναι υπεύθυνος για την πραγματική δυνατότητα (Realität) ενός ηθικού αντικειμένου, ενώ η ελευθερία της θέλησης το καθιστά επιπλέον πρακτικά πραγματικό (Wirklich), δίνοντάς του τη δυνατότητα να εκδηλώνεται στα φρονήματα ή στους γνώμονες ενός υποκειμένου. Έτσι, ο πρακτικός Λόγος δεν είναι ένα είδος, μια υποκατηγορία του Λόγου, είναι ο ίδιος ο καθαρός Λόγος προσανατολισμένος προς την πράξη. Κατά τούτο ενσωματώνει και ένα παραπάνω στοιχείο από τον καθαρό Λόγο στη απλή θεωρητική του χρήση, είναι και βούληση. Ο ίδιος ο νόμος σχηματίζεται, φέρει ο ίδιος τους όρους της εφαρμογής του στην εμπειρία, δεν τους βρίσκει σε μια διάφορη από αυτόν εποπτεία αλλά σε μια εγγενώς προσαρμοσμένη σε αυτόν βούληση.

Αναδεικνύεται έτσι στην πρακτική χρήση του Λόγου μια διαλεκτική η οποία δεν μπορούσε να εκδηλωθεί στον θεωρητικό, μια διαλεκτική που αφορά την πρακτική εκείνη πραγματικότητα που είναι αποτέλεσμα της θέλησης - ανεξάρτητα από το αν γίνεται όντως πράξη, αν διαμορφώνει δηλαδή και την αντικειμενική θεωρητική πραγματικότητα των φαινομένων - και τον νόμο που προδιαγράφει την δομή αυτής της πραγματικότητας, την Realität της. Η διαλεκτική αυτή δεν είναι αποτέλεσμα της σύγχυσης των πραγμάτων ως φαινομένων με τα πράγματα καθ' εαυτά, που προκύπτει από την παραγνώριση της υπερβατολογικής ιδανικότητας των a priori μορφών της εποπτείας,²⁵⁰ απλούστατα γιατί στην πρακτική χρήση του Λόγου δεν υπάρχει a priori μορφή εποπτείας, που να μπορεί να δημιουργήσει σύγχυση σε ό,τι

²⁵⁰ "Άρα λοιπόν υποστηρίζουμε την εμπειρική πραγματικότητα του χώρου (αναφορικά προς κάθε είδος δυνατής εξωτερικής εμπειρίας), μολοντί συνάμα δεχόμαστε την υπερβατική (Transzendente Idealität), ότι δηλαδή ο χώρος δεν είναι τίποτα από τη στιγμή που αφαιρούμε τον όρο δυνατότητας κάθε εμπειρίας και τον δεχόμαστε ως κάτι τι που υπόκειται ως βάση στα πράγματα καθ' εαυτά". ΚπΛ.Α28 και επίσης: "... αμφισβητούμε στον χρόνο κάθε δικαίωμα να διεκδικεί απόλυτη πραγματικότητα (Absolute Realität) γιατί τότε αυτός, χωρίς να λογαριάζει τη μορφή της δικής μας κατ' αίσθηση εποπτείας, θα μπορούσε να ενυπάρχει απόλυτα στα πράγματα ως όρος ή ιδιότητά τους. Τέτοιες ιδιότητες που αποδίδονται στα πράγματα καθ' εαυτά δεν μπορούν να αποτελέσουν ποτέ δεδομένα των αισθήσεών μας. Σε αυτό ακριβώς έγκειται η υπερβατική ιδανικότητα του χρόνου". ΚπΛ.Α35, 36.

αφορά τα πράγματα ως φαινόμενα σε σχέση με τα πράγματα καθ' εαυτά. Ως εκ τούτου δεν είναι δυνατόν η εποπτεία να αποτελέσει βάση άρσης αυτής της επιφαινομενικότητας: δεν πρόκειται για μια υπερβατολογική διαλεκτική αλλά για μια μεταφυσική διαλεκτική που αφορά τη σχέση της θέλησης του υποκειμένου με τον ηθικό νόμο, ή διατυπωμένο διαφορετικά, μια διαλεκτική ανάμεσα στην ιδέα της υπερβατικής ελευθερίας και την ιδέα της αρνητικής, εμπειρικά δυνατής, ελευθερίας.

"Η αρχή της σκοπιμότητας της φύσης (μέσα στην ποικιλία των εμπειρικών της νόμων) είναι μια υπερβατολογική αρχή. Διότι η έννοια των αντικειμένων, εφόσον τα σκεπτόμαστε ότι υπάρχουν στην αρχή τούτη, αποτελεί απλώς την καθαρή έννοια των αντικειμένων της δυνατής γνώσης της εμπειρίας εν γένει και δεν περιέχει τίποτε εμπειρικό. Αντιθέτως, η αρχή της πρακτικής σκοπιμότητας, η οποία πρέπει να νοηθεί μέσα στην Ιδέα του καθορισμού μιας ελεύθερης θέλησης, θα ήταν μια μεταφυσική αρχή: διότι η έννοια ενός επιθυμητικού ως θέλησης θα πρέπει βέβαια να δίδεται εμπειρικά (δεν ανήκει στα υπερβατικά κατηγορήματα). Μολαταύτα και οι δύο αρχές δεν είναι εμπειρικές αλλά a priori αρχές" (ΚκΔ.XXX).

Ο θεωρητικός Λόγος είναι κατεξοχήν υπερβατολογικός, αφορά τη γνώση που μπορεί ένα υπερβατολογικό υποκείμενο να αποκτήσει για τα αντικείμενα [Gegenstände] που του προσφέρουν οι αισθήσεις του, μετατρέποντάς τα σε αντικείμενα [Objekte] της διάνοιάς του. Δεδομένου ότι η διανοητική ανασυγκρότηση προηγείται της έλλογης αποτίμησης, κάθε εμφάνιση της ιδέας στον κόσμο των φαινομένων προκαλεί μια διαλεκτική αντινομία, και καθήκον της κριτικής είναι η διασφάλιση του κύρους της διανοητικής γνώσης μέσω της θέσης φραγμών σε εκείνη τη γνώση που για τη θεμελίωσή της αίρεται στη σφαίρα του υπερβατικού. Έτσι, "η φυσική διαλεκτική" αντιμετωπίζεται με μια κριτική εκείνης "της φυσικής επίφασης" (ΚπΛ.194) που δείχνει σαν να παρουσιάζει έτοιμη μια περιεχομενική - ένοση - γνώση πριν την διανοητική συγκρότηση του αντικειμένου [Objekt]. Κάθε σκοπιμότητα της φύσης ερμηνεύεται από την σκοπιά της γνώσης, όχι της αξιοποίησης ή της σημασίας - του σκοπού - αυτής της γνώσης. Σε ακόμα πιο θεμελιακό επίπεδο, μέσα στη λειτουργία της ίδιας της διάνοιας του υποκειμένου, κάθε σκοπιμότητα δεν μπορεί να κατανοηθεί ως σκοπός του ίδιου του αντικειμένου (το αντικείμενο δεν είναι πράγμα καθ' εαυτό), δεν είναι παρά μια σκοπιμότητα που το υποκείμενο ανακαλύπτει ως μια επιπλέον συνθετική αρχή, την οποία προβάλλει αναστοχαστικά στο αντικείμενο, χωρίς να θίγει τους όρους αυτενέργειας, που υποστηρίζουν την οργάνωση των παραστάσεων. Στον πρακτικό Λόγο αντιθέτως, η διάνοια δεν συγκροτεί αντικείμενα ώστε να μπορεί να προκύψει από αυτά μια φυσική διαλεκτική, αλλά συγκροτεί μια δυνατή σχέση της υποκειμενικής

προαίρεσης με την καθαρή θέληση - του υποκειμενικού σκοπού με τον ηθικό νόμο, ή αλλιώς της βούλησης με τον Λόγο:

"Το να είναι κάτι αντικείμενο της πρακτικής γνώσης ως τέτοιας, δεν σημαίνει παρά μόνο τη σχέση της θέλησης με την πράξη, με την οποία το αντικείμενο αυτό ή το αντίθετό του θα επραγματοποιείτο. Και η κρίση αν κάτι είναι ή όχι αντικείμενο του καθαρού πρακτικού Λόγου, δεν είναι παρά μόνο η διάκριση της δυνατότητας ή της μη δυνατότητας να θέλουμε την πράξη εκείνη με την οποία ένα αντικείμενο θα γινόταν πραγματικό εάν είχαμε την ικανότητα για τούτο (πράγμα που πρέπει να κρίνει η εμπειρία)" (ΚπΛ.100).

Ενώ το κριτικό επιχείρημα αναλαμβάνει στη θεωρητική χρήση του Λόγου τον αποκαθαρισμό της εμπειρίας από κάθε εξωτερικά επιβεβλημένο σκοπό για να μπορέσει να την ανασυγκροτήσει διανοητικά, στην πρακτική χρήση του Λόγου αναλαμβάνει τον αποκαθαρισμό της εσωτερικής "εμπειρίας" της αυτοσυνείδησης από τον ετεροκαθορισμό της εξωτερικής, φαινομενικής (ή θεωρητικής) εμπειρίας. Το υπερβατολογικό υποκείμενο συνθέτει τον κόσμο των φαινομένων στη θεωρητική χρήση του Λόγου χωρίς να είναι το ίδιο μέρος αυτού του κόσμου. Αντιθέτως στην πρακτική χρήση του Λόγου το υποκείμενο συνθέτει έναν κόσμο, του οποίου το ίδιο αποτελεί ενεργό μέρος: μετέχει "... στο βασίλειο των ηθών που είναι δυνατό μέσω της ελευθερίας" και στο οποίο "... είμαστε συγχρόνως υπήκοοι" και "νομοθετούντα μέλη" (ΚπΛ.147). Είμαστε νομοθετούντα μέλη δυνάμει της καθαρής θέλησης στην οποία μετέχουμε, και υπήκοοι κατά την ατομική μας προαίρεση που θέτει σκοπούς τέτοιους που να είναι σύμμορφοι προς την γενική αρχή της ελευθερίας. Η διάκριση των πραγμάτων καθ' εαυτά από τα πράγματα ως φαινόμενα μεταφέρεται στο εσωτερικό του υποκειμένου, στη διάκριση του καθαρώς ηθικού που είναι ο ηθικός νόμος από το υποκειμενικά (αλλά όχι σχετικά) ηθικό, από τους γνώμονες του υποκειμένου που είναι σύμφωνοι με τον ηθικό νόμο. Ο ηθικός νόμος είναι το πράγμα καθ' εαυτό (για το λόγο αυτό δεν μπορεί να είναι φορτισμένος με περιεχόμενα που παραμένουν απρόσιτα για τη γνώση μας) ενώ κάθε ηθικός γνώμονας που περνάει τον έλεγχο της ηθικότητας - μπορεί δηλαδή να ισχύσει ως καθολικός νόμος - είναι το αντικείμενο μιας δυνατής ηθικής εμπειρίας (και επομένως είναι αναγκαστικά φορτισμένος με περιεχόμενα, που δεν είναι άλλα από τους υποκειμενικούς σκοπούς του κάθε ηθικού δρώντος). Κάθε δυνατή ηθική εμπειρία όμως δεν είναι παρά μια εσωτερική, τρόπον τινά, εμπειρία του υποκειμένου, την οποία δεν έχει το δικαίωμα να εντοπίζει στον εξωτερικό, θεωρητικά συγκροτημένο, κόσμο των φαινομένων, μολονότι δικαιούται - έχει μάλιστα καθήκον - να τον επηρεάζει. Αυτός είναι ο λόγος που η αρχή της πρακτικής σκοπιμότητας, η οποία πρέπει να νοηθεί μέσα στην Ιδέα του καθορισμού

μιας ελεύθερης θέλησης, είναι μια μεταφυσική αρχή, εν αντιθέσει προς την αρχή της σκοπιμότητας της φύσης που είναι μια υπερβατολογική αρχή. Είναι μεταφυσική γιατί το ίδιο το υποκείμενο μετέχει των ηθικών του κρίσεων, δεν συνθέτει απλά την εμπειρία διατηρώντας μια απόσταση από αυτήν, όπως συμβαίνει στον θεωρητικό Λόγο. Το υποκείμενο που εκφέρει την κρίση είναι και ο πρώτος όρος της λογικής συντακτικής δομής της ηθικής κρίσης, πρόκειται για τον καθορισμό της ίδιας του της προαίρεσης.

B.1.6. Θέληση - Προαίρεση (Wille - Willkür)

Ο τρόπος που κατανοείται αυτή η διαμόρφωση της εσωτερικής εμπειρίας οδηγεί τον Καντ σε μια περαιτέρω εννοιολογική διάκριση. Είδαμε ότι ο πρακτικός Λόγος ενσωματώνει πέρα από τα αμιγώς λογικά του χαρακτηριστικά και ένα στοιχείο θέλησης: είναι πρακτικός Λόγος εφόσον οδηγεί στην πράξη, ή διατυπωμένο διαφορετικά, εφόσον ένα υποκείμενο του προσθέτει ένα στοιχείο πράξης καθιστώντας τον ηθικό νόμο κανόνα των πράξεών του, μέσω του καθήκοντος που δεσμεύει την ατομική του προαίρεση.²⁵¹ Η σχέση που αποκαθίσταται ανάμεσα στον ηθικό νόμο και τον γνώμονα που υιοθετείται από το υποκείμενο είναι μια a priori συνθετική κρίση που επιτελεί το υποκείμενο σύμφωνα με τις a priori έννοιες - κατηγορίες - της ελευθερίας. Παρ' όλα αυτά είναι μια a priori συνθετική κρίση που πραγματοποιείται χωρίς την εγγύηση δυνατότητας που προσφέρει η εποπτεία στις θεωρητικές a priori συνθετικές κρίσεις,²⁵² αλλά που θεμελιώνεται στην ιδέα της ελευθερίας του προσώπου. Αυτή η σύνθεση δεν διαμορφώνει μια εμπειρικά διαπιστώσιμη πραγματικότητα με αναφορά στην εξωτερική a priori μορφή της εποπτείας (τον χώρο), αλλά μια υποκειμενική πραγματικότητα που ενδέχεται να διαφέρει ριζικά από την φαινομενική πραγματικότητα.. Το λογικό στοιχείο αυτής

²⁵¹ Σχετική με τα επόμενα είναι και η πολύ διαφωτιστική επιχειρηματολογία του Allison στο άρθρο του "Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason", *Kantstudien*, τχ. 73, 1982. Ο Allison πραγματεύεται το ζήτημα της σχέσης της πρακτικής με την υπερβατολογική ελευθερία σε ό,τι αφορά την Κριτική του Καθαρού Λόγου και μόνο Η επιχειρηματολογία του όμως σχετίζεται και με όσα συζητούνται εδώ για τη σχέση αρνητικής και θετικής ελευθερίας και την επαγόμενη σχέση μεταξύ προαίρεσης και θέλησης κατά το ότι αποσκοπεί στη διασφάλιση της δυνατότητας της πρακτικής ελευθερίας στηριζόμενος στην εμπειρία και μόνο ανεξάρτητα από οποιονδήποτε υπερβατολογικό στοχασμό (Allison, *ό.π.*, σ. 276).

²⁵² Οι ορισμοί της Πρώτης Κριτικής με τους οποίους εξασφαλίζεται η δεκτικότητα σύνθεσης των φαινομένων από την αυτενέργεια της διάνοιας χάρις στο εποπτικό υπόστρωμα των φαινομένων είναι: "Ανώτατη αρχή των συνθετικών κρίσεων είναι η ακόλουθη: το κάθε αντικείμενο υπόκειται στους αναγκαίους όρους της συνθετικής ενότητας του πολλαπλού της εποπτείας στο πλαίσιο μιας δυνατής εμπειρίας" (ΚκΛ.Β197). Αυτό συνεπάγεται ότι "... οι όροι δυνατότητας της εμπειρίας εν γένει είναι συγχρόνως όροι δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας" (ΚκΛ.Β197).

της πραγματικότητας, η λογική δομή της, αντιστοιχεί στην θέληση (Wille). Όπως γράφει ο Καντ "... η θέληση δεν έχει η ίδια κανένα προσδιοριστικό θεμέλιο και είναι ο ίδιος ο πρακτικός Λόγος" (ΜτΗ.213). Το βουλευτικό στοιχείο από την άλλη, δυνάμει του οποίου επιτελείται η σύνθεση, είναι η προαίρεση (Willkür). Ελευθερία αποδίδεται μόνο στην ανθρώπινη προαίρεση, ενώ στην θέληση προδιαγράφεται ένα γενικό σχήμα ελευθερίας απέναντι στο οποίο ο άνθρωπος επιλέγει να δεσμευτεί, προκειμένου να αναπτύξει στο έπακρον όλες τις δυνατότητες που είναι σε θέση να διαθέτει δυνάμει τις αρνητικής του ελευθερίας. Σύμφωνα με την διατύπωση του Καντ,

"... από τη θέληση απορρέουν οι νόμοι. Από την προαίρεση οι γνώμονες. Για τους ανθρώπους η προαίρεση είναι ελεύθερη. Η θέληση, καθώς δεν ασχολείται με τίποτε άλλο πέρα από τον νόμο, δεν μπορεί να ονομαστεί ούτε ελεύθερη ούτε ανελεύθερη. Επειδή δεν αφορά τις πράξεις, αλλά άμεσα τη νομοθεσία για τους γνώμονες των πράξεων (τον ίδιο τον πρακτικό Λόγο), γι αυτό δεν είναι επιδεκτική κανενός καταναγκασμού. Έτσι, μόνο η προαίρεση μπορεί να ονομαστεί ελεύθερη" (ΜτΗ.226)

Η δομή αυτή του ανθρωπίνου πνεύματος κατά τον Καντ, στην οποία γίνεται διάκριση ανάμεσα στην θέληση - το λογικό στοιχείο - και την προαίρεση - το βουλευτικό στοιχείο - καθορίζει αναδρομικά την μορφή και τους όρους εφαρμογής του ηθικού νόμου. Ο Καντ διακρίνει ανάμεσα στην επιθυμητική ικανότητα που θέτει σκοπούς (αδιάφορο αν πρόκειται για φαινομενικούς ή για ηθικούς σκοπούς), παραμένοντας έτσι συναφής με την εμπειρία, χωρίς παρ' όλα αυτά να καθορίζεται από αυτήν με αναγκαίο τρόπο, και την νομοθετική ικανότητά της θέλησης, η οποία είναι συγγενής με τον καθαρό Λόγο στην πρακτική του χρήση. Όπως διευκρινίζεται "... σκοπός [χωρίς να εννοείται απαραίτητα εμπειρικός ή ηθικός σκοπός] είναι το αντικείμενο της προαίρεσης (Willkür) ενός ελλόγου όντος" (ΜτΗ.381), όχι της θέλησης.

Η θέληση από την άλλη, σχετίζεται μόνο με τους μορφικούς όρους γενικότητας που πρέπει να πληροί κάθε σκοπός, μόνο με τον πρακτικό Λόγο ως την ικανότητα για ηθικούς σκοπούς, όχι ως προετοιμασμένο περιεχόμενο αυτών των σκοπών. Ο ηθικός νόμος, επειδή είναι μορφικός και απαλλαγμένος από περιεχόμενα, είναι ο νόμος ενός πεπερασμένου ελλόγου όντος και όχι ενός ελλόγου όντος εν γένει.²⁵³ Όπως έχει συνοπτικά διατυπωθεί από τον Nicolai Hartmann: "Ένας ηθικός νόμος δεν επιτρέπεται να ορίζει κατά το περιεχόμενο τι οφείλει να συμβεί σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Δεν επιτρέπεται να προδιαγράφει τα περιεχόμενα (της ηθικής πράξης). Αν το έκανε αυτό, τότε θα έπρεπε, είτε λόγω της γενικότητάς του

²⁵³ Όπως φροντίζει να επισημάνει σε πολλά σημεία ο Καντ, "Το ιδεώδες της αγιότητας είναι απρόσιτο για κάθε πλάσμα" (ΚπΛ.149).

να καταστήσει τις πράξεις των ανθρώπων ομοιόμορφες, είτε να εξειδικευτεί σε μια σειρά ειδικών νόμων, όπου, προβλέποντας όλες τις δυνατές ηθικές καταστάσεις, να προαποφασίζει επ' αυτών. Σε αυτήν την τελευταία περίπτωση η ηθική θα περιοριζόταν σε μια καζουιστική".²⁵⁴ Η ατομική προαίρεση θα καθοριζόταν κατά περίπτωση από τον καθολικό ηθικό νόμο χωρίς να διατηρείται η απροϋπόθετη ατομική ελευθερία του θέτειν σκοπούς κατά προαίρεση. Ο νόμος όμως, όπως μας λέει ο Καντ, δεν εξειδικεύεται κατά την εφαρμογή του αλλά εμφανίζεται ο ίδιος σε κάθε περίπτωση: "δεν πρόκειται για το σχήμα μιας περίπτωσης που συμβαίνει κάτω από νόμους αλλά για το ίδιο το σχήμα ενός νόμου" (ΚπΛ.121). Οι πράξεις των ανθρώπων δεν είναι ομοιόμορφες, δεν υπάγονται κατά έναν διανοητικό τύπο στον ηθικό νόμο, και ο ηθικός νόμος δεν εκπίπτει ποτέ σε μια καζουιστική ηθικότητα, ακριβώς επειδή οι πράξεις αντλούν τα περιεχόμενά τους από την ατομική προαίρεση και όχι από την καθαρή θέληση. Οι ηθικές όμως πράξεις είναι ομοιογενείς στο βαθμό που ελέγχονται, κατά τη μορφή από τον καθαρό πρακτικό Λόγο μέσω της λειτουργίας της τυποποίησης.

Αυτό το περιεχομενικό υπόλοιπο που δεν μπορεί να θεματοποιηθεί από τον πρακτικό Λόγο χωρίς να μεταπέσουμε σε άνωθεν δογματισμό, θεματοποιείται ακριβώς στην έννοια της προσωπικότητας. Η προσωπικότητα δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί εμπειρικά: "μας επιτρέπει όμως να παρατηρήσουμε την έλλειψη αντιστοιχίας της διαγωγής μας σε σχέση με εκείνη" (ΚπΛ.156). Συγκροτεί δηλαδή ένα πρότυπο εμπειρίας, προς το οποίο αντιπαραβάλλεται η φαινομενική εμπειρία που διαμορφώνουμε ως εμπειρικά όντα.

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίον, θεμέλιο της καντιανής ηθικής είναι ο ηθικός νόμος και όχι τα υπερβατικά αντικείμενα του καλού και του κακού (Gut - Böse).²⁵⁵ Τα αντικείμενα του πρακτικού Λόγου είναι αποτέλεσμα της σύνθεσης που επιτελεί το ηθικό υποκείμενο, ανάμεσα στον νόμο που παρέχει η θέληση και τους γνώμονες που ανακύπτουν από την προαίρεση. Το ηθικό αντικείμενο δεν δίνεται εξολοκλήρου από την θέληση-νόμο: βρίσκει το περιεχόμενό του στην προαίρεση και την μορφή του στην θέληση. Ηθικό αντικείμενο συντίθεται εκ νέου κάθε φορά που μια ατομική προαίρεση επιλέγει να πράξει σύμφωνα με τις αρχές του ηθικού νόμου. Η απόσπαση του νόμου από τα αντικείμενά του, που συνοδεύει την αυτονόμηση της ηθικότητας από την επιθυμία και την επανασύνδεσή τους στη σύνθεση που πραγματοποιεί μια ηθική προαίρεση, έχει το ευτυχές αποτέλεσμα της διάσωσης της ηθικής δυνατότητας της επιθυμίας: αφού η επιμέρους επιθυμία δεν υποτάσσεται

²⁵⁴ Nicolai Hartmann, "Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage", *Kleinere Schriften*, τ. III, σ. 347.

²⁵⁵ Βλ. ολόκληρο το δεύτερο κεφάλαιο της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*: "Περί της έννοιας ενός αντικείμενου του καθαρού πρακτικού λόγου" (ΚπΛ.100-126).

πλέον σε μια περιεχομενική-δογματική ηθική ιεράρχηση των επιθυμιών, νομιμοποιείται με αυτόν τον τρόπο η ύπαρξη της εμπειρικής συνιστώσας του ανθρώπου έναντι της καθαρής θέλησης, του ηθικού νόμου. Ο άνθρωπος πάντα επηρεάζεται αλλά δεν καθορίζεται αναγκαίως από τις επιθυμίες του, και ακόμα σημαντικότερα, ο ίδιος ο πρακτικός Λόγος, αποκτά σημασία μόνο λόγω και χάριν των επιθυμιών. Το ηθικώς καλό δεν είναι για τον Καντ ο πρώτος ή ο ύστατος όρος μιας ιεραρχημένης σειράς επιθυμιών αλλά βρίσκεται σε άλλη σφαίρα από τη σφαίρα των επιθυμιών και κατά συνέπεια, οι ίδιες οι εμπειρικές επιθυμίες δεν ιεραρχούνται σύμφωνα με την "ηθικότητά" τους αλλά κατά την πραγμάτωσή τους αναφέρονται (δίνουν λόγο) η καθεμία ξεχωριστά στον ηθικό νόμο. "Αυτό που φαίνεται άμεσα από την διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής²⁵⁶ είναι ότι οι γνώμονες της θέλησης κατασκευάζονται κάθε φορά από την αρχή, ότι είναι κάθε φορά διαφορετικοί, ότι για κάθε καινούργια περίπτωση ισχύει ένας νέος γνώμονας. Ο Καντ έφτασε σε αυτήν την ζωντάνια, ή θα μπορούσε να πει κανείς, αυτήν την δημιουργικότητα του καθορισμού της ανθρώπινης θέλησης".²⁵⁷

Έτσι, δεν δικαιούμαστε να συναγάγουμε τον ηθικό νόμο, όπως αυτός πρέπει να ισχύει στην εκάστοτε περίπτωση, αναγόμενοι στην ιδέα μιας απολύτως αγαθής και ελεύθερης θέλησης. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε άρση της αναστοχαστικότητας της ηθικής πράξης. Η ηθική πράξη δεν θα ήταν παρά η εφαρμογή ενός προδιαγεγραμμένου ηθικού κανόνα και η σημασία της προαίρεσης θα υποχωρούσε πλήρως αφήνοντας την θέση της μόνο στην αυτόνομη θέληση. Αν προϋποθέσουμε τη γνώση των περιεχομένων και της μορφής της υπερβατικής ελευθερίας, αίρεται το νόημα του ηθικού νόμου που έγκειται στη δυνατότητα καθορισμού της ατομικής προαίρεσης, στην ταπείνωση της ατομικής βούλησης, όταν αυτή δεν μπορεί να λειτουργήσει ως γενική θέληση. Αυτή η ιδέα του πάσχοντος υποκειμένου, που αντικαθιστά στον πρακτικό Λόγο την ιδέα του ουδέτερου υπερβατικού υποκειμένου της *Πρώτης Κριτικής*, είναι που προσδίδει στην ηθική φιλοσοφία το δικαίωμα και την αξίωση του συστήματος, που δεν του επιτρέπει να αρκείται στην τεχνική, αρχιτεκτονική ενότητα του Λόγου, που μπορούσε να επιτευχθεί σε μια θεωρία της γνώσης. Χάρης σε αυτήν η ιδέα της πρακτικής σκοπιμότητας καθίσταται μεταφυσική αρχή - το υποκείμενο συνθέτει την ηθική εμπειρία βάσει των κατηγοριών της ελευθερίας, χωρίς τη βοήθεια και την εγγύηση μίας a priori μορφής εποπτείας - και δεν είναι απλώς υπερβατολογική αρχή, όπως ήταν η ιδέα της

²⁵⁶ Η διατύπωσή της από τα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* είναι: "Πράττε έτσι ώστε να είναι πάντοτε δυνατόν οι γνώμονες της θέλησής σου να μπορούν να ισχύσουν σαν μια γενική νομοθεσία" (ΘμΗ.52)

²⁵⁷ Nicolai Hartmann, *Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage*, στο *Kleinere Schriften*, τ. III, σ. 347.

φυσικής σκοπιμότητας που λειτουργούσε ως μια επιπλέον αρχή της γνώσης, παράλληλα με τις αρχές της διάνοιας. Στην πρακτική φιλοσοφία η ίδια η διάνοια αναλαμβάνει και τον τελεολογικό αναστοχασμό αφού κρίνει κάθε φορά, όχι σύμφωνα με ένα παγιωμένο²⁵⁸ σύστημα αξιών που θα παρείχε ένας περιεχομενικά φορτισμένος ηθικός νόμος, αλλά σύμφωνα με τις αρχές μιας διαρκώς δημιουργικής ηθικής προαίρεσης που εναρμονίζει τους υποκειμενικούς της γνώμονες προς τον αντικειμενικό νόμο. Το υποκείμενο ενεργοποιεί και σημασιοδοτεί κάθε φορά εκ νέου τον ηθικό νόμο, οι συνθετικές a priori κρίσεις του δεν είναι του τύπου "κάθε μεταβολή έχει μια αιτία" αλλά αφορούν ριζικά το ίδιο, αφού το υποκείμενο επιτελεί μια σύνθεση των υποκειμενικών του γνωμών με τον γενικό ηθικό νόμο, πράξη που προϋποθέτει την αυτενέργεια της προαίρεσης.

Πρέπει όμως από την άλλη μεριά να προϋποθέσουμε τη δυνατότητα της προαίρεσης να καθορίζεται από τον ηθικό νόμο, ανεξάρτητα από τα εμπειρικά δεδομένα. Η πρόταση αυτή είναι όπως είδαμε ανάλογη της γνωσιοθεωρητικής ανώτατης αρχής των συνθετικών κρίσεων που θεμελιωνόταν στη λειτουργία των a priori μορφών της εποπτείας. Στον πρακτικό Λόγο η ανώτατη αρχή των a priori συνθετικών ηθικών κρίσεων είναι η ελευθερία της προαίρεσης: "Η ελευθερία της προαίρεσης είναι αυτή η δυνατότητά της να μην εξαρτάται από τις αισθητές μας κλίσεις - η ανεξαρτησία της. Αυτή είναι η αρνητική της έννοια [της ελευθερίας]. Η θετική της έννοια είναι η εξής: η δυνατότητα του πρακτικού Λόγου να είναι αφ' εαυτού του πρακτικός" (ΜτΗ.213) η δυνατότητα δηλαδή της προαίρεσης να υφίσταται τον καθορισμό από τον πρακτικό Λόγο όντας έτσι μια αυτόνομη προαίρεση.

Έτσι, η ανώτατη αρχή του πρακτικού Λόγου - με την αναγκαία επισήμανση ότι εδώ πρόκειται για μια μεταφυσική και όχι για μια υπερβατολογική αρχή - θα ήταν ότι οι όροι δυνατότητας της ηθικής εμπειρίας εν γένει κατά τον καθορισμό μίας ελεύθερης προαίρεσης από τον ηθικό νόμο, είναι συγχρόνως όροι δυνατότητας των ηθικών αντικειμένων - του καλού και του κακού (Gut - Böse). Η πρόταση αυτή δεν καταδεικνύεται όμως κατά τη σύνθεση της εμπειρίας από ένα υπερβατολογικό υποκείμενο αλλά αφορά το ίδιο το ηθικά αναστοχασζόμενο υποκείμενο και όχι απλά την εμπειρία την οποία αυτό συνθέτει, επιδρά στην διαμόρφωση της προσωπικότητάς του και όχι της εμπειρίας του. Ο ηθικός νόμος και η δυνατότητα του καθαρού Λόγου να είναι πρακτικός, "... η δυνατότητα του εμπειρικο-ψυχολογικού υποκειμένου το οποίο δεν είναι παρά ένα σύνολο ερεθισμάτων, παραστάσεων, ενστίκτων και αισθημάτων να αρθεί στο επίπεδο του εγώ που έχει

²⁵⁸ Βλ. τις παρατηρήσεις του Ψυχοπαίδη στο *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*. Ειδικά το τρίτο μέρος: "Η καντιανή θεωρία της πολιτικής κοινωνίας", σσ. 159-219.

συνείδηση του εαυτού του",²⁵⁹ είναι η μόνη πραγματική περιγραφή του υποκειμένου ανεξάρτητα από τα τυχαία εμπειρικά του χαρακτηριστικά και τους εφήμερους εμπειρικούς του σκοπούς.

Στην έννοια του σεβασμού βρίσκει ο Καντ εκείνο το *a priori* συναίσθημα που μπορεί να λειτουργήσει ως μέσος όρος ανάμεσα στην αισθητή επιθυμία και την υπερβατική ηθικότητα. Ο σεβασμός στηρίζεται στη δυνατότητα της αρνητικής ελευθερίας της προαίρεσης - την ανεξαρτησία της δηλαδή από τον καταναγκασμό της φυσικής αιτιότητας - και στη δυνατότητα της θετικής ελευθερίας της θέλησης - της αυτονομίας - που αφορά τη δυνατότητα καθορισμού της προαίρεσης από την θέληση. Σε τελευταία ανάλυση και οι δύο ελευθερίες, αρνητική και θετική, πρακτική και υπερβατική, είναι ικανότητες της προαίρεσης: η πρώτη στη σχέση της με τις αισθητές επιθυμίες, την ανεξαρτησία της από την αισθητή φύση, η δεύτερη στη σχέση της με τον ηθικό νόμο, την επιδεκτικότητά της προς τον ηθικό καθορισμό. Η έννοια της προσωπικότητας που εκδηλώνεται στον σεβασμό προς τον ηθικό νόμο,²⁶⁰ είναι μια διατύπωση που χρησιμοποιεί ο Καντ για να περιγράψει αυτόν την διαρκή δημιουργικότητα που χαρακτηρίζει την ηθική απόφαση καθορισμού της προαίρεσης από την καθαρή θέληση. Δεν λειτουργεί σαν ένα ενδιάμεσο διαμεσολαβητικό στάδιο ανάμεσα στον ζώδη καθορισμό από το ένστικτο και τον ηθικό καθορισμό από τον νόμο, που μόλις πετύχει το σκοπό του δεν μπορεί να αξιοποιηθεί περαιτέρω. Αντιθέτως, μας επιτρέπει, όπως είδαμε, "... να παρατηρήσουμε την έλλειψη αντιστοιχίας της διαγωγής μας σε σχέση με εκείνη (την ιδέα της ηθικής προσωπικότητας)" (ΚπΛ.156). Είναι "... η διαρκής συνείδηση της μετοχής μας σε δύο κόσμους" (ΚπΛ.155), η υπόδειξη του ύψιστου προορισμού μας αλλά και η υπενθύμιση ότι η "... η ηθική βαθμίδα στην οποία βρίσκεται ο άνθρωπος [...] είναι ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο" (ΚπΛ.150), η υπενθύμιση δηλαδή της αναγκαιότητας της διαμεσολάβησης της ατομικής προαίρεσης ανάμεσα στην καθαρή θέληση και την πράξη. Μέσω της έννοιας της προσωπικότητας που εκδηλώνεται στον σεβασμό για τον ηθικό νόμο περιορίζεται "η ύβρις της φιλίας θεωρίας" (ΚπΛ.218) και διατηρείται ενεργή "η συνείδηση μιας διαρκούς τάσης για παράβαση του ηθικού νόμου" (ΚπΛ.231).

Στην προσωπικότητα επιτελείται το σημαντικότερο γεφύρωμα ανάμεσα στην υπερβατική σφαίρα της ηθικής ελευθερίας και την εμμενή και φαινομενική σφαίρα της ηθικής ανεξαρτησίας. Η αυτονομία, η ύψιστη ηθική βαθμίδα που μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος, συντίθεται από την ανεξαρτησία από τις εμπειρικές μας

²⁵⁹ Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1^{ος} τόμος, σ. 166.

²⁶⁰ Σύμφωνα με τον ορισμό του Καντ, "η πρωταρχική κλίση προς την προσωπικότητα είναι η δεκτικότητα για τον σεβασμό προς τον ηθικό νόμο σαν ένα καθ' εαυτό επαρκές ελατήριο της προαίρεσης" (Θρ.27).

κλίσεις και επιθυμίες αφενός, και από την ταπείνωση που γεννά η ιδέα του ηθικού νόμου αφετέρου. Ο Καντ επιμένει σε αυτό το σημείο: αυτό που έχει σημασία για την θεμελίωση της πραγματικής ανθρώπινης αυτονομίας είναι η ταπείνωση ενός επηρμένου, αυτονοοθετούμενου με δογματικό τρόπο, λόγου, και όχι η ηθική βεβαιότητα περί των ηθικών κρίσεων ούτε η αυτοπεποίθηση που προσδίδει η ανεξαρτησία από τους εμπειρικούς καθορισμούς. Κατά τούτο, η ηθική θεωρία του Καντ δεν απορρέει μεν από μια ανθρωπολογική θεώρηση - στην οποία θα εξετάζονταν οι ανθρώπινες ηθικές δυνάμεις με σκοπό τη συγκρότηση ενός συστήματος πρακτικών αρχών - αλλά είναι στο βάθος ριζικά ανθρώπινη: ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως αυτόνομος όχι δυνάμει της δυνατότητάς του να νομοθετεί - η δύναμη αυτή προσιδιάζει στην ιδέα ενός έλλογου όντος που δεν συγκαθορίζεται από μια αισθητή πλευρά - αλλά χάρη στη δύναμή του να δεσμεύεται από τον νόμο.²⁶¹ Σύμφωνα με τη διατύπωση του Καντ:

"Νόμος (προκειμένου για ηθικούς πρακτικούς νόμους) είναι μια πρόταση που περιέχει μια κατηγορική προστακτική (διαταγή). Ο διατάσσων μέσω ενός νόμου είναι ο νομοθέτης. Ο νομοθέτης είναι δημιουργός (Autor) της δεσμευτικότητας του νόμου αλλά δεν είναι πάντοτε δημιουργός του ίδιου του νόμου. Σε αυτήν την τελευταία περίπτωση ο νόμος θα ήταν θετικός (τυχαίος) και αυθαίρετος (θα απέρρευε από την προαίρεση). Ο νόμος ο οποίος μας δεσμεύει a priori και χωρίς προϋποθέσεις μέσω του ίδιου μας του Λόγου μπορεί επίσης να συνάγεται από τη θέληση ενός ύψιστου νομοθέτη, ενός όντος δηλαδή με δικαιώματα αλλά χωρίς καθήκοντα (δηλαδή από την θεική θέληση). Η σχέση αυτή συνεπάγεται μόνο την ιδέα ενός ηθικού όντος του οποίου η θέληση είναι νόμος για όλους, χωρίς απαραίτητα να το σκέφτομαι ως δημιουργό του νόμου" (MτH.227).

Το ανθρώπινο στοιχείο της καντιανής ηθικής θεωρίας είναι ακριβώς η αξίωση εφαρμογής της στον κόσμο των φαινομένων, η αξίωση προσδιορισμού της ατομικής προαίρεσης σύμφωνα με ένα σύστημα ηθικότητας που θεμελιώνεται στο καθήκον. Η διάκριση των δύο κόσμων ήταν απαραίτητη για τη θεμελίωση του ηθικού επιχειρήματος ενάντια στην επικούρεια ταύτιση της ηθικότητας με την αρετή - που εκδηλώνεται αναγκαία στον αισθητό κόσμο - και την στωική υπερβατικότητα που συνεπαγόταν μια ηθικότητα συρρικνωμένη στο εσωτερικό της συνείδησης του σοφού. Ήταν απαραίτητη για τη θεμελίωση της ηθικότητας στον ηθικό νόμο και μόνο, και όχι στα υπεραισθητά ηθικά αντικείμενα. Τα ηθικά αντικείμενα - το

²⁶¹ Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Beck "η θέληση, εννοούμενη ως δημιουργός του νόμου, είναι μία εξιδανίκευση της αυτενεργούς προαίρεσης". Lewis White Beck, "Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context", σ. 43 στον τόμο Ronald Beiner και William James Booth (επιμ.), *Kant and Political Philosophy*, Yale University Press, 1993.

ηθικώς καλό και κακό - προκύπτουν στο καντιανό σύστημα ως αποτέλεσμα της ελεύθερης σύνθεσης που επιτελεί το ενεργό ηθικό υποκείμενο και δεν προϋποτίθενται ως παραδεδομένα αποτελέσματα της σύνθεσης που επιτελείται από ένα άλλο, πλήρως υπερβατικό υποκείμενο. Γι' αυτό, ο άνθρωπος είναι αυτόνομος ως δημιουργός της δεσμευτικότητας του νόμου, χωρίς η ανάλυση να υπεισέρχεται ιδιαίτερα στο περιεχόμενο του ίδιου του νόμου.

Από την άλλη, η διάκριση αυτή ήταν δυνατή μόνο ενόψει της άρσης της: "η ηθική συνείδηση είναι ηθική μόνο στο βαθμό που έχει συνείδηση του εαυτού της, μόνο εφόσον είναι αυτοσυνείδηση. Μόνο ως αυτοσυνείδηση μπορεί η αυτονομία που αποδόθηκε από τον Καντ στον άνθρωπο, να παρέχει στον εαυτό της τον νόμο, μόνο έτσι μπορεί η ίδια να γίνει σκοπός του εαυτού της".²⁶² Η καντιανή ηθική σκέψη συλλαμβάνει κατ' αυτόν τον τρόπο, τον άνθρωπο σε αυτήν την κίνηση από την αρνητική στην θετική ελευθερία, δεν προϋποθέτει την θετική ελευθερία για να δείξει την πρακτική ελευθερία σαν υποπερίπτωσή της. Η αρνητική ελευθερία και η θετική ελευθερία, η ειδική ατομική προαίρεση και η γενική ανώτατη θέληση, κατανοούνται μόνο στην ενότητά τους, δεν αποδίδονται σε διαφορετικούς, οντολογικά καθορισμένους κόσμους, στους οποίους μετέχει η ανθρώπινη ύπαρξη, αλλά στην ανθρώπινη ύπαρξη στην δισημία της. Η ριζική αυτή δισημία συλλαμβάνεται στην ιδέα της προσωπικότητας (τον ηθικό χαρακτήρα), η οποία δεν είναι μια παγιωμένη καταγραφή μιας υποτιθέμενης ηθικής ικανότητας - κάτι τέτοιο δεν υπάρχει στην καντιανή ηθική σκέψη - αλλά η προσπάθεια αυτοσυνείδησης του Λόγου σε έναν διαρκή και ατελεύτητο αγώνα του υποκειμένου. Ο πρακτικός χαρακτήρας του καθαρού Λόγου εμφανίζεται στη δυνατότητά του να καθορίζει την πράξη δια μέσου της προαίρεσης: όχι στη σύνθεση ενός ιδεατού υπερβατικού κόσμου, σύμφωνα με κατηγορίες της ελευθερίας κατά τις γενικές πρακτικές αρχές, αλλά στην αναμόρφωση αυτού του ίδιου του φαινομενικού κόσμου, σύμφωνα με ηθικές αρχές και με όλες τις αντιστάσεις που μπορεί να προβάλλει η φυσική αιτιότητα από τη μία και η δογματική ηθικότητα από την άλλη.

²⁶² Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1^{ος} τόμος, σ. 192.

Δεύτερο κεφάλαιο: Η θεωρία περί δικαίου και η θεωρία περί αρετής

B.2.1. Σχέση μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας στην Κριτική του Πρακτικού Λόγου και στη Μεταφυσική των Ηθών

Η δομή του ανθρωπίνου πνεύματος στην οποία καταλήγει ο Καντ στην *Δεύτερη Κριτική* - η άτυπη ιεράρχηση που τοποθετεί στο κατώτερο επίπεδο την ατομική πράξη, η οποία βρίσκεται υπό την εξουσία της υποκειμενικής προαίρεσης, η οποία με τη σειρά της καθορίζεται από την καθαρή θέληση - επιτρέπει, και ο Καντ πράγματι ακολουθεί αυτή τη διφυή δυνατότητα, δύο ειδών αναπτύξεις: επιτρέπει την επεξεργασία μιας *Μεταφυσικής του Δικαίου* και μιας *Μεταφυσικής της Αρετής*. Η *Μεταφυσική του Δικαίου* εξετάζει τα μορφικά χαρακτηριστικά μίας έννομης τάξης και άρα είναι κατά κάποιο τρόπο μια γενίκευση (ένας τύπος) του ηθικού νόμου, που επιτελείται από μια αφηρημένη θέληση, μια θέληση που δεν συνδέεται με συγκεκριμένους σκοπούς. Πρόκειται δηλαδή εδώ για την ιδέα μίας θέλησης που δεν περιλαμβάνει υπό την εξουσία της - που δεν καθορίζει - καμία προαίρεση, και δεν ελέγχει καμία επιθυμία. Περιγράφει τον τύπο του νεωτερικού κράτους, το οποίο δεν είναι φορτισμένο με περιεχόμενα - συγκεκριμένους σκοπούς - ούτε επιδιώκει να επιβάλλει τέτοιους σκοπούς στους πολίτες,²⁶³ αλλά που επιδιώκει να δεσμεύσει τις εξωτερικές πράξεις των πολιτών, ούτως ώστε η περιγραφή ενός κοινωνικού συστήματος να γίνεται κατ' αντιστοιχία προς την περιγραφή ενός φυσικού συστήματος.

Η *Μεταφυσική της Αρετής* από την άλλη αξιώνει - όπως θα αξίωνε και μια παραδοσιακή, αριστοτελική θεωρία περί αρετής αλλά με τελείως διαφορετικό σημείο εκκίνησης - την ενεργό άσκηση της ηθικότητας από το υποκείμενο στη σφαίρα της εμπειρίας. Ως υποκείμενο δεν νοείται πλέον εδώ μια αφηρημένη γενική θέληση αλλά ένα συγκεκριμένο, υπαρκτό υποκείμενο με επιθυμίες και ατομική προαίρεση. Ένα υποκείμενο που είναι ικανό, από τη μία μέσω της προαίρεσής του να θέτει σκοπούς, υπερβαίνοντας έτσι σε κάποιο βαθμό την αιτιακά καθορισμένη παθητικότητα της γυμνής επιθυμίας - άσκηση της αρνητικής, πρακτικής ελευθερίας - και που από την άλλη είναι ταυτόχρονα ικανό να καθορίζει την προαίρεσή του σε συμφωνία με τον ηθικό νόμο, όχι μόνο κατά τη μορφή αλλά και κατά το περιεχόμενο. Είναι επομένως ικανό να δεχτεί ως καθήκον την υιοθέτηση ηθικών σκοπών χωρίς τη μεσολάβηση καταναγκασμού. Η μεταφυσική θεωρία περί αρετής

²⁶³ Βλ. και Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, Εστία, 2001, σ. 39.

συνδέεται στενά με την διαλεκτική του πρακτικού Λόγου, κατά το ότι αμφότερες αποβλέπουν στην ενεργό εκδήλωση του ηθικού φρονήματος αναγνωρίζοντας αφενός την δεσμευτικότητα του καθήκοντος, και αφετέρου την ανάγκη συγκεκριμένης θεματοποίησης της επιθυμίας εντός του πεδίου του ηθικού νόμου. Διαφοροποιείται όμως από μια παραδοσιακή θεωρία περί αρετής καθώς τα ηθικά περιεχόμενα που θεματοποιεί η ατομική προαίρεση, δεν παραδίδονται προμορφοποιημένα από μια οργανικά δομημένη πολιτική τάξη (ή από το ιστορικό σημείο ανάπτυξης της ηθικότητας), αλλά μεταφέρονται από την γενική και καθαρή σφαίρα του δέοντος στην συγκεκριμένη σφαίρα των ηθικών σκοπών, από το ίδιο το υποκείμενο που αναστοχάζεται τους όρους της ηθικής πράξης. Θα μπορούσαμε βέβαια να πούμε ότι, σε τελευταία ανάλυση, η καντιανή θεωρία περί αρετής παραδέχεται, όπως και η παραδοσιακή θεωρία, την ανάγκη ενός προνομιακού σημείου εκκίνησης για τον ηθικό αναστοχασμό: ως τέτοιο προνομιακό σημείο μπορεί να γίνει όμως παραδεκτό, μόνο ένα πλαίσιο φορμαλιστικών εγγυήσεων της ηθικότητας (όπως το ηθικά ουδέτερο αστικό κράτος), όχι ένα πλαίσιο η ενότητα του οποίου εξαρτάται από την αναγωγή των γενικών μορφών σε περιεχόμενα του ατομικού ηθικού πράττειν (όπως ήταν η αρχαία πόλη).

Οι αναπτύξεις αυτές αντιστοιχούν ουσιαστικά σε αυτό που ο Καντ ονομάζει "σύστημα της επιστήμης", που οδηγεί σε "μια πλήρη διαίρεση των πρακτικών επιστημών" και "στον καθορισμό των καθηκόντων ως ανθρωπίνων καθηκόντων" (ΚπΛ.14,15). Πρέπει όμως να επισημανθεί εκ των προτέρων ότι ο μηχανισμός αυτής της κίνησης προς τη *Μεταφυσική του Δικαίου* και τη *Μεταφυσική της Αρετής* δεν μπορεί να αποτελέσει ένα ακόμα μεθοδολογικό στάδιο έκθεσης του ηθικού επιχειρήματος, δεν δημιουργεί δύο νέες ηθικότητες: μια νέα, ανώτερη, περιεχομενική ηθικότητα από τη μία, του ηθικά αυτόνομου και ενάρετου υποκειμένου, και από την άλλη έναν πλήρως εκλογικευμένο και διανοητικά μορφοποιημένο τύπο της που εκδηλώνεται στο δίκαιο και αφορά την αστική κοινωνία. Η μετάβαση είναι αποτέλεσμα αναστοχασμού πάνω στους όρους της φορμαλιστικής καντιανής ηθικότητας: και αναστοχασμός σημαίνει, στη συγκεκριμένη περίπτωση, διπλασιασμό του οπτικού πεδίου. Η ηθικότητα δηλαδή κατανοείται όχι απλώς ως μια διαδικασία αυτογνωσίας ενός απομονωμένου υποκειμένου (που αναγνωρίζει τη θετική ελευθερία ως μια άλλη, εναλλακτική αιτιότητα και κατανοεί τις δεσμεύσεις του φορμαλιστικού ηθικού νόμου ως αποδέσμευση από τον καταναγκασμό της φυσικής αιτιότητας), αλλά ως πρακτική άσκηση της ελευθερίας από πρόσωπα που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, και τα οποία έχοντας συνείδηση της αρνητικής ελευθερίας τους, επιδιώκουν αμοιβαία την κατάκτηση της συλλογικής θετικής ελευθερίας.

Ταυτόχρονα, η κίνηση αυτή είναι μια προσπάθεια κατάδειξης του είδους του λογικού χαρακτήρα που πρέπει να έχει η ανθρώπινη βούληση. Αυτό που εν γένει αποκαλείται θέληση (Wille) στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, εξειδικεύεται στην *Μεταφυσική των Ηθών* στην απολύτως έλλογη θέληση και την ενδεχομένως λογική - αλλά ίσως και ενάντια στον ορθό Λόγο - προαίρεση. Γράφει ο Καντ ότι "η θέληση στο βαθμό που μπορεί να καθορίσει την προαίρεση είναι [...] ο ίδιος ο καθαρός Λόγος" (ΜτΗ.213), ενώ η προαίρεση δεν είναι από μόνη της εναρμονισμένη με την καθαρή θέληση: η μεταξύ τους σχέση προσδιορίζεται από τις κατηγορηκές προστακτικές (ΜτΗ.221). Ό,τι εντάσσεται στην περιοχή του πρακτικού και διακρίνεται από την θεωρητική γνώση, χωρίζεται πλέον σε αυτό, το οποίο είναι απόλυτα θεμελιωμένο και εξαρτημένο από το Λόγο, και στην ελεύθερη προαίρεση που είναι ικανή για πράξεις που αντιτίθενται στον Λόγο αλλά και είναι επιδεκτική άμεσου καθορισμού από τον Λόγο (μέσω της κατηγορηκής προστακτικής). Η προαίρεση μάλιστα, διευκρινίζει ο Καντ, σχετίζεται άμεσα προς την πράξη και κατά τούτο είναι η μόνη ελεύθερη (ΜτΗ.226), ενώ η θέληση δεν σχετίζεται με τις πράξεις αλλά με τη νομοθεσία για τους γνώμονες των πράξεων και δεν μπορεί να ονομαστεί ούτε ελεύθερη ούτε μη ελεύθερη. Βέβαια αυτό δεν σημαίνει, όπως σπεύδει να διευκρινίσει ο Καντ, ότι η προαίρεση είναι ελεύθερη χάρη στη δυνατότητά της να αντιτίθεται στον Λόγο (ΜτΗ.226): δεν μπορούμε με κανένα τρόπο να ορίσουμε θετικά την ελευθερία ως τη δυνατότητα να πράττουμε ενάντια στο Λόγο, αλλά οφείλουμε να ανιχνεύσουμε (σύμφωνα με αρχές περιορισμού της έννοιας και όχι εξήγησής της) την ελευθερία στη δυνατότητα της αυθεντικής πράξης για την οποία είναι ικανή η προαίρεση: η προαίρεση είναι η ελεύθερη λόγω του ότι μπορεί να δράσει σύμφωνα με τις αρχές της θετικής έννοιας της ελευθερίας, της αυτονομίας δηλαδή που διευκρινίζεται, ή παράγεται από το δεδομένο του ηθικού νόμου.

Με βάση το παραπάνω πλαίσιο, η έννοια της πράξης αντιδιαστέλλεται προς την έννοια της δράσης, η οποία εντάσσεται αναγκαστικά σε ένα αιτιακό (άρα και θεωρητικά συγγνωστό) πλέγμα. Η ανθρώπινη δράση, και κάθε φυσική δράση, εξηγείται θεωρητικά μόνο μετά την υπαγωγή της σε έναν κανόνα, μόνο δηλαδή μέσω της εφαρμογής μιας - σχηματισμένης υπό όρους χρόνου - κατηγορίας στα φαινόμενα. Η ελεύθερη προαίρεση αντιθέτως δεν μπορεί να υπαχθεί μέσω κάποιας έννοιας (λογικής κατηγορίας) στο λογικό αλλά οφείλει, όπως αποδεικνύεται, να υποταχτεί σε αυτό. Η υποταγή δεν είναι δυνατόν να επέλθει ως αποτέλεσμα μιας λογικής γνωσιοθεωρητικής διαδικασίας, αλλά προκύπτει ως η έκβαση ενός διαρκούς αγώνα ανάμεσα στο λογικό-πρακτικό (την καθαρή θέληση) και το βουλητικό-πρακτικό (την ελευθερία επιλογής που επιτελείται από την προαίρεση)

στοιχείο της ανθρώπινης βούλησης. Αυτός είναι ένας αγώνας που εκδηλώνεται στο επίπεδο της ανθρώπινης ηθικής συνείδησης. Επομένως, ο έλλογος χαρακτήρας της ανθρώπινης βούλησης δεν εξασφαλίζεται μέσω της θεωρητικής υπαγωγής της στους κανόνες του πρακτικού Λόγου αλλά μέσω της αγωνιώδους υποταγής της στην ενότητα του πρακτικού Λόγου²⁶⁴. Το αγωνιώδες στοιχείο της σχέσης ανάμεσα στο φρόνημα και τον ηθικό νόμο σχετίζεται και με την αδυναμία καθορισμού αυτής της σχέσης με χρονικούς όρους: η διαδικασία αυτή δεν αποτελεί φαινόμενο της κατ' αίσθησιν εποπτείας (ούτε εξωτερικής-χωρικής, ούτε εσωτερικής-χρονικής) και δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο γνώσης. Συνέπεια τούτου είναι ότι ο αγώνας του φρονήματος παριστάνεται αναγκαστικά ως διαρκής (καλύπτει όλες τις στιγμές του χρόνου) και δεν μπορεί να καταλήξει σε μια δικαίωση του φρονήματος²⁶⁵ από τον νόμο (εντός ενός δυνατού χρονικού ορίζοντα) αλλά επεκτείνεται σε όλη τη δυνατή

²⁶⁴ Η ιδέα της υποταγής δεν αντιτίθεται φυσικά στο αίτημα της αυτονομίας. Εξαιρετικά σαφής επί του θέματος είναι η διατύπωση του Krüger: "Η έννοια της αυτονομίας στον Καντ δεν εκφράζει τίποτε άλλο παρά την απόλυτα ανεπιφύλακτη υποταγή [στον ηθικό νόμο]. Το πρόθεμα "αυτό-" στην έννοια της αυτό-νομοθεσίας δεν αναφέρεται στην απόλυτη "δημιουργική" ελευθερία που υπακούει μόνο στον εαυτό της, προσπαθώντας να παραμείνει πιστή στην ελευθερία της σύμφωνα με ένα νόμο, αλλά στην απόλυτη υπευθυνότητα έναντι του νόμου, που δεν μπορεί να κάνει αφαίρεση από την ελευθερία. Εδώ έγκειται η ιστορική διαφορά του Καντ από την μοντέρνα θεώρηση. Ο Καντ εντοπίζει την αξία της ανθρωπότητας, όχι στην αυθόρμητη αυτοτελεία της, αλλά στο ηθικό της χρέος. Αυτός ο ιδιαίτερος, ελεύθερος τρόπος της απόλυτης υπακοής, είναι για αυτόν το μοναδικό που έχει αξία στον άνθρωπο, γιατί αποτελεί τον μοναδικό τρόπο να υπερβεί την εξάρτησή του από τον κόσμο και το περιβάλλον του, από όπου μπορεί να συναχθεί μόνο μια ετερόνομη θεμελίωση της ηθικής", G. Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, σ. 103 (βλ. βιβλιογραφία).

Αντιθέτως η λειτουργία της υπαγωγής, που διέπει τον θεωρητικό Λόγο, αν μεταφερόταν στον πρακτικό Λόγο θα ισοδυναμούσε με τη συμμόρφωση με μια καζουιστική τυπολογία για την επίλυση των ηθικών διλημμάτων, και θα ακύρωνε κάθε αίτημα αυτονομίας. Το ηθικό ορθό και λάθος θα ταυτιζόταν με το λογικά ορθό και λάθος, η ανηθικότητα θα ισοδυναμούσε απλά με λάθος επιλογές στις πράξεις μου, με λανθασμένη τυπολόγηση του ηθικού καθήκοντος, και δεν θα θεματοποιούσε καθόλου την στάση της ηθικής συνείδησης έναντι του ηθικού νόμου. Αν η υποταγή που διέπει τον πρακτικό Λόγο γινόταν υπαγωγή κατά το πρότυπο του θεωρητικού Λόγου, τότε η ελευθερία της βούλησης θα αναγόταν σε μια αμιγώς λογική διαδικασία: το κακό θα ήταν το λάθος, το καλό θα ήταν το ορθό. Ο Καντ αντιθέτως προσπαθεί να καταδείξει ότι, παρά το γεγονός πως με όρους φαινομένων, δηλαδή θεωρητικού λόγου, μπορεί να μην είναι προς το συμφέρον μας να λάβουμε μια ηθική στάση, εντούτοις η ικανότητα του Λόγου να είναι πρακτικός συνεπάγεται ότι η δύναμη του ηθικού νόμου είναι ισχυρότερη από την έλξη των φαινομένων και του συμφέροντος. Η τυπολόγηση δεν γίνεται με γνώμονα τα φαινόμενα, αλλά βάσει της λειτουργίας ενός γενικού φυσικού νόμου.

²⁶⁵ Συνέπεια αυτής της απουσίας ηρεμίας του φρονήματος, της αδυναμίας δικαίωσής του εντός ενός χρονικού ορίζοντα είναι η επιθυμία λύτρωσής του από τον αγώνα ανάμεσα στον νοητό και τον αισθητό άνθρωπο, ανάμεσα δηλαδή στον ηθικό νόμο και τις αισθητές επιθυμίες. Η λύτρωση όμως του φρονήματος από τον νόμο, η οποία θα άρει την αγωνιώδη κατάστασή της ανθρώπινης συνείδησης, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί από το ίδιο το φρόνημα, δεν είναι μέσα στις δυνάμεις του ανθρώπινου λόγου να την πραγματοποιήσει. Η ηθική βαθμίδα του ανθρώπου ως ελλόγου και συνάμα αισθητού όντος, είναι ο σεβασμός για τον νόμο και όχι η αγιότητα του φρονήματος. Η ιδέα ενός άγιου φρονήματος αποκλείει την διατύπωση του ηθικού νόμου με τη μορφή μιας κατηγορικής προστακτικής. Στην περίπτωση αυτή η ηθική αρχή κατανοείται ως συστατικός νόμος της (υπεραισθητής) φύσης ενός αγίου όντος.

έκταση του χρόνου. Η ηθική δικαίωση εντός του χρόνου είναι αδύνατη γιατί το φρόνημα δεν είναι αντικείμενο μιας δυνατής εμπειρίας και δεν μπορεί να σχηματιστεί σύμφωνα με κανόνες της θεωρητικής διάνοιας με διαμεσολάβηση της *a priori* μορφής της εποπτείας του χρόνου. Αυτή η διαρκής συνείδηση του, άλλοτε μεγαλύτερου, άλλοτε μικρότερου, χάσματος ανάμεσα στους ατομικούς γνώμονες²⁶⁶ και τον ηθικό νόμο, που καταγράφεται στο ηθικό φρόνημα, είναι η συνείδηση της ελευθερίας που έχει το υποκείμενο. Χάρης στην μεθοδολογική διαφορά ανάμεσα στην θεωρητική και την πρακτική χρήση του Λόγου (υπαγωγή των φαινομένων στους κανόνες της θεωρητικής διάνοιας στον θεωρητικό Λόγο - υποταγή της ατομικής συνείδησης στην καθαρή θέληση στον πρακτικό Λόγο), σώζεται η δυνατότητα πραγματοποίησης ελευθέρων πράξεων στον χώρο των φαινομένων, ενώ ταυτόχρονα, χάνεται αναγκαστικά η θεωρητική - μέσω κατηγοριών - γνώση της θετικής ελευθερίας.

Με αυτήν την έννοια, η πρακτική φιλοσοφία αποτελεί προέκταση των θεμελίων που τέθηκαν στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, παρά την φαινομενική διαφορά στην ακολουθούμενη μέθοδο: όπως στο πλαίσιο του καθαρού Λόγου, κύριο μέλημα του Καντ είναι η κριτική στην δογματικά ορθολογική μεταφυσική μέσω της θέσης ορίων σε κάθε δυνατή γνώση, έτσι στην πρακτική φιλοσοφία εξασφαλίζεται ότι η ελευθερία δεν έγκειται στην διανοητική υπαγωγή (που θα μπορούσε να ελεγχθεί με απλή γνώση των φαινομένων της εμπειρίας) της πράξης στους κανόνες του καθαρού Λόγου, αλλά στον διαρκή αγώνα του φρονήματος, που είναι απροσπέλαστος για την θεωρητική γνώση και κρυμμένος από τα φαινόμενα που εκδηλώνονται στην εξωτερική εμπειρία. Η ελευθερία δεν επιβεβαιώνεται εμπειρικά, ούτε η ηθικότητα του φρονήματος μπορεί να ελεγχθεί εξωτερικά, επιβάλλοντας κριτήρια ηθικής αξιολόγησης των πράξεων. Σε αμφότερα τα πεδία, δηλαδή και στην θεωρητική αλλά και την πρακτική χρήση του Λόγου, το επιχείρημα του Καντ αποβλέπει περισσότερο στην άμυνα απέναντι στον δογματικό ορθολογισμό (που είναι ακόμα πιο επικίνδυνος όταν εκδηλώνεται στο πεδίο του πρακτικού Λόγου) παρά απέναντι στον σχετικιστικό εμπειρισμό. Στην πρακτική φιλοσοφία συγκεκριμένα, ο δογματικός ορθολογισμός εκπροσωπείται κατεξοχήν από τις κακές μορφές λατρείας του Θεού (καθολική εκκλησία), που συνοδεύονται από ένα εγκόσμιο σύστημα ηθικής και πολιτικής οργάνωσης, το οποίο στηρίζεται στην συνεκφορά της νομιμότητας με την ηθικότητα. Αντίστοιχα στην θεωρητική χρήση του Λόγου, το καντιανό επιχείρημα κορυφώνεται στην απόρριψη των "ορθολογικών" αποδείξεων για την ύπαρξη του Θεού, που επίσης στήριζαν αυτή τη συνεκφορά. Η

²⁶⁶ Για την έννοια του γνώμονα βλ. το άρθρο του Κ. Σαργέντη, "Η έννοια του γνώμονα στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ", στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Ιμάνουελ Καντ, Πρακτικός λόγος και νεωτερικότητα*, σσ. 81-105 (βλ. βιβλιογραφία).

διασφάλιση ότι το θεμέλιο της ελευθερίας παραμένει απροσπέλαστο για τον ανθρώπινο λόγο, πρακτικό και θεωρητικό, και ότι η γνώση της σφαιράς του υπεραισθητού γενικότερα, όπως και οι θεωρητικές αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού ειδικότερα, είναι αδύνατες εντός ενός κριτικού φιλοσοφικού πλαισίου, δεν στοχεύουν μόνο στον κριτικό αυτοπεριορισμό, που καθιστά στέρεα τα θεμέλια της δυνατής γνώσης, αλλά διασφαλίζουν και τη δυνατότητα διαρκούς κριτικής απέναντι στις αξιώσεις εκείνες που υπερβαίνουν τα όρια που τίθενται από την κριτική, και οι οποίες ως εκ τούτου καταγγέλλονται ως δογματικές.

Η καντιανή κριτική φιλοσοφία επομένως, καθιστώντας την ελευθερία απροσπέλαστη για την θεωρητική γνώση, δεν μπορεί να οδηγήσει σε ένα θεωρητικό σύστημα οργάνωσης της συλλογικής ελευθερίας, μολονότι μπορεί να δεχτεί - είναι μάλιστα αναγκασμένη να το κάνει - ένα εξωτερικό τεχνικό σύστημα για την οργάνωση των ατομικών συμφερόντων, του οποίου όμως οι θεμελιώδεις αρχές πρέπει να είναι σύμφωνες με την αρχή της υπερβατολογικής ελευθερίας: το σύστημα αυτό είναι βέβαια το θετικό δίκαιο, που το ίδιο νομιμοποιείται, αν και καταναγκαστικό, μόνο εφόσον οι βασικές του αρχές συνάδουν με τις βασικές αρχές της υπερβατολογικής ελευθερίας. Πρέπει αντιθέτως να στηριχτεί στην αυτοσυνείδηση της ελευθερίας που μπορεί να έχει το ηθικό υποκείμενο και να θέσει τους όρους υπό τους οποίους είναι νόμιμη η συναίνεση των πολιτών στην υπακοή σε ένα σύστημα εξωτερικών νόμων:²⁶⁷ όχι να αξιώσει την εφαρμογή αυτών των νόμων ανεξάρτητα από την ενεργητική αποδοχή τους από τους πολίτες.

Παράλληλα, η άτυπη ιεράρχηση επιθυμία-προαίρεση-θέληση, που τονίζεται στην αρχή της *Μεταφυσικής των Ηθών* (ΜτΗ.213), αντιστοιχεί σε μια πορεία από το λιγότερο στο περισσότερο έλλογο και συνεπώς από το ατομικό προς το συλλογικό.

Α) Η *θέληση είναι καθολική*, άρα και περισσότερο ορθολογική, ο Καντ μάλιστα την ονομάζει όπως έχουμε ήδη δει και ανώτατη (Oberste Wille, ΚκΛ.Β838): είναι η θέληση του ανθρώπου εν γένει, του ανθρωπίνου είδους, της κοινότητας των ανθρώπων.²⁶⁸

Β) Η *προαίρεση είναι ατομική*, επιμέρους (αποκαλείται και ιδιωτική-Privatwillkür, ΚκΛ.Β838): δεν αποτελεί τμήμα της ανώτατης θέλησης (δεν υπάγεται σε αυτήν με γνωσιοθεωρητικά κριτήρια), αλλά δύναται να υποταχθεί σε αυτήν.

²⁶⁷ Αντίστοιχα σημειώνει ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης ότι "... σε αντίθεση [...] προς την θεωρητική φιλοσοφία, στην κοινωνική φιλοσοφία ο "μηχανισμός" δεν θα πρέπει να "εφαρμοσθεί" σε μία παθητική πολλαπλότητα, αλλά να διαμορφωθεί αντίστοιχα προς την ενεργητικότητα των ευρισκόμενων σε αλληλόδραση πολιτών", *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, σσ. 176, 177.

²⁶⁸ Βλ. επ' αυτού του σημείου την ανάλυση του Adorno στην *Αρνητική Διαλεκτική*: "[...] οι ηθικές κατηγορίες του υποκειμένου είναι κάτι περισσότερο από ατομικές. Αυτό που σύμφωνα με το μοντέλο της καντιανής έννοιας του νόμου εξωτερικεύεται ως γενικό, είναι κρυφά κάτι το κοινωνικό." (*Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, τμ. 6, Suhrkamp, 1997, σ. 277).

όπως αντίστοιχα στον Ρουσσώ το σύνολο των ατομικών βουλήσεων (volonté de tous) δεν ταυτίζεται με την γενική βούληση αλλά ελέγχεται και καθοδηγείται από αυτήν. Η γενική βούληση του Ρουσσώ έχει ένα επιπλέον λογικό χαρακτήρα σε σχέση με την βούληση όλων, στοιχείο που την καθιστά ισχυρότερη από τη συνισταμένη των ατομικών επιθυμιών (της προσδίδει ισχύ και εν προκειμένω νομική ισχύ, σε αντίθεση με την βούληση όλων, που κρατώντας μόνο τον βουλευτικό της χαρακτήρα, χωρίς να αποκαθιστά σχέση με τον Λόγο, στερείται νομικής - δικαιοκτικής ισχύος). Η σχέση ανάμεσα στη γενική βούληση και τις ατομικές βουλήσεις στον Ρουσσώ είναι, όπως και στον Καντ, μια μη θεωρητική αλλά αμιγώς πρακτική σχέση. Και στη σχέση αυτή αναδεικνύεται, και μάλιστα στο επίπεδο της εφαρμογής και όχι απλά της μεθοδολογικής συγκρότησης, ο οργανικός-τελεολογικός χαρακτήρας του πρακτικού Λόγου. Το όλον είναι παραπάνω από το άθροισμα των μερών, τα οποία αποκτούν νόημα μόνο υποτασσόμενα στο γενικό και όχι εντασσόμενα σε αυτό με όρους θεωρητικής γνώσης. Αυτό το στοιχείο υπάρχει βέβαια και στην θεωρητική χρήση του Λόγου. Μόνο που εκεί η κανονιστικότητα διατηρεί την ισχύ της ως οδηγός της έρευνας, και όχι ως συγκροτησιακό στοιχείο της εμπειρίας. Η τελεολογία της Πρώτης Κριτικής είναι μια υπό άρση τελεολογία, μια ασθενής κανονιστικότητα, που δεν επιβάλλεται στα φαινόμενα αλλά μας οδηγεί σε αυτά, για να αφομοιωθεί σταδιακά σε ένα νέο σύστημα φυσικής γνώσης που δεν θα περιέχει τελεολογικά στοιχεία. Στον πρακτικό Λόγο όμως, η κεντρική θέση της προαίρεσης, της οποίας τα αντικείμενα είναι οι σκοποί του υποκειμένου (ΜτΗ.381) και η οποία ποτέ δεν απορροφάται πλήρως από την περισσότερο έλλογη θέληση (Wille), κρατάει διαρκώς ενεργή τη σημασία των σκοπών (που υποβάλλονται από την προαίρεση) και της τελεολογικής συγκρότησης ολόκληρης της πρακτικής φιλοσοφίας με αναφορά στον τελικό σκοπό της δημιουργίας: η ίδια η ατομική προαίρεση οφείλει να θέσει ως σκοπό της τον τελικό σκοπό της δημιουργίας.

Γ) Η επιθυμία τέλος είναι μια στιγμή μόνο του επιμέρους, το υποκείμενο τη μια στιγμή επιθυμεί κάτι, την άλλη όχι. "Ακόμα και στο ίδιο υποκείμενο" όπως έχουμε δει να λέει ο Καντ, "κατέχει άλλοτε τούτη και άλλοτε μια άλλη κλίση το προβάδισμα της επιρροής" (ΚπΑ.28).

Ο ορθολογικός χαρακτήρας της ανθρώπινης βούλησης αναδεικνύεται έτσι στη συλλογική άσκηση της. Στο επίπεδο οργάνωσης της κοινωνίας, θέληση (Wille) αποδίδεται μόνο συλλογικά στον λαό, ή στον εκπρόσωπό του, ενώ τα μέλη της κοινωνίας έχουν ατομική προαίρεση (ενδεχομένως εγωιστική, ενδεχομένως όμως και σύμφωνη με τις βασικές αρχές μιας καθαρής θέλησης). Και ο αγώνας για την υποταγή της επιθυμίας στην ενότητα της καθαρής θέλησης (δηλαδή του Λόγου) αναδεικνύεται στην πορεία ως ένας "αγώνας" ανάμεσα στο άτομο και το

ανθρώπινο γένος. Το άτομο αυτοκατανοείται ως ανθρώπινο ον όταν εντάσσεται στο γένος του, το ανθρώπινο γένος. Το κριτήριο της ένταξης είναι η ελευθερία, εννοούμενη ως η θετική ελευθερία της προαίρεσης να καθορίζεται από τον Λόγο και όχι από τη αισθητικότητα, ιδιότητα που δεν μπορεί να εκδηλωθεί στην εμπειρία αλλά είναι αποκλειστικά υπόθεση του φρονήματος (ΜτΗ.226). Αν η διαδικασία της ένταξης ήταν μια διαδικασία θεωρητικής υπαγωγής ενός ατόμου στο είδος του (κατά την έννοιά του) θα έπρεπε να προϋποτίθεται η θεωρητική γνώση της θετικής ελευθερίας και να πιστοποιείται ως εμπειρική ιδιότητα του ατόμου. Επειδή όμως μια τέτοια γνώση - στηριγμένη στην εμπειρία - είναι αδύνατη, έπεται ότι και η ένταξη δεν μπορεί να είναι θεωρητικά διανοητική, δεν πραγματοποιείται με θεωρητικά κριτήρια υπαγωγής αλλά είναι μια πρακτική διαδικασία αυτογνωσίας, που ικανοποιεί την πρωταρχική ανθρώπινη τάση προς την προσωπικότητα (Θρ.27,28). Η διαδικασία "εκλογίκευσης" της βούλησης δια της αναγωγής της στην καθαρή θέληση, μέσω αρχών εφαρμογής του καθαρού πρακτικού Λόγου, είναι μια πορεία που, όπως αποδεικνύεται και όπως επιχειρηματολογεί διαρκώς ο Καντ, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί από το ίδιο το άτομο αλλά είναι αποτέλεσμα της συλλογικής προσπάθειας του ανθρωπίνου είδους.

Το ζήτημα που εξετάζεται επομένως στη *Μεταφυσική των Ηθών* είναι η ιδέα μιας *a priori* λογικά συντεταγμένης ηθικής εμπειρίας: όχι μιας "εμπειρίας που εξυψώνεται μέσω αναγωγής στη γενικότητα" (ΜτΗ.216), που θεμελιώνεται δηλαδή στη γενίκευση και τη συλλογική εκλογίκευση της ευδαιμονίας (με όρους Ρουσσώ αυτό θα ήταν ταύτιση της γενικής βούλησης με την βούληση όλων), αλλά μιας, μέσω ελλόγων αρχών (Prinzipien), συντεταγμένης εμπειρίας. Και αυτό δεν αντιστοιχεί ούτε σε μια εμπειρία που υπαγάγεται σύμφωνα με διανοητικούς κανόνες σε ένα πρότυπο ηθικότητας, ούτε σε μια εμπειρία που περιλαμβάνει η ίδια το πρότυπο και την κινητήρια δύναμη, που την οδηγεί προς την τελειότητα (ένα τέτοιο πρότυπο θα μπορούσε να είναι για παράδειγμα η ευδαιμονία). Αντιστοιχεί αντίθετα σε μια εμπειρία, της οποίας η διανοητική συγκρότηση και η έλλογη ρύθμιση συγκλίνουν ασυμπτωτικά χωρίς ποτέ να ταυτίζονται, ή τουλάχιστον, χωρίς ποτέ μια ενδεχόμενη ταύτισή τους να μπορεί να προβλεφθεί ή να προκληθεί σύμφωνα με θεωρητικούς κανόνες τυποποίησης και καθορισμού της ηθικής πράξης.

Στην *Μεταφυσική των Ηθών* δεν έχουμε "ανερχόμενη" νομιμοποίηση - και εκλογίκευση - της (ηθικής) εμπειρίας από τον Λόγο σαν να γινόταν η ίδια η εμπειρία Λόγος, αλλά "κατερχόμενη" νομιμοποίηση της ατομικής προαίρεσης από την γενική, καθαρή θέληση: είναι η ατομική προαίρεση που είναι ελεύθερη και έχει παράλληλα το καθήκον να είναι και ηθική, επομένως και έλλογη. Σε κανένα σημείο δεν απορρίπτεται η προαίρεση με την κατηγορία της ασυμφωνίας με τον Λόγο για

να αντικατασταθεί από μια καθαρή έλλογη θέληση. Η προαίρεση, δέχεται την επίδραση του πρακτικού Λόγου παραμένοντας προαίρεση, επιδεκτική επομένως του λάθους, και του κακού ακόμα. Ποτέ δεν αγιοποιείται ξεπερνώντας οριστικά την έλξη από την αισθητικότητα. "Η ανθρώπινη βούληση δεν είναι ποτέ αδιάφορη, δηλαδή δεν είναι ποτέ καθαρή".²⁶⁹ Η ουσία του ηθικού φρονήματος δεν έγκειται στην ικανοποίηση ενός ηθικού πνεύματος αλλά σε αυτό ακριβώς που έχει αναφερθεί και προηγουμένως: "στη συνείδηση μιας συνεχούς τάσης για παράβαση" (ΚπΛ.231) του ηθικού νόμου ακόμα και μετά την αναγνώρισή του ως δεσμευτικού από τον Λόγο. Έτσι, έχουμε στην ηθική θεωρία του Καντ δύο δεδομένα που σε κάποιο βαθμό αλληλοεπηρεάζονται. Από τη μια την επικέντρωση της ελευθερίας και του ηθικού αγώνα στην προαίρεση, η οποία νομιμοποιείται ως ηθική προαίρεση εφόσον καθορίζεται άνωθεν από την καθαρή θέληση. Από την άλλη, λόγω της διατήρησης του συγκαθορισμού από την εμπειρία, καταδεικνύεται το ανέφικτο της πλήρους ταύτισης της ατομικής προαίρεσης με την καθαρή θέληση, αλλά η προσέγγισή τους κατανοείται ως μια επ' άπειρον πρόοδος.²⁷⁰

Όλα αυτά συμπυκνώνονται στην φράση του Καντ ότι "μια μεταφυσική των ηθών δεν θεμελιώνεται στην Ανθρωπολογία αλλά εφαρμόζεται σε αυτήν" (ΜτΗ.217). Αυτό που εφαρμόζεται δεν είναι ένα τελείως ξένο προς την εμπειρία σύστημα ηθικής, είναι αντιθέτως μια ηθική που έχει διαμεσολαβηθεί από αρχές εφαρμογής, που έχει πάρει τη μορφή μιας νομοθεσίας κατάλληλης είτε για τις πολιτειακές-δημόσιες είτε για τις διαπροσωπικές ανθρώπινες σχέσεις και η οποία επομένως δεν είναι μόνο ρυθμιστική αλλά και συγκροτησιακή (δεν είναι μόνο καθαρός πρακτικός Λόγος αλλά και η σχέση του Λόγου με το ανθρώπινο πνεύμα). Ακριβέστερα, στην ιδέα μιας νομοθεσίας, εσωτερικής ή και εξωτερικής, δεν υπάρχει η απόλυτη συνεκφορά του συγκροτησιακού με το ρυθμιστικό-κανονιστικό στοιχείο που υπάρχει στον καθαρό πρακτικό Λόγο που δεν διαμεσολαβείται από αρχές εφαρμογής αλλά του οποίου η εφαρμογή επαφίεται στη συνείδηση του ελεύθερου

²⁶⁹ Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, σ. 102.

²⁷⁰ Θα μπορούσε να αναγνώσει κανείς αυτήν την διαρκή κίνηση του πνεύματος ως μεταφορά της κεντρικής χομπσιανής ιδέας περί ανθρώπου σε μια καντιανή ηθική ανθρωπολογία. Το κεντρικό ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό, σύμφωνα με τον Χομπς, είναι η διαρκής κίνηση της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, μια κίνηση που δεν έχει τέλος παρά μόνο με τον θάνατο. Η καντιανή κριτική φιλοσοφία επικεντρώνεται στην διαρκή κίνηση της ηθικής συνείδησης από το ένα καθήκον στο επόμενο, μια κίνηση που συνεχίζεται χωρίς να μπορεί να βρεθεί ένα σημείο ηθικής ηρεμίας. Η ηθική συνείδηση αγωνιά γιατί έχει αποκτήσει συνείδηση της διαρκούς τάσης για παράβαση του ηθικού νόμου και της φυσικής διαλεκτικής που ωθεί το πνεύμα να επιχειρηματολογεί ενάντια στους αυστηρούς νόμους του καθήκοντος. Μολονότι η γνώση του ηθικού νόμου είναι ένα δεδομένο της ανθρώπινης συνείδησης (όπως αντίστοιχα στον Χομπς το αφετηριακό δεδομένο είναι ο φόβος του βίαιου θανάτου), αυτό που διακυβεύεται είναι η πραγμάτωση των εντολών του ηθικού νόμου στο επίπεδο του φρονήματος, ζήτημα του οποίου η λύση δεν είναι ποτέ οριστική.

και αυτόνομου υποκειμένου. Εδώ μπορεί να γίνεται λόγος για το θετικό δίκαιο της κοινωνίας χωρίς αναγκαία αυτό να αξιολογείται βάσει της ηθικότητάς του. Το θετικό δίκαιο γίνεται δεκτό λόγω της θετικότητάς του και μόνο, εξού και η υποχρέωση των υπηκόων να εκτελούν τις εντολές στην ιδιωτική χρήση του Λόγου²⁷¹ χωρίς να τις αμφισβητούν. Έτσι, μπορεί κανείς να αναφέρεται στα ηθικά καθήκοντα χωρίς να εξετάζεται τη συμφωνία τους με τα εξωτερικά τυπικά καθήκοντα που επιβάλλονται από τη συντεταγμένη κοινωνία. Η διάνοια του πρακτικού Λόγου κρατάει εδώ τον διανοητικό - συγκροτησιακό της χαρακτήρα και δεν ταυτίζεται ολοκληρωτικά με τον Λόγο.

Ανάλογα τώρα με τις αρχές εφαρμογής που θα παρεμβληθούν ανάμεσα στον καθαρό Λόγο και την εφαρμογή του για τη σύνταξη της ηθικής εμπειρίας, δημιουργούνται και τα αντίστοιχα συστήματα ηθικότητας, που δεν είναι άλλα από το σύστημα του δικαίου και το σύστημα της ηθικής. Σε κάθε περίπτωση, η διαδικασία της μετάβασης ανάμεσα στο δίκαιο και την αρετή αφήνεται (σκοπίμως ή όχι δεν θα μας απασχολήσει ακόμα) απροσδιόριστη στο κοινωνικό επίπεδο και το κενό (η απουσία υποστρώματος ή όρου εφαρμογής) που παραμένει στην λογική-κατηγοριακή συγκρότηση μιας ηθικότητας που αναστοχάζεται τα περιεχόμενά της, παρέχεται από το ελεύθερο και ηθικό υποκείμενο. Οι όροι εφαρμογής του ηθικού νόμου δεν περιέχονται στον ίδιο τον νόμο αλλά στην ιδέα του καθήκοντος *εν γένει*, στον νόμο εννοούμενο ως ενότητα του πρακτικού Λόγου, ο οποίος αναγνωρίζεται ελεύθερα από ένα αυτόνομο υποκείμενο, όχι στον ειδικό νόμο και τα ειδικά καθήκοντα που προδιαγράφονται από ένα ιδανικό αλλά συνάμα θετικό δίκαιο (ΚπΛ.15). Αυτό το τελευταίο καταφεύγει σε εξωτερικό καταναγκασμό χωρίς να σχετίζεται με κανένα τρόπο με την εσωτερική πειθαρχία.

Από την άλλη, η μετάβαση από το δίκαιο στην αρετή είναι ένα κατεξοχήν κοινωνικό πρόβλημα, για το ίδιο το άτομο δεν υφίσταται καν ως προβληματισμός. Το υποκείμενο τυποποιεί μεν τον ηθικό νόμο κατά το πρότυπο των φυσικών νόμων, φαντάζεται δηλαδή μια κατ' αναλογία καθολικότητα, η τυποποίηση αυτή όμως τίθεται εκ νέου, κάθε φορά που καλείται να λάβει μια ηθική απόφαση. Έτσι, το υποκείμενο δεν βρίσκεται ποτέ αντιμέτωπο με ένα παγιωμένο ηθικό ή νομικό σύστημα που είναι τάχα προϊόν του ηθικού του στοχασμού και που το δεσμεύει σε

²⁷¹ Ο Καντ ορίζει την δημόσια και την ιδιωτική χρήση του Λόγου στο κείμενό του, *Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός*: "Με τη δημόσια χρήση του Λόγου μας εννοώ εκείνη που κάνει ο καθένας ως συγγραφέας μπροστά σε ολόκληρο το κοινό του κόσμου των αναγνωστών. Ιδιωτική χρήση ονομάζω εκείνη που επιτρέπεται να κάνει κανείς του Λόγου του, σε κάποια κρατική θέση ή κάποιο λειτουργήμα που του έχουν εμπιστευθεί" (XI.55, Δοκ.44,45). Είναι αξιοσημείωτη η αντιστροφή της κοινής στη χρήση έννοιας του "ιδιωτικού", που χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις τοποθετήσεις του καθενός ως δημόσιο πρόσωπο, και του "δημόσιου", για να περιγράψει τις απόψεις που διατυπώνει κάποιος ως ιδιώτης.

όλες τις στιγμές του χρόνου. Η τυποποίηση του ηθικού νόμου είναι δυναμική και συνδέεται με την ενεργητικότητα του φρονήματος, όχι με την ετερονομία που συνεπάγεται το θετικό δίκαιο λόγω του καταναγκασμού χάρη στον οποίον αυτό εφαρμόζεται. Αυτή είναι και η βασική διαφορά της υπερβατολογικής μεθόδου στην θεωρητική και στην πρακτική χρήση του Λόγου: η απλή αναγνώριση της "λογικότητας" του ηθικού νόμου (μέσω της τυποποίησής του σύμφωνα με έναν φυσικό νόμο που είναι γενικός άρα και λογικός) δεν συνεπάγεται αυτόματα εναρμόνιση της ηθικής κρίσης του υποκειμένου με τον ηθικό νόμο, σαν να επρόκειτο για μια θεωρητική διαδικασία υπαγωγής ενός φαινομένου στον νόμο που το περιγράφει. Η εναρμόνιση, αν αυτή επιτευχθεί, είναι αποτέλεσμα υποταγής των επιθυμιών (εγωιστικών συμφερόντων) στον ηθικό νόμο σύμφωνα με μια καθολικότητα που υπάρχει για μία στιγμή (όσο το υποκείμενο τυποποιεί τον ηθικό νόμο προκειμένου να δώσει απάντηση σε ένα ηθικό δίλημμα του παρόντος), αλλά που δεν το δεσμεύει για τη συνέχεια και σε όλη την έκταση του χρόνου. Με τα λόγια του ίδιου του Καντ: "[...] δεν πρόκειται για το σχήμα μιας περίπτωσης που συμβαίνει κάτω από νόμους", και που επομένως θα υπαγόταν σε αυτούς βάσει κανόνων της προσδιοριστικής κριτικής δύναμης, "[...] αλλά για το ίδιο το σχήμα (εάν αρμόζει εδώ η λέξη τούτη) ενός νόμου", για την ικανότητά του δηλαδή να καθορίζει την προαίρεση²⁷² "[...] με όρους εντελώς διαφορετικούς από εκείνους που αποτελούν τη συνάφεια της φύσης" (ΚπΛ.121).

Έτσι, στην *Δεύτερη Κριτική*, όπου δεν έχουμε να κάνουμε με την αλληλεπίδραση προσώπων αλλά με την ανάδειξη της θετικής ελευθερίας του αυτόνομου υποκειμένου (συνείδηση του ηθικού νόμου), υποβαθμίζεται η συγκροτησιακή λειτουργία των εννοιών της διάνοιας και αναδεικνύεται εξαρχής η κανονιστική (σύμφωνη με σκοπούς) λειτουργία του πρακτικού Λόγου θεωρούμενου ως ενότητα:

"[...] οι καθορισμοί του πρακτικού Λόγου συμβαίνουν [...] σύμφωνα με τις κατηγορίες της διάνοιας, αλλά όχι με πρόθεση τη θεωρητική χρήση της, για να υπαγάγουμε (*bringen unter*) a priori το πολλαπλό της κατ' αίσθησιν εποπτείας σε μια συνείδηση, παρά μόνο για να υποτάξουμε (*unterwerfen*) a priori το πολλαπλό των

²⁷² Ο Καντ χρησιμοποιεί σε αυτό το σημείο την έκφραση "καθορισμός της θέλησης" (*Willensbestimmung*). Έχουμε ήδη δει στο προηγούμενο τμήμα της εργασίας την διάκριση ανάμεσα στη θέληση και την προαίρεση και την αποφασιστική σημασία που έχει η ελευθερία της προαίρεσης (ελευθερία επιλογής του υποκειμένου) και έχουμε επίσης επισημάνει την ασυνεπή χρήση του όρου από τον Καντ, ιδίως στην *Δεύτερη Κριτική* και λιγότερο στην *Μεταφυσική των Ηθών*. Το σίγουρο είναι ότι οποτεδήποτε γίνεται λόγος για καθορισμό της θέλησης, τότε αναφερόμαστε στην προαίρεση. Μόνο η προαίρεση καθορίζεται και είναι ελεύθερη να καθορίζεται, η θέληση καθορίζει, και αν το επιτυγχάνει αυτό, τότε είναι η ίδια ο πρακτικός λόγος. Ο Καντ χρησιμοποιεί εδώ τον όρο "Wille" υπό μια γενικότερη σημασία, χωρίς να διακρίνει ανάμεσα στην θέληση και την προαίρεση.

επιθυμιών στην ενότητα της συνείδησης ενός πρακτικού Λόγου, που επιτάσσει με τον ηθικό νόμο, ή [στην ενότητα] μιας καθαρής θέλησης" (ΚπΛ.115).

Η απλή νομιμότητα δεν αξιολογείται εκεί ως προς ένα κριτήριο ηθικότητας, δεν είναι ένα προστάδιο της ηθικότητας: "το πνεύμα του νόμου συνίσταται στο φρόνημα που υποτάσσεται στον νόμο και όχι στην νομιμότητα της πράξης (οποιαδήποτε και αν είναι η αρχή της πράξης)" (ΚπΛ.151). Και πράξεις, ακόμα και νόμιμες, που δεν πραγματοποιούνται από καθήκον "καθιστούν το ελατήριο παθολογικό (θέτοντάς το στη συμπάθεια ή στη φιλαυτία), όχι ηθικό (θέτοντάς το στο νόμο)" (ΚπΛ.151). Αν η εκκίνηση γινόταν από θεωρητική σκοπιά, τότε θα είχε νόημα και η υπαγωγή των πράξεων στην ενότητα μιας συνείδησης σύμφωνα με έναν κανόνα της προσδιοριστικής κριτικής δύναμης. Η πρακτική σκοπιά όμως, υπό την οποία λειτουργεί εδώ η διάνοια, αποδίδει προτεραιότητα στην υποταγή των αδέσμευτων επιθυμιών (δεν δημιουργεί ένα χώρο άσκησης της επιθυμίας με σεβασμό στην ελευθερία του άλλου, όπως είναι για παράδειγμα το νεωτερικό κράτος) και μόνο δευτερευόντως εξετάζεται και η μορφή της εξωτερικής νομιμότητας μιας πράξης, κατ' αντιστοιχία προς τη θεωρητική χρήση των εννοιών της διάνοιας (η οποία επιτρέπει επομένως και την υπαγωγή). Το οιονεί a priori όλων των διανοητικών πρακτικών αξιών, δηλαδή όλων των όρων διανοητικής σύνταξης μιας ηθικής εμπειρίας, είναι η υποταγή των αδέσμευτων επιθυμιών στον Λόγο, η αναγνώριση επομένως της αυθεντίας του Λόγου, ή, με τα λόγια του Καντ, η αναγνώριση της ικανότητας του Λόγου να είναι πρακτικός (ΚπΛ.3). Και αυτή η υποταγή δεν ικανοποιείται απλώς με την εξωτερική συμμόρφωση αλλά αξιώνει και την συμφωνία του εσωτερικού φρονήματος. Η έλλογη αξία της υποταγής του φρονήματος λειτουργεί πάντοτε (στην Δεύτερη Κριτική - πριν την συγκρότηση του συστήματος των πρακτικών επιστημών) ως προϋπόθεση για την εφαρμογή των διανοητικών αξιών στο χώρο της εμπειρίας. Επομένως, μια νόμιμη πράξη μπορεί να μην είναι ηθική αν δεν συνοδεύεται από ηθικότητα του φρονήματος, ενώ μια ηθική πράξη είναι πάντοτε και νόμιμη, εφόσον η νομιμότητα εδώ (στην Δεύτερη Κριτική) δεν κατανοείται ως το αποτέλεσμα μίας ιστορικής, ή τυχαίας διαδικασίας δημιουργίας θετικού δικαίου, αλλά μόνο ως η εξωτερική συμφωνία μιας πράξης με τον ηθικό νόμο.

Ουσιαστικό όμως στοιχείο της ηθικότητας είναι και η δυνατότητά της να στέκεται κριτικά απέναντι στο θετικά ισχύον δίκαιο - στην εξωτερική νομιμότητα: τούτο όμως σημαίνει ότι ανοίγεται η δυνατότητα μια ηθική πράξη να μην είναι απαραίτητα και νόμιμη και αντίστροφα μια νόμιμη κατά τον τύπο πράξη να είναι στην ουσία της (κατά το περιεχόμενο) ανήθικη. Προφανώς εδώ η λέξη νομιμότητα χρησιμοποιείται με διαφορετικό τρόπο από ότι στην Κριτική του Πρακτικού

Λόγου. Εκεί προηγείται απαραίτητα ο ηθικός νόμος, προϋποτίθεται η αυτογνωσία του ηθικού νόμου από τον άνθρωπο και επομένως κάθε εσωτερική συμφωνία του υποκειμένου με τον ηθικό νόμο συνεπάγεται αυτομάτως και εξωτερική συμφωνία. Από τον ηθικό νόμο προχωράμε σε γνώση της Ιδέας της ελευθερίας ("η ιδέα τούτη αποκαλύπτεται μέσω του ηθικού νόμου", ΚπΛ.5), και κατανοούμε τη νομιμότητα ως μια ελεύθερη κατά τη μορφή πράξη, στην οποία απλώς δεν εξετάζονται (προς το παρόν ή όντας εν γένει αδιάφορα) τα ηθικά κίνητρα που οδήγησαν σε αυτήν. Η νόμιμη πράξη όμως, που δεν συνοδεύεται από ηθικότητα του φρονήματος, είναι αδιάφορη για τον πρακτικό Λόγο. Ο πρακτικός Λόγος αναφέρεται στο αυτόνομο υποκείμενο, και μια πράξη που είναι νόμιμη αλλά ανήθικη (δεν συνοδεύεται δηλαδή από ηθικό φρόνημα), προφανώς δεν αφορά το ηθικό υποκείμενο (γίνεται απευθείας σύγκριση της πράξης με ένα κριτήριο νομιμότητας χωρίς να εξετάζεται τι σκέφτηκε ή γιατί ενήργησε το δρων υποκείμενο). Δεν αφορά όμως ούτε και το υποκείμενο, θεωρούμενο ως φυσικό πρόσωπο: η νομιμότητα δεν γίνεται κατανοητή ως αποτέλεσμα εξωτερικού καταναγκασμού από μια έννομη τάξη στην οποία συναινεί το υποκείμενο (οπότε θα γινόταν παραδεκτό ότι αφορά το υποκείμενο, αφού σε αυτήν την έννομη τάξη μετέχει και το ίδιο ως συν-νομοθέτης), αλλά κρίνεται νόμιμη μολονότι είναι τυχαία ή βασισμένη στο ατομικό συμφέρον (άρα πλήρως ετερόνομη). Για τον λόγο αυτό, δεν λαμβάνεται στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* ειδική μέριμνα για την διανοητική συγκρότηση της ηθικής εμπειρίας. Η διανοητική συγκρότηση προϋποθέτει εξωτερικά οργανωμένο σύστημα επιστήμης, όπως θα μπορούσε να είναι το σύστημα του δικαίου και όπως είναι στον θεωρητικό Λόγο οι φυσικές επιστήμες, όπου πράγματι επιτρέπεται η διανοητική συγκρότηση της εμπειρίας βάσει κατηγοριών ανεξάρτητα από τις ρυθμιστικές κατευθύνσεις που υποβάλλονται στην έρευνα από τις ενοποιητικές έννοιες του Λόγου (τις Ιδέες).

Το σημείο αυτό αποτέλεσε αντικείμενο κριτικής στον Καντ από ορισμένους νεοκαντιανούς φιλοσόφους, όπως ο Hermann Cohen, που επισήμανε αυτή την ασυμφωνία ανάμεσα στην υπερβατολογική μέθοδο που ακολουθείται στον θεωρητικό και στον πρακτικό Λόγο.²⁷³ Η ηθική εμπειρία κατανοείται όμως εξαρχής ως ένα σύστημα ηθικών σκοπών, ως ένα αρχιτεκτονικό σύστημα, και κάθε πράξη που γίνεται σύμφωνα με το καθήκον χωρίς να γίνεται από καθήκον (αλλά ως αποτέλεσμα εγωιστικών γνωμώνων), κάθε πράξη δηλαδή που βρίσκει το σκοπό της έξω από τον ηθικό νόμο (και άρα μετέχει ενός τεχνικού συστήματος), είναι για τον πρακτικό Λόγο αδιάφορη. Ως τέτοιο, το σύστημα της πρακτικής φιλοσοφίας δεν

²⁷³ Βλ. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* και σχολιασμός αυτού του σημείου στο Paul Natorp, "Recht und Sittlichkeit", *Kantstudien*, τχ. 18, 1913.

επιτρέπεται να λειτουργήσει ως εργαλείο για την άσκηση κριτικής σε μια "ατελή" νομιμότητα (με την έννοια που έχει η νομιμότητα στη *Δεύτερη Κριτική*: μορφική συμφωνία με τη γενικότητα του νόμου), προκειμένου να την τελειοποιήσει σύμφωνα με την ιδέα ενός τέλει συντάγματος. Καμία νόμιμη πράξη δεν έχει αξία χωρίς το ηθικό φρόνημα που τη συνοδεύει, οι νόμιμες πράξεις, που γίνονται σύμφωνα με το καθήκον αλλά όχι από καθήκον, μπορεί να είναι ορθές αλλά αξία αποδίδεται μόνο στους γνώμονες ενός ηθικού φρονήματος (ΚπΛ.285).

B.2.2. Επικάλυψη και αλληλεξάρτηση νομιμότητας και ηθικότητας

Μπορούμε όμως να κάνουμε τον ίδιο συλλογισμό κατά την εξέταση και την αξιολόγηση μίας ολόκληρης κοινωνίας και των δεσμών που την συνέχουν; Αυτό είναι το ερώτημα που απασχολεί τον Καντ στην μεταφυσική των γενικών αρχών του δικαίου και στα ιστορικοπολιτικά γραπτά. Για τις κοινωνίες εκείνες που κατέκτησαν μέσω ιστορικών συγκυριών ή της τύχης μια έννομη θεσμική συγκρότηση δεν πρέπει να αναρωτηθούμε αν αυτή η συγκρότηση είναι ουσιαστικά θεμελιωμένη στον πρακτικό Λόγο; Αν το θεμέλιο τους δεν είναι παρά η βέλτιστη οργάνωση του ατομικού συμφέροντος, είναι δηλαδή προσανατολισμένες προς εμπειρικούς και τυχαίους και όχι προς έλλογους σκοπούς, οι οποίοι καθόλου δεν σχετίζονται με την συνάφεια της φύσης, τότε πώς νομιμοποιούνται αυτές οι κοινωνίες από τον Λόγο, πώς εντάσσονται δηλαδή σε ένα οργανωμένο σύστημα ηθικών σκοπών και πώς μπορούν να χρησιμεύσουν για να οδηγηθούμε σε μια κατάσταση πλήρους και οργανικής ηθικότητας; Τέλος, πώς νομιμοποιείται ο πολίτης να διατηρεί μια κριτική απόσταση από την θεσμοθετημένη νομιμότητα χωρίς να την ανατρέψει καταφεύγοντας στη βία εν ονόματι των ηθικών του αρχών; Αυτό είναι το βασικό ερώτημα κάθε πολιτικής θεωρίας, η αρχή ελέγχου των συγκρούσεων. Όχι απλώς των συρράξεων, στις οποίες αντιπαρατίθενται ένα συμφέρον ή μία επιθυμία με μία άλλη, αλλά των συγκρούσεων που ανατρέχουν για την ύστατη δικαιολόγηση μιας έννομης τάξης σε αντιτιθέμενες αρχές, που επικαλούνται το δίκαιο για να ανατρέψουν την υπάρχουσα τάξη, καταστρέφοντας όμως έτσι και τις ίδιες τις αρχές του δικαίου που επικαλούνται.

Το ερώτημα αυτό είναι ακόμα πιο δύσκολο να επιλυθεί για τον Καντ αφού ταυτίζεται ουσιαστικά με την προσπάθεια να ελεγχθεί πλέον μια αυτονομημένη ηθικότητα (η πράξη που πραγματοποιείται εν ονόματι ηθικών αρχών ενάντια στο κατεστημένο δίκαιο) από την θεσμοθετημένη νομιμότητα. Ένας τέτοιος έλεγχος εισάγει κατά την εφαρμογή του πρακτικού Λόγου στην εμπειρία ένα ένθετο

στοιχείο ετερονομίας: δεν υποτάσσονται μόνο οι επιθυμίες στην ενότητα της καθαρής θέλησης αλλά και η ελεύθερη προαίρεση επικαθορίζεται, συνυπολογίζοντας τις ποινές, με τις οποίες υποστηρίζεται η εξωτερική νομοθεσία. Αν ο Καντ έμενε εκεί, χωρίς να εισαγάγει τα απαραίτητα συμπληρώματα που αφορούν τη νομιμοποίηση του θετικού δικαίου από τον πρακτικό Λόγο, τότε θα νομιμοποιούσε κάθε de facto εξωτερική νομοθεσία, ακυρώνοντας την ελευθερία της προαίρεσης και συρρικνώνοντας την πρακτική αρχή σε μια λογική - θεωρητική αρχή: την αρχή ενότητας των ανθρώπων-υπηκόων σε μια ενιαία, έστω και καταναγκαστική, πολιτική κοινωνία. Θα αναμίγνυε έτσι τον λογικό υπολογισμό της ποινής στα στοιχεία των προσωπικών γνωμόνων των πολιτών, καταστρέφοντας με αυτόν τον τρόπο την ηθική ποιότητα του φρονήματος και εξομοιώνοντας μεθοδολογικά την κοινωνική φιλοσοφία με την φυσική φιλοσοφία, που διέπεται από "σχηματισμένους" φυσικούς νόμους.²⁷⁴ Θα κατέστρεφε έτσι κάθε αίτημα αυτονομίας, αφού η προαίρεση θα γινόταν κατά κάποιο τρόπο ηθική δια της βίας, δηλαδή βάσει αρχών λογικής συνέπειας (όπως δηλαδή έχει γίνει προσπάθεια να ερμηνευτεί η πολιτική θεωρία του Χομπς) και όχι μέσω του διαρκούς πρακτικού αγώνα του φρονήματος. Αυτό όμως θα ήταν ενάντιο προς όλους τους στόχους της κριτικής φιλοσοφίας, θεωρητικούς και πρακτικούς. Στο επίπεδο του θεωρητικού Λόγου, θα ήταν αντίστοιχο με την παραδοχή των λογικών αποδείξεων για την ύπαρξη του Θεού που ακυρώνουν την κριτικά έλλογη (αλλά όχι γνωσιοθεωρητικά καταδειξιμη) πίστη στην ύπαρξή Του. Ή σε ακόμα πιο βασικό επίπεδο, θα ήταν ταυτόσημη με σύγχυση του πράγματος καθ' εαυτό με το πράγμα ως φαινόμενο, γεγονός που θα αναιρούσε κάθε δυνατότητα διατήρησης της ρυθμιστικότητας της ιδέας, παράλληλα με την συγκρότηση που γίνεται από τις έννοιες της διάνοιας (κατηγορίες) εντός του ορίζοντα της δυνατής εποπτείας.

Για την άρση της ετερονομίας, με την οποία αποκτά ισχύ το θετικό δίκαιο, απαιτείται η αυτόβουλη συμμετοχή των πολιτών στην πολιτική κοινωνία και η

²⁷⁴ Ο νόμος της αιτιότητας, η σύνδεση δηλαδή κάθε συμβάντος με μια αιτία, που αποτελεί βασικό νόμο της θεωρητικής γνώσης του κόσμου, αποτελεί έναν ήδη σχηματισμένο νόμο. Η αρχή της αιτιότητας έχει υποστεί τη διαδικασία του σχηματισμού, της χρώνωσης, προκειμένου να είναι αξιοποιήσιμη για τον φυσικό επιστήμονα. Στην φυσική επιστήμη μιλάμε για την τάδε ή την δείνα αιτία κάποιων συμβάντων, δεν αναφερόμαστε όμως στην ίδια την κατηγορία της αιτιότητας. Αντίστοιχα, στο πεδίο της πολιτικής, δεν γίνεται λόγος για καθήκον ενώπιον του ηθικού νόμου, αλλά για καθήκοντα, επιμέρους εξειδικεύσεις του καθήκοντος. Τα καθήκοντα συνάγουν την ισχύ τους από το καθαρό καθήκον αλλά αναπόφευκτα πρέπει να ελέγχονται από αυτό. Δεν εκφράζουν παγωμένα και μια για πάντα την σύλληψη του καθήκοντος, αλλά πρέπει να διατηρούν και τα ίδια τον δυναμικό χαρακτήρα, που στην περίπτωση του καθήκοντος, διασώζεται από τον αυστηρά φορμαλιστικό χαρακτήρα της κατηγορικής προστακτικής. Οι πολιτικές προστακτικές έχουν μορφική ομοιότητα με την κατηγορική προστακτική, αλλά, λόγω του ότι σχετίζονται με τις πράξεις και όχι με την ηθική συνείδηση, δεν νομιμοποιούνται ως ηθικές προστακτικές, παρά μόνο εφόσον επιτρέπουν τον ηθικό αναστοχασμό, έστω και σε επίπεδο δημοσίου λόγου.

αναγνώριση της απόλυτης δεσμευτικότητας των νόμων της. Αυτό όμως συνεπάγεται ουσιαστική μεταβολή του νοήματος της νομιμότητας και μας οδηγεί να την κατανοήσουμε, όχι πλέον ως μια ηθικότητα χωρίς ηθικό φρόνημα (όπως ήταν στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*), αλλά ως την οδό προς την πλήρη ηθικοποίηση της ανθρωπότητας (που περνά αναγκαστικά από τη συμμόρφωσή της σε εξωτερικούς νόμους). Η νομιμότητα δηλαδή, που ήταν στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* απλό επιφαναινόμενο μιας πράξης άγνωστου φρονήματος, καθίσταται πλέον στην *Μεταφυσική των Ηθών* ελεγκτική ως ένα βαθμό της ίδιας της ηθικότητας, συγκροτώντας ένα κανονιστικό πλαίσιο δράσης. Είναι ηθικό πλέον να υπακούει κανείς στους νόμους του κράτους ακόμα και αν συγκρούονται με την ατομική του κρίση (την κρίση της ατομικής του προαίρεσης) επί ηθικών θεμάτων: η νομιμότητα γίνεται και η ίδια με αυτόν τον τρόπο μέρος του φρονήματος (νομιμοφροσύνη) και δεν είναι μόνο μια εξωτερική τυπική συμφωνία με τον ηθικό νόμο, που δεν συνοδεύεται από αντίστοιχο ηθικό φρόνημα όπως ήταν στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*.

Είναι όμως σημαντικό να τονιστεί ότι ηθική είναι η *συλλογική αποδοχή* του κανονιστικού πλαισίου δράσης και όχι απαραίτητα το ίδιο το πλαίσιο της νομιμότητας (που μπορεί να είναι προϊόν αυθαιρεσίας του μονάρχη ή ετερονομίας: ζυγισμένο δηλαδή για τη ρύθμιση των εγωιστικών συμφερόντων - εμπειρικών σκοπών - σύμφωνα με αρχές ισότητας κλπ χωρίς να αποβλέπει σε ηθικούς σκοπούς). Παραμένει επομένως και εδώ, αποφασιστική για την ηθικότητα, η σημασία του φρονήματος που αποδέχεται τους κανόνες, και όχι μόνη η κατασκευή και η εφαρμογή των κανόνων, ανεξάρτητα από το φρόνημα που οδήγησε σε αυτούς. Η παρατήρηση αυτή έχει μεγάλη σημασία για την ερμηνεία του Καντ πάνω στην έννοια του πολίτη-αστού, η οποία διαφοροποιεί την θεωρία του από την παραδοσιακή θεωρία του πολίτη-οπλίτη της αρχαίας πόλης. Δεν υπάρχει πλέον στον Καντ ταύτιση του νόμιμου πλαισίου δράσης με την ηθικότητα, δεν αναφέρεται δηλαδή κάθε ηθική δράση στην υπεράσπιση και ενίσχυση του εγκαθιδρυμένου πλαισίου.²⁷⁵ Αντιθέτως στον Καντ είναι ανοικτό το πεδίο για μεταβολή του νόμιμου

²⁷⁵ Όπως συμβαίνει για παράδειγμα στον Θουκυδίδη όπου η αξία, δηλαδή με καντιανά μέτρα η ηθικότητα του φρονήματος, κάθε πόλης κρίνεται βάσει της στάσης της στα Μηδικά, βάσει της τήρησης των συμφωνιών για ειρήνη κλπ.. Καμία δράση, συλλογική στην προκειμένη περίπτωση, δεν αξιολογείται ως ηθική εκτός του πλαισίου νομιμότητας, δεν υπάρχει καν διάκριση ανάμεσα στη νομιμότητα και την ηθικότητα. Η νεωτερική αυτή διαφοροποίηση από το παραδοσιακό πολιτικό μοντέλο είναι ακόμα πιο έκδηλη στον Χομπς, όπου με μεγάλη θεωρητική συνέπεια αναδεικνύονται οι, ενδεχομένως παράδοξες, συνέπειες της νέας επιχειρηματολογίας. Ο υπήκοος διατηρεί τη δυνατότητα, όταν δεν προστατεύεται από τον ηγεμόνα, να αλλάξει στρατόπεδο και να αναζητήσει προστασία από έναν αντίπαλο ηγεμόνα (αυτό έκαναν οι πολίτες που εθελοντικά παραδόθηκαν και συμμαχήσαν με τους Μήδους), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αρνείται την ισχύ των φυσικών νόμων (και επομένως ότι, με καντιανούς όρους, είναι ανήθικος κατά το φρόνημα).

πλαίσιου δράσης, αν και η δυνατότητα μεταρρύθμισής του ανήκει τυπικά μόνο στον ηγεμόνα και όχι στους υπηκόους. Οι υπήκοοι μπορούν, δρώντας ανήθικα (ακριβέστερα: καταρχήν παράνομα και κατά συνέπεια ανήθικα), να πραγματοποιήσουν επανάσταση (Revolution) αλλά όχι μεταρρύθμιση (Reform), ή μπορούν εναλλακτικά, και απολύτως ηθικά και νόμιμα (εφόσον δεν παραβαίνουν κάποιο τυπικό καθήκον τους), μέσω δημόσιας επιχειρηματολογίας να παροτρύνουν και να προκαλέσουν έμμεσα την μεταρρύθμιση του κανονιστικού πλαισίου δράσης.²⁷⁶

Όπως και να έχει, το ίδιο το πλαίσιο ελέγχεται από ηθικές αρχές (το φρόνημα που εκδηλώνει ο ηγεμόνας κατά την μεταρρύθμισή του ή το φρόνημα του κάθε πολίτη, που τον οδηγεί στη δημόσια επιχειρηματολογία του) και δεν είναι σταθερό και αμετάβλητο. Το πλαίσιο είναι φορμαλιστικό, η αυτόβουλη αποδοχή του όμως, συνιστά περιεχόμενο του ηθικού φρονήματος του πολίτη-υπηκόου. Εντός του πλαισίου δεν προτείνονται ούτε επιβάλλονται ηθικοί σκοποί (για τον Καντ, κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο), ενώ το παραδοσιακό πλαίσιο του πολίτη-οπλίτη της πόλης-κράτους αξιώνει την διαρκή υπεράσπισή του από τους πολίτες, αποτελεί συνεπώς το ίδιο, ηθικό σκοπό για τους μετέχοντες σε αυτό. Αυτή είναι η παραδοσιακή έννοια του πολίτη: ο πολίτης υπερασπίζεται τα πατροπαράδοτα έθιμα, και οι πράξεις του δικαιώνονται όταν αναφέρονται στην παράδοση και την υπερασπίζονται. Ο Καντ αντιθέτως, επιθυμώντας και αξιώνοντας την εκλογίκευσή του παραδεδομένου νομικού πλαισίου, δηλαδή την αφαίρεση από την εμπειρία που οδήγησε σε αυτό και την σύνδεσή του μόνο με σκοπούς του Λόγου, αξιοποιεί την παθητική στάση του υπηκόου ή την μη συνειδητή στάση του ευγενούς. Οι "κοινωνικοί του χαρακτήρες συνδιαμορφώνουν την κοινωνική πραγματικότητα ακόμα και όταν δεν την συνειδητοποιούν ως ολότητα. Η σύσταση της κοινωνίας ως ολότητα προϋποθέτει ακριβώς μη συνειδητούς κοινωνικούς χαρακτήρες",²⁷⁷ μη πολίτες δηλαδή κατά την παραδοσιακή έννοια αλλά υπηκόους ενός νεωτερικού κράτους, που διατηρούν την ελευθερία κρίσης επί της ηθικότητας του πλαισίου μόνο κατά τη δημόσια χρήση του λόγου τους. Αυτή όμως η δημόσια κριτική είναι ένα κατεξοχήν καθήκον του φιλοσόφου και δεν επαφίεται εν τέλει στην κοινωνική ή την ταξική αυτοσυνείδηση οργανωμένων ή μη ομάδων πολιτών: δεν δικαιολογεί την οργάνωση των πολιτών σε ομάδες για την υπεράσπιση μιας συλλογικής ηθικής αξιολόγησης του νόμιμου πλαισίου του κράτους, και ως εκ τούτου δεν μπορεί να οδηγήσει σε μια θεωρία κοινωνικών ή ταξικών συγκρούσεων.

²⁷⁶ Αυτή η γραμμή επιχειρηματολογίας ακολουθείται κατεξοχήν στο κείμενο *Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός* (XI.53-61, Δοκ.42-51).

²⁷⁷ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, σ. 84.

Έτσι βλέπουμε ότι η σχέση μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας αποκτά έναν νέο χαρακτήρα: είναι δύο αναπτύξεις που στηρίζονται σε διαφορετικές αρχές εφαρμογής (Prinzipien der Anwendung, *MτH.216*), που επιτρέπουν την εμφάνιση του ηθικού νόμου στην ανθρώπινη εμπειρία υπό τη μορφή μιας νομοθεσίας. Κάθε νομοθεσία, όπως μας λέει ο Καντ

"... περιλαμβάνει δύο τμήματα: πρώτον, τον νόμο που αναπαριστά την πράξη που πρέπει να πραγματοποιηθεί ως αντικειμενικά αναγκαία, τον νόμο δηλαδή που καθιστά την πράξη καθήκον, και δεύτερον το ελατήριο που συνδέει υποκειμενικά (στο υποκείμενο) το προσδιοριστικό θεμέλιο της προαίρεσης που οδηγεί στην πράξη με την παράσταση του νόμου. Επομένως, το δεύτερο τμήμα είναι τούτο: ότι ο νόμος καθιστά το καθήκον ελατήριο (της προαίρεσης). Μέσω του πρώτου τμήματος η πράξη παριστάνεται ως καθήκον, κάτι που είναι δηλαδή απλή θεωρητική γνώση του δυνατού καθορισμού της προαίρεσης, δηλαδή ένας πρακτικός κανόνας. Μέσω του δεύτερου τμήματος, η δεσμευτικότητα της πράξης συνδέεται εντός του υποκειμένου με ένα προσδιοριστικό θεμέλιο της προαίρεσής του εν γένει." (*MτH.218*).

Ο Καντ στη συνέχεια διευκρινίζει, ότι αν μια νομοθεσία περιλαμβάνει εντός του νόμου και το κίνητρο που δεσμεύει υποκειμενικά τους δρώντες (αν καθιστά τον ίδιο τον νόμο κίνητρο της πράξης), τότε πρόκειται για μια ηθική νομοθεσία, ενώ αν το κίνητρο δεν περιέχεται στον νόμο, ή αν αφήνεται ανοικτό το πεδίο και για άλλα κίνητρα εκτός από την απλή ιδέα του καθήκοντος, τότε πρόκειται για μια δικαστική νομοθεσία. Αμφότερες οι αναπτύξεις είναι δόκιμες, εφόσον στηρίζονται και οι δύο στην φύση του ανθρώπου, την οποίαν λαμβάνουν υπόψη ως όρο εφαρμογής και όχι ως αρχή θεμελίωσης της νομοθεσίας. Η θεμελίωση της νομοθεσίας, τουλάχιστον κατά την αντικειμενική περιγραφή της, δηλαδή τον καθορισμό των καθηκόντων, είναι και πρέπει να είναι τελείως a priori. Η δικαστική νομοθεσία αποκτά ισχύ χάρη στον καταναγκασμό, και άρα προϋποθέτει ως όρο, την εμπειρική φύση του ανθρώπου, την ανθρώπινη φύση του ως ένα ζωντανό και συνάμα έλλογον (Θρ.26). Η ηθική νομοθεσία αντιθέτως αποκτά ισχύ, μόνο εφόσον τα καθήκοντα που προδιαγράφονται a priori από τον ηθικό νόμο, κατανοούνται ως ατομικοί σκοποί της προαίρεσης του υποκειμένου. Η αρχή εφαρμογής της ηθικής νομοθεσίας είναι επομένως η νοητή φύση του ανθρώπου με αφαίρεση από τις εμπειρικές ανάγκες ή επιθυμίες του, η ικανότητά του δηλαδή να μην καθορίζει την προαίρεσή του από τίποτε άλλο πέραν του ηθικού νόμου (Θρ.27). Και στις δύο δυνατές νομοθεσίες, τα ηθικά καθήκοντα είναι από αντικειμενικής άποψης όμοια. Οι δύο νομοθεσίες διαφέρουν μόνο κατά την υποκειμενική πρόσληψή τους, κατά την σύνδεσή τους δηλαδή με ελατήρια της ατομικής προαίρεσης του καθενός.

Στην διφυή αυτή ανάπτυξη διακρίνεται για άλλη μια φορά η κεντρική σημασία της προαίρεσης, η οποία αποδέχεται τον ηθικό νόμο ως ένα επαρκές ελατήριο της, και η λογική όσο και συγκροτησιακή λειτουργία της γενικής θέλησης. Τα καθήκοντα που προδιαγράφονται σε μια νομοθεσία είναι σταθερά και όμοια, είτε κατανοούνται απλά ως καθήκοντα που επιβάλλονται εξωτερικά από το θετικό δίκαιο, είτε απορροφώνται από το υποκείμενο και γίνονται τα ίδια σκοποί του υποκειμένου: σε αντικειμενικό επίπεδο, όπως λέει ο Καντ, πρόκειται για την ίδια νομοθεσία. Υποκειμενικά όμως, δηλαδή σε επίπεδο ατομικής προαίρεσης, οι αρχές εφαρμογής του ηθικού νόμου διαφέρουν στην μία και την άλλη περίπτωση και σχετίζονται με την εμπειρική - όσο και έλλογη - φύση του ανθρώπου τη μία φορά, και με την νοητή του φύση - τη συμμετοχή του σε ένα ηθικό βασίλειο - την άλλη. Το πρώτο μέρος κάθε ηθικής νομοθεσίας - δικαστικής ή πραγματικά ηθικής - παρέχει μόνο κανόνες, όχι νόμους, και κατά τούτο προσιδιάζει στην θεωρητική γνώση του ηθικώς ορθού, χωρίς να θεματοποιεί την αυτόβουλη ή μη αποδοχή του από το υποκείμενο. Σε αντίθεση όμως προς την θεωρητική φιλοσοφία, όπου η φύση είναι από μόνη της επιδεκτική οργάνωσης σύμφωνα με τις κατηγορίες της διάνοιας, σύμφωνα δηλαδή προς τους κανόνες της θεωρητικής γνώσης του υπερβατολογικού υποκειμένου, στην πρακτική φιλοσοφία, όπου απουσιάζει το εποπτικό υπόστρωμα της εμπειρίας, και άρα δεν είναι αυτονόητη η υπαγωγή των φαινομένων σε κανόνες της διάνοιας, είναι το δεύτερο μέρος της νομοθεσίας που φέρει το βάρος της εφαρμογής, ή αλλιώς της ισχύος του νόμου. Ο νόμος αποκτά ισχύ λόγω της πρόσληψής του από το υποκείμενο, είτε μέσω του εξωτερικού καταναγκασμού που ασκεί το κράτος είτε δια της υιοθέτησης ηθικών ελατηρίων. Η ελεύθερη προαίρεση αποδεικνύεται και στην πολιτική θεωρία του Καντ, κεντρικής σημασίας για την διάσωση της έννοιας της ελευθερίας: για την διατήρηση της διάκρισης ανάμεσα στην υπαγωγή των θεωρητικών φαινομένων στους κανόνες της διάνοιας και την υποταγή της προαίρεσης στους κανόνες του πρακτικού Λόγου.

Έτσι, στο πλαίσιο της Μεταφυσικής του Δικαίου ο Καντ σημειώνει ότι η ηθικότητα,

"... λαμβάνει τον νόμο (*pacta sunt servanda*) και τα αντίστοιχα προς αυτόν καθήκοντα έτοιμα από το δίκαιο. Η νομοθεσία δηλαδή που επιβάλλει την τήρηση των συμφωνιών δεν περιέχεται στην ηθική αλλά στους νόμους (*Jus*). Η ηθική μας διδάσκει απλώς ότι ακόμα και όταν το κίνητρο που συνδέεται από την εξωτερική νομοθεσία με ένα καθήκον (ο εξωτερικός καταναγκασμός) πάφει να υπάρχει, και μόνη η ιδέα του καθήκοντος είναι επαρκές κίνητρο." (*MτH.219, 220*).

Η ηθικότητα, όπως εννοείται εδώ, περιορίζεται από τον Καντ μόνο στον καθορισμό του φρονήματος, χωρίς να μπορεί να σταθεί ελεγκτικά απέναντι στην νομιμότητα

σε σχέση με το περιεχόμενο των νόμων της (του θετικού δικαίου).²⁷⁸ Η ηθικότητα εννοείται μόνο ως η εσωτερικευση της εξωτερικής δεσμευτικότητας του δικαίου μέχρι το επίπεδο των ελατηρίων της προαίρεσης του υποκειμένου, και δεν συνεπάγεται την αφαίρεση από κάθε δεσμευτικότητα. Ο καταναγκασμός παραμένει, παρ' όλο που από εξωτερικός γίνεται εσωτερικός, ενεργοποιεί δηλαδή τον δεσμευτικό, ηθικο-πρακτικό χαρακτήρα της κατηγορικής προστακτικής. Έτσι, το ιδανικό δίκαιο αποσκοπεί στον καθορισμό του ηθικού φρονήματος (όχι στην επιδίωξη της εξωτερικής ευδαιμονίας: εξωτερική ευδαιμονία μπορούμε να έχουμε και στην φυσική κατάσταση, βλ. *MtH.318*) μέσω της εμπέδωσης της συνείδησης συμμετοχής στην πολιτική κοινωνία (που ως ενεργητική συμμετοχή είναι συμμετοχή στην νομοθεσία και οδηγεί άρα στην αυτονομία). Ως εκ τούτου, το δίκαιο υποβάλλει μια θεωρητική κίνηση από το εξωτερικό προς το εσωτερικό του υποκειμένου, από τα εξωτερικά δεσμευτικά καθήκοντα που επιβάλλονται μέσω καταναγκασμού, προς την κατανόησή τους ως αυτοδέσμευση της συνείδησης (του φρονήματος). Μεθοδολογικά κινείται από την αντικειμενική κατοχύρωση εξωτερικών νόμων προς την αυτόβουλη υπακοή σε αυτούς, και άρα νομιμοποιεί μια ετερόνομη καταναγκαστική νομοθεσία, μόνο στο βαθμό που μπορούμε να την φανταστούμε κατ' αναλογία προς τη μορφή που θα λάμβαναν οι εξωτερικές σχέσεις μεταξύ πλήρως ηθικών όντων. Η αρετή με την έννοια που εκτέθηκε εδώ καθορίζει το ηθικό φρόνημα ξεκινώντας από το δεδομένο των εξωτερικών καθηκόντων, υποβάλλει δηλαδή τα εξωτερικά μας καθήκοντα ως αναγκαστικά χωρίς εξωτερική επιβολή τους και οδηγεί από την κοινωνία που συνέχεται μέσω εξωτερικών καθηκόντων προς την κοινότητα στην οποία τα εξωτερικά καθήκοντα είναι ταυτόχρονα και προσδιοριστικοί λόγοι της προαίρεσης των πολιτών-υπηκόων.

²⁷⁸ Εδώ δεν εξετάζεται αν η ηθική και η δικαστική νομοθεσία καλύπτουν και αναφέρονται σε διαφορετικές σφαίρες της ηθικότητας: γίνεται παραδεκτό ότι διαφέρουν μόνο στα ελατήρια με τα οποία συνδέεται ο αντικειμενικός νόμος με την υποκειμενική προαίρεση. Στην πρώτη περίπτωση θα κάναμε λόγο για διαφορά στην αντικειμενική συγκρότηση των καθηκόντων (η διαφοροποίησή τους δηλαδή θα αναφερόταν στο πρώτο μέρος κάθε ηθικής νομοθεσίας και όχι μόνο στα υποκειμενικά ελατήρια που στηρίζουν και προσδίδουν ισχύ στον νόμο - το δεύτερο μέρος μιας νομοθεσίας). Βέβαια, όπως θα δούμε αμέσως στη συνέχεια, τα ειδικά καθήκοντα της αρετής (*Tugendpflichten*) δείχνουν να υπονοούν ακριβώς αυτό: αναφέρονται σε έναν ιδιαίτερο τύπο καθηκόντων, όχι σε έναν ιδιαίτερο τύπο ελατηρίων της προαίρεσης. Σχετίζονται επομένως με την αντικειμενική περιγραφή του ηθικού νόμου και όχι με την υποκειμενική πρόσληψη και σύνδεσή του με τα ελατήρια που καθορίζουν την προαίρεση. Όμως τα καθήκοντα της αρετής θα δούμε ότι διαφέρουν σε ένα ουσιαστικό σημείο από τα δικαίκα καθήκοντα, και, μολονότι όντως εκεί μπορεί να γίνει λόγος για δύο διαφορετικές σφαίρες της ηθικότητας, εν τούτοις η ερμηνεία αυτή δεν μπορεί να υποστηριχτεί με καντιανούς όρους, επειδή τα ηθικά καθήκοντα δεν μπορούν να υποστηριχτούν από μία εξωτερική νομοθεσία. Παρ' όλα αυτά, αυτή είναι η ερμηνευτική κατεύθυνση των νεοκαντιανών που ακολουθούν σε αυτό το σημείο τον Fichte. Για περισσότερα μπορεί να δει κανείς το άρθρο του Paul Natorp, "Recht und Sittlichkeit", *Kantstudien*, τχ. 18, 1913.

Η παραπάνω αλληλεξάρτηση του δικαίου και της αρετής (το δίκαιο λειτουργεί ως οδηγητικό νήμα για την αρετή - αρετή είναι το υποστηρικτικό θεμέλιο του δικαίου απουσία καταναγκασμού) δεν εξαντλεί όλο το περιεχόμενο της αρετής, ίσως ούτε καν του δικαίου. Η αρετή που αντλεί τα καθήκοντά της από το δίκαιο, και διαφοροποιείται από αυτό μόνο ως προς τον τρόπο με τον οποίο τα καθήκοντα αποκτούν δεσμευτικότητα, είναι μια κατεξοχήν κοινωνική αρετή. Είναι η αρχή του να κάνω το δίκαιο ακόμα και όταν δεν υπάρχει εξωτερικός καταναγκασμός, ως αυτόβουλη υπακοή και πειθαρχία στο συμφωνημένο, σαν μια αριστοκρατική στάση εκείνου που αποδέχεται την ισχύ των νόμων ακόμα και όταν δεν υπάρχει κανείς για να του την επιβάλλει. Η στάση αυτή αντιστοιχεί στη σκοπιά του ιδανικού πολίτη-αστού, που δεν λειτουργεί ούτε μόνο ενεργητικά ούτε μόνο παθητικά, εντός της πολιτικής κοινωνίας. Δεν είναι μόνο συννομοθέτης, αλλά δεσμεύεται από τον νόμο, ούτε μόνο υπήκοος, καθώς συναινεί αυτόβουλα στον νόμο: η κοινωνική-πολιτική αρετή είναι η κατανόηση από τη σκοπιά του πολίτη, του παθητικού στοιχείου του υπηκόου ως ενεργητικού (ως ενάρετης υπακοής) και του ενεργητικού στοιχείου του νομοθέτη ως παθητικού (που περιορίζεται αυτόβουλα στην δημόσια χρήση του λόγου).²⁷⁹

Πρόκειται για μια νέα (νεωτερική) ερμηνεία της αριστοκρατικής αρετής: δεν πρόκειται πια για την τιμή που αποδίδει ο αριστοκράτης στον εαυτό του (το να μην καταδέχεται να παραβεί το νόμο ακόμα και όταν δεν τον εξαναγκάζει κανένας να υπακούσει)²⁸⁰ αλλά για την αξιοπρέπεια που διεκδικεί ο αστός να είναι συννομοθέτης, και επομένως να μην παραβαίνει το δίκαιο επειδή και ο ίδιος μετείχε στη δημιουργία του. Η αξιοπρέπεια που αποδίδει όμως ο Καντ στον αστό δεν έχει καμία επισημότητα, κανένα εξωτερικό σημάδι μεγαλοπρέπειας: είναι ταπεινή και κοινή (όπως ο ταπεινός και κοινός αστός που αναφέρεται στην *Δεύτερη Κριτική*, ΚπΛ.136), σημάδι της εντιμότητας του φρονήματος, όχι της ενεργού άσκησης του στο κοινωνικό πεδίο δια της επιδίωξης προσωπικών σκοπών. Το γεγονός ότι οι πολίτες θεωρούνται συννομοθέτες σημαίνει ότι πρέπει να αντιμετωπίζονται, όχι μόνο ως μέσα για την επιδίωξη των σκοπών του κράτους αλλά και ως σκοποί καθ' εαυτούς.²⁸¹ Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι μπορούν και οι ίδιοι να θέτουν πολιτικούς σκοπούς. Ο ορισμός του πολίτη θέτει απλώς τους όρους άσκησης της πολιτικής εξουσίας από τον ηγεμόνα, που, στο πλαίσιο του θετικού δικαίου, και εφόσον δίνει εντολές είναι ανώτερος από τους πολίτες που υπακούν. Δεν προχωρά μέχρι το συμπέρασμα του Ρουσσώ ότι πρέπει πράγματι η

²⁷⁹ Με την έννοια που ορίζεται στο κείμενο *Τι είναι Διαφωτισμός*.

²⁸⁰ Που είναι το χρυφό ιδανικό και του Χομπς. Βλ. ενδεικτικά Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, κεφάλαιο "Aristocratic virtue".

²⁸¹ Όπως γράφει ο Καντ: "πρέπει πάντοτε να εκλαμβάνεται ως συννομοθετόν μέρος" (ΜτΗ.345).

πολιτική εξουσία να ασκείται από τους πολίτες μέσω των συνελεύσεων. Αυτή η οιονεί συννομοθετική δραστηριότητα του αστού, γίνεται αντικείμενο σεβασμού, ακριβώς επειδή ποτέ δεν εκδηλώνεται κοινωνικά, ποτέ δεν έρχεται σε αντίθεση προς το νομικό πλαίσιο και ούτε καν διεκδικεί κάτι τέτοιο. Η πρόσληψη των δικαιικών καθηκόντων από το ηθικό φρόνημα του πολίτη και η αναγωγή τους σε υποκειμενικούς σκοπούς της ατομικής προαίρεσης, γίνεται μόνο υπό τον όρο της μη αμφισβήτησης του συμφωνημένου νομικού πλαισίου: "Ο λαός έχει δικαιώματα εναντίον της υψηλής κεφαλής του κράτους, με όλο που αυτά δεν μπορούν να είναι δικαιώματα (νομικού) αναγκασμού" (Επάνω στο κοινό απόφθεγμα: "Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει", XI.161, Δοκ.146). Είναι μια εκτίμηση της φυσικότητας του απλού ανθρώπου, για τον οποίον η νομιμότητα δεν είναι πεδίο αντιπαράθεσης ούτε απόψεων περί δικαίου ούτε εγωιστικών συμφερόντων-εμπειρικών σκοπών. Η κοινωνική-πολιτική αρετή του είναι η αρετή της νομιμοφροσύνης.

B.2.3. Παρένθεση: Η θεωρία της αρετής σε σχέση με τα ειδικά καθήκοντα της αρετής (Tugendpflichten)

Μετά από αυτήν την παρατήρηση, μπορούμε να αναγνωρίσουμε και μια άλλη περιοχή της αρετής, που δεν είναι δυνατόν να θεματοποιηθεί από το δίκαιο και η οποία μολονότι δεν έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την συγκρότηση και την θεμελίωση της αστικής πολιτικής κοινωνίας, έχει εντούτοις μεγάλη σημασία ως όρος ομαλής διατήρησης και επιβίωσης αυτής της κοινωνίας, ως το υπόστρωμα δηλαδή πάνω στο οποίο είναι δυνατή αυτή η θεμελίωση. Γιατί ακριβώς, η αστική πολιτική κοινωνία κατά τον Καντ επιβιώνει και μπορεί να αναπαράγεται, όταν ο κυβερνήτης σέβεται τους όρους άσκησης της πολιτικής εξουσίας, που θεμελιώνονται στην οιονεί συννομοθετική δραστηριότητα των πολιτών- υπηκόων, και ταυτόχρονα, όταν οι όροι αυτοί δεν εκδηλώνονται ενεργά εντός της λειτουργίας του κράτους σαν αυθορμησία των πολιτών-συννομοθετών της κοινωνίας. Σε αυτήν την λεπτή γραμμή που πρέπει να ακολουθηθεί, ο Καντ βρίσκει ανάμεσα σε δύο συμφέροντα: αφενός για τη συγκρότηση της πολιτικής αστικής κοινωνίας πρέπει να γίνει λόγος περί της ηθικής προσωπικότητας των πολιτών, γεγονός που συνεπάγεται ως προϋπόθεση την υπερβατολογική ελευθερία τους, άρα την αυτονομία τους. Η απόδοση αυτού του ελλόγου στοιχείου στην έννοια του πολίτη είναι απαραίτητη προκειμένου να γίνει επικτική η οργάνωση της ανθρώπινης δράσης από το κράτος σύμφωνα με κανόνες που ρυθμίζουν, όχι απλά την κατανομή των αγαθών σύμφωνα με τις επιμέρους

επιθυμίες (και άρα θεωρώντας τους υπηκόους μόνο ως φυσικά όντα) αλλά την εύρεση του δικαίου μεταξύ αντικρουόμενων ατομικών προαιρέσεων (επομένως θεωρώντας τους ως φυσικά και συνάμα έλλογα όντα, Θρ.26). Από την άλλη, για την εφαρμογή και την διασφάλιση της ισχύος του θετικού δικαίου είναι απαραίτητο να γίνεται αφαίρεση από τα λογικά-πρακτικά θεμέλια κάθε επιμέρους δράσης και οι δράσεις να αντιμετωπίζονται μόνο κατά την εξωτερική τους εκδήλωση, κατ' αντιστοιχία προς ένα φυσικό μηχανικό σύστημα που λειτουργεί και διατηρείται βάση της αρχής δράσης και αντίδρασης. Είναι απαραίτητο δηλαδή να γίνεται αφαίρεση από τους, ακόμα και ηθικούς ενδεχομένως, σκοπούς που οδήγησαν σε μια πράξη. Η πολιτική κοινωνία είναι αποτελεσματική και η λειτουργία της εύρυθμη όταν η σύνδεση μεταξύ παράβασης και τιμωρίας είναι απόλυτη χωρίς να επιδέχεται εξαιρέσεις, ακόμα και αν για την δικαιολόγηση της παράβασης γίνεται επίκληση αγαθών τελικών σκοπών: "Οι καλές ή οι κακές συνέπειες μιας παράνομης πράξης - ακόμα και οι καλές συνέπειες που θα προέκυπταν από την παράλειψη ενός καθήκοντος - δεν επιτρέπεται να συνυπολογίζονται [εννοείται στον καθορισμό της ποινής]" (ΜτΗ.228).²⁸² Η μη απόδοση επομένως ελλόγου χαρακτήρα στις κοινωνικές ανθρώπινες πράξεις εξυπηρετεί την κατασκευή μιας μηχανικά ρυθμιζόμενης αστικής πολιτικής κοινωνίας που λειτουργεί σύμφωνα με κανόνες της διάνοιας, ενώ η ταυτόχρονη απόδοση μιας ασθενούς λογικότητας στις επιμέρους ανθρώπινες πράξεις είναι απαραίτητη για να μπορεί να υπάρξει ηθικός καταλογισμός και ανάληψη ηθικής ευθύνης από τη σκοπιά των δρώντων.

Παράλληλα με αυτά, αφήνεται χώρος για μια ηθικότητα που δεν σχετίζεται ούτε με την εξωτερική νομιμότητα ούτε με την ηθική νομιμοφροσύνη. Γράφει ο Καντ ότι

"η ηθική έχει βέβαια τα δικά της ιδιαίτερα καθήκοντα (π.χ. τα καθήκοντα απέναντι στον εαυτό μου), έχει όμως επίσης κοινά καθήκοντα με το δίκαιο, αν και διαφοροποιείται από αυτό σε ό,τι αφορά τον τρόπο της δέσμευσης" (ΜτΗ.220).

Τα καθήκοντα που προέρχονται από το δίκαιο [Rechtspflichten] είναι ηθικά με έμμεσο τρόπο (ΜτΗ.221), δια της θέσης και άρσης του καταναγκασμού, ή καλύτερα γίνονται ηθικά δια της εσωτερίκευσης του καταναγκασμού, ενώ τα καθήκοντα που προσιδιάζουν αποκλειστικά και μόνο στην αρετή [Tugendpflichten], και επομένως δεν μπορούν να είναι αντικείμενο μιας εξωτερικής νομοθεσίας, είναι ηθικά με άμεσο τρόπο, γιατί αυτά δεν συνδέονται με κανένα τρόπο με εξωτερικό καταναγκασμό. Η θεωρία της αρετής που εξετάζει δικαιοκά καθήκοντα σχετίζεται

²⁸² Η παρατήρηση αυτή υποστηρίζεται από την θέση του Καντ (που θα εξετάσουμε στη συνέχεια) σχετικά με το ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης, και τη δυνατότητα του ανθρώπου να το υπερβεί, να το νικήσει με δικές του δυνάμεις ή με θεϊκή βοήθεια, χάρη δηλαδή στην δική του ελευθερία ή στη Θεία Χάρη.

απλώς με "... έναν μορφικό καθορισμό της θέλησης²⁸³ (ότι μια πράξη που συνδέεται με ένα καθήκον γίνεται επίσης από καθήκον)" (ΜτΗ.383). Αυτή όμως ήταν ακριβώς η ηθικότητα, όπως την γνωρίσαμε στην *Δεύτερη Κριτική*. Η ειδική (όπως θα την ονομάζουμε στη συνέχεια) θεωρία της αρετής που εξετάζει καθήκοντα αρετής, είναι φορτισμένη εξαρχής περιεχομενικά, σχετίζεται με την ύλη (τα αντικείμενα) της προαίρεσης, που δεν συνδέονται με κανέναν τρόπο με την εμπειρία αλλά θεμελιώνονται μόνο στον καθαρό Λόγο. Μια ειδική θεωρία αρετής διαφέρει ουσιωδώς από μια θεωρία δικαίου και από μια γενική θεωρία αρετής κατά το ότι αφορά την σχέση της ατομικής προαίρεσης, όχι με την γενική ή συλλογική θέληση, ή ακόμα με άλλες ατομικές προαιρέσεις (θεωρία δικαίου), αλλά με την ατομική θέληση του υποκειμένου. Όπως γράφει ο Καντ:

"... στην ηθική σκεπτόμαστε τον νόμο σαν τον νόμο της δικής μας θέλησης, όχι της θέλησης εν γένει, που μπορεί να είναι και η θέληση άλλων: σε αυτήν την περίπτωση θα σχετιζόταν με ένα δικαικό καθήκον και δεν θα ανήκε στο πεδίο της ηθικής²⁸⁴." (ΜτΗ.389).

Η διαφοροποίηση αυτή είναι θεμελιώδης, καθώς καταγράφει την αδυναμία της ατομικής αρετής να γενικευτεί με έναν θεωρητικό και λογικό τρόπο: την αδυναμία της δηλαδή να τυποποιηθεί σύμφωνα με κανόνες της διάνοιας. Η αρετή είναι αμιγής πράξη και δεν έχει θεωρητική στιγμή-στάδιο, σαν την αστική πολιτική κοινωνία που είναι η αφετηρία της ενάρετης νομιμοφροσύνης. Το δίκαιο αντιθέτως, μολοντί μπορεί να ενσωματωθεί στην ηθική ατομική συνείδηση και να ακυρώσει τον εξωτερικό καταναγκασμό, μετατρέποντάς τον σε εσωτερικό καθήκον, διαμεσολαβείται πάντοτε αναγκαστικά από μια εξωτερική νομοθεσία, που αποτελεί γενικό τύπο του ηθικού νόμου. Μπορεί επομένως να συλληφθεί θεωρητικά κατ'αντιστοιχία προς έναν φυσικό νόμο και μπορεί να συγγνωστεί θεωρητικά. Η αρετή είναι ριζική πράξη, κατά το ότι δεν μπορεί να εκδηλωθεί εξωτερικά, άρα δεν μπορεί να θεματοποιηθεί από τον θεωρητικό Λόγο. Η αρετή κατά τον Καντ ποτέ δεν γίνεται φαινόμενο, ποτέ δεν καταδεικνύεται στις εξωτερικές πράξεις, αλλά παραμένει αιώνως ενθυλακωμένη στην στάση του φρονήματος. Και καθώς η αφετηρία της αρετής είναι τα ηθικά a priori περιεχόμενα της ατομικής θέλησης, έπεται ότι, αφού υπάρχει ποικιλία τέτοιων περιεχομένων, θα υπάρχουν και διάφορα καθήκοντα αρετής. Από την άλλη, το υποκείμενο που εναρμονίζει αυτοβούλως (στο πλαίσιο του καθήκοντος) τη δράση του με τους εξωτερικούς

²⁸³ Και εδώ ο Καντ γράφει θέληση (Wille) αλλά δεδομένου ότι αναφέρεται σε καθορισμό της, πρέπει να διορθώσουμε και να γράφουμε προαίρεση. Μόνο η προαίρεση καθορίζεται, η θέληση καθορίζεται.

²⁸⁴ Εδώ ο όρος Ηθική χρησιμοποιείται με την πολύ ειδική έννοια της ατομικής αρετής, αποκλείοντας τα δικαικά καθήκοντα.

νόμους (το δίκαιο), δεσμεύεται ηθικά αλλά σύμφωνα με παραδεδομένα (ή θεωρητικά συγγνωστά) δικαιοκτικά καθήκοντα. Όπως γράφει ο Καντ: "Υπάρχει μία μόνο ενάρετη δεσμευτικότητα [Tugendverpflichtung], πολλά όμως καθήκοντα αρετής [Tugendpflichten]" (ΜτΗ.410).

Στην διάκριση αυτή αποτυπώνεται η διάσταση και η ένταση που χαρακτηρίζει ολόκληρη τη νεωτερικότητα ανάμεσα στην πολιτική και την χριστιανική αρετή, ή ανάμεσα στον πολίτη και τον άνθρωπο. Η νομιμοφροσύνη είναι πολιτική αρετή (η μόνη δυνατή πολιτική αρετή όπως είδαμε), ενώ η υιοθέτηση ηθικών a priori σκοπών είναι υπερβατική αρετή, σχετίζεται μόνο με το άτομο και τη σχέση του με τον Λόγο, και παραδοσιακά ερμηνεύεται σαν καθήκον του ανθρώπου στη σχέση του με τον Θεό.²⁸⁵ Αναφερόμαστε όμως εδώ σε μια ερμηνεία του χριστιανισμού εντελώς αντίθετη προς αυτήν που επέβαλλε το πρότυπο λειτουργίας και ύπαρξης της Ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας και παράλληλη (αλλά σε καμία περίπτωση εντελώς σύμφωνη) προς την Προτεσταντική ερμηνεία, που επικεντρώνεται στη σχέση μεταξύ ανθρώπου και Θεού, χωρίς τη διαμεσολάβηση της κοινότητας (και γύρω από αυτό το μοτίβο περιστρέφεται η επιχειρηματολογία ολόκληρου του καντιανού κειμένου για την θρησκεία, που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια). Η χριστιανική αρετή όπως εννοείται εδώ, είναι η αρετή εννοούμενη ως θεωρία περί σκοπών και αφορά βέβαια την αλληλεπίδραση των ανθρώπων μεταξύ τους - όχι ένα ιδεατό απομονωμένο υποκείμενο που αναστοχάζεται τη σχέση του με τον Θεό - αλλά τούτο συμβαίνει κατά έναν εντελώς μη πολιτικό, μη κοινωνικό, και σε τελευταία ανάλυση, εν γένει καθολικά μη εξωτερικεύσιμο τρόπο. Αυτή η εξωτερίκευση θα απαιτούσε την διαμεσολάβηση μιας θεωρητικής, και από πρακτικής άποψης δογματικής, ετερόνομης στιγμής, όπως είναι το θετικό δίκαιο. Είναι ενδεικτική σχετικά με αυτό το σημείο, η απουσία, στο δεύτερο μέρος της μεταφυσικής των ηθών, της σύνδεσης με την πράξη και η έμφαση που δίνεται στο ηθικό συναίσθημα, τη συνείδηση, την αγάπη και τον σεβασμό (ΜτΗ.399-403). Η πράξη εδώ επαφίεται στο υποκείμενο και δεν είναι ελέγξιμη θεωρητικά με βάση εξωτερικά αντικειμενικά στοιχεία. Βέβαια, όπως το δίκαιο ήταν κίνηση από το εξωτερικό στο εσωτερικό του υποκειμένου (από τα εξωτερικά καθήκοντά του στον καθορισμό του φρονήματος σύμφωνα με αυτά τα καθήκοντα), έτσι και η ηθική αναγνωρίζεται εδώ - και μόνον εδώ - ως μια κίνηση από το εσωτερικό στο εξωτερικό του υποκειμένου: από το

²⁸⁵ Στο πλαίσιο βέβαια της καντιανής φιλοσοφίας, δεν πρόκειται για καθήκον απέναντι στον Θεό αλλά απέναντι στους ανθρώπους. Όπως επισημαίνει ο Καντ: "Η θρησκεία, εννοούμενη ως διδασκαλία για τα καθήκοντα απέναντι στον Θεό, βρίσκεται εκτός των ορίων της καθαρά φιλοσοφικής ηθικής" (ΜτΗ.488). Αντιθέτως "το καθήκον ενώπιον του Θεού (δηλαδή στην πραγματικότητα ενώπιον της ιδέας που φτιάχνουμε εμείς για ένα τέτοιο ον) είναι καθήκον του ανθρώπου απέναντι στον εαυτό του" (ΜτΗ.487).

ηθικό του φρόνημα στην αναγνώρισή του καθήκοντος να έχω ηθικό φρόνημα και του καθήκοντος να επιδιώκω την πραγμάτωση των όρων εκδήλωσης του ηθικού φρονήματος. Αυτή η κίνηση όμως δεν μπορεί να συγκροτήσει πολιτική κοινωνία (είτε αστική ή μη) αλλά αφορά τις προσωπικές σχέσεις ενός σοφού (ΜτΗ.383) και ηθικού ανθρώπου. Αφορά την τοπική και μεμονωμένη κοινότητα,²⁸⁶ που συγκροτεί το άτομο με τους γύρω του (τους οικείους του), η οποία δεν θεμελιώνεται καθόλου στον καταναγκασμό (εσωτερικό ή εξωτερικό) ούτε στηρίζεται καθόλου στους ηθικούς σκοπούς που προϋποτίθενται για αυτήν την κοινότητα. Όπως γράφει ο Καντ:

"Η σχέση ενός σκοπού προς ένα καθήκον μπορεί να κατανοηθεί με δύο τρόπους: είτε ξεκινώντας από τον σκοπό να βρισκόμαστε τους γνώμονες του καθήκοντος για τις πράξεις, είτε ανάποδα, ξεκινώντας από τους γνώμονες να βρισκόμαστε τους σκοπούς. Η διδασκαλία για το δίκαιο ακολουθεί τον πρώτο δρόμο. Ο καθένας, μέσω της ελεύθερης προαίρεσής του, καθορίζει όποιον σκοπό θέλει για την πράξη του. Οι γνώμονες όμως για αυτήν την πράξη καθορίζονται a priori: πρέπει να είναι δυνατό η ελευθερία του δρώντος να μπορεί να συνυπάρχει με την ελευθερία όλων των υπολοίπων σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο. Η ηθική όμως (εννοούμενη ως η διδασκαλία περί αρετής) ακολουθεί τον αντίθετο δρόμο. Δεν ξεκινά από τους σκοπούς που θέτει ο κάθε άνθρωπος για τον εαυτό του για να οδηγηθεί στον καθορισμό των γνωμών του, δηλαδή του καθήκοντός του. Σε αυτήν την περίπτωση θα είχαμε εμπειρική θεμελίωση των γνωμών, από την οποία δεν συνάγεται καμία έννοια καθήκοντος, η οποία έχει τη ρίζα της μόνο στον καθαρό Λόγο". (ΜτΗ.382).

Η πρώτη ανάπτυξη καθίσταται έτσι κεντρική για την κατανόηση και την οργάνωση του πολιτικού φαινομένου, η δεύτερη αποβλέπει στην διάσωση και σε μια κατανόηση της ατομικής ηθικότητας εναργέστερη από την κατανόηση που μπορεί να προσφέρει η απλή τυποποίηση του ηθικού νόμου ή ακόμα και η εσωτερικευση των δικαίων καθηκόντων και η απορρόφησή τους από τα ελατήρια της ατομικής προαίρεσης. Αντικείμενο μιας ειδικής μεταφυσικής θεωρίας περί αρετής είναι η

²⁸⁶ Η παραδοσιακή, προνεωτερική πολιτική θεωρία επεδίωκε αντιθέτως να θεμελιώσει και την πολιτική κοινωνία στα θεμέλια της πεπερασμένης κοινότητας (οικογένεια). Ο Χομπς είναι από τους πρώτους που αμφισβητούν αυτήν την άποψη και ο Καντ τον ακολουθεί χρησιμοποιώντας μάλιστα το ίδιο παράδειγμα με τον Χομπς (τις μέλισσες). Γράφει: "Επειδή οι άνθρωποι γενικά στις προσπάθειές τους δεν ενεργούν καθαρά ενστικτωδώς, όπως τα ζώα, ούτε όμως και κατά ένα συμφωνημένο πρόγραμμα, σαν έλλογοι πολίτες του κόσμου, δεν φαίνεται να είναι δυνατή γι αυτούς μια προγραμματισμένη ιστορία (όπως περίπου των μελισσών ή των καστόρων) (XI,34)". Ο Καντ ακολουθεί την αντιαριστοτελική κριτική που χρησιμοποίησε και ο Χομπς, φιλοδοξία του όμως είναι να αποκαταστήσει το αριστοτελικό ιδεώδες της ανθρώπινης φύσης με έλλογα και όχι φυσικά-διανοητικά μέσα όπως ο Χομπς. Αμφότεροι ανατρέχουν σε μία πρωταρχική εικόνα (Urbild) της ανθρώπινης φύσης και όχι σε μία εμπειρική εποπτεία (την αρχαία πόλη).

αυτόβουλη αναρμόνιση της ατομικής προαίρεσης με τη μορφή του γενικού Λόγου, ανεξάρτητα από τις συνθήκες της εξωτερικής εμπειρίας, και ακόμα πιο κύρια, η θεωρία περί αρετής αποσκοπεί στην περιεχομενική πλήρωση του καθήκοντος, που το υποκείμενο αντιτάσσει στο καθαρό ηθικό του φρόνημα. Το καθήκον δεν είναι πια για την ειδική μεταφυσική θεωρία περί αρετής μια γέφυρα ανάμεσα στον γενικό ηθικό νόμο και την ατομική προαίρεση, δεν είναι μόνο η υπαγωγή (καλύτερα, η υποταγή) του ατομικού στο γενικό, παρά είναι η απορρόφηση του καθήκοντος από την επιθυμία, η αναγνώριση του γενικού στο ατομικό. Η αναγνώριση όμως αυτή, συνοδεύεται από τη συνείδηση ότι το ίδιο το άτομο δεν έχει τη δύναμη να γενικεύσει τους υποκειμενικούς του γνώμονες, ή μάλλον να επιβάλλει την υιοθέτηση καθολικών ηθικών σκοπών. Στο βαθμό που η θεωρία περί αρετής συνεπάγεται την μετατροπή του ηθικού νόμου από έναν νόμο του καθήκοντος σε έναν νόμο της αγάπης, δεν εξετάζεται πλέον η συμμόρφωση της ατομικής πράξης προς έναν καθολικό κανόνα. Δεν αποδίδεται σημασία μόνο στη δυνατότητα γενίκευσης της ατομικής πράξης, ούτως ώστε να είναι δυνατόν ο ατομικός γνώμονας να λειτουργήσει κατά τη μορφή ως καθολικός νόμος, αλλά εξετάζεται η περιεχομενική ηθικότητα του φρονήματος, στην οποία σημαντικό είναι τα ίδια τα περιεχόμενα ενός υποκειμενικού γνώμονα να φέρουν το πνεύμα ενός καθολικού νόμου. Η παραδοχή της αγάπης προς τον εαυτό [Selbstliebe] που γίνεται αποδεκτή ως σημείο εκκίνησης, χωρίς όμως να θεμελιώνει τον γενικό τύπο του ηθικού νόμου που συνέχει το αστικό κράτος, μεταφέρεται στην αγάπη προς τον άλλον, στην ευδαιμονία του άλλου [fremde Glückseligkeit], θεωρούμενη ως συνεκτικό στοιχείο σε μια δυνατή σχέση μεταξύ ηθικών υποκειμένων. Αυτό που στην αστική θεωρία περί κράτους - η ατομική ευδαιμονία - ήταν απλός όρος για την σύνταξη των πολιτικών θεσμών και επομένως και των τυπικών ηθικών σχέσεων, στην ειδική, περιεχομενική θεωρία της αρετής τίθεται ως σκοπός για τα δυνατά (φανταστικά) περιεχόμενα που μπορούν να λάβουν οι σχέσεις των υποκειμένων, που θεωρούνται πλέον ηθικές προσωπικότητες.

Έτσι, θα μπορούσε να πει κανείς ότι το πρώτο σκέλος αυτού του διπόλου, που σχηματίζεται ανάμεσα στην εξωτερική, τυπική ηθικότητα του δικαίου και την εσωτερική, αλλά ενεργητική και περιεχομενική ηθικότητα της αρετής, σχετίζεται με την συλλογική θέσπιση κανόνων, στην οποία οι εσωτερικές υποκειμενικές αντιφάσεις ανάμεσα στην ατομική προαίρεση και την γενική θέληση, λύνονται είτε μέσω εξωτερικού (ποινές) είτε εσωτερικού (αίσθημα καθήκοντος) καταναγκασμού, ενώ το δεύτερο, σχετίζεται με τις εσωτερικές υποκειμενικές εντάσεις του ατόμου, χωρίς να εξετάζει την σχέση της ατομικής του προαίρεσης με τις προαιρέσεις των υπολοίπων δρώντων. "Δίκαιο είναι η συμπερίληψη των όρων υπό τους οποίους είναι

δυνατόν να συνενωθεί η προαίρεση του ενός με την προαίρεση του άλλου σύμφωνα με έναν γενικό νόμο ελευθερίας" (ΜτΗ.230), ενώ η ηθική, θεωρούμενη ως ειδική θεωρία περί αρετής, δεν εξετάζει τη σχέση μιας προαίρεσης με μία άλλη προαίρεση αλλά τη σχέση και την αναγκασία ενότητας μίας ατομικής προαίρεσης (Willkür) με την ατομική, όπως είδαμε, θέληση (Wille). Γράφει επί τούτου ο Καντ:

"Σκοπός είναι ένα αντικείμενο της προαίρεσης (ενός ελλόγου όντος) η παράσταση του οποίου καθορίζει την πράξη του όντος προς την πραγμάτωση αυτού του αντικειμένου. Μολονότι είναι δυνατόν να καταναγκαστώ να επιτελέσω πράξεις που μπορούν να χρησιμεύσουν ως μέσα για έναν σκοπό, εντούτοις δεν μπορώ να υποχρεωθώ να αποκτήσω έναν σκοπό, αλλά μόνο εγώ ο ίδιος είναι δυνατόν να θέσω κάτι ως σκοπό. Το ότι είμαι όμως επίσης υποχρεωμένος να δεχτώ ως σκοπό κάτι που βρίσκεται στις έννοιες του καθαρού Λόγου, δηλαδή, εκτός από έναν μορφικό προσδιοριστικό θεμέλιο της προαίρεσης (σαν αυτά που περιέχονται στο δίκαιο), να δεχτώ ένα υλικό προσδιοριστικό θεμέλιο (έναν σκοπό) που θα μπορούσε να αντικαθίσει στους σκοπούς που προέρχονται από τις αισθητές μου τάσεις: αυτό θα ήταν η έννοια ενός σκοπού που είναι καθ' εαυτόν και καθήκον. Η διδασκαλία για έναν τέτοιο σκοπό δεν θα ήταν αντικείμενο του δικαίου αλλά της ηθικής, η οποία είναι η μόνη που περιλαμβάνει στις έννοιές της τον αυτοκαταναγκασμό σύμφωνα με (ηθικούς) νόμους" (ΜτΗ.381).

Από αυτόν τον καθορισμό του πεδίου της θεωρίας της αρετής, αποκλείεται η δυνατότητα θεσμικής κατοχύρωσης ή και επιβολής των ηθικών σκοπών σε μια ηθική, οργανικά δομημένη κοινωνία, αλλά διασώζεται η δυνατότητα κριτικής αποτίμησης της αστικής πολιτικής κοινωνίας σύμφωνα με τις ενοποιητικές αρχές του καθαρού πρακτικού Λόγου. Οι ηθικοί σκοποί, ούτε είναι δυνατόν να επιβληθούν από άλλους (και να γίνουν έτσι περιεχόμενο μιας εξωτερικής νομοθεσίας), ούτε επιβεβαιώνονται με κανέναν τρόπο στην εξωτερικά εμφανή ηθική πράξη (και να αποτελέσουν έτσι αντικείμενο αποτίμησης του ηθικού χαρακτήρα ενός ατόμου). Στους ηθικούς σκοπούς που έχει υιοθετήσει ένα ηθικό υποκείμενο, καταγράφεται ο βαθμός εσωτερίκευσης του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού, θεματοποιείται δηλαδή το τι "προκαλείται στην ψυχή εφόσον ο ηθικός νόμος αποτελεί ελατήριο μιας ελεύθερης προαίρεσης" (ΚπΛ.128).

Τα περιεχόμενα που θεματοποιεί ο καντιανός ηθικός φορμαλισμός στην θεωρία της αρετής είναι αποτέλεσμα αναστοχασμού επί των φορμαλιστικών όρων της ηθικής πράξης και δεν είναι σημείο εκκίνησης για τον ηθικό στοχασμό, όπως συμβαίνει για παράδειγμα στην ηθική θεωρία του Αριστοτέλη. Στον Καντ δεν ξεκινάμε από την αρετή της ανδρείας, της σωφροσύνης κλπ κατανοώντας τις ως μέσα και ταυτόχρονα ως σκοπούς, αλλά από την κατηγορική προστακτική, για την

τήρηση της οποίας οι αρετές λειτουργούν μόνο ως μέσα: πρέπει να είναι κανείς ανδρείος (αν και με τελειώς διαφορετική έννοια από την αριστοτελική) για να είναι πάντοτε σε θέση να τηρεί την κατηγορική προστακτική.²⁸⁷ Αυτό όμως συνεπάγεται ότι ποτέ δεν αποκαθίσταται πλήρης σχέση ανάμεσα στην εξωτερική νομιμότητα και την πλήρως εσωτερική (και μη καθολικεύσιμη) ηθικότητα. Η πλήρης ηθικότητα του φρονήματος αδυνατεί να εξωτερικευτεί σε ανάλογη πράξη, ενώ η τυπικά ορθή νομιμότητα παραμένει πάντοτε ύποπτη για το φρόνημά της. Γι' αυτό η ηθική θεωρία που ξεκινάει από τους σκοπούς για να τους θέσει και ως καθήκοντα, δεν μπορεί να φτάσει μέχρι τη συλλογική άσκηση αυτών των καθηκόντων στην εξωτερική κοινωνική εμπειρία (την πραγμάτωσή τους), ενώ αντιθέτως αυτός ο στόχος εναποτίθεται στο ηθικά εσωτερικευμένο δίκαιο. Στην πολιτική αρετή της νομιμοφροσύνης θεματοποιείται αυτή η στάση του ηθικού υποκειμένου, που αποδέχεται μέσω μιας εσωτερικής (ηθικής) νομοθεσίας, εξωτερικά νομικά καθήκοντα [Rechtspflichten], δεν θεματοποιείται όμως η στάση του υποκειμένου που υιοθετεί ηθικούς a priori σκοπούς.

Έχουμε δει επομένως μέχρι τώρα ότι, παρά τη φαινομενική καντιανή διάκριση της μεταφυσικής των ηθών σε μεταφυσική του δικαίου και μεταφυσική της αρετής, εντούτοις, στο καντιανό σύστημα της ηθικής φιλοσοφίας, αναδεικνύεται μια τριπλή (και όχι διπλή) διαίρεση. Το σύστημα της ηθικής εν γένει περιλαμβάνει την μεταφυσική του δικαίου που εξετάζει δικαιοκράτη καθήκοντα [Rechtspflichten], επιβάλλεται με εξωτερικό καταναγκασμό και περιγράφει την νομική αστική (πολιτική) κοινωνία (Θρ.95). Περιλαμβάνει την μεταφυσική της αρετής που επίσης εξετάζει δικαιοκράτη καθήκοντα, χωρίς όμως να τα στηρίζει και να τα επιβάλλει με εξωτερικό καταναγκασμό, αλλά που συνοδεύεται και υποστηρίζεται από το εσωτερικό φρόνημα των πολιτών-υπηκόων και η οποία αναφέρεται στην ηθική αστική πολιτική κοινωνία (Θρ.95). Και τέλος, το τμήμα εκείνο της μεταφυσικής της αρετής που αναφέρεται στα ειδικώς ηθικά καθήκοντα [Tugendpflichten], στα καθήκοντα εκείνα που δεν μπορούν να είναι αντικείμενο μιας εξωτερικής νομοθεσίας. Ενώ και στη δεύτερη υποδιαίρεση απαιτείται η συνδρομή ηθικού φρονήματος, μόνο στην τρίτη το ηθικό φρόνημα είναι το αποκλειστικό δυνατό ελατήριο της προαίρεσης. Όταν έχουμε να κάνουμε με δικαιοκράτη καθήκοντα (όπως συμβαίνει στην δεύτερη και στην πρώτη υποδιαίρεση της ηθικής) είναι δυνατές δύο

²⁸⁷ Αυτή είναι και η εισαγωγή της έννοιας του ριζικού κακού στην καντιανή θεώρηση της ηθικής. Είναι ενδεικτικό το ακόλουθο απόσπασμα από το κείμενο *Προς την Αιώνια Ειρήνη*: "... ως ακόντι της αρετής, της οποίας το αληθινό θάρρος [...] δεν συνίσταται τόσο στο να αντιμετωπίσει κανείς με αποφασιστικότητα τα κακά και τις θυσίες [...] όσο στο να αντιμετωπίσει την πολύ πιο επικίνδυνη, παραπλανητική και προδοτική, αλλά και σοφιστική αρχή του κακού μέσα μας, η οποία επικαλείται υποκριτικά της αδυναμία της ανθρώπινης φύσης ως δικαιολογία για κάθε παράβαση, και να υπερνική το δόλο της" (*Προς της Αιώνια Ειρήνη*, XI.242, *Ειρ.*126-7).

ειδών νομοθεσίες ή τύποι δέσμευσης [Gesetzgebung ή Art der Verpflichtung]: μία εξωτερική, όπως στο εξαναγκαστικό δίκαιο, και μία εσωτερική, όπως στο δίκαιο που υποστηρίζεται από ενάρετο φρόνημα.

B.2.4. Αστική πολιτική κοινωνία

Με βάση την διαίρεση των καθηκόντων σε δικαιοκίνητα καθήκοντα και σε καθήκοντα της αρετής (περιεχομενικά ή ένσκηνα καθήκοντα), αναδύονται στο σύστημα της υπερβατολογικής φιλοσοφίας, δύο πιθανοί τρόποι για την κατανόηση και την αξιολόγηση των όρων ελευθερίας στην πολιτική κοινωνία, οι οποίοι όπως θα δούμε πρέπει αναγκαία να συνυπάρχουν. Ο ένας, ο διανοητικός, εγείρει το νομικό ερώτημα της σχέσης μιας πράξης με τους όρους τέλεσής της, το οποίο εξετάζεται σύμφωνα με τα αμοιβαία καθήκοντα των μελών μιας πολιτικής κοινωνίας. Ο τρόπος που διαμορφώνονται αυτά τα καθήκοντα είναι σύμφωνος προς τις κατηγορίες της ελευθερίας, στο βαθμό που αυτές λαμβάνουν την μορφή ενός τυποποιημένου γενικού ηθικού νόμου και αφορούν την ελεύθερη άσκηση της πρακτικής ελευθερίας. Ο διανοητικός τρόπος θεωρητικής συγκρότησης και κατανόησης της πολιτικής εξουσίας συνδέεται με μια μεταφυσική του δικαίου σύμφωνα με εξωτερικούς νόμους. Από αυτήν την θεώρηση συνάγονται και τα καθήκοντα κάθε πολίτη στην ιδιωτική χρήση του λόγου του, η δέσμευση δηλαδή να εκτελεί το καθήκον του χωρίς να το κρίνει επί τη βάση ηθικών ή εμπειρικών σκοπών. Έτσι, στην αστική πολιτική κοινωνία εξετάζεται μόνο η νομιμότητα μιας πράξης, χωρίς έλεγχο του κινήτρου που οδήγησε το υποκείμενο στην πράξη, χωρίς δηλαδή να εξετάζεται ολόκληρος ο μηχανισμός καθορισμού της ατομικής προαίρεσης από την καθαρή θέληση, δηλαδή τον πρακτικό Λόγο. "Η θεωρία περί δικαίου είχε να κάνει μόνο με τον μορφικό όρο της εξωτερικής ελευθερίας" (ΜτΗ.380), όχι με την εσωτερική ελευθερία καθορισμού των γνωμόνων της ατομικής προαίρεσης από τον ηθικό νόμο.

"Δεδομένου ότι ο εξωτερικός καταναγκασμός είναι μια αντίσταση απέναντι στα εμπόδια που δημιουργούνται για την οργανωμένη άσκηση της εξωτερικής ελευθερίας σύμφωνα με καθολικούς νόμους (και ως εκ τούτου λειτουργεί ως ένα εμπόδιο σε ένα άλλο εμπόδιο), έπεται σύμφωνα με την αρχή της αντίθεσης ότι μπορεί να συνυπάρχει με σκοπούς. Επομένως δεν χρειάζεται να βγούμε έξω από την έννοια της ελευθερίας για να τον κατανοήσουμε. Ο καθένας μπορεί να έχει όποιον σκοπό θέλει - Γι αυτό η ανώτατη αρχή του δικαίου είναι μια αναλυτική πρόταση" (ΜτΗ.396).

Ο άλλος τρόπος, ο έλλογος, με τον οποίον μπορούμε να αξιολογήσουμε την πολιτική πράξη (τους ίδιους τους πολιτικούς κανόνες) είναι θεμελιωμένος σε πρακτικές ιδέες του Λόγου, οι οποίες δεν μπορούν να εμφανίζονται στην εμπειρία, αναφέρονται όμως στο ιδεώδες του Λόγου. Η έλλογη νομιμοποίηση της πολιτικής κοινωνίας, σε αντίθεση με την διανοητική, βασίζεται στην ιδέα μιας μεταφυσικής της εσωτερικής ηθικότητας, των καθηκόντων που έχει κανείς απέναντι στον εαυτό του, και εκδηλώνεται εξωτερικά μόνο με τη δημόσια χρήση του Λόγου. Ενώ ο πρώτος τρόπος σχετίζεται με την καταγωγή του Λόγου και την παραγωγή των κατηγοριών του, ο δεύτερος αναφέρεται στον προορισμό του Λόγου και στην αναγκαιότητα εμπράγματης εφαρμογής του, προκειμένου να πραγματοποιηθεί το ιδανικό της υπερβατολογικής ελευθερίας ως πρακτική ελευθερία και μάλιστα σε συλλογικό επίπεδο. Ο πρώτος τρόπος επιτρέπει μια κριτική της πράξης σύμφωνα με όρους μιας δυνατής εμπειρίας, ο δεύτερος αξιώνει, ειδικά για την πρακτική χρήση του Λόγου, την υπέρβαση κάθε δυνατής εμπειρίας και τον προσανατολισμό του λόγου προς τον τελικό του σκοπό.

Η υπέρβαση αυτή είναι κατά πολύ ριζικότερη της υπέρβασης της μηχανικής αιτιότητας μέσω του υπερβατολογικού ενεργήματος της σύμφωνης με έναν νόμο ελευθερίας (αυτονομίας), πράξη που απαιτείται εξάλλου και για την διανοητική ανακατασκευή της κοινωνίας. Στην διανοητική ανακατασκευή της κοινωνίας δεσμευόμαστε από την τυποποίηση των κατηγοριών της ελευθερίας που, απουσία a priori μορφής της εποπτείας της ηθικής πράξης, γίνεται με δυνάμεις της διάνοιας και μόνο (αποκλείοντας την φαντασία, εξού και ο διανοητικός της χαρακτήρας). Αντίθετα, στην έλλογη συγκρότηση της κοινωνίας αξιοποιούνται οι αναστοχαστικές δυνάμεις της ικανότητας της φαντασίας στην υπηρεσία ανέφικτων, σύμφωνα με τους αυστηρούς όρους της διανοητικά δομημένης εμπειρίας, *Ιδεών του Λόγου*. Αμφότερες οι οπτικές γωνίες αποτελούν, στην *διαπλοκή* τους, μία και μόνη ηθική νομιμοποίηση της πολιτικής κοινωνίας. Είναι απαραίτητη δηλαδή η ταυτόχρονη παρουσία μιας διπλής οπτικής, όπως άλλωστε κατέδειξε στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, η διττή λειτουργία της πρακτικής διάνοιας, που αναλαμβάνει τη συγκρότηση της ηθικής εμπειρίας σύμφωνα με τις κατηγορίες της ελευθερίας, και ταυτόχρονα την έλλογη ρύθμιση (εν προκειμένω κανονιστικότητα) των *Ιδεών του Λόγου*. Ωστόσο, στην πρώτη οπτική (την διανοητική) λαμβάνεται υπόψη η δυνατότητα γενίκευσης της μορφής της ηθικής πράξης, που υπάγεται σε έναν νόμο σύμφωνα με κανόνες της διάνοιας, με γνώμονα τον ορίζοντα μιας δυνατής εμπειρίας, ανακατασκευασμένης κατά το πρότυπο των φυσικών νόμων. Στην δεύτερη (την έλλογη) αντίθετα, αντιμετωπίζεται το πρόβλημα της δυνατότητας έλλογης συγκρότησης των κανόνων πολιτικής διακυβέρνησης, ανεξάρτητα από τα

εμπόδια που προβάλλει η εμπειρία και σύμφωνα με το Ιδεώδες της ένωσης όλων των ανθρώπων σε μια ηθική κοινότητα, με γνώμονα δηλαδή τα καθήκοντα που έχει η ανθρωπότητα απέναντι στον εαυτό της. Η διπλή αυτή εξέταση προκύπτει από την τοποθέτηση της αστικής πολιτικής κοινωνίας, αφενός σε σχέση με την παραδοσιακή προ-πολιτική εικόνα της φυσικής κατάστασης και αφετέρου σε σχέση με το ιδεώδες της ηθικής, μετα-πολιτικής κατάστασης.

Άρρητη προϋπόθεση για την διερεύνηση της σχέσης και της παράλληλης λειτουργίας του δικαίου και της καθαρής εσωτερικής ηθικότητας, που παρέχει τη νομιμοποίηση των εγκαθιδρυμένων γενικών πολιτικών θεσμών, αποτελεί η ταυτότητα των *a priori* θεμελίων τους: μεταφυσική του δικαίου και μεταφυσική της αρετής στηρίζονται στο κοινό θεμέλιο του ηθικού νόμου. Υπάρχει μία και αδιαίρετη νομοθεσία του καθαρού πρακτικού Λόγου, που παραμένει αυτούσια, είτε κατά τον καθορισμό των γνωμών ενός μεμονωμένου υποκειμένου, είτε κατά την ορθολογική διαδικασία κατασκευής ή αξιολόγησης των θεσμών, που συνέχουν το ιδανικό αστικό κράτος, είτε τέλος κατά τον αναστοχασμό των καθηκόντων που υποβάλλονται από τον ηθικό νόμο και γίνονται, υποκειμενικά ελατήρια της προαίρεσης του δρώντος υποκειμένου, σύμφωνα με ηθικούς σκοπούς. Όταν όμως ο ηθικός νόμος τυποποιείται από ένα υποκείμενο, που αναζητεί τους κατάλληλους ηθικούς γνώμονες της πράξης, τότε η ηθική πράξη που προκύπτει ως το ορθολογικό συμπέρασμα αυτής της διαδικασίας, δεν είναι τμήμα μόνο του γενικού ηθικού νόμου, δεν αποτελεί όπως έχει ειπωθεί και προηγουμένως, εξειδικυσή του, που θα πρέπει απαραίτητα να συμπληρωθεί από τα στοιχεία εκείνα του ηθικού νόμου που μένουν απ' έξω. Είναι από μόνη της μία ενέργεια της αυτονομίας του υποκειμένου που επιτέλεσε την τυποποίηση, μια ενέργεια στην οποία συνεκφέρεται σε μία και μόνη μεθοδολογική στιγμή το διανοητικό και το έλλογο στοιχείο του πρακτικού Λόγου, που είναι δηλαδή τυποποιημένη διανοητικά έχοντας ως θεμέλιο τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Το φρόνημα του υποκειμένου στηρίζεται στον καθαρό πρακτικό Λόγο προκειμένου να προβεί στην τυποποίηση του νόμου, και το λογικό συμπέρασμα που προκύπτει από την τυποποίηση, είναι δυνατό μόνο χάρη στην ικανότητα του υποκειμένου να πράξει, μόνο δηλαδή στη σχέση του με τον πρακτικό Λόγο. Αντιθέτως στην θεωρητική χρήση του Λόγου, ο σχηματισμός των κατηγοριών για την κατασκευή της εμπειρίας μέσω *a priori* συνθετικών κρίσεων, προϋποθέτει τη συμπλήρωσή τους από άλλες *a priori* συνθετικές κρίσεις, που συνδημιουργούν την ολοκληρωμένη εικόνα της εμπειρίας. Κάθε φυσικό φαινόμενο που κατανοεί η συνείδηση ως κατηγοριακά καθορισμένο δεν συλλαμβάνει παρά ένα μέρος μόνο του φυσικού νόμου που συνέχει τη φύση, αποκλείοντας μάλιστα από την κατηγοριακή συγκρότηση τον έλλογο προσανατολισμό της γνώσης προς την

ιδέα της ενότητάς της. Η ενότητα της γνώσης σχετίζεται με τον ρυθμιστικό χαρακτήρα των ιδεών του Λόγου και όχι με τον συγκροτησιακό χαρακτήρα των εννοιών της διάνοιας, και επομένως παρέχει την κατεύθυνση και τα αξιώματα της έρευνας και όχι τη λογική διανοητική συγκρότηση της επιστήμης όπως αυτή κατανοείται σε μια χρονική στιγμή της εξέλιξης της γνώσης.

Η αυτόνομη λειτουργία της διάνοιας στον θεωρητικό Λόγο, και άρα η ενότητα της σχηματισμένης θεωρητικής εμπειρίας, εξασφαλίζεται από την ενότητα των a priori μορφών της εποπτείας, ακόμα και ανεξάρτητα από τις έλλογες κατευθύνσεις που παρέχονται από τις Ιδέες του Λόγου. Αντίθετα, στον πρακτικό Λόγο, όπου απουσιάζουν οι a priori μορφές της εποπτείας, το κενό αναπληρώνεται από τον ηθικό νόμο, που είναι ο νόμος της ελευθερίας, και ενεργοποιείται από την υποκειμενική ηθική συνείδηση. Αυτό όμως έχει όπως είδαμε τη συνέπεια να μην είναι δυνατή η αυτόνομη λειτουργία της διάνοιας στον πρακτικό Λόγο, ανεξάρτητα από την ρυθμιστικότητα των Ιδεών του Λόγου (τουλάχιστον με την σημασία που έχει η διάνοια στην θεωρητική χρήση του Λόγου). Η διανοητική τυποποίηση του ηθικού νόμου είναι μια έλλογη και όχι απλά διανοητική τυποποίηση γιατί είναι μια τυποποίηση που επιτελείται από ένα υποκείμενο με ηθική συνείδηση, με γνώση του ηθικού νόμου και της δεσμευτικότητάς του. Μολονότι οι κατηγορίες είναι αμιγώς διανοητικές, η κατηγορική προστακτική που "εξηγεί" τον τρόπο χρήσης των κατηγοριών, είναι έλλογη.

Στη μεταφυσική των γενικών αρχών του δικαίου, παρατηρούμε μια ακινητοποιημένη τρόπον τινά θεώρηση της ηθικής, που δεν εκδηλώνεται ενεργά αλλά συνέχει την αστική κοινωνία, χωρίς να μπορεί να περιγράψει τη δυναμική που αναπτύσσεται ανάμεσα στα υποκείμενα και τον νόμο. Ο ηθικός νόμος είναι στην αστική κοινωνία τυποποιημένος σύμφωνα με τη σκοπιά ενός ουδέτερου Λόγου, που απευθύνεται και συνέχει τις εξωτερικές δράσεις μεμονωμένων ατόμων. Ο Καντ δίνει μεγάλη σημασία στη διάκριση ανάμεσα στον σχηματισμό των εννοιών της διάνοιας στον θεωρητικό Λόγο, και στην τυποποίηση των εννοιών της ελευθερίας στην πρακτική χρήση του Λόγου. Ο σχηματισμός των κατηγοριών του θεωρητικού Λόγου, που είναι αναγκαίος για την εφαρμογή των κατηγοριών στην εμπειρία, στηρίζεται στην a priori μορφή της εποπτείας, τον χρόνο, ο οποίος "είναι ομοειδής με την κατηγορία από τη μία μεριά και το φαινόμενο από την άλλη, και ο οποίος καθιστά δυνατή την αναφορά της πρώτης στο δεύτερο" (ΚκΛ.Β177). Τα φαινόμενα υπάγονται στις κατηγορίες σύμφωνα με έναν κανόνα της προσδιοριστικής κριτικής δύναμης. Από την άλλη πλευρά, στον καθαρό πρακτικό Λόγο, η τυποποίηση του ηθικού νόμου κατά την θεμελίωση των γνωμόνων του ηθικού πράττειν, απαγορεύει την προσδιοριστική υπαγωγή της ηθικής πράξης σε έναν κανόνα του πρακτικού

Λόγου. Ανάμεσα στην κατηγορία και το φαινόμενο δεν μεσολαβεί καμία εποπτεία αλλά η ενεργητική ανθρώπινη ελευθερία. Στην ιδέα μίας γενικής εξωτερικής νομοθεσίας, που είναι το αντικείμενο της περί δικαίου θεωρίας, αναδεικνύονται οι συνέπειες αυτής της διάκρισης. Οι a priori έννοιες της ελευθερίας δεν σχηματοποιούνται επί τη βάσει των a priori μορφών της εποπτείας, αλλά τυποποιούνται σύμφωνα με το πρότυπο ενός φυσικού νόμου. Εφόσον γίνεται αφαίρεση του περιεχομενικού στοιχείου της ατομικής προαίρεσης (του κινήτρου) και εξετάζεται η εξωτερική πράξη μόνο κατά τη μορφή της (φορμαλισμός του κράτους διάνοιας), μεταβάλλεται αναγκαστικά η δυνατή έννοια που μπορούμε να έχουμε για την πράξη. Η ατομική πράξη εξετάζεται πλέον εδώ ως φυσική δράση που επιφέρει μιαν αντίδραση από το πλαίσιο που έχει συσταθεί σύμφωνα με αρχές του δικαίου. Η πράξη δεν είναι πλέον για το δίκαιο μια απολύτως ελεύθερη πράξη παρά μόνο εφόσον συμμορφώνεται με το εγκαθιδρυμένο πλέγμα δικαίου. Σε αντίθετη περίπτωση, το δικαίωμα στον καταναγκασμό αποκαθιστά την κανονικότητα αυτού του πλέγματος ελευθερίας, σύμφωνα με έναν τύπο του ηθικού νόμου (ΜτΗ.231).

Έτσι, αυτή η αδιαφορία που δείχνει το δίκαιο για τους ατομικούς σκοπούς των δρώντων, συνδέεται με μια συγκεκριμένη θεώρηση αυτών των σκοπών. Δεν πρόκειται για έλλογους σκοπούς αλλά για σκοπούς που δημιουργούνται από μια ατομικότητα, που δεν έχει καμία αξίωση εσωτερικής συνάφειας με την καθολικευσιμότητα του ηθικού νόμου, πέραν της εξωτερικής συμμόρφωσης της πράξης προς γενικούς κανόνες. Είναι σκοποί που δεν αξιολογούνται ως προς το περιεχόμενο αλλά μόνο ως προς την δυνατή τους εκδήλωση: έχουν αποφιλωθεί μέχρι το επίπεδο των μηχανικών αιτιών. Στην αστική κοινωνία κατά τον Καντ επαναλαμβάνεται η χομπσιανή θέση ότι μόνο το αφηρημένο δίκαιο των συμφωνιών μπορεί να αναγνωριστεί ως ισχύον, δεν επιβάλλεται κανένας σκοπός, ούτε οι πράξεις ιεραρχούνται κατά το περιεχόμενο, αφού απλούστατα για την αστική κοινωνία κάθε περιεχόμενο, δηλαδή κάθε σκοπός, είναι και οφείλει να είναι αδιάφορος. Η θεώρηση όμως της πολιτικής κοινωνίας από τον Χομπς εξαντλούνταν στην ανάγκη επιβολής μιας εξωτερικής νομοθεσίας για τον τερματισμό της άναρχης κατάστασης πολέμου, και μόνο εκ των υστέρων ελεγχόταν η δυνατότητα εσωτερικευσης και εκούσιας υπακοής στην εξωτερική νομοθεσία. Η υπεράσπιση όμως της γενικής εξωτερικής νομιμότητας από τον Καντ δεν γίνεται για την διασφάλιση της φυσικής ευημερίας των πολιτών. Η αστική νομιμότητα δεν είναι παρά ένας τύπος (μια τυπική, με την καντιανή σημασία του όρου, εφαρμογή) της ηθικής πρακτικής αρχής. Το γεγονός ότι η ανώτατη αρχή του δικαίου είναι μια αναλυτική πρόταση σημαίνει ότι δεν αποσκοπεί σε μια σύνθεση των εμπειρικών

σκοπών σε ένα όλον ούτε, ακόμα περισσότερο, πως έχει τη δύναμη να επιβάλλει ηθικούς σκοπούς. Όπως σημειώνει ο Καντ:

Θα μπορούσε ένα πολιτικό κοινό ον να επιθυμούσε να ασκεί κυριαρχία και επί του εσωτερικού φρονήματος [über die Gemüther] σύμφωνα με νόμους της αρετής' γιατί όπου δεν μπορούν να φτάσουν τα μέσα καταναγκασμού, καθώς οι ανθρώπινοι δικαστές δεν μπορούν να γνωρίσουν το εσωτερικό των ανθρώπων, εκεί το επιθυμητό αποτέλεσμα επιτυγχάνεται από τα ενάρετα φρονήματα. Αλίμονο όμως στον νομοθέτη που θα θελήσει να συντάξει ένα σύνταγμα προσανατολισμένο σε ηθικούς σκοπούς το οποίο όμως θα καταφεύγει στον καταναγκασμό" (Θρ.95).

Έτσι το θετικό δίκαιο που συνέχει μια αστική πολιτική κοινωνία που διέπεται από μια δικαστική νομοθεσία, είναι ουσιαστικά μια κινητική θεωρία των ανθρωπίνων δράσεων, όχι για μια δυναμική θεωρία των ανθρωπίνων πράξεων.

Ο συνειδητός, από τη μεριά του Καντ, περιορισμός της εξωτερικής εκδήλωσης ηθικών σκοπιμοτήτων στην αστική κοινωνία, δεν πραγματοποιείται αποβλέποντας στην εξασφάλιση του ατομικού συμφέροντος και εις βάρος των επιμέρους φανατισμών που καλλιεργούνται από θρησκευτικές ομάδες ή σέκτες, όπως ήταν για παράδειγμα το συμφέρον του Χομπς. Η οπτική του γωνία σχετίζεται με την αποκατάσταση των όρων δυνατότητας συλλογικής θέσης ηθικών σκοπών. Έτσι, στην πορεία ανάπτυξης του καντιανού επιχειρήματος για το δίκαιο, υποβαθμίζεται ολοένα ο ρόλος του ατόμου, παρά την φαινομενικά ατομοκεντρική αρχική θεμελίωση της αστικής πολιτικής κοινωνίας. Το άτομο αποδεικνύεται αδύναμο να εναρμονίσει ηθικότητα και ευδαιμονία, αποδεικνύεται αδύναμο να ανορθωθεί ριζικά υπεράνω της θέσης εγωιστικών σκοπών. Αποδεικνύεται αδύναμο μάλιστα, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην τελεολογία της φύσης και του πολιτισμού (τελεολογία των εσχάτων φυσικών σκοπών, δηλαδή του εκπολιτισμού) και την εσχατολογία της δημιουργίας (τελεολογία που προσανατολίζεται στη συνολική ηθικοποίηση της ανθρωπότητας).

Η αδυναμία του αυτή δεν είναι ένα τυχαίο γεγονός, κάτι που θα μπορούσε να συμβαίνει και διαφορετικά ή που μπορεί να υπερνικηθεί με σωστή χρήση των δυνάμεων του Λόγου. Απεναντίας, είναι ένα δεδομένο που δεν μπορεί να αλλάξει, παρά μόνο μεταθέτοντας το βάρος της θεμελίωσης του ηθικού νόμου από την ικανότητα του Λόγου να είναι πρακτικός, σε μια εξωτερική αρχή, μια αρχή απέναντι στην οποία ο άνθρωπος θα μπορεί να συγκροτηθεί ως κοινότητα και όχι ως σύνολο-άθροισμα ατόμων κατά το πρότυπο της αστικής πολιτικής κοινωνίας. Όπως σχολιάζει ο Lask: "... υποκείμενο της ιστορικής προόδου δεν μπορεί να είναι το επιμέρους άτομο αλλά το 'γένος'. Από αυτήν την παράσταση συνάγεται η μόνη δυνατή ηθική θεμελίωση του κοινωνικού. Επειδή ο τελικός στόχος κάθε

καλλιέργειας δεν μπορεί να επιτευχθεί προσθέτοντας απλώς τις δυνάμεις των επιμέρους ανθρώπων, αλλά μόνο μέσω της «συνένωσης» των ανθρώπων σε ένα «ηθικό όλον», γι' αυτό (και μόνο) πρέπει να περιοριστεί και να πειθαρχηθεί η ελευθερία του ατόμου (που επιδιώκει απλά την ηθική της πληρότητα) με τρόπο τέτοιο που να συμφωνεί με τους επιδιωκόμενους σκοπούς ενός «συλλογικού όντος [eines gemeinen Wesens] ή ενός ηθικού κράτους» [ethischer Staat]".²⁸⁸

Έτσι, και μολονότι το πεδίο του κοινωνικού συγκροτείται αρχικά με βάση τη δυνατότητα γενίκευσης της ατομικής πράξης, εν τέλει νομιμοποιείται ηθικά μόνο στη βάση της δυνατότητας συνένωσης των ανθρώπων σε ένα ηθικό όλον. Ενώ στον τυπικό ορισμό του δικαίου ξεκινάμε από την προαίρεση του ενός και την προαίρεση του άλλου και θέτουμε τους όρους μιας πιθανής σύνθεσής τους (ΜτΗ.230), το ίδιο το δίκαιο αξιολογείται από την σκοπιά της συνολικής θέλησης μιας κοινωνίας, που παραμένει εντέλει και η προνομιακή σκοπιά της θεωρίας. Είναι χαρακτηριστικό αυτό που γράφει ο Καντ για τη σχέση της ηθικής με την πολιτική όσον αφορά την αιώνια ειρήνη:

"... η βούληση όλων των επιμέρους ανθρώπων να ζουν σε ένα έννομο πολίτευμα σύμφωνα με αρχές της ελευθερίας (η διανεμητική ενότητα της βούλησης όλων) δεν αρκεί για το σκοπό αυτό [την αιώνια ειρήνη], καθώς για τούτο απαιτείται επιπλέον η ακόλουθη λύση ενός δύσκολου προβλήματος, δηλαδή το να θέλουν όλοι μαζί αυτή την κατάσταση (η συλλογική ενότητα της ενωμένης βούλησης), προκειμένου η αστική κοινωνία να γίνει ένα όλον" (Προς την Αιώνια Ειρήνη, XI.230-1, Ειρ.111, πλάγια δικά μου)

Η γενική βούληση και η βούληση όλων, όπως είχαν διακριθεί από τον Ρουσσώ, η ιδέα του πλήθους και του συγκροτημένου λαού, όπως είχαν διατυπωθεί από τον Χομπς, αποχτούν στον Καντ έναν ηθικό χαρακτήρα. Ενώ η βούληση όλων των επιμέρους ανθρώπων είναι ένα απλό άθροισμα [Aggregat] των επιμέρους βουλήσεών τους, η συλλογική ενότητα της ενωμένης βούλησης έχει συστηματικό χαρακτήρα και νοηματοδοτεί την ίδια την πολιτική ένωση σε σχέση με τον τελικό σκοπό της δημιουργίας.

²⁸⁸ Lask Emil, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1923, σ. 244.

Τρίτο κεφάλαιο: Ηθική τελεολογία και θεοδικία

B.3.1. Πολιτικό κράτος και σκοποί του Λόγου

Από τη σχέση μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας, που εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, και από την μεταβολή του νοήματος της σχέσης αυτής ανάλογα με το πλαίσιο στο οποίο εξετάζεται, συμπεραίνουμε ότι η αστική πολιτική κοινωνία, ερμηνευμένη ως διανοητικό κράτος, δεν μπορεί να ανορθωθεί ευθέως, με εργαλεία του ίδιου του Λόγου και μόνον, σε ηθική κοινωνία. Από τη μία, επειδή για την διατήρηση και επιβίωσή της είναι πάντοτε απαραίτητος ο εξωτερικός καταναγκασμός που επιβάλλεται από την ανώτερη εξουσία - όρος δηλαδή που δεν μπορεί να γίνει δεκτός σε μια ηθική κοινωνία, για την οποία κάθε καταναγκασμός είναι ετερονομία - και από την άλλη, απλούστατα επειδή η αστική πολιτική κοινωνία που δημιουργείται για να διασφαλίζει εμπειρικούς επιμέρους σκοπούς, στηρίζεται απαραίτητα για την θεμελίωσή της, στην αφαίρεση από κάθε είδους σκοπούς.²⁸⁹ Αυτό όμως είναι το κατεξοχήν συστατικό μιας ηθικής κοινωνίας: είναι η κοινωνία στην οποία πραγματοποιείται το ύψιστο αγαθό, η εναρμόνιση της ηθικής με την ευδαιμονία, και ως τέτοια είναι η ίδια σκοπός για τον άνθρωπο. Στην ύψιστη δηλαδή αρχή συγκρότησής της πρέπει να θεματοποιείται, ο τελικός σκοπός του ανθρώπου, διαμεσολαβημένος έστω από τους επιμέρους εμπειρικούς σκοπούς, που έχουν ή επιθυμούν να εξασφαλίσουν τα επιμέρους άτομα.

Η άσκηση του καταναγκασμού εντός της αστικής πολιτικής κοινωνίας νομιμοποιείται μόνο εφόσον το πλαίσιο στο οποίο αυτός κατατείνει είναι σύμμορφο προς μια υποθετική ηθική κοινωνία, οργανωμένη με άξονα ηθικούς σκοπούς του Λόγου, μόνον εφόσον επιτρέπει δηλαδή την ιστορική εξέλιξη και πρόοδο του ανθρωπίνου είδους προς την συνένωσή του σε ένα ενιαίο και αδιαίρετο όλο. Σύμμορφο εδώ όμως δεν σημαίνει ότι γίνεται λόγος για θέση ηθικών ή υλικών σκοπών από την ανώτατη κεφαλή της αστικής πολιτικής κοινωνίας: μπορεί να γίνει λόγος μόνο για μη αντίφαση προς αυτούς, ή ακόμα καλύτερα, για κατοχύρωση των όρων δυνατότητάς τους, των αρχών τους. Τίθενται έτσι οι αρχές της πολιτικής

²⁸⁹ Οι δύο αυτοί όροι είναι άλλωστε αλληλένδετοι. Μπορώ πάντοτε να εξαναγκαστώ να πράξω κάτι ή να απέχω από κάτι άλλο, δεν είναι όμως ποτέ δυνατόν να με εξαναγκάσουν να έχω έναν σκοπό. Και όταν πρόκειται για εμπειρικούς σκοπούς κάνουμε λόγο για πατρική διακυβέρνηση που είναι, όπως γράφει ο Καντ ο μεγαλύτερος δεσποτισμός (XI.146, Δοκ.131), όταν όμως έχουμε να κάνουμε με ηθικούς σκοπούς, ο εξωτερικός καταναγκασμός που τάχα θα τους επέβαλε αναιρεί την ίδια την ηθικότητά τους: "Αλίμονο στον νομοθέτη που θα προσπαθήσει να επιβάλλει μέσω καταναγκασμού ένα σύνταγμα προσανατολισμένο προς ηθικούς σκοπούς" (Θρ.96).

συμβίωσης: ελευθερία των ανθρώπων στην επιδίωξη των ατομικών σκοπών τους, ισότητα των υπηκόων στην αντιμετώπισή τους από το δίκαιο, αυτοτέλεια των πολιτών στην οιονεί συμμετοχή τους στη νομοθετική διαδικασία (*Επάνω στο κοινό απόφθεγμα ...*, XI.145, Δοκ.130). Έτσι όμως εξασθενεί η ίδια η ιστορική συγκρότηση της αστικής κοινωνίας, στην οποία ο (νομικός) "φορμαλισμός του κράτους μπορεί να επιβληθεί ιστορικά μόνον αφού το κοινωνικό περιεχόμενο, η κοινωνική ανάπτυξη και η γενίκευση αποτελεσματικών ανταλλακτικών πράξεων έχουν καταστεί η αυτονόητη βάση της αστικής πολιτικής κοινωνίας".²⁹⁰ Η αστική κοινωνία δεν μπορεί πλέον να συγκροτηθεί θεωρητικά με άξονα τον παραδοσιακό-ιστορικό γνώμονα της προστασίας του ατομικού συμφέροντος: ο πλήρης φορμαλισμός που είναι αναγκαίος για την προστασία της ιδιοκτησίας εν γένει (από τη σκοπιά της γενικής βούλησης), συνδέεται αναγκαία με το παράδοξο ότι η θεωρία δικαίου αδιαφορεί για τις συνέπειες των πράξεων και ενδιαφέρεται μόνο για τους όρους τέλεσής τους. Ήδη όμως με αυτόν τον τρόπο, η πολιτική της συγκρότηση ως πολιτική κοινωνία γίνεται προβληματική ενόψει της ηθικής αξιολόγησης και νομιμοποίησής της. Μολονότι η κατά τον Καντ θεμελίωση της αστικής κοινωνίας²⁹¹ ξεκινάει από τους εμπειρικούς σκοπούς, που είναι δυνατόν να έχουν οι επιμέρους δρώντες, καθώς η ανώτατη αρχή του δικαίου είναι μια αναλυτική πρόταση, οι σκοποί αυτοί δεν συντίθενται με την αρχή δυνατότητάς τους, δηλαδή με το νομικό πλαίσιο της αστικής πολιτικής κοινωνίας, και στην πορεία της θεμελίωσης αφήνονται πλήρως απροσδιόριστοι. Γράφει χαρακτηριστικά ο Καντ:

"Η πρόταση: *salus publica suprema civitatis lex est* διατηρεί αμείωτη την αξία και την περιωπή της. Αλλά η κοινή σωτηρία που πρέπει να λογαριάζεται πρώτη, είναι ακριβώς εκείνο το έννομο καθεστώς που εξασφαλίζει στον καθένα την ελευθερία του με νόμους. Βέβαια μένει αναφαίρετο [το δικαίωμα] να ζητεί ο καθένας την ευτυχία του από όποιον δρόμο του φαίνεται ο καλύτερος, αλλά μόνο εφόσον εκείνη δεν αναιρεί εκείνη την γενική έννομη ελευθερία, επομένως και το δίκαιο των άλλων συνυπηκόων." (*Επάνω στο κοινό απόφθεγμα ...*, XI.154,155, Δοκ.140).

Έτσι, οι αρχές της ελευθερίας, της ισότητας και της αυτοτέλειας που διασφαλίζονται από ένα δημόσιο αστικό-πολιτικό σύνταγμα,²⁹² δεν αποτελούν

²⁹⁰ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, σ. 41.

²⁹¹ Όπως και οι αντίστοιχες θεμελιώσεις του Χομπς και του Λοκ.

²⁹² Για τις αρχές ως μεταφορά της αρχής τυπικής σκοπιμότητας του καθαρού θεωρητικού λόγου στο πεδίο του πολιτικού βλ. Ιόλη Πατέλλη, "Μορφικές μεταβολές όρων στο καντιανό έργο", *Αξιολογικά*, τχ. 1, Εξάντας, 1990, σσ. 92-137, ειδικά το τρίτο μέρος του κειμένου που φέρει τον τίτλο: *Ζητήματα μετατροπής των αρχών ενότητας του κοινωνικο-επιστημονικού αντικειμένου σε κανονιστικές αρχές συγκρότησής του*. Η θέση του άρθρου συμπυκνώνεται στην καταληκτική παράγραφο: "Σε μια κοινωνία ελευθερίας και ισότητας πραγματοποιούνται οι έννοιες της διαφοράς, της ομοιότητας και της ενότητας, όχι ως αρχές της φύσης, υπό τη μορφή της εξειδίκευσης, της ομοιογένειας και της ενότητας,

ελευθερίες που αποδίδονται στους ανθρώπους, στους υπηκόους και στους πολίτες αντίστοιχα, αλλά είναι *όροι δυνατότητας* (αρχές) της ελευθερίας, που αφήνουν απροσδιόριστο το περιεχόμενο που τους αποδίδει το δρων υποκειμένο (και αφορούν τη πρακτική ελευθερία του υποκειμένου και όχι την υπερβατολογική του ελευθερία).²⁹³ Εντούτοις, ανάγοντάς τις ο Καντ σε αγαθά (της κοινωνίας και όχι των μελών της), αποδίδοντάς τους δηλαδή περιεχόμενο, καθιστά ενεργή - σχεδόν συγκροτησιακή - την σκοπιά του Λόγου, που από θεωρητικής άποψης είναι απλώς ρυθμιστική.²⁹⁴ Το δημόσιο δίκαιο, είναι από τη σκοπιά της γενικής βούλησης του λαού σκοπός και καθήκον, είναι επομένως ένα ενάρτο καθήκον (Tugendpflicht). Ποιανού όμως; Ένα ενάρτο καθήκον αφορά την εσωτερική νομοθεσία της συνείδησης, και δεν είναι επιδεκτικό εξωτερικής επιβολής του από μια δημόσια νομοθεσία. Από τη μία επομένως, ένα τέτοιο καθήκον (το καθήκον να έχω ως σκοπό το δημόσιο δίκαιο), ως ενάρτο καθήκον, δεν μπορεί να εκδηλωθεί και να επιβληθεί εξωτερικά, από την άλλη δεν μπορεί να παραμείνει πλήρως εσωτερικό στη συνείδηση των επιμέρους δρώντων, γιατί τότε δεν θα αφορούσε το δημόσιο δίκαιο αλλά μόνο την υποκειμενική τους συνείδηση: κάτι τέτοιο όμως αντιμάχεται και την παραδοσιακή και την καντιανή έννοια του πολίτη. Μόνο προσωρινή πάντως απάντηση μπορεί να θεωρηθεί η φράση του Καντ ότι: "μια τέτοια σύνδεση όμως μπορεί να υπάρξει μόνο μέσα σε μια κοινωνία ενόσω αυτή βρίσκεται στο καθεστώς της πολιτείας, δηλαδή αποτελεί ένα σώμα." (Επάνω στο κοινό απόφθεγμα ...

αλλά ως αρχές μιας «δεύτερης φύσης», υπό τη μορφή της ελευθερίας, της ισότητας και της ενότητας της βούλησης (ή της αυτοτέλειας), οι οποίες γίνονται αντικείμενο συνειδητής πράξης" (Πατέλλη, *ό.π.*, σ. 137).

²⁹³ Στην αγγλική γλώσσα η οποία διακρίνει ανάμεσα στις liberties που παραχωρούνται από τον ηγεμόνα στους υπηκόους και την freedom που μπορεί να έχουν οι υπήκοοι και που είναι το μέρος εκείνο της φυσικής τους ελευθερίας που δεν παραχώρησαν στην κοινωνία με το πρωταρχικό συμβόλαιο, θα λέγαμε ότι ελευθερία, ισότητα και αυτοτέλεια είναι liberties που αποκτούν οι πολίτες από το σώμα της πολιτικής κοινωνίας, ενώ το περιεχόμενο της ατομικής τους προαίρεσης που εναρμονίζεται με τους όρους αυτούς είναι η πρωταρχική και αναφαίρετη freedom τους. Βέβαια στον Καντ όπου περιγράφεται μια αστική πολιτική κοινωνία και όχι μια παραδοσιακή φεουδαλική κοινωνία, οι liberties πρέπει να είναι γενικές και καθολικές. Αντιθέτως, στην παραδοσιακή χρήση του όρου, οι liberties είχαν την έννοια του προνομίου που είχε παραχωρηθεί στον κάτοχό τους και τον ξεχώριζαν από τους υπόλοιπους υπηκόους. Και εκεί όμως τα προνόμια έθεταν τους όρους, δηλαδή τα όρια, άσκησης της ατομικής freedom. Βλ. γενικά για το θέμα της liberty και της freedom το, Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998 και στα ελληνικά, *Η Ελευθερία προτιμότερη από τον Φιλελευθερισμό*, Καρδαμίτσα, 2002.

²⁹⁴ Σύμφωνα με τη διατύπωση του Κοσμά Ψυχοπαίδη: "Αν η διανοητική γενικότητα συνιστά μία μορφή (συνδεδεμένη με τον καταναγκασμό) από τη σκοπιά ενός εγωιστικού δρώντος, από την σκοπιά του Λόγου συνιστά ένα περιεχόμενο, το οποίο θα πρέπει να οδηγήσει πλησιέστερα προς τον έλλογο σκοπό μέσω αυθόρμητων ενεργημάτων του Λόγου." (Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, Εστία, σ. 43).

XI.144, Δοκ.129).²⁹⁵ Στην πορεία έκθεσης του επιχειρήματος, μας λέει αυτή η φράση, μπορεί μεν ο νομικός φορμαλισμός του κράτους να προϋποθέτει ως αυτονόητη τη γενίκευση των κοινωνικών (εμπειρικών) περιεχομένων, αλλά και η γενίκευση και διεύρυνση του Λόγου ώστε να συντεθεί το καθήκον με ηθικά περιεχόμενα (σκοπούς του Λόγου) στην ιδέα του υφίστου αγαθού, που πραγματώνεται στην ηθική κοινωνία, προϋποθέτει με τη σειρά της τον ηθικό φορμαλισμό του κράτους διάνοιας, που εξασφαλίζει την αντικειμενική ενότητα μιας, έστω ατελώς ή προσωρινά, συγκροτημένης ηθικής εμπειρίας. Η εγγύηση αυτή της διανοητικής δέσμευσης (που συνοδεύει τον φορμαλισμό της πολιτικής κοινωνίας) εξασφαλίζει, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, ότι οι σκοποί του Λόγου δεν θα επιβληθούν δογματικά αλλά σε συμφωνία με τους όρους που θέτει η διανοητική συγκρότηση της εμπειρίας. Σε αντίθετη περίπτωση,

"... όπου δεν μπορεί να ακολουθήσει η διάνοια, ο Λόγος καθίσταται υπερβατικός και εκδηλώνεται σε θεμελιωμένες μεν Ιδέες (ως ρυθμιστικές αρχές), όχι όμως σε αντικειμενικώς έγκυρες έννοιες. Και η διάνοια που δεν μπορεί να παρακολουθήσει τον Λόγο και που εντούτοις θα ήταν αναγκαία για την αντικειμενική εγκυρότητα, περιορίζει την εγκυρότητα των Ιδεών εκείνων του Λόγου μόνο για το υποκείμενο, αλλά με τρόπο καθολικό, για όλα τα υποκείμενα του ίδιου γένους" (ΚκΔ.339).

Η πραγματική νομιμοποίηση όμως μιας πολιτικής εξουσίας, που ασκείται για να διασφαλίσει τους όρους της ατομικής ελευθερίας (και άρα στέκεται εμπόδιο στα εμπόδια της ελευθερίας), γίνεται μόνο με αναφορά σε συλλογικούς σκοπούς του Λόγου, οι οποίοι θα πρέπει αναγκαστικά να είναι διαφορετικοί από τις (διανοητικές) αρχές της ατομικής πολιτικής ελευθερίας. Σε αντίθετη περίπτωση θα προέκυπτε ταύτιση της αρχής της αρετής (στην προκειμένη περίπτωση δεν πρόκειται για καθήκοντα της αρετής αλλά για το δημόσιο δίκαιο) με την αρχή της ευδαιμονίας και το καντιανό πρόγραμμα θα εξέπιπτε σε έναν πολιτικό στωικισμό, στον οποίον ταυτίζεται η ευδαιμονία με την ηθικότητα (στην συγκεκριμένη δηλαδή περίπτωση την πολιτική νομιμοφροσύνη) ή σε ένα χομπσιανού τύπου επικουρισμό, στον οποίον γίνεται παραδεκτό ότι αρετή είναι η συνείδηση του γνώμονα που

²⁹⁵ Η παράλληλη ανάπτυξη του συγκροτησιακού και του ρυθμιστικού-κανονιστικού στοιχείου στον Καντ, ή αλλιώς του μηχανισμού του κράτους διάνοιας, όπως γίνεται κατανοητό από τους πολίτες, και της τελεολογίας που οδηγεί στο κράτος του Λόγου, όπως συλλαμβάνεται από την σκοπιά της γενικής βούλησης, απηχεί αλλά και φωτίζει την, φαινομενικά κινική επισήμανση του Χομπς για την ελευθερία των πολιτών της Λούκα, που είχαν αναγράψει ως έμβλημα στην είσοδο της πόλης τους τη λέξη Libertas. Η λέξη ελευθερία, επισημαίνει ο Χομπς, δεν χαρακτηρίζει τους πολίτες της μίας ή της άλλης πόλης, αλλά την κάθε πόλη ως σύνολο. "Οι Αθηναίοι και οι Ρωμαίοι ήσαν ελεύθεροι. Δηλαδή ελεύθερες πολιτείες: αυτό δεν σημαίνει ότι κάθε άνθρωπος είχε την ελευθερία να αντισταθεί στον εκπρόσωπο της εξουσίας. Αλλά ότι αυτός ο εκπρόσωπος είχε την ελευθερία να αντισταθεί ή να εισβάλει σε άλλους λαούς" (Lev 21.8).

οδηγεί στην ευδαιμονία (ΚπΛ.200). Αυτή η δεύτερη αρχή θα ικανοποιούσε βέβαια μια επηρμένη αυτοεικόνα των πολιτών ως αυτονομοθετούμενων, δηλαδή αυτόνομων, υποκειμένων, δεν θα ήταν όμως παρά ετερονομία διότι, αφού δεν θα έθετε ως απόλυτο θεμέλιο τον ηθικό νόμο, θα στηριζόταν αναγκαστικά σε εμπειρικούς και όχι σε ηθικούς σκοπούς. Και αν ακόμα η συστηματική επιβολή ηθικών σκοπών είναι αδύνατη (αφού μπορώ να υποχρεωθώ μόνο εξωτερικά - κατά τις πράξεις μου - δεν είναι δυνατόν όμως να υποχρεωθώ από άλλους να έχω έναν σκοπό), η επιβολή εμπειρικών σκοπών είναι ο μεγαλύτερος δεσποτισμός και πραγματοποιείται από μια πατρική και όχι πατριωτική κυβέρνηση (Επάνω στο κοινό απόφθεγμα... , XI.146, Δοκ.130). Η ριζική αυτή διαφορά ανάμεσα στην αρχή της αρετής και της ευδαιμονίας είναι που διατηρεί στο καντιανό σύστημα την έννοια της πράξης απολύτως υποκειμενική (ατομική) και απολύτως μη αναγώγιμη σε όρους γνώσης ή πρόβλεψης των αποτελεσμάτων της.²⁹⁶

B.3.2. Οι δύο σημασίες της νομιμοποίησης

Κατόπιν τούτου, βλέπουμε ότι μπορούμε να διακρίνουμε μια διπλή σημασία της έννοιας "νομιμοποίηση" στο καντιανό έργο. Η πρώτη σχετίζεται με την απαίτηση συστηματικής ενότητας και με την ορθή θεμελίωση της έννοιας και αφορά την ένταξη μιας έννοιας της διάνοιας στο σύστημα της φιλοσοφίας, ενώ η δεύτερη αφορά τον τελικό σκοπό της δημιουργίας, στο βαθμό που μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της κριτικής φιλοσοφίας, και σχετίζεται με το πρακτικό διαφέρον και τον προσανατολισμό του Λόγου. Η πρώτη, που ενίοτε ονομάζεται από τον Καντ "*Rechenschaft*" μιας έννοιας της διάνοιας, σχετίζεται με την υπερβατολογική παραγωγή αυτής της έννοιας, η οποία εξασφαλίζει την αντικειμενική ισχύ της, μια λειτουργία που προϋποθέτει την αναγνώριση των ορίων της γνώσης προκειμένου να εξασφαλιστεί η ισχύς των κατηγοριών της διάνοιας για την έγκυρη σύνθεση των φαινομένων. Η δεύτερη, που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε πολιτική "*Legitimation*",²⁹⁷ σχετίζεται απευθείας με μια πρακτική ιδέα και με την τελική πρόθεση του κριτικού συστήματος, όχι την εσωτερική του συνέπεια και συνοχή. Η θεωρητική συνεκτικότητα του συστήματος αναφέρεται στην *Rechenschaft* των εννοιών της διάνοιας και εξασφαλίζεται από την ορθή χρήση του θεωρητικού Λόγου. Η

²⁹⁶ Για την καντιανή έννοια της πράξης βλ. και το κείμενο του Κοσμά Ψυχοπαίδη, *Η καντιανή κριτική της πράξης*, στον τόμο, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, εκδ. Νήσος, Αθήνα, 1997, σσ. 85-96.

²⁹⁷ Αν και ο Καντ τη μία φορά που χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο, στην 33 παράγραφο της *Τρίτης Κριτικής*, τον συσχετίζει με την εγκυρότητα που απορρέει από την υπερβατολογική παραγωγή των κατηγοριών και άρα τον ταυτίζει με τη *Rechenschaft*.

πρακτική της στόχευση υπερβαίνει τον αμιγώς διανοητικό και θεωρητικό αναστοχασμό. Στη διάκριση της *spekulative Rechenschaft* και της *praktische Legitimation* αναδεικνύεται και η διαφορά μεταξύ του ορίζοντα της πίστης και του ορίζοντα της γνώσης. "Η έννοια πίστη", λέει ο Καντ, "αναφέρεται στην καθοδήγηση μόνο που μου προσφέρει μια ιδέα και στην υποκειμενική επιρροή στην προώθηση των πράξεων του Λόγου μου, που με συγκρατεί πάνω σε αυτήν μολονότι από άποψη θεωρητική (*spekulativer Absicht*) δεν είμαι σε θέση να δώσω λόγο γι αυτήν". (ΚκΛ.Β855).²⁹⁸ Έτσι, η πίστη σχετίζεται κατεξοχήν με τα πρακτικά συμφέροντα του Λόγου, και υπερβαίνει τον ορίζοντα των θεωρητικών συμφερόντων (την αρχιτεκτονική ενότητα του συστήματος), συνέπεια των οποίων είναι, για παράδειγμα, η αξίωση θέσμισης μιας συνεκτικής (μη αντιφατικής) νομιμότητας εντός της πολιτικής κοινωνίας. Η πρακτική νομιμοποίηση της πολιτικής κοινωνίας γίνεται με όρους του Λόγου και υπερβαίνει στοχευτικά τον ορίζοντα της δυνατής εμπειρίας, ενώ η θεωρητική της νομιμοποίηση σχετίζεται με την ορθότητα της διανοητικής παραγωγής των κατηγοριών της.

Παράλληλα όμως με την τελεολογική κατάδειξη των σκοπών της πολιτικής εξουσίας - της πολιτείας συγκροτημένης ως σώμα - είναι απαραίτητη η συνεχής διανοητική δέσμευση της τυποποίησης των ηθικών πράξεων υπό έναν αντικειμενικό κανόνα (και αυτή είναι η πραγματική σημασία της φράσης ότι ύψιστη σωτηρία της πολιτείας είναι η ελευθερία υπό νόμους). Η τελεολογική νομιμοποίηση της πολιτικής κοινωνίας στηρίζεται διαρκώς στην θεωρητική νομιμοποίησή της στη βάση της αξίωσης ισχύος των νόμων της. Η αντικειμενικότητα και η ισχύς των γενικών κανόνων εξασφαλίζεται μόνο από την επιβολή μιας τυποποιημένης και, αναγκαστικά μη αναστοχαστικής, εξωτερικής καταναγκαστικής νομοθεσίας, που εξασφαλίζει την θεωρητική νομιμοποίηση (*Rechenschaft*) της πολιτικής κοινωνίας

Η μη αναστοχαστικότητα του θετικού δικαίου της αστικής πολιτικής κοινωνίας οφείλεται σε μια έλλειψη του Λόγου στην πρακτική του χρήση. Δεν είμαστε σε θέση να φανταστούμε και να εξασφαλίσουμε την ενότητα των πράξεων, εξισορροπώντας την ελευθερία στην πράξη ενός δρώντος, με την ελευθερία στην πράξη άλλων δρώντων, γιατί, στην πρακτική χρήση του Λόγου, αδυνατούμε να σχηματίσουμε τις κατηγορίες της ελευθερίας αλλά αντ' αυτού υπάγουμε τις ελεύθερες πράξεις υπό έναν κοινό τύπο της διάνοιας. Ο αποκλεισμός της δύναμης της φαντασίας κατά τη μετάβαση από την ιδέα του ηθικού νόμου στον προσδιορισμό της νομιμότητας της ατομικής πράξης, εντός του πλαισίου της αστικής πολιτικής νομοθεσίας, συνεπάγεται την απουσία αναστοχαστικότητας των τυποποιημένων, και

²⁹⁸ Περισσότερα για την έννοια της πολιτικής νομιμοποίησης με αναφορά σε σκοπούς του λόγου αναφέρονται στην επόμενη ενότητα, στο τμήμα για την κριτική στην αστική πολιτική κοινωνία.

επιβεβλημένων μέσω εξωτερικού καταναγκασμού, ηθικών κανόνων. Ο θεωρητικός Λόγος στηρίζει την ενότητα της συνθετικής καταλήψεως, και επομένως την αντικειμενικότητα των παραστάσεων στην ενότητα του ενεργήματος της συνθετικής καταλήψεως, που συνδέεται με την a priori εσωτερική εποπτεία του χρόνου. Ο πρακτικός Λόγος δεν μπορεί να έχει αντίστοιχη a priori μορφή εποπτείας, και για την εξασφάλιση της ενότητας της ηθικής εμπειρίας ανατρέχει, στην μεν *Δεύτερη Κριτική* στην ενότητα της ηθικής συνείδησης, στη δε θεωρία για την κοινωνία, στην αναγκαστικά ετερόνομη στιγμή του θετικού δικαίου όπου μπορούμε να "εποπτεύσουμε" τρόπον τινά την ενότητα ενός ηθικού αντικειμένου, στο σύνταγμα της αστικής πολιτικής κοινωνίας.

Έχουμε επομένως εδώ, όπως και σε ολόκληρη την κριτική φιλοσοφία, να κάνουμε με δύο αντίρροπες δυνάμεις, από τις οποίες η μία αξιώνει την διεύρυνση του Λόγου σύμφωνα με "το διαφέρον της πρακτικής χρήσης του στον καθορισμό της θελήσεως όσον αφορά στον έσχατο και άρτιο σκοπό" (ΚπΛ.216) ενώ η άλλη αρκείται "στη γνώση του αντικειμένου μέχρι τις ύψιστες a priori αρχές" (ΚπΛ.216), ζητώντας την απλή συμφωνία του Λόγου με τον εαυτό του.²⁹⁹ Το πρώτο είναι το διαφέρον της πρακτικής χρήσης του Λόγου, ενώ το δεύτερο, το διαφέρον της θεωρητικής του χρήσης. Από τον ορισμό τους βλέπουμε ότι το πρακτικό διαφέρον αναγκαία στηρίζεται σε μια συνθετική αρχή (αφού απαιτεί την διεύρυνση του Λόγου και για την ικανοποίηση ηθικών σκοπών), ενώ το θεωρητικό διαφέρον αρκείται σε μια αναλυτική αρχή, αυτήν της μη αντίφασης. Ο Καντ χρησιμοποιεί βέβαια στο συγκεκριμένο σημείο τους όρους "συνθετικό και αναλυτικό" με μια σημασία αξιοσημείωτα διαφορετική από τη σημασία που απέδιδε σε αυτούς τους ίδιους όρους στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Λέει χαρακτηριστικά, ότι η ανώτατη αρχή της *Μεταφυσικής του Δικαίου*, καθώς δεν περιλαμβάνει σκοπούς, είναι μια αναλυτική αρχή, ενώ η ανώτατη αρχή της *Μεταφυσικής της Αρετής* είναι συνθετική (ΜτΗ.396). Με τούτο δεν εννοεί, και δεν μπορεί να εννοεί, ότι η αρχή του Δικαίου συνάγεται από τους κανόνες της τυπικής λογικής ή ότι είναι αντίστοιχη προς μια αναλυτική λογική κρίση. Πρόκειται και πάλι για a priori συνθετικές κρίσεις, που συγκροτούν και συνέχουν την ηθική εμπειρία. Η αναλυτικότητά τους όμως έγκειται στο ότι δεν συνθέτουν (όπως καλείται να κάνει η ανώτατη αρχή της αρετής) την ηθική εμπειρία με την εμπειρία των φαινομένων στην ιδέα του υψίστου αγαθού. Προϋποθέτουν όμως και αυτές ένα στοιχείο που συντίθεται (όπως ήταν για

²⁹⁹ Βλ. και την παρατήρηση του Henrich στο κείμενό του *Ethik der Autonomie*: "Während die Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit der Erkenntnis auf Erfahrung begrenzt und sich somit gegen einen gebrauch der Vernunft nur aufgrund ihrer selbst richtet, will die Kritik der Vernunft in ihrer praktischem Gestalt gerade ihren empirisch bedingten Gebrauch treffen. Die Titel der beiden Werke sind also nicht einfach analog, sondern eher gegensinnig zu lesen. Die *reine theoretische* und die *empirisch bedingte* praktische Vernunft erheben unberechtigte Ansprüche und zwingen zur Kritik", Henrich, *Ethik der Autonomie*, 1982, σ. 12 (βλ. βιβλιογραφία).

την συγκρότηση της θεωρητικής εμπειρίας το άμορφο υλικό που μας παρέχουν τα φαινόμενα). Το στοιχείο αυτό είναι η ελεύθερη προαίρεση των υποκειμένων, υπό τη διπλή σχέση που έχει, προς τον καθαρό πρακτικό Λόγο, την καθαρή θέληση (Wille), και προς τους εμπειρικούς της σκοπούς.

Αντίστοιχα, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι στην αστική πολιτική κοινωνία είναι απαραίτητο να διατηρείται ενεργή η σκοπιά α) του μεμονωμένου ανθρώπου που, μέσω των εμπειρικών σκοπών του, αποδίδει περιεχόμενο στο φορμαλιστικό νομικό πλαίσιο, β) πραγματώνοντας κάθε στιγμή σχέσεις δικαίου που στηρίζονται στην αρχή της ισότητας των υπηκόων και που γ) παράλληλα ως πολίτης συναινεί στην επιβολή ενός φορμαλιστικού πλαισίου ακόμα και αν αυτό είναι ενάντιο στα συγκεκριμένα εμπειρικά του συμφέροντα. Οι τρεις αυτές συνθήκες, είναι αναλυτικές αρχές, όροι δυνατότητας της πολιτικής κοινωνίας, αφορούν την αλληλεπίδραση και εναρμόνιση των ατομικών προαιρέσεων και δεν συντίθενται με ηθικούς ή εμπειρικούς σκοπούς: πρόκειται για γνώση του αντικειμένου (εν προκειμένω της πολιτικής κοινωνίας) μέχρι τις ύψιστες a priori αρχές του, δεν αποτελούν όμως διεύρυνση του Λόγου πέρα από τα όρια της φαινομενικής εμπειρίας και σύνθεση της εμπειρίας αυτής με σκοπούς του Λόγου. Η σκοπιά αυτή υπό την οποία ο μεμονωμένος άνθρωπος (που είναι ταυτόχρονα υπήκοος και πολίτης) κατανοεί και αξιολογεί την πολιτική κοινωνία, είναι αντίθετη αλλά συνυπάρχει με την σκοπιά του πρακτικού Λόγου, η οποία επεμβαίνει κατευθείαν στο επίπεδο των γνωμόνων, αξιώνει δηλαδή κατά ένα γενικό τρόπο, ξεκινώντας από πάνω προς τα κάτω, από το σύνολο προχωρώντας προς τα μέρη, αυτό που είναι ανεπίτρεπτο για ένα αστικό πολιτικό σύνταγμα να ορίζει διατακτικά, και το οποίο μόνο το ίδιο το άτομο αυτοβούλως είναι σε θέση να αποφασίσει. Πρόκειται και εδώ για το θεμελιώδες πρόβλημα της συνένωσης του μηχανισμού και της τελεολογίας, εν προκειμένω για την εξήγηση (Erklärung, Explikation) σύμφωνα με την προσδιοριστική κριτική δύναμη και την έκθεση (Erörterung, Exposition) σύμφωνα με την αναστοχαστική κριτική δύναμη (ΚκΔ.357), του αντικειμένου πολιτική κοινωνία. Όπως ισχύει για τα φυσικά αντικείμενα, έτσι και εδώ,

"... ακόμα και αν παραδεχτούμε ότι ένας ύψιστος Αρχιτέκτων δημιούργησε αμέσως τις μορφές της φύσης [...] δεν μπορούμε να εξηγήσουμε τη φύση με αφετηρία το *ον* αυτό, δηλαδή από πάνω προς τα κάτω (a priori). Εάν με αφετηρία τις μορφές των αντικειμένων της εμπειρίας, δηλαδή από κάτω προς τα πάνω (a posteriori), επειδή πιστεύουμε ότι βρίσκουμε σκοπιμότητα σε αυτές, θέλαμε να επικαλεσθούμε για να την εξηγήσουμε, μian αιτία που δρα σύμφωνα με σκοπούς, τότε θα εξηγούσαμε κατά τελείως ταυτολογικό τρόπο και θα εξαπατούσαμε το Λόγο με λέξεις, χωρίς να λογαριάζουμε ακόμα ότι, όταν χανόμαστε με αυτό το είδος της εξήγησης στο πεδίο

του υπερβατικού, όπου δεν μπορεί να μας ακολουθήσει η γνώση της φύσης, παρασύρεται ο Λόγος στο να φαντασιοκοπεί ποιητικά, δηλαδή σε κάτι που η παρεμπόδισή του αποτελεί ακριβώς τον ύψιστο προορισμό του" (ΚκΔ.354,355)

Οι ηθικοί σκοποί του Λόγου πρέπει αναγκαία να υπερβαίνουν και τα εμπειρικά συμφέροντα του ανθρώπου και τον φορμαλισμό του πλαισίου των υπηκόων και την ιδέα ακόμα ενός εξωτερικού δικαίου χωρίς καταναγκασμό, που αντιστοιχεί στην ιδανική σκοπιά του πολίτη. Μόνο υπερβαίνοντάς τα όμως, μπορούν να θέτουν και να νομιμοποιούν τους κανόνες της αστικής πολιτικής εξουσίας, ικανοποιώντας το πρακτικό διαφέρον του Λόγου για διεύρυνση και το θεωρητικό του διαφέρον για εξήγηση.

Εδώ, βλέπουμε να επανέρχεται στο πεδίο της κοινωνικής συγκρότησης το ανώτατο αξίωμα της κριτικής φιλοσοφίας περί του πρωτείου του πρακτικού Λόγου κατά τη σύνδεσή του με τον θεωρητικό. Είδαμε ότι πράγματι αποδίδεται στο πρακτικό διαφέρον του Λόγου, που αξιώνει τελεολογικά την σύνθεση των όρων άσκησης της πρακτικής-πολιτικής ελευθερίας με έναν ηθικό σκοπό, υπερβατολογική προτεραιότητα έναντι του θεωρητικού, επιστημονικού τρόπου τινά Λόγου, που συνέχει την αστική πολιτική κοινωνία, κατ' αντιστοιχία προς ένα φυσικό μηχανικό σύστημα, και του οποίου οι αρχές είναι όροι δυνατότητας του αντικειμένου της κοινωνίας. Η συναγωγή όμως του πρωτείου του πρακτικού Λόγου στην *Δεύτερη Κριτική* (πράγμα που ισχύει και για την *Μεταφυσική των Ηθών*, χωρίς όμως να διατυπώνεται με τόση σαφήνεια) στηριζόταν στο δεδομένο ότι "ο καθάρος Λόγος μπορεί να είναι αφεαυτού πρακτικός, και είναι πράγματι, όπως το αποδεικνύει η *συνείδηση* του ηθικού νόμου" (ΚπΛ.218). Το πρώτο και αναφαίρετο δεδομένο επομένως είναι η ιδέα της προσωπικότητας, που έχει συνείδηση του ηθικού νόμου, ακόμα και όταν αποκλίνει από τις επιταγές του. Στο ηθικό φρόνημα καταγράφεται ακριβώς η συνείδηση αυτή και ο αγώνας ανάμεσα στον εγκόσμιο άνθρωπο που έχει εμπειρικές επιθυμίες και στόχους και τον νοητό άνθρωπο που μετέχει σε ένα βασίλειο ηθικών σκοπών, και για τον οποίον ακόμα και οι όροι άσκησης της πρακτικής του ελευθερίας αποτελούν αγαθό (εφόσον τους συνδέει με τη σφαίρα του υπεραισθητού).

V.3.3. Προβληματικότητα της τελεολογίας

Επομένως μέχρι τώρα, το κρίσιμο στοιχείο της καντιανής ερμηνείας της αστικής πολιτικής κοινωνίας είναι ότι διατηρείται ανέπαφο το περιεχόμενο της ατομικής βούλησης το οποίο μόνο εξωτερικά - κατά τη μορφή - οφείλει να συμμορφώνεται

προς τους κανόνες της πολιτικής ζωής. Η έμφαση αυτή που αποδίδει ο Καντ στην διατήρηση του ελέγχου των περιεχομένων της βούλησης από το άτομο, ήταν απαραίτητη για την άρση της επιστημονιστικής αντίληψης για την αστική πολιτική κοινωνία και την πράξη εν γένει, αφού τα περιεχόμενα της πράξης αφήνονται απροσδιόριστα από τον τύπο του ηθικού νόμου, που επιβάλλεται ως νόμος του κράτους. Αυτή η ατομοκεντρική σύλληψη της αστικής πολιτικής κοινωνίας θα μπορούσε να ξεπεραστεί, χάρη στην τελεολογική αποτίμησή της που οδηγεί στην συλλογική θέση ηθικών σκοπών στο πλαίσιο και από τη σκοπιά μιας ηθικής κοινωνίας. Η τελεολογική όμως στόχευση της πολιτικής κοινωνίας κατά τη σύνδεσή της με σκοπούς του Λόγου θεμελιώνεται εν τέλει στο πρωτείο του πρακτικού Λόγου, στη συνείδηση δηλαδή του ηθικού νόμου από το φρόνημα ενός ατόμου. Η υπέρβαση δηλαδή του ατομισμού επιτυγχάνεται, μας λέει ο Καντ, μόνο από το ίδιο το άτομο, που όχι μόνο αναστοχάζεται τους όρους σύστασης της πολιτικής κοινωνίας σύμφωνα με αρχές της τυπικής σκοπιμότητας, αλλά διατηρεί τον έλεγχο των περιεχομένων της ατομικής του προαίρεσης.

Αυτή είναι και ολόκληρη η στόχευση της μεταφυσικής θεωρίας της αρετής, χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει ότι η θεωρία της αρετής μπορεί να οδηγήσει στην σύνταξη μιας θεωρίας για την πολιτική κοινωνία. Παρ' όλα αυτά, λαμβάνει και εκεί χώρα μια μετατόπιση του ενδιαφέροντος από την αγάπη προς τον εαυτό, ως ανώτατο γνώμονα των πράξεών μας, προς την επιθυμία για ατομική πληρότητα και για ευδαιμονία του άλλου, που παραμένουν όμως ενάρετα καθήκοντα, δηλαδή μη επιδεκτικά εξωτερικής επιβολής μέσω μιας νομοθεσίας. Αυτό που επιτυγχάνεται μέσω των γενικών μορφών της ενάρετης ηθικότητας είναι η υπέρβαση των περιεχομένων του ατομισμού, μολονότι ο φορέας των καθολικών περιεχομένων παραμένει η ατομική ηθική συνείδηση, ενώ αυτό στο οποίο αποβλέπει μια τελεολογική αποτίμηση της πολιτικής κοινωνίας είναι ένα συνολικό ξεπέρασμα του ατομισμού: τόσο κατά την μορφή του (αυτό έχει ήδη εξασφαλιστεί από τους καταναγκαστικούς νόμους της αστικής πολιτικής κοινωνίας) όσο και κατά τα περιεχόμενά του. Και έτσι μόνο μπορεί να αποκτήσει εκ νέου σημασία αυτό που επισημάνθηκε στο προηγούμενο τμήμα της εργασίας, ότι ο λογικός χαρακτήρας της ανθρωπίνης βούλησης αναδεικνύεται στη συλ-λογική άσκησή της.

Αυτό περίπου περιγράφεται από τον Καντ στην περίφημη 76^η παράγραφο της *Τρίτης Κριτικής*. Γράφει εκεί ότι:

"εκείνο όμως που δυσχεραίνει τόσο πολύ τη διάνοιά μας να έλθει εδώ με τις έννοιές της σε ισοδυναμία με τον Λόγο είναι απλώς ότι εκείνο που ο Λόγος θεσπίζει ως αρχή αφού ανήκει στο αντικείμενο, είναι γι αυτήν ως ανθρώπινη διάνοια, υπερβατικό (δηλαδή αδύνατο κατά τους υποκειμενικούς όρους της γνώσης της). [...]"

Και μολοντί ένας νοητός κόσμος [...] αλλά και η ίδια η ελευθερία, ως μορφικός όρος του κόσμου τούτου, είναι για μας υπερβατικές έννοιες, που δεν είναι κατάλληλες να γίνουν συστατικές αρχές και να προσδιορίσουν ένα αντικείμενο και την αντικειμενική του πραγματικότητα, μολαταύτα η ελευθερία, σύμφωνα με τη συγκρότηση της (εν μέρει κατ' αίσθηση) φύσης μας και της ικανότητάς μας, λειτουργεί για μας και όλα τα έλλογα όντα που είναι συνδεδεμένα με τον αισθητό κόσμο [...] ως καθολική ρυθμιστική αρχή, η οποία δεν καθορίζει αντικειμενικώς τη συγκρότηση της ελευθερίας, ως μορφή της αιτιότητας, αλλά, και μάλιστα με την ίδια ισχύ ως εάν συνέβαινε πράγματι αυτό, καθιστά εντολή για τον καθένα τον κανόνα των πράξεων σύμφωνα με την Ιδέα εκείνη" (ΚκΔ.343).

Στο κείμενο για τη θεοδικία, το οποίο χαρακτηριστικά επιγράφεται *Περί της Αποτυχίας των Φιλοσοφικών Προσπαθειών για μια Θεοδικία*, ο Καντ ασχολείται με το ζήτημα κατά πόσον ο άνθρωπος κατά την νοητή του ποιότητα και ως έλλογο μόνο ον που μετέχει σε ένα νοητό κόσμο ελευθερίας, είναι σε θέση να πραγματώσει με δικές του μεν δυνάμεις, αλλά συλλογικά ως είδος και όχι ως μεμονωμένο άτομο, την θετική του ελευθερία στον παρόντα φαινομενικό κόσμο. Στο κείμενο αυτό εκτίθενται τα συμπεράσματα των τελευταίων παραγράφων της *Τρίτης Κριτικής*, και συγκεκριμένα των παραγράφων περί φυσικής και ηθικής θεολογίας και επίσης αναλύεται η σχέση μεταξύ έσχατου σκοπού της φύσης και τελικού σκοπού της δημιουργίας.

Ο έσχατος σκοπός της φύσης είναι αυτό που "είναι σε θέση να προσφέρει η φύση για να προετοιμάσει [τον άνθρωπο] για ό,τι πρέπει να κάνει ο ίδιος ώστε να είναι τελικός σκοπός" (ΚκΔ.390). Υπό αυτό το πρίσμα πρέπει να ερμηνεύεται και η έννοια της θεοδικίας γιατί "κάθε θεοδικία", γράφει ο Καντ, "πρέπει κυρίως να είναι ερμηνεία της Φύσης, αφού ο Θεός μέσω αυτής εκδηλώνει την πρόθεση της θέλησής του" (*Η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών για την Θεοδικία*, XI.115, Δοκ.101). Το ερώτημα που τίθεται πλέον είναι αν μπορεί να γίνει κατανοητή η σύνδεση ανάμεσα στον έσχατο σκοπό της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας ή αν κάθε φιλοσοφική προσπάθεια για τη θεοδικία πρέπει να παραμένει εντός των ορίων των σκοπών της φύσης χωρίς να θίγει το ζήτημα της μετάβασης από τους φυσικούς στον ηθικό σκοπό: αν δηλαδή αυτή η "προετοιμασία" του ανθρώπου από τη φύση αποτελεί όρο δυνατότητας της αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου και αν η μετάβαση από τον έσχατο σκοπό της φύσης στον τελικό σκοπό της δημιουργίας είναι εγγυημένη σύμφωνα με τους όρους που έχουν διασφαλιστεί από την φυσική τελεολογία.

Η καντιανή ερμηνεία του ζητήματος της θεοδικίας επικεντρώνεται στην ερμηνεία του βιβλίου του Ιώβ από την Παλαιά Διαθήκη. Τα καντιανά επιχειρήματα

συνάγονται κατευθείαν από την διάκριση της θεωρητικής από την πρακτική χρήση του Λόγου, και ανοίγουν ταυτόχρονα ένα νέο πεδίο ερωτημάτων. Το νέο και θεμελιώδες ερώτημα αποτελεί άμεση συνέπεια των καντιανών προκειμένων, και συγκεκριμένα, του βάρους που αποδίδεται στην ατομική προαίρεση για την υιοθέτηση ηθικών σκοπών και του περιορισμού της πρακτικής ελευθερίας στην υποκειμενική προαίρεση και όχι στην καθαρή θέληση.³⁰⁰ Το ζήτημα εδώ είναι η πράξη όπως πραγματοποιείται στον κόσμο των φαινομένων: όχι μόνο τι μας επιτρέπεται να θέλουμε (ΚπΛ.101), ή "η ηθική δυνατότητα της πράξης" (ΚπΛ.101) που ήταν το αντικείμενο της Δεύτερης Κριτικής, αλλά η πραγματοποίησή της από τον καθένα, όπως επιτάσσει η εντολή που συνάγεται από την Ιδέα του Βασιλείου των σκοπών και της συμμετοχής σε αυτό. Κεντρική σημασία για αυτήν την μετατόπιση του σημείου εστίασης αποκτά πλέον η ανθρωπολογική θεώρηση που, υπερβαίνοντας τις περιγραφές και τους δεοντικούς κανόνες της αναλυτικής αλλά και τα συμπεράσματα και πορίσματα της διαλεκτικής του πρακτικού Λόγου, περιγράφει τον πραγματικό τρόπο που δρα ο άνθρωπος στον κόσμο των φαινομένων και όχι την δομή μιας καθαρής ηθικής και καλής θέλησης. Αυτή η νέα οπτική μας μεταφέρει από την ηθικοθεολογία της διαλεκτικής του πρακτικού Λόγου που συνάγεται ενόψει της ιδέας του υψίστου αγαθού (του τελικού σκοπού της δημιουργίας, του ανθρώπου δηλαδή ως πλήρως ηθικού υποκειμένου), στην υπερβατολογική κριτική της θρησκείας και στην αναγκαιότητα μιας θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου που σχετίζεται με τον άνθρωπο στον αγώνα του φρονήματος ανάμεσα στον αισθητό και τον νοητό κόσμο, και που τον περιγράφει ως πρόσωπο, έλλογο από τη μία μεριά και επομένως επιδεκτικό ηθικού καταλογισμού, και αισθητό από την άλλη. Και αν στο θεολογικό ζήτημα (Postulate του ανθρωπίνου Λόγου) εξετάζεται με κριτικό-λογικό τρόπο το ζήτημα του Απολύτου, στο ζήτημα της θρησκείας εξετάζεται τι κάνουν οι άνθρωποι και πώς σκέφτονται όταν στρέφονται προς το Απόλυτο.³⁰¹

Ο Καντ επικεντρώνει την προσοχή του στη δυνατή σχέση ανάμεσα στον νοητό και τον αισθητό κόσμο και στο κατά πόσον αυτή μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης. Σε όλα τα άλλα του κείμενα έχει επιχειρηματολογήσει προς την κατεύθυνση της μεθοδολογικής διατήρησης του χάσματος ανάμεσα στον αισθητό και τον νοητό άνθρωπο, και έχει υποστηρίξει την γεφύρωσή του μόνο στο επίπεδο

³⁰⁰ Ο Καντ γράφει, "Ο άνθρωπος είναι το μόνο ον στη φύση που έχει νου, και συνεπώς την ικανότητα να θέτει στον εαυτό του σκοπούς κατά προαίρεση" (ΚπΛ.389). Στην ελληνική μετάφραση το *Wilkürlich* αποδίδεται ως «αυθαιρέτως» και όχι ως «κατά προαίρεση». Χάνεται έτσι η σύνδεση ανάμεσα στην ικανότητα του θέτειν σκοπούς και την ατομική προαίρεση: ένας σκοπός είναι πάντοτε το αντικείμενο της προαίρεσης, όχι της θέλησης.

³⁰¹ Βλ. Michel Despland, *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, 1973, σ. 127.

του ατομικού φρονήματος. Η θέση αυτή τον οδήγησε αναγκαστικά σε μια ατελέστερη από πρακτικής και εμπειρικής άποψης θεμελίωση της πολιτικής κοινωνίας, σε μια θεμελίωση που αποκλείει ηθικούς ή εμπειρικούς σκοπούς από το σύνταγμα της κοινωνίας, στους οποίους θα μπορούσαμε να ανατρέχουμε για να ελέγχουμε και να προλαβαίνουμε τα αποτελέσματα των πράξεων, καθιστώντας έτσι αποτελεσματικότερη την λειτουργία της κοινωνίας και τη διατήρηση της συνοχής της. Η καντιανή θεμελίωση υποστηρίζεται όμως διαρκώς από τη μόνη βέβαιη γνώση περί ηθικότητας, την συνείδηση του ηθικού νόμου, και σε αυτήν οφείλει την μη δογματικότητά της και την αναστοχαστικότητα που αναθέτει στο πεδίο του δημόσιου λόγου: πρόκειται για κανόνες που υιοθετούνται από κάτω προς τα πάνω (από τη διάνοια προς τον Λόγο) και όχι δογματικά από πάνω προς τα κάτω, από την αυθαίρετη αγαθή προαίρεση του ηγεμόνα ή άλλων διεκδικητών της πολιτικής εξουσίας που επικαλούνται έλλογους σκοπούς για να ανατρέψουν το κράτος διάνοιας.

Παρ' όλα αυτά, καθήκον (όχι με την αυστηρή καντιανή έννοια, δεν απορρέει από καμία κατηγορική προστακτική) του ηγεμόνα είναι να αφουγκράζεται τις απόψεις που εκφέρονται στον δημόσιο λόγο και να κάνει τις αντίστοιχες μεταρρυθμίσεις σε συμφωνία με αυτές. Η λειτουργία αυτή προϋποθέτει παραδόξως την νομιμοποίηση και αποδοχή των μεταρρυθμίσεων πριν καν αυτές πραγματοποιηθούν. Πρόκειται για μια ιδιόμορφη εκδήλωση αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε δημόσιο φρόνημα της πολιτείας του οποίου ο ηγεμόνας είναι απλός εκφραστής. Έτσι δεν μπορούμε και εδώ να κάνουμε λόγο για επιβολή κανόνων από πάνω προς τα κάτω, από τη δημόσια κεφαλή του κράτους προς τους υπηκόους. Προτεραιότητα αποδίδεται και εδώ στην εκ των προτέρων αποδοχή αυτών των κανόνων στο πλαίσιο ενός διανοητικά καθορισμένου κράτους. Μετά την πραγματοποίηση των μεταρρυθμίσεων πάλι θα εγκαθιδρυθεί ένα κράτος διάνοιας, που θα απαιτεί επιβολή εξωτερικού καταναγκασμού. Οι δημόσιες μεταρρυθμίσεις σε αντίθεση με την επανάσταση δεν υπάγουν με διανοητικά μόνο μέσα τους δημόσιους νόμους σε υποθετικούς τελικούς σκοπούς του λόγου τους οποίους επικαλούνται: αποβλέπουν στην ανάπτυξη του πολιτισμού θεωρούμενου ως έσχατο σκοπό της φύσης, που θα επιτρέψει την πραγματοποίηση του τελικού σκοπού της δημιουργίας (την ηθικοποίηση ολόκληρης της ανθρωπότητας), χωρίς να προδιαγράφουν ούτε τον τρόπο με τον οποίο θα επιτευχθεί αυτό, ούτε τη σχέση ανάμεσα στον έσχατο σκοπό της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας. Είναι τρόπον τινά, μια συλλογική ηθική πράξη (ή μια ηθική πράξη της ανώτατης κεφαλής του κράτους) που κάνει αφαίρεση από τα αποτελέσματα της πράξης και ελέγχεται μόνο από ηθικούς σκοπούς. Δεν προκαθορίζεται πώς θα πραγματοποιηθεί η συλλογική ηθικοποίηση

της ανθρωπότητας, οι δημόσιες μεταρρυθμίσεις όμως που συντείνουν προς αυτήν την κατεύθυνση, καθιστούν το αστικό πολιτικό κράτος περισσότερο σύμμορφο προς την ιδέα της ηθικοποιημένης ανθρωπότητας. Ο Καντ απορρίπτει έτσι με σφοδρότητα το αίτημα για επανάσταση:

"Με μια επανάσταση (Revolution) ίσως καταρρέει βέβαια ο προσωπικός δεσποτισμός και καταργείται η καταπίεση από ανθρώπους άπληστους για κέρδη και για εξουσία, αλλά ποτέ δεν γίνεται αληθινή αναμόρφωση (Reform) του τρόπου της σκέψης. Νέες προλήψεις, εξίσου όπως και οι παλιές, χρησιμοποιούνται για σκοινί που οδηγεί τον αστόχαστο μεγάλο σωρό των ανθρώπων" (Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός, XI.55, Δοκ.44).

Κατά την πραγμάτευση του ζητήματος της θεοδικίας, επανέρχεται το ερώτημα σχετικά με την ύπαρξη ενός συστήματος ποινών και ανταμοιβών για το ατομικό φρόνημα και τις ατομικές πράξεις, τέτοιο που να υπερβαίνει την φορμαλιστική ουδετερότητα του αστικού συντάγματος και να συμπλέκεται με ηθικούς σκοπούς. Ο Καντ αρνείται κατηγορηματικά την ύπαρξη ενός τέτοιου συστήματος που να είναι συγγνωστό για τον θεωρητικό Λόγο:

"... για την ενότητα στη συμφωνία τους, εκείνης της τεχνοσοφίας με την ηθική σοφία μέσα σε έναν κόσμο των αισθήσεων δεν έχουμε καμία έννοια ούτε ελπίζουμε να φτάσουμε ποτέ σε τέτοια έννοια" (Η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών στη θεοδικία, XI.115, Δοκ.100).

Ενδεχόμενη αποδοχή της γνώσης αυτής της σχέσης μέσω εννοιών θα συνεπαγόταν άρση της αναστοχαστικότητας της πράξης και απαξίωση του ατομικού φρονήματος, αφού το φρόνημα θα λειτουργούσε βάσει της διανοητικής στάθμισης των ωφελειών ή των βλαβών και δεν θα απέδιδε προτεραιότητα στην ηθικότητα της κατηγορικής προστακτικής. Τα αποτελέσματα της πράξης μένουν πάντοτε απροσδιόριστα για τον ανθρώπινο θεωρητικό Λόγο. Δεν μπορούν καν να αποκαλυφθούν στην εμπειρία, με έλεγχο των φαινομενικών συνεπειών:

"... πρέπει να μείνουν μυστικοί οι για μας ανεξερεύνητοι δρόμοι του [του Θεού] στην φυσική τάξη των πραγμάτων, και πολύ περισσότερο στη σύνδεση αυτής της τάξης με την ηθική (που είναι ακόμα πιο ανεξιχνίαστη για τον Λόγο μας)" (σ.ί., XI.118, Δοκ.104).

Το μόνο που μπορεί να είναι σίγουρο για την ατομική συνείδηση αλλά όχι εξωτερικεύσιμο και άρα επιδεκτικό καταναγκασμού, είναι το ηθικό φρόνημα, στο οποίο καταγράφεται η σχέση του εμπειρικού με το υπερβατικό εγώ. Στην

δυναμικότητα αυτής της σχέσης που δεν παγιώνεται σε έναν δεδομένο αιτιακό καθορισμό ανάμεσα στο εμπειρικό και το υπερβατικό³⁰² διακρίνεται

"... μια σκόπιμη τάση της φύσης προς μια ανάπτυξη, η οποία μας καθιστά επιδεκτικούς για σκοπούς υψηλότερους από όσους μπορεί να προσφέρει η ίδια η φύση" (ΚκΔ.394, πλάγια δικά μου).

Ο έσχατος αυτός σκοπός της φύσης - η καλλιέργεια και ο πολιτισμός - είναι απλός (αλλά όχι αναγκαίως) όρος, επιτρέπει την πραγματοποίηση του τελικού σκοπού της δημιουργίας, του ανθρώπινου είδους ως συλλογικού υποκειμένου της ηθικότητας (ΚκΔ.398). Η υπερβατολογική όμως δυνατότητα του τελικού σκοπού της δημιουργίας, του ανθρώπου ως πλήρως ηθικούς υποκειμένου, όπως εκδηλώνεται στο ατομικό φρόνημα ενός μεμονωμένου ανθρώπου, καθώς βρίσκεται επέκεινα των φαινομένων δεν υπόκειται σε κανέναν άλλο όρο: "Τελικός σκοπός είναι εκείνος ο σκοπός που δεν χρειάζεται έναν άλλο ως όρο της δυνατότητάς του" (ΚκΔ.396). Και ξεφεύγοντας από το επίπεδο της έντασης των ορισμών, ο Καντ περιγράφει τη σχέση ανάμεσα στους φυσικούς σκοπούς και τον τελικό ηθικό σκοπό της δημιουργίας λέγοντας:

"εξ άλλου τα δεινά με τα οποία μας πλήττει εν μέρει η φύση και εν μέρει η απεριόριστη φιλαυτία των ανθρώπων, επιστρατεύουν, ενισχύουν και χαλυβδώνουν συγχρόνως τις δυνάμεις της ψυχής, για να μην υποκύψουν στις κλίσεις και έτσι μας κάνουν να αισθανθούμε μια επιδεξιότητα για υψηλότερους σκοπούς, η οποία βρίσκεται κρυμμένη μέσα μας" (ΚκΔ.395).

Επομένως, ο Καντ δεν κατανοεί την ιστορία ως μια διαδικασία προόδου και ανάπτυξης των ανθρωπίνων δυνάμεων που μοιραία και αναπόφευκτα θα οδηγήσει κάποια στιγμή στην συλλογική ηθικοποίηση των συνειδήσεων. Ενδέχεται, και οι ίδιες οι οπισθοχωρήσεις της ανθρώπινης εξέλιξης σε ό,τι αφορά τους έσχατους σκοπούς της φύσης, να συμβάλλουν μολαταύτα στην ηθικοποίηση της ηθικής συνείδησης, να οδηγούν δηλαδή προς την κατεύθυνση του τελικού σκοπού της δημιουργίας.

Με το σχόλιο αυτό, ο Καντ μας επαναφέρει εκ νέου στη συζήτηση περί θεοδικίας. Η θέση του είναι ότι η συλλογική οργάνωση και αξιοποίηση της σχέσης της προόδου του πολιτισμού και της καλλιέργειας με την επίτευξη συλλογικών ηθικών σκοπών από το ανθρώπινο είδος είναι αδύνατη. Εφικτή για τον άνθρωπο είναι μόνο η ειλικρινής ατομική στάση, η διαύγεια του φρονήματος που δεν

³⁰² Μια τέτοια σύνδεση θα στηριζόταν στην γενικότερη γνώση της σχέσης του αισθητού με τον νοητό κόσμο. Μόνο όποιος γνωρίζει όμως τον νοητό κόσμο μπορεί να γνωρίσει "με ποιο τρόπο ο νοητός κόσμος αποτελεί τη βάση του κόσμου των αισθήσεων" (XI.115, Δοκ.101)

παραδέχεται απλώς τις πρακτικές Ιδέες του Λόγου, αλλά εξασφαλίζει την πραγματική επίδραση των Ιδεών αυτών, αν και μόνο στο ατομικό επίπεδο (στην μικρή εμβέλεια που βρίσκεται υπό την εξουσία του). Το φρόνημα που εκδηλώνεται στον ανθρώπινο χαρακτήρα είναι η μόνη πραγματική εκδήλωση της ελευθερίας και υπερβαίνει την απλή λογικότητα των Ιδεών: γίνεται αυθεντική πράξη που επειδή δεν είναι αποτέλεσμα του στοχασμού που ξεκινάει από τα φαινόμενα, δεν είναι τυχαίο (από ηθικής άποψης) αλλά περιλαμβάνει ένα στοιχείο αναγκαιότητας - πραγματοποιεί την κατηγορική προστακτική. Γι αυτό, και στην θεώρηση των ανθρώπων συλλογικά, ο καντιανός διαφωτισμός δεν μπορεί ποτέ να στηρίζεται στην βελτίωση των ηθών αλλά αφορά πάντοτε την οικοδόμηση ενός χαρακτήρα. Η αλληλεπίδραση του χαρακτήρα με τον φαινομενικό κόσμο παραμένει απροσδιόριστη (τυχαία) για τον θεωρητικό Λόγο, είναι όμως τελείως αναγκαία η σχέση του χαρακτήρα με τον νοητό κόσμο και τον άνθρωπο εννοούμενο ως νοητό ον. Η βελτίωση των ηθών βέβαια, εννοούμενη ως φυσικός σκοπός ενδέχεται να παίζει τον ρόλο της: να προβλέψουμε όμως με ποιο τρόπο θα οδηγήσει στην ηθικοποίηση της ανθρωπότητας είναι αδύνατο. Από την άλλη, η οικοδόμηση ενός χαρακτήρα, δηλαδή μιας σταθερότητας του φρονήματος απέναντι στον φαινομενικό κόσμο, μπορεί να φαίνεται κατανοητή - αν και όχι συγγνωστή με βάση έννοιες της διάνοιας - όταν αφορά έναν άνθρωπο και την ηθική στάση που αυτός κρατάει ενάντια στα φαινόμενα που τον παρασύρουν. Όσον αφορά όμως στη συλλογική ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, που είναι και ο πραγματικός τελικός σκοπός της δημιουργίας, απαιτείται η υπόθεση ενός συλλογικού χαρακτήρα, που μεταστρέφεται προς το καλό και ξεπερνάει τους διανοητικούς κανόνες των πολιτικών κοινωνιών, υπερβαίνει δηλαδή τον πολιτισμό της καλλιέργειας και φτάνει στην κοινωνία της αγάπης και των εσωτερικών δεσμών. Αυτή είναι όμως η λειτουργία της θρησκείας και της εκκλησίας, εννοούμενης ως

"corpus mysticum όλων των έλλογων όντων μέσα σ' αυτόν [τον αισθητό] κόσμο καθ' όσον η ελεύθερη προαίρεσή τους [Wilkür] υπό νόμους έχει μια συστηματική ενότητα τόσο με τον εαυτό της όσο και με την ελευθερία κάθε άλλου" (ΚχΛ.Β836).

Ο στοχασμός γύρω από την ύπαρξη ενός συλλογικού χαρακτήρα που πρέπει να μεταστραφεί για να πραγματοποιηθεί η ηθικοποίηση ολόκληρης της ανθρωπότητας, δεν φτάνει μέχρι την πραγματική υποστασιοποίησή του υπό τη μορφή συγκροτησιακών κατηγοριών. Δείχνεται όμως η αναγκαιότητα υπέρβασης της μη ηθικής κατάστασης της ανθρωπότητας (της ηθικής κατάστασης πολέμου) που, αντιστοίχως προς τις ηθικές μεταστροφές του ατομικού χαρακτήρα που έχουν μόνο νοητή ποιότητα, θα πρέπει να πραγματοποιηθεί από πάνω προς τα κάτω. Στο τι είναι το "πάνω" από το οποίο ξεκινά η επίδραση των ιδεών του Λόγου, και για το

οποίο έχουμε ήδη δεχτεί ότι δεν μπορεί να είναι το σύνταγμα της πολιτικής κοινωνίας, αναφέρεται ο Καντ στο ακόλουθο παράθεμα:

"Γιατί μόνο από αυτήν [την ανθρώπινη φύση], ή μάλλον (επειδή για την πλήρωση αυτού του σκοπού απαιτείται ύψιστη σοφία) από την Πρόνοια, μπορούμε να περιμένουμε μια επιτυχία που πηγαιίνει στο σύνολο και από εκεί στα μέρη, ενώ αντίθετα οι άνθρωποι με τα σχέδιά τους ξεκινούν πάντοτε από τα μέρη, μόνο σ' αυτά θα παραμένουν, και στο σύνολο ως σύνολο που γι αυτούς είναι πάρα πολύ μεγάλο, μπορούν βέβαια να απλώνουν τις ιδέες τους όχι όμως και την επίδρασή τους. Κυρίως αφού αυτοί, καθώς ο ένας ανακόπτει τα σχέδια του άλλου, δύσκολα συναντώνται από δική τους ελεύθερη πρόθεση στην επιδίωξη αυτού του σκοπού" (Επάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι σωστό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει, XI.169, Δοκ.155).

Το άπλωμα αυτό των ιδεών καλύπτει μεν την ανάγκη του πρακτικού διαφέροντος του Λόγου για διεύρυνση, και όχι απλή συμφωνία με τον εαυτό του (ΚπΛ.216) όπως πρότασε το πρωτείο του πρακτικού Λόγου. Η επίδραση όμως των ιδεών στην φαινομενική πραγματικότητα, και τέτοια είναι η φαινομενική ηθική πραγματικότητα της αστικής πολιτικής κοινωνίας, προϋποθέτει και κάτι παραπάνω: την ενεργό και συλλογική πράξη σε συμφωνία με αυτές τις ιδέες, το αίτημα δηλαδή ο καθένας ξεχωριστά και όλοι μαζί να πράττουν σύμφωνα με αυτές.

Έτσι, η ριζική διάκριση ανάμεσα στα φαινόμενα και τα νοούμενα³⁰³ μας αφήνει δύο δυνατότητες για την αποτίμηση της σκοπιμότητας στη φύση: η πρώτη στηρίζεται στα φαινόμενα και σε έναν "με λογικές αρχές εργαζόμενο - φιλοσοφικό, spekulativ - Λόγο" (Η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών στη θεοδικία, XI.116, Δοκ.102), ο οποίος αυτομάτως μπορεί να γενικευτεί και να αποκτήσει καθολική ισχύ για όλους τους ανθρώπους, αφού στηρίζεται σε κατηγορίες που συγκροτούν αντικείμενα. Η δεύτερη, στηρίζεται στη θέληση του νομοθέτη Θεού και σε έναν "εξουσία έχοντα πρακτικό Λόγο" (σ.ι., XI.116, Δοκ.102), και από τη σκοπιά του ανθρώπου μπορεί να υιοθετηθεί μόνο από τα επιμέρους άτομα, δεν μπορεί να επιβληθεί όμως καθολικά από την κεφαλή του κράτους προς τα κάτω. Ο Καντ επαινεί τη στάση του Ιώβ και απορρίπτει κάθε σχολαστική -

³⁰³ Σχετική με αυτή τη θέση είναι και η διάκριση ανάμεσα στη μεταφυσική του δικαίου και την μεταφυσική της αρετής που διατυπώνεται στο 13^ο τμήμα της εισαγωγής της μεταφυσικής της αρετής. Αντίστοιχα και η διάκριση ανάμεσα στην πολιτική και την ηθική κοινωνία που θα εξεταστεί στο επόμενο τμήμα και η οποία αναφέρεται στο τρίτο μέρος του κειμένου για τη θρησκεία. Η ηθική κοινωνία δεν είναι μια ηθικοποιημένη πολιτική κοινωνία, μια πολιτική κοινωνία δηλαδή χωρίς καταναγκασμό: απεναντίας, η ουσία της είναι ότι θεμελιώνεται σε ηθικούς σκοπούς, και όχι στην ηθική-δικαιική ρύθμιση φυσικών σκοπών. Η ηθική κοινωνία μπορεί να είναι μόνο μία, η πολιτική κοινωνία από την άλλη απαραίτητα συλλαμβάνεται ως μερική κοινωνία, ως μη περιλαμβάνουσα όλους τους ανθρώπους (Θρ.116).

δογματική (doktrinal) ερμηνεία της θέλησης του ανώτατου νομοθέτη (που στηρίζεται στα φαινόμενα), για να αποδεχτεί μόνο ένα "σύστημα άνευ όρων θεικής απόφασης" (σ.ι., XI.117, Δοκ.103). Απορρίπτει έτσι ουσιαστικά τη δυνατότητα να αξιολογήσουμε τη σκοπιμότητα στη φύση με αναφορά σε ηθικούς σκοπούς. Με την θέση αυτή επανατονίζεται η σημασία του ειλικρινούς ηθικού φρονήματος και για πρώτη φορά το κέντρο βάρους μετατοπίζεται από την τελεολογική αποτίμηση της φύσης, στην ηθική αξιολόγηση του ανθρωπίνου φρονήματος. Γράφει ο Καντ:

"Ο άνθρωπος που στοχάζεται αισθάνεται μια στενοχώρια που μπορεί να γίνει ακόμα και ηθική διαφθορά, που είναι όμως άγνωστη στον αστόχαστο άνθρωπο: δηλαδή δυσaréσκεια με την πρόνοια που κυβερνά την πορεία του κόσμου στο σύνολό του, άμα αναμετράει τα δεινά που πιέζουν το ανθρωπινό γένος τόσο πολύ και (καθώς φαίνεται) δίχως ελπίδα [να εξαλειφθούν]. Είναι όμως πάρα πολύ σπουδαίο να είμαστε ευχαριστημένοι με την Πρόνοια (με όλο που για μας έχει απάνω στον γήινο κόσμο μας χαράξει έναν τόσο βασανιστικό δρόμο): εν μέρει για να μη χάνουμε το θάρρος μας ακόμα και μέσα στα βάσανα, και εν μέρει για να μη βγάζουμε από τη μέση τη δική μας ενοχή, που ίσως να είναι η μοναδική αιτία όλων αυτών των δεινών, μεταθέτοντας την ευθύνη για αυτά στους ώμους της Μοίρας, και έτσι να μην προσπαθούμε να τα εξαλείψουμε με την αυτοβελτίωση" (*Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων*, XI. 98, 99, Δοκ.66, 67).

Έτσι, το πρόβλημα του Θεού και της φύσης την οποία κυβερνά, γίνεται πρόβλημα του ανθρώπου και της συνείδησής του. Ο προβληματισμός περί θεοδικίας είναι στην πραγματικότητα απλώς προπαρασκευαστικός για το θεμελιωδέστερο από φιλοσοφικής και θρησκευτικής πλευράς, πρόβλημα της συλλογικής ανθρωπίνης ενοχής: για την ελευθερία που ασκείται στον κόσμο των φαινομένων και με τους όρους του κόσμου αυτού από τον άνθρωπο, το μοναδικό ον με *arbitrium liberum*, το μοναδικό ον δηλαδή που μολονότι αναγνωρίζει τις επιταγές του Λόγου, είναι σε θέση εντούτοις να πράξει ενάντια σε αυτές. Στο *Κείμενο για τη Θρησκεία*, όπου έχουν τεθεί πλέον οι χωρισμοί ανάμεσα στα φαινομενικό και τον νοητό κόσμο, και έχει αποδιασαφηνιστεί, ήδη από την *Τρίτη Κριτική*, το χάσμα μεταξύ των εσχάτων σκοπών της φύσης και του τελικού σκοπού της δημιουργίας, σημασία δεν έχει πια το ζήτημα της ανοχής από έναν πανάγαθο Θεό της ύπαρξης του φυσικού κακού (ή το ζήτημα της φυσικής αναγκαιότητας του κακού), αλλά το κεντρικότερο ζήτημα της καντιανής φιλοσοφίας: το ζήτημα των ορίων και των δυνάμεων της ανθρωπίνης ελευθερίας. Δεν ενδιαφέρει πια το πρόβλημα της θεοδικίας, το πρόβλημα δηλαδή της ηθικής αξιολόγησης του κόσμου, αλλά στο επίκεντρο του καντιανού προβληματισμού έρχεται ο άνθρωπος και το πρόβλημα του ριζικού κακού.

Τέταρτο κεφάλαιο: Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου

B.4.1. Πρακτικός Λόγος και θρησκεία

Ο Καντ, τιτλοφορώντας το κείμενό του για τη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, προϋποθέτει την σημασία του Λόγου που έχει αναπτυχθεί όχι μόνο στην *Πρώτη Κριτική* αλλά κυρίως στα ηθικά και στα ιστορικοπολιτικά του έργα. Πρόκειται για έναν Λόγο που είναι πρακτικός,³⁰⁴ που μπορεί δηλαδή να καθορίσει αφ' εαυτού την ανθρώπινη προαίρεση, ανεξάρτητα και ενάντια προς εκείνα τα ελατήρια που έχουν την πηγή τους στην εμπειρία των φαινομένων. Πρόκειται επίσης για τον Λόγο που αναφέρεται στον αγώνα του φρονήματος και στη συνείδηση μιας διαρκούς τάσης για παράβαση του ηθικού νόμου (του οποίου μολταυτά αναγνωρίζεται η δεσμευτικότητα). Πρόκειται ακόμη για έναν Λόγο που συνεπάγεται την παραδοχή της αδυναμίας μας να κατανοήσουμε πλήρως τελεολογικά τον κόσμο και να τον δικαιώσουμε ηθικά με εργαλεία του θεωρητικού Λόγου, όπως το ήθελε η παραδοσιακή μεταφυσική. Αν η φιλοσοφία μπορεί να υπερασπιστεί αυτόν τον κόσμο και τον τρόπο που είναι φτιαγμένος εν ονόματι της ελευθερίας, πράγμα που είναι αναγκασμένη να κάνει προκειμένου να προσδώσει νόημα στην ηθική πράξη και να μην βυθιστεί η ηθική συνείδηση στην απελπισία, αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο με άξονα ηθικούς σκοπούς του Λόγου (τελικούς σκοπούς της δημιουργίας) και όχι απλώς τους έσχατους³⁰⁵ σκοπούς της φύσης. Και

³⁰⁴ Βλ. Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1952, Theologischer Verlag, Zürich*, και σε αγγλική μετάφραση, την οποία συμβουλευτήκαμε και στην οποία παραπέμπουμε, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, SCM Press, 2001.

Από αυτήν την παρατήρηση, σχετικά με την έννοια του λόγου στο κείμενο του Καντ για τη θρησκεία, ξεκινάει και η ανάλυση του έργου από τον Karl Barth (Barth, *ό.π.*, σ. 267). Ο καθαρός ορθολογισμός του Καντ δεν είναι αυτό που έχουμε συνηθίσει να εννοούμε όταν αναφερόμαστε σε ορθολογισμό, αλλά πρόκειται για τον λόγο που έχει τη δυνατότητα καθορισμού της πράξης. Εξετάζοντας τον Καντ στο πλαίσιο της προτεσταντικής θεολογίας του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα, ο Barth νομιμοποιείται να εξετάζει την θρησκεία εντός των ορίων του λόγου σε σχέση με την θρησκεία εν γένει, όχι απλά ως τον εσωτερικό κύκλο ανάμεσα σε δύο ομόκεντρους κύκλους αλλά, όπως γλαφυρά περιγράφει, σαν τον καρπό που περιέχεται μέσα στον φλοιό (Barth, 266).

³⁰⁵ Παρατήρηση για την ελληνική μετάφραση της *Κριτικής της κριτικής δύναμης*: Ασφαλώς ηχεί παράξενα να γίνεται λόγος για "απλώς έσχατους σκοπούς της φύσης". Η διάκριση μεταξύ έσχατων σκοπών της φύσης και τελικών σκοπών της δημιουργίας διατυπώνεται στο τέλος της *Τρίτης Κριτικής* και συγκεκριμένα στις παραγράφους 83 και 84. Διακρίνοντας ανάμεσα στον έσχατο σκοπό της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας ο Καντ δεν έχει πρόθεση να καθυποτάξει τον έναν στον άλλον. Παρ' όλα αυτά, ο πρώτος (έσχατος σκοπός της φύσης) αφορά μόνο στα φαινόμενα και στη γνώση που μπορούμε να έχουμε για αυτά, ενώ ο δεύτερος αφορά στην ηθική σφαίρα και δεν προϋποθέτει κανένα άλλο σκοπό ως όρο του. Ο Καντ διαχωρίζει πλήρως τον έσχατο φυσικό σκοπό από τον τελικό

τέλος πρόκειται για έναν Λόγο που αξιώνει την απολύτως ειλικρινή στάση της συνείδησης έναντι της ηθικής αρχής. Αυτή η στάση προϋποθέτει μια ειλικρίνεια διαφορετικής τάξης από την απλή ηθική συνέπεια του ηθικά πράττοντος υποκειμένου, και δεν εξασφαλίζεται με την διανοητική υποθετική γενίκευση της πράξης κατά την διαδικασία της τυποποίησης. Όπως σημειώνει ο Καντ:

"Η κρίση περί του αν μια πράξη εν γένει είναι νόμιμη ή όχι, είναι υπόθεση της διάνοιας και όχι του φρονήματος. Δεν είναι όμως απαραίτητο πάντα να γνωρίζουμε για όλες τις πιθανές πράξεις, αν είναι νόμιμες ή όχι. Αλλά για αυτές τις πράξεις που προτίθεται ο ίδιος να αναλάβω, πρέπει όχι μόνο να κρίνω και να πιστεύω αλλά και να είμαι σίγουρος (gewiss sein) ότι δεν είναι παράνομες" (Θρ.186).

Εδώ όμως έχουμε ήδη να κάνουμε με μια πρακτική κριτική δύναμη, που υπερβαίνει την χρήση της διάνοιας στην οποία καταφεύγει κανείς κατά την τυποποίηση του ηθικού νόμου, και σχετίζεται με ένα αίτημα προσωπικής ευθύνης που αναλαμβάνεται από το υποκείμενο και εκδηλώνεται στην ηθική συνείδηση:³⁰⁶ πρόκειται για πράξεις που προτίθεται ο ίδιος να αναλάβω, όχι αφηρημένες υποθετικές πράξεις για τις οποίες διατυπώνονται κρίσεις, ανεξάρτητα από την ηθική συνείδηση που τις αναλαμβάνει. Σε αντίθετη περίπτωση η διάνοια θα επαρκούσε ως οδηγητικός κανόνας για την αξιολόγηση όλων των πιθανών πράξεων, ανάγοντάς τις σε ένα έτοιμο ηθικό σύστημα νόμων και κανόνων. Έτσι όμως, η ηθική πράξη θα εξέπιπτε σε μια καζουιστική τυπολογία, και η καντιανή ηθική σε μια παγιωμένη και δογματική ηθικολογία.

Η διάνοια θέτει το μέτρο της νομιμότητας μιας πράξης, η ηθική συνείδηση όμως ενεργοποιεί τη διάνοια στις περιπτώσεις εκείνες που σχετίζονται με την προσωπική ευθύνη του πράττοντος υποκειμένου. Αν ο Καντ αφήσει την διάνοια να διατυπώνει κρίσεις για τις πράξεις με βάση την αρχή της ηθικής τυπολογίας, χωρίς να συνδέσει αυτές τις κρίσεις με μια ηθική συνείδηση που θα αναλαμβάνει την ευθύνη της προσωπικής της πράξης και η οποία θα φέρει ενδεχομένως το βάρος της αντίφασης

σκοπό της δημιουργίας, αν και θεωρεί ότι ο έσχατος φυσικός σκοπός "προετοιμάζει τον άνθρωπο για ότι πρέπει να κάνει ο ίδιος για να είναι τελικός σκοπός" (ΚκΔ.390). Γι' αυτό ίσως να είναι λίγο παραπλανητική η απόδοση στα ελληνικά του "letzte Zweck" ως έσχατος σκοπός. Το να αποδοθεί βέβαια το "Endzweck" ως τελικός σκοπός είναι μάλλον αναπόφευκτο αφού η σχέση της έννοιας με τελικούς σκοπούς του λόγου - της δημιουργίας πρέπει να κρατηθεί στην απόδοση στα ελληνικά. Η λέξη "έσχατος" από την άλλη έχει μια μεγαλοπρέπεια που πρέπει μάλλον να φυλαχθεί για να αποδώσει τον τελικό σκοπό της δημιουργίας και όχι της φύσης. Γι αυτό ίσως να ήταν καλύτερη η απόδοση του "letzte" ως "τελευταίος" (... σκοπός της φύσης) προκειμένου να μην υποσκελίζεται κατά την διατύπωση ο τελικός σκοπός της δημιουργίας.

³⁰⁶ Δεν είναι τυχαία η χρήση άλλωστε του όρου "gewiss". Η βεβαιότητα που πρέπει να συνοδεύει την ηθική πράξη συνδέεται έτσι με την ηθική συνείδηση (Gewissen) η οποία ελέγχει και ενεργοποιεί κατά προαίρεση την διάνοια.

ανάμεσα στην επιθυμία και την ηθικότητα, τότε η ηθική αρχή δεν μπορεί να βρει δίοδο προς τον φαινομενικό κόσμο και παραμένει στο επίπεδο των πρακτικών αρχών εν γένει, χωρίς να μπορεί να κατασκευάσει μια υπερβατολογική διαμεσολάβηση. Το καθήκον γίνεται μια εξωτερική αρχή που επιβάλλεται και αναγνωρίζεται εξωτερικά. Υποσκάπτεται έτσι το θεμελιώδες αίτημα της αυτονομίας που θεμελιώνεται στο ίδιο το υποκείμενο χωρίς να επικυρώνεται από τις εξωτερικές του πράξεις. Για αυτό το λόγο, η ηθική συνείδηση ορίζεται ως η "αυτοπροσανατολιζόμενη ηθική κριτική δύναμη" (Θρ.186), και όχι η ηθική δύναμη εκείνη που αναζητά κάτι εξωτερικό για να ενεργοποιηθεί ή να ελεγχθεί, όπως ισχυρίζονταν οι θεωρίες περί ηθικού συναισθήματος ή ηθικής αίσθησης.

Αυτή η οπτική γωνία του προβλήματος βέβαια, και ο Καντ το αναγνωρίζει αυτό, περιλαμβάνει θέματα που δεν μονοπωλούνται από την φιλοσοφία και των οποίων η λύση ενδεχομένως υπερβαίνει τα όρια που έχει θέσει η ίδια στον εαυτό της. Το αίτημα μιας γενικευμένης κριτικής σε όλα τα πράγματα, που είναι αίτημα της εποχής και προγραμματικά διατυπώνεται στην *Πρώτη Κριτική*, στρέφεται πρώτα και κύρια ενάντια στις δογματικές μορφές φιλοσοφίας, τον μεσαιωνικό σχολαστικισμό, τον μεταφυσικό, μη κριτικό ορθολογισμό και τον αφελή διαφωτισμό, και δευτερευόντως βέβαια και απέναντι στην αφελή και μη κριτικά επαναθεμελιωμένη θρησκευτική πίστη. Το πρώτο που κάνει ο Καντ είναι να περιορίσει την εμβέλεια ισχύος του Λόγου και, ως εκ τούτου περιορίζει τον εμβέλεια του λόγου στο πεδίο της βέβαιης γνώσης αφήνοντας, τουλάχιστον στην *Πρώτη Κριτική*, ανεξέταστο το πεδίο της πίστης. Γι αυτό η εξέταση της θρησκείας μπορεί να μην εντάσσεται στον σκληρό πυρήνα της κριτικής φιλοσοφίας³⁰⁷ (δεν είναι μια "κριτική κάθε αποκάλυψης") αλλά είναι παρ' όλα αυτά μια αναγκαία επέκταση του συστήματος του καθαρού Λόγου προκειμένου να τεθούν τα θεμέλια μιας απάντησης στο ερώτημα "τι δικαιούμαι να ελπίζω".

Όταν η θρησκεία εξετάζεται εντός των ορίων του Λόγου, αυτό σημαίνει ότι ελέγχεται στην ουσία το κατά πόσον και με ποιο τρόπο λειτουργεί η θρησκεία ως πρακτικός Λόγος (ή είναι σύμφωνη προς αυτόν). Ασκείται μεν κριτική στις ιστορικά διαμορφωμένες και δογματικές εκδηλώσεις της θρησκείας, που στηρίζονταν σε μια μη κριτική μεταφυσική, αλλά το ενδιαφέρον δεν επικεντρώνεται σε μια συλλήβδην απόρριψη της θρησκείας από τη σκοπιά του καθαρού θεωρητικού Λόγου (αυτό θα ήταν ιδιαίτερα εύκολο αλλά και εντελώς αδιέξοδο), ούτε επιχειρείται η υπεράσπιση του θρησκευτικού συναισθήματος με εργαλεία του θεωρησιακού (spekulativ) Λόγου απέναντι σε ό,τι ενδεχομένως αντιτίθεται σε αυτό εντός του φαινομενικού κόσμου.

³⁰⁷ Όπως γράφει μάλιστα ο Καντ στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης, η κατανόησή του έργου του για τη Θρησκεία δεν προϋποθέτει καν την γνώση του κριτικού έργου (Θρ.14).

Αυτό, όπως σημειώνεται στο κείμενο για τη θεοδικία (ή ακριβέστερα για την αδυναμία μιας θεωρητικής θεοδικίας), αποδείχτηκε ανέφικτο για τις ανθρωπίνες δυνάμεις.

Ο Καντ από την άλλη δεν μας οδηγεί σε μια θρησκεία του Λόγου αλλά αναδεικνύει την *θρησκευτικότητα του ίδιου του Λόγου* στην πρακτική του χρήση. Η θρησκευτικότητα αυτή σχετίζεται και λογοδοτεί στην πρωταρχική εικόνα του ανθρώπου (Urbild) που βρίσκεται στον Λόγο μας, οδηγώντας έτσι κατά την έκθεση των εννοιών σε μια ιδιότυπη καντιανή χριστολογία (Θρ.119). Όπως σημειώνεται:

"... σε μια γενική θρησκεία δεν υπάρχουν ιδιαίτερα ξεχωριστά καθήκοντα απέναντι στον Θεό. Γιατί ο Θεός δεν μπορεί να απαιτήσει τίποτε από εμάς. Δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα χάριν Αυτού και για Αυτόν. Αν ήθελε κανείς να μετατρέψει σε καθήκον τον οφειλόμενο σε Αυτόν σεβασμό, τότε θα έπρεπε να σκεφτεί ότι δεν πρόκειται για μια ξεχωριστή θρησκευτική πράξη, αλλά για το *θρησκευτικό συναίσθημα που πρέπει να συνοδεύει όλες τις πράξεις μας που συνδέονται με το καθήκον*" (Θρ.154.υποσ.).

Στοιχείο του θρησκευτικού συναίσθηματος που πρέπει να συνοδεύει τις ηθικές πράξεις είναι η αξίωση απόλυτης βεβαιότητας (Gewissenheit) της ηθικής συνείδησης (Gewissen) κατά την τέλεση μιας ηθικής πράξης, και η συνείδηση, όπως ειπώθηκε και προηγουμένως, της προσωπικής ευθύνης κατά την τέλεση της πράξης. Με αυτήν την εννοιακή επισήμανση, ο Καντ απορροφά την παραδοσιακή απόλυτη σχέση του ανθρώπου με τον Θεό στην σχέση του Λόγου με την υποκειμενική συνείδηση. Κάθε εξ αποκαλύψεως αλήθεια, που συνδεόταν στην παραδοσιακή χριστιανική εικόνα του κόσμου με την μεγαλύτερη δυνατή βεβαιότητα (που μπορούσε μάλιστα να αντικρούσει και μια οφθαλμοφανή "αλήθεια" των αισθήσεων), μπορεί να αμφισβητηθεί και έτσι να κριθεί ακατάλληλη ως στήριγμα της ηθικής συνείδησης. Η αμφισβήτηση στηρίζεται, όχι τόσο σε μια φιλοσοφική υπερεκλογίκευση, όσο σε μια κριτική επιφύλαξη και δυσπιστία απέναντι στην κοινή γνώμη και άποψη:

"Η πεποίθηση ότι ο Θεός εξωτερίκευσε την φοβερή του θέληση σε κάποιον, στηρίζεται σε ιστορικά ντοκουμέντα και δεν είναι βέβαιη με αποδεικτική ακρίβεια. Η Αποκάλυψη μας είναι γνωστή μόνο μέσω ανθρώπων και μέσα από τις ερμηνείες τους, και ακόμα και όταν δείχνει να προέρχεται κατευθείαν από τον Θεό, είναι και τότε δυνατόν να έχουν παρεισφρήσει σε αυτήν ψέματα και λάθη" (Θρ.187).

Τα ίδια ψέματα και λάθη ενδέχεται να επαναλαμβάνονται και στο ατομικό επίπεδο, και μάλιστα, όπως αποδεικνύεται από την εμπειρία της συνείδησης, πράγματι αυτό συμβαίνει όταν αποδίδεται προτεραιότητα στον διανοητικό έλεγχο της νομιμότητας της πράξης και όχι στον κινδυνώδη αγώνα του φρονήματος

ενάντια στην κακή αρχή. Το ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης έγκειται σε αυτήν την τάση αυτοεξαπάτησης της συνείδησης, παρά το "αντικειμενικό" διανοητικό κριτήριο της τυποποίησης. Το θεμέλιο της αυτοεξαπάτησης είναι ακριβώς η αναγωγή σε μια καθολική ή γενικεύσιμη νομιμότητα, πράξη που υποκαθιστά και διαστρεβλώνει την πρωταρχική τάση της συνείδησης να βρει μέσω της τυπολογίας ένα κοινό θεμέλιο με την ηθικότητα. Με τον ίδιο παραπλανητικό τρόπο μπορεί να λειτουργήσει και η Αποκάλυψη, όταν λειτουργεί σαν ένα δογματικά παγιωμένο και εξωτερικό νομικό σύστημα και όχι σαν μια διαρκώς ενεργή εσωτερική Αποκάλυψη του ηθικού νόμου στη συνείδηση, που πρέπει να τίθεται ως βάση και μέτρο για την αποτίμηση κάθε εξωτερικής αποκάλυψης.

Με αυτήν την κεντρική ιδέα περί θρησκευτικότητας του Λόγου δεν μπορεί να καταστεί δυνατή και δεν επιδιώκεται, με τον τρόπο που κατανοείται από τον Καντ, η υπέρβαση του ηθικού ατομισμού μέσω των δυνάμεων του ίδιου του Λόγου, όπως ήταν για παράδειγμα η επιδίωξη της πολιτικής θρησκείας του Ρουσσώ. Σε κανένα σημείο η θρησκεία δεν λειτουργεί υποστηρίζοντας τα καθήκοντα και τους νόμους που επιβάλλονται από την αστική πολιτική κοινωνία. Η αδυναμία αυτή κρύβει βέβαια στην πραγματικότητα μια ισχυρότερη αξίωση εγκυρότητας και γενικότητας σε σχέση με το όποιο θρησκευτικό συναίσθημα έχει υπόψη του ο Ρουσσώ. Η μομφή του Ρουσσώ προς τον χριστιανισμό ότι δεν υποστηρίζει το κοινωνικό πνεύμα, υιοθετείται από τον Καντ (όχι πάντως ως μομφή) και αξιοποιείται για να αναδειχθούν οι συνεκτικές δυνάμεις που η ίδια η θρησκεία διαθέτει αλλά και για να ελεγχθούν αυτές οι δυνάμεις όταν επιβάλλονται δογματικά και αυταρχικά, από νομιζόμενους εκπροσώπους της θείκης αυθεντίας. Η κίνηση όμως αυτή γίνεται εντελώς στο περιθώριο της αστικής πολιτικής κοινωνίας, δεν ξεκινάει ούτε αποβλέπει στην ενίσχυση του συντάγματός της. Η εκκλησία, όπως την αντιλαμβάνεται ο Καντ, σαν τη μόνη νόμιμη ηθική κοινότητα, δεν λειτουργεί υποστηρίζοντας ευθέως την αστική πολιτική κοινωνία και η συνεκτική της δύναμη δεν ενισχύει τη συνοχή της πολιτικής κοινωνίας. Ο στόχος στον οποίον αναφέρεται είναι η ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, οπότε κάθε μερικότητα, όπως το εθνικό κράτος, είναι μια υπό άρση νομιμότητα, ένα μέσο για τη συλλογική ηθικοποίηση το οποίο θα πρέπει να αξιοποιηθεί και να ξεπεραστεί. Σύμφωνα με την διατύπωση του Θ. Πενολίδη: "το πραγματικό δίκαιο αποτελεί για την ηθικότητα μια μορφή που δεν ολοκληρώνει την ελευθερία, αλλά την ευτελίζει σε περατότητα - ενώ η ελευθερία οφείλει, διατείνεται η ηθικότητα, να είναι πάντα ιδανικότερη από τα υλικά σημεία που την ενσαρκώνουν".³⁰⁸ Αντιθέτως, η θεώρηση του Ρουσσώ δεν είναι

³⁰⁸ Θεόδωρος Πενολίδης, *Μέθοδος και Συνείδηση*, σσ. 150-1.

τελείως αντίθετη προς το ιδεώδες του εθνικού κράτους.³⁰⁹ Το γεγονός αυτό αποτελεί αναγκασία συνέπεια της λειτουργίας της πολιτικής θρησκείας, που δεν βρίσκει σημεία επαφής με την θρησκεία της καρδιάς, όπως ονομάζεται από τον Ρουσσώ.

Η απόλυτη αξίωση του Καντ για μια πλήρη και καθολική οργανικότητα με σημείο αναφοράς τον Θεό, όχι μόνο ως ύψιστο νομοθέτη αλλά και ως γνώστη του ατομικού φρονήματος, απαγορεύει την εργαλειωκή αξιοποίηση της οργανικότητας που μπορεί να προκύψει εντός του πλαισίου της αστικής πολιτικής κοινωνίας, υπό τη μορφή μιας ή πολλών εκκλησιών ή από τις ολοκληρωτικές αξιώσεις της ίδιας της πολιτικής κοινωνίας (όπως στην περίπτωση της ναζιστικής, εθνικοσοσιαλιστικής ιδεολογίας). Η ιδέα του Θεού λειτουργεί σε αυτό το πλαίσιο ως οριακή και κριτική έννοια: θέτει το απόλυτο και ανέφικτο μέτρο κάθε ηθικής στόχευσης και αναπαριστά αυτό που είναι και πρέπει να παραμείνει ανέφικτο για τις ανθρώπινες δυνάμεις προκειμένου το αίτημα της ελευθερίας να μην ευτελίζεται και να μην συρρικνώνεται σε εξωτερικές δικαιοκτικές αρχές. Η ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, έστω και όταν εμφανίζεται εν είδει σχήματος στο πλαίσιο μιας μικρής ομάδας (όπως μία εκκλησία ανάμεσα σε πολλές άλλες), δεν μπορεί ποτέ να λειτουργήσει ως μέσο για την συνολική νομιμοποίηση του αστικού κράτους ή σαν βήμα για την συλλογική ηθικοποίηση. Είναι πάντοτε τελικός σκοπός της δημιουργίας και άρα βρίσκεται επέκεινα των ανθρωπίνων γνωστικών δυνάμεων και των σκοπιμοτήτων που μπορούμε είτε να γνωρίσουμε στη φύση, όπως συγκροτείται διανοητικά από τον άνθρωπο, είτε να αναγνωρίσουμε στην ανθρώπινη πράξη. Η πίστη στην ιδέα ενός Θεού-Νομοθέτη που θα μπορούσε να εγγυηθεί την επίτευξη του τελικού σκοπού της Δημιουργίας,

"... είναι μια ελεύθερη παραδοχή όχι για εκείνο, ως προς το οποίο υπάρχουν δογματικές αποδείξεις για τη θεωρητική καθοριστική κριτική δύναμη, ούτε για εκείνο, ως προς το οποίο δεχόμαστε τους εαυτούς μας δεσμευμένους, αλλά για εκείνο που δεχόμαστε χάριν μιας πρόθεσης σύμφωνα με νόμους της ελευθερίας" (ΚκΔ.463). "Η πίστη είναι η εμπιστοσύνη για την επίτευξη μιας πρόθεσης, η επιδίωξη της οποίας αποτελεί καθήκον, αλλά η δυνατότητα της πραγματοποίησής της δεν μπορεί να εννοηθεί από εμάς" (σ.ι.)

Η επέκταση του Λόγου στην πρακτική του χρήση, προκειμένου να απαντήσει στο ερώτημα για τη δυνατότητα της ελπίδας, κρύβει ένα βήμα του Καντ προς μια περιοχή εντελώς ανεξερεύνητη μέχρι το σημείο εκείνο για την κριτική φιλοσοφία: το

³⁰⁹ Βλέπε την παρουσίαση για τον Ρουσσώ στο αντίστοιχο κεφάλαιο της ιστορίας της φιλοσοφίας του Bertrand Russel. Βλ. επίσης και Alfred Cobban, *Rousseau and the modern State*, αναθεωρημένη έκδοση, 1964, ειδικά το κεφάλαιο 4.

πεδίο της διυποκειμενικότητας. Αυτό επιφέρει μια αλλαγή στην οπτική γωνία, καθώς το καντιανό επιχείρημα δεν αποβλέπει απλώς στην υπέρβαση της ατομοκεντρικής κατανόησης της ηθικότητας αλλά στον εμπλουτισμό της με γενικεύσιμα περιεχόμενα από τη σκοπιά μιας συλλογικής ηθικής βούλησης. Αντιστοιχεί στην σκοπιά του ανθρώπου που έχει ξεπεράσει το επίπεδο των ατομικών του μικροσυμφερόντων ή ακόμα και το επίπεδο του τυπικού καθήκοντος, με το οποίο αποκτά νόημα και συνοχή το στενό του περιβάλλον, και έχει αρθεί σε μια γενικότερη θεώρηση του κόσμου, όπως αυτός θα μπορούσε να συνέχεται από εσωτερικούς δεσμούς αγάπης: έχει αναγνωρίσει πέραν της δεσμευτικότητας και την μεγαλοσύνη του ηθικού νόμου και έχει νοήσει τον νόμο και ως εντολή. Η άρση όμως αυτή στο επίπεδο της διυποκειμενικότητας πρέπει να πραγματοποιηθεί με όρους του πρακτικού και όχι του θεωρητικού Λόγου: η διυποκειμενικότητα δεν είναι μια, κατηγορησιακά διασφαλισμένη, αντικειμενικότητα, αλλά μια διυποκειμενικότητα έλλογης πίστης, συνολικού προσανατολισμού προς τον τελικό προσανατολισμό του Λόγου.

Ο Καντ βέβαια δεν πραγματοποιεί το πλήρες άλμα προς την κατεύθυνση που υποδεικνύεται από αυτήν την αλλαγή οπτικής, αλλά τα συμπεράσματά του, από τον αναστοχασμό της δυνατότητας αυτής της κίνησης είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, απλώς αρνητικά. Παραμένουν στο εσωτερικό του πεδίου της νόησης και των ανθρωπίνων γνωστικών και πρακτικών ικανοτήτων, χωρίς να μεταβαίνουν στο πεδίο μιας πιθανής διυποκειμενικότητας. Δεν μας υποδεικνύει πώς θα επιτευχθεί πέρα από την απλή διάδοση των Ιδεών του Λόγου μας, και η επίδρασή τους στη σφαίρα των φαινομένων, πώς δηλαδή θα ενώσουμε δυναμικά και ενεργά - και όχι απλά στο επίπεδο της υποκειμενικής συνείδησης και του ατομικού αγώνα του φρονήματος - τον κόσμο των φαινομένων και τον κόσμο των νοουμένων: θέτει όμως τους όρους πραγματοποίησης αυτής της υπέρβασης όπως μπορούμε να τους νοήσουμε εντός του πεδίου του ανθρωπίνου Λόγου. Σύμφωνα με την διατύπωση του Lask: "Κάθε 'συνένωση' (Vereinigung) των ανθρώπων κατανοείται εντέλει πάντοτε ως μέσο για την ηθικότητα των [επιμέρους] ατόμων, όχι για την επεξεργασία και την ανάπτυξη των καθηκόντων της [συλλογικής] κουλτούρας, που μόνο αυτές συλλαμβάνουν την ολότητα που αίρεται υπεράνω των υποκειμένων".³¹⁰

Δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα εργασία το ζήτημα αν θα πρέπει να θεωρήσουμε τα όρια της καντιανής σκέψης σαν ένα εγγενές μειονέκτημά της, σαν μια σκέψη που δεν κάνει το βήμα προς τη συλλογικότητα, αλλά εμφανίζεται προσκολλημένη στο υποκείμενο και το άτομο. Μια τέτοια προοπτική πάντως θα όφειλε να εξετάσει όχι μόνο τη δυνατότητα υπέρβασης αυτής της

³¹⁰ Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, σ. 248.

υποκειμενοκεντρικής σκέψης, αλλά πάνω απ' όλα το ενδεχόμενο κόστος μιας τέτοιας κίνησης για τις καντιανές προκείμενες. Και συγκεκριμένα, οι καντιανές συλλήψεις που θα έπρεπε να προφυλαχτούν, και που θα τίθονταν εν κινδύνω από μια θεώρηση αντικειμενικής και όχι φιλής διυποκειμενικότητας [δηλαδή διυποκειμενικότητας με βάση την έλλογη πίστη] είναι ακριβώς τα ζητήματα που αναφέρθηκαν στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου: πρώτον, ο αγώνας και η υποταγή του φρονήματος στον νόμο και όχι η, κατά τα θεωρητικά πρότυπα, διανοητική υπαγωγή του στον γενικό νόμο. Δεύτερον, η κριτική διάκριση μεταξύ εσχάτων φυσικών σκοπών και τελικού ηθικού σκοπού και η παραμένουσα διάσταση μεταξύ τους, παρά τον προσανατολισμό του Λόγου προς τη γεφύρωσή τους. Τέλος, η αξίωση απόλυτης ειλικρίνειας του φρονήματος έναντι της ηθικής αρχής, ειλικρίνεια άλλης τάξης από αυτήν που εξασφαλίζουμε με τον διανοητικό έλεγχο των πράξεων κατά την τυποποίηση σύμφωνα με το πρότυπο των φυσικών νόμων, που μπορεί να μας οδηγήσει μόνο σε μια συνεκτική και τυπικά επαρκή εξωτερική νομιμότητα αλλά όχι σε μια εσωτερική ηθικότητα.

Έτσι, το κείμενο για τη θρησκεία είναι αφενός ένα πολεμικό κείμενο όπου ελέγχονται κριτικά οι ιστορικές απόπειρες συγκερασμού, ιεράρχησης και οντολογικού προσδιορισμού της σύστασης και της σχέσης ανάμεσα στην ηθική και την πολιτική κοινωνία. Αφετέρου όμως είναι ένα κείμενο στο οποίο ο Καντ, παράλληλα προς την γνωσιοθεωρητική αλλά και πρακτική κριτική απέναντι στη θρησκεία ως φαινόμενο του αισθητού κόσμου (κριτική στις ορατές εκκλησίες), επιδιώκει να προσδώσει μια νέα μορφή στην ηθική αρχή χωρίς να μεταβάλλει το περιεχόμενό της. Η εξέταση της θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου γίνεται υπό μία συγκεκριμένη ηθικοπρακτική οπτική, και "η ιδέα του Θεού που αναπτύχθηκε [ως Postulat] από την ηθικότητα αποκτά η ίδια επίδραση πάνω στην ανθρώπινη βούληση για την εκπλήρωση κάθε ανθρώπινου καθήκοντος".³¹¹ Στην θρησκεία ο ηθικός νόμος εμφανίζεται στο μεγαλείο του και, χωρίς αυτό να συνιστά ετερονομία, αποκτά πρόσβαση σε μια περιοχή εκτός της εσωτερικής συνείδησης του ανθρώπου (του καθορισμού της βούλησής του). Όπως γράφει ο Καντ:

"Η ηθική οδηγεί επομένως αναπόφευκτα στη θρησκεία και κάνοντάς το αυτό εκτείνεται στην ιδέα ενός εξουσίαν έχοντος [machthabend] ηθικού νομοθέτη που βρίσκεται εκτός του ανθρώπου" (Θρ.6).

³¹¹ Barth, *ό.π.*, σ. 267.

Η ιδέα αυτή του *εξουσίαν έχοντος* νομοθέτη³¹² είναι διαφορετική από την ιδέα του Θεού που παρουσιάστηκε στην *Δεύτερη Κριτική* ως αίτημα του πρακτικού Λόγου (ως απλή ιδέα του Λόγου) για την εναρμόνιση ηθικής και ευδαιμονίας. Ο Καντ αναπτύσσει αυτήν την ιδέα περισσότερο:

"Η συμφωνία με την απλή Ιδέα ενός ηθικού νομοθέτη των ανθρώπων είναι ταυτόσημη με την ηθική έννοια του καθήκοντος. Και η πρόταση που αξιώνει αυτήν την συμφωνία είναι αναλυτική. Η αποδοχή όμως της πραγματικής ύπαρξής του [seines Daseins] λέει κάτι περισσότερο από την απλή δυνατότητα ενός τέτοιου αντικειμένου". (Θρ.6, υποσ.)

Η σχέση ανάμεσα στον Θεό ως Ιδέα, ως αίτημα της διαλεκτικής του πρακτικού Λόγου, που επιτρέπει τη δυνατότητα της ελεύθερης και ηθικής πράξης στον κόσμο των φαινομένων, και τον Θεό ως βασιλέα του κράτους των σκοπών, που, αποδίδει δικαιοσύνη έχοντας γνώση του εσωτερικού φρονήματος και επιτρέπει την πραγματική *επίδραση* των ιδεών του Λόγου στην φαινομενική πραγματικότητα, αποτελεί διαλεύκανση και ανάπτυξη της σχέσης ανάμεσα στους έσχατους σκοπούς της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας, που είναι πράγματι αυτή η πραγματοποίηση του κράτους των σκοπών στον αισθητό κόσμο (Θρ.139). Από την ασθενή και αδύναμη τελεολογία της ανάπτυξης των ανθρωπίνων δυνάμεων δια του εκπολιτισμού και της καλλιέργειας των φυσικών καταβολών, μεταβαίνουμε στην ισχυρή τελεολογική εσχατολογία της δημιουργίας, που εξετάζει τον τελικό προορισμό του ανθρώπου ως ηθικού όντος. Αυτή η δεύτερη απόβλεψη είναι ασφαλώς και η σημαντικότερη, αυτή που αποδίδει σημασία στην πρώτη, ασθενή τελεολογία και απαντά στο ερώτημα για ποιο λόγο έχει πράγματι δημιουργηθεί και τι είναι ο άνθρωπος.³¹³ Ενώ η πρώτη σκέψη συνήγαγε τον Θεό ως αίτημα του πρακτικού Λόγου (και με μόνο θεμέλιο τον ηθικό νόμο και τη σχέση της ανθρώπινης συνείδησης με αυτόν) και οικοδομούσε μια δυνατή σχέση ανάμεσα στους δύο κόσμους στους οποίους μετέχει ο άνθρωπος, η δεύτερη σκέψη υπερβαίνει το ερώτημα της δίκαιης απονομής ευδαιμονίας στο άτομο ανάλογα με την ηθικότητά του και σχετίζεται με την σχέση των ανθρώπων *μεταξύ τους* ως ηθικά και μόνον όντα, σχετίζεται με την οικοδόμηση ενός κράτους των σκοπών.

Στο πλαίσιο αυτού και μόνο του ερωτήματος έχει νόημα και είναι αποδεκτή η ερμηνεία "του εσωτερικού ηθικού νόμου ως μια εσωτερική Αποκάλυψη" (Διένεξη

³¹² Η πηγή του Καντ για την έκφραση "εξουσίαν έχων": "... ως εξουσίαν έχων, και ουχ ως οι γραμματείς" (Μτ.7:29, Μρ.1:22). Οι γραμματείς διερμηνεύουν επίσης τον νόμο. Η ερμηνεία τους όμως υπολείπεται αναγκαστικά της ερμηνείας που γίνεται με αυθεντία, ή εξουσία, επί του νόμου.

³¹³ Όπως επισημαίνει ο Καντ στην *Τρίτη Κριτική*, στο πλαίσιο των αναπτύξεών του για την ηθική θεολογία: "Το γεγονός ότι ο άνθρωπος, αφού υπάρχει, θέτει την ευδαιμονία ως τελική του πρόθεση, δεν δείχνει διόλου για ποιον σκοπό εν γένει υπάρχει και ποια αξία έχει ο ίδιος". (ΚκΔ.411, §86)

των Σχολών, XI.346) που μας οδηγεί σε μια μυστική γνώση του Θεού και του βασιλείου Του. Αυτή η μυστική και ατομική προσέγγιση της ηθικής, που εκλαμβάνει την ηθική εντολή στην μεγαλοπρέπειά της (δηλαδή ως θεία εντολή)³¹⁴ αντιστοιχεί στο φιλοσοφικό επίπεδο, όπως λέει ο Καντ, στον πραγματικό καντιανισμό (Διένεξη των σχολών, XI.346). Είναι μια στάση ζωής ενάντια στον πολιτικό φανατισμό, ο οποίος επιδιώκει πολιτικές μεταρρυθμίσεις σύμφωνα με το ηθικό ιδεώδες το οποίο ασπάζεται. Ο μυστικισμός με αυτήν την "καλή" καντιανή έννοια, δεν αποσκοπεί στην αναμόρφωση των κοινωνικών ηθών και συνηθειών, και είναι ενδεικτικό ένα χωρίο (Διένεξη των σχολών, XI.347) όπου ο Καντ αναφέρει την τελείως κοινή εξωτερική εμφάνιση των μυστικών και την ταπεινή τους πνευματική ενασχόληση. Αφού η τελεολογία του αναφέρεται στον τελικό σκοπό της δημιουργίας δεν είναι δυνατόν να εκδηλώνεται στον κόσμο των φαινομένων και δεν μπορεί να έχει αξιώσεις μεταρρύθμισης αυτού του κόσμου σύμφωνα με αυτούς τους όρους. Η σχέση ανάμεσα στον τελικό σκοπό της δημιουργίας και τους έσχατους σκοπούς της φύσης είναι ριζικά απροσδιόριστοι: παραμένει άγνωστο στον ανθρώπινο Λόγο πώς από τους έσχατους φυσικούς σκοπούς μπορούμε να οδηγηθούμε στην συλλογική ηθικοποίηση της ανθρωπότητας, τον τελικό σκοπό της δημιουργίας. Η μυστική ηθική στάση (που συγχροτεί ένα αφανές corpus mysticum των ανά την γη ενάρετων) σχετίζεται με τον ύψιστο προορισμό του ανθρώπου ως μέλος ενός βασιλείου των σκοπών. Είναι μια ιδέα που αποδίδει αξία στην ανθρώπινη φύση, τέτοια που δεν μπορούμε ποτέ να αποδώσουμε στους ανθρώπους ως αντικείμενα της εμπειρίας (Διένεξη των σχολών, XI.327), αλλά που έχει παράλληλα το εγγενές μειονέκτημα, όσον αφορά την πολιτική κοινωνία, ότι μόνο αρνητικά και παθητικά υποστηρίζει την συνοχή της: με μια στωική αποδοχή του δημοσίου κατοχυρωμένου, που αναγνωρίζει και παράλληλα δεσμεύεται από τα δημόσια καθήκοντα της εκάστοτε πολιτικής κοινωνίας.

³¹⁴ Γράφει ο Καντ: "Η πεπλοφορούσα θεά εμπρός στην οποία κλίνουμε και οι δύο μας το γόνυ είναι ο ηθικός νόμος μέσα μας στην απρόσβλητή του μεγαλειότητα. Ναι μεν ακούμε τη φωνή της, καταλαβαίνουμε μάλιστα και την εντολή της, στο άκουσμα όμως αμφιβάλλουμε αν η φωνή προέρχεται από τον άνθρωπο, από την άσκηση εξουσίας του ίδιου του του Λόγου, ή από κάτι άλλο, του οποίου η ουσία είναι άγνωστη σε αυτόν, και μιλάει στον άνθρωπο μέσω αυτού του ίδιου του του Λόγου" (Παρατίθεται από τον Cassirer στην υποσημείωση της σελίδας 551 από το κείμενο του Καντ "Über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie").

B.4.2. Οι δύο έννοιες του μυστικισμού και η κριτική της θρησκείας ως κριτική στην πολιτικοποίηση της ηθικής κοινωνίας.

Βλέπουμε ότι ο Καντ χρησιμοποιεί με δύο σημασίες τον όρο μυστικισμός: υιοθετεί τον έναν ως μια ενάρετη ηθική στάση (σαν την κατεξοχήν ενάρετη ηθική στάση), απορρίπτει τον άλλον σαν ένα δογματικό και ελιτίστικο αυταρχισμό. Οι μυστικοί, όπως χρησιμοποιείται ο όρος στο κείμενο για τη διένεξη των σχολών, απλώς αναγνωρίζουν παράλληλα με το γεγονός του Λόγου (ελευθερία και ηθικός νόμος) την *μεγαλοπρέπεια* του ηθικού νόμου αποδίδοντάς την σε μια εσωτερική Αποκάλυψη. Ο μυστικισμός του πρακτικού Λόγου από την άλλη ο οποίος καταγγέλλεται στην *Δεύτερη Κριτική* (στο κεφάλαιο περί των αντικειμένων του πρακτικού Λόγου), αποδίδει προτεραιότητα στα ηθικά αντικείμενα του πρακτικού Λόγου - το ηθικώς καλό και κακό - έναντι του ηθικού νόμου και τα υποστασιοποιεί σε ένα νοητό βασίλειο, του οποίου υποτίθεται ότι έχει γνώση εκπροσωπώντας το στον αισθητό κόσμο. Ο μυστικισμός ως εκ τούτου παραβλέπει τη διαφορά ανάμεσα στην δογματική και την αυθεντική ερμηνεία της θεοδικίας. Προϋποθέτει ένα σύστημα ποινών κατά την απονομή της δικαιοσύνης από τον Θεό, σύστημα τέτοιο που να μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο γνώσης για τον θεωρητικό Λόγο. Ως εκ τούτου θεωρεί δεδομένες *a priori* μορφές ηθικής εποπτείας (βασίλειο του Θεού) και δεν περνάει από το, αναγκαίο για τα ανθρώπινα μέτρα, στάδιο της διανοητικής τυποποίησης του ηθικού νόμου. Έτσι, ενεργοποιείται δογματικά η φαντασία παραβλέποντας την πρακτική επιφύλαξη που θέλει πρώτα τυποποίηση του ηθικού νόμου μέσω της διάνοιας, και μόνο εν συνεχεία αναστοχασμό επί των ηθικών σκοπών. Ενώ οι μυστικοί δεν μεταβάλλουν το περιεχόμενο και τη λογική σειρά έκθεσης της ηθικότητας και αποδίδουν (σε συμφωνία με την καντιανή θέση) λογική προτεραιότητα στον ηθικό νόμο έναντι των αντικειμένων του, οι μυστικιστές κάνουν το λογικό σφάλμα να συναγάγουν τον ηθικό νόμο από ένα αφηρημένο υπεραισθητό καλό, αντί να θέσουν τον ηθικό νόμο και την ανθρώπινη ελευθερία στην βάση του συλλογισμού που μας οδηγεί μέχρι την ιδέα ενός νοητού βασιλείου των σκοπών.³¹⁵

³¹⁵ Για μια αντίστοιχη διάκριση στο έργο του Χέγκελ μεταξύ μυστικισμού και μυστικοποίησης (ή μυστικοποιούντος ενεργήματος) βλ. Μάρκος Τσέτσος, *Μυστικοποίηση και Χρονικότητα στο ύστερο έργο του Richard Wagner και του Gustav Mahler*, Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα 2003, ειδικά σσ. 35-39 όπου επίσης επισημαίνεται η σημασία της διάνοιας (Verstand). Επίσης σε σχέση με ό,τι ακολουθεί, έχει σημασία η παρατήρηση πως "... ο μυστικισμός διαφοροποιείται από την μυστικοποίηση στο βαθμό και εφόσον δεν εγείρει την αξίωση να μετέχει ενεργά της κίνησης του ιστορικά δυναμικού πολιτισμικού πνεύματος" (Τσέτσος, *ό.π.*, σ. 39) σε συνδυασμό με το ότι πρέπει να αναδειχθεί "... η αναγκαιότητα της μυστικοποίησης, η οποία ωστόσο πρέπει να δειχθεί και στην προσδιορισμένη διαφορά της από το θεωρησιακό και όχι στην αφηρημένη, μη αναστοχαστική της «νομιμοποίηση» που θα σήμαινε ουσιαστικά τη διολίσθηση σε ένα θεωρητικό ρομαντισμό" (σ.λ.).

Αυτή η αναγκαία μυστική κατά πρώτο λόγο σχέση, μεταξύ του περιεχομένου της ηθικής και της μεγαλειότητάς της όταν εννοείται ως θεία εντολή, κατοχυρώνει την αξία της γνωσιοκριτικής στάσης απέναντι σε όλες τις δογματικές τελεολογίες ή και εσχατολογίες που έθεταν (δογματικά και αυταρχικά) τον τελικό σκοπό, χωρίς να αξιολογήσουν πρώτα και να κρίνουν τους "έσχατους" σκοπούς της φύσης. Έτσι, η προσπάθεια του Καντ να αποκαθάρει την ιστορικά δεδομένη θρησκεία από όλα τα στοιχεία που είναι ενάντια στον Λόγο, υπηρετεί ένα αίτημα του Διαφωτισμού αλλά είναι ταυτόχρονα κριτική απέναντι στον αφελή εκείνο διαφωτισμό που επιθυμούσε την απόρριψη κάθε ιστορικής θρησκείας και την ίδρυση μίας θρησκείας του Λόγου. Μίας θρησκείας δηλαδή που θα θεμελιωνόταν στην γνώση της σχέσης ανάμεσα στην πρόοδο του πολιτισμού και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας, ή ακριβέστερα, που δεν θα είχε τα μεθοδολογικά εργαλεία για να διακρίνει ανάμεσα στους σκοπούς της φύσης και τον σκοπό της δημιουργίας. Με την κατάδειξη της αδυνατότητας κάθε οντολογικής απόδειξης για την ύπαρξη του Θεού (και κατά δεύτερο λόγο κάθε κοσμολογικής και φυσικοθεολογικής απόδειξης), ο Καντ έσπασε τον δεσμό ανάμεσα σε ένα ισχυρά συγκροτημένο θεολογικό σύστημα και μια εξίσου ισχυρά ιεραρχικά δομημένη θρησκευτική οργάνωση, που νομιμοποιούσε την άσκηση της κυριαρχίας της, μέσω της δογματικής οντολογικής κατάδειξης της νομιμοποιητικής της αναφοράς. Η απελευθέρωση όμως της θρησκείας από τα δεσμά της νόησης γίνεται για τη διάσωση και όχι για την καταστροφή της: η εκ πρώτης όψεως απώλεια μιας ακριβούς γνώσης του Θεού, μας προστατεύει από την θεοσοφία, την πνευματολογία (ΚκΔ.438) και κάθε είδους δογματικό ανθρωπομορφισμό. Παράλληλα όμως, η αποδέσμευση της ηθικής από την δογματική θεολογία καθιστά δυνατή τη διάκριση μεταξύ του τεχνικού-πρακτικού Λόγου και του ηθικού-πρακτικού Λόγου (ΚκΔ.433), της τυποποίησης δηλαδή του ηθικού νόμου με τη μορφή ελευθερίας υπό νόμους, που υπηρετεί εμπειρικούς σκοπούς (θεωρία δικαίου) και ρυθμίζεται από τους έσχατους φυσικούς σκοπούς (την καλλιέργεια του δημοσίου πνεύματος ηθικότητας), σε αντιδιαστολή προς την ενότητα των ηθικών σκοπών που συντείνουν σε έναν τελικό σκοπό χωρίς να αξιώνουν να τον κατακτήσουν (θεωρία αρετής). Με την διάκριση αυτή ο Καντ καταδεικνύει ότι εμείς οι άνθρωποι, λόγω της συγκρότησης της έλλογης ικανότητάς μας, είναι αναγκαίο να δεχθούμε για την πρακτική χρήση του Λόγου, πέραν της ενότητας των σκοπών που επιβάλλει ο Λόγος, έναν ηθικό δημιουργό (Πρωτοουργό) και κυβερνήτη του κόσμου (ΚκΔ.433). Η μετατροπή της απλής συνεπαγωγής που μας οδηγούσε μέχρι την ιδέα μίας ηθικής τελεολογίας, στην διπλή συνεπαγωγή που, ανατρέχοντας στην αρχή του συλλογισμού, μας προσπορίζει επίσης και την ιδέα ενός Θεού Πρωτοουργού, είναι άλλη μία συνέπεια (σαφώς όμως η σημαντικότερη) της διπλής

εξέτασης του ανθρώπου, ως κοινωνικό και ως αυτόνομο ον. Η κοινωνική του διάσταση επιβάλλει την εξισορρόπηση των πράξεών του με τις πράξεις των υπολοίπων και εξετάζει τη ρύθμιση των αποτελεσμάτων των πράξεων, οδηγώντας στην ιδέα μιας ηθικής λειτουργικότητας και κατ' επέκταση στην ιδέα μιας ηθικής τελεολογίας, που εκδηλώνεται στην καλλιέργεια και τον εκπολιτισμό. Η ατομική, αυτόνομη (αλλά και κατά μία έννοια μυστική) διάσταση του ανθρώπου, του επιβάλλει να γίνει άξιος της ιδέας του ανθρώπου που κατοικεί μέσα του (ΜτΗ.387) και μόνο αυτή οδηγεί για πρώτη φορά στην ολοκλήρωση της ιδέας της ηθικής αιτιότητας, της αιτιότητας δηλαδή δι' ελευθερίας. Η ιδέα της καλλιέργειας αναγνωρίζεται έτσι, όχι μόνο ως μέσο που έχει ο άνθρωπος στη διάθεσή του για να αναπτυχθεί υπερβαίνοντας τους καταναγκασμούς της φυσικής αιτιότητας, αλλά και σαν χρέος που έχει απέναντι στον εαυτό του για την πλήρη ανάπτυξη των δυνάμεών του, χωρίς όμως να συνδέεται με μια εμπειρικά καταδείξιμη τελεολογία των ανθρωπίνων δυνάμεων. Στο κείμενο για την θρησκεία ο Καντ δεν αναστοχάζεται απλώς τους όρους της πολιτικής κατάστασης ερμηνεύοντας τους φυσικούς μηχανισμούς ως κρυφές τελεολογίες, που οδήγησαν και εξακολουθούν να οδηγούν στον εκπολιτισμό της ανθρωπότητας. Η ανάπτυξη των ανθρωπίνων δυνάμεων εννοείται εδώ παράλληλα και ως υπέρβαση της ανθρώπινης φύσης, προς την κατεύθυνση της νοητής του υπερβατικής φύσης, σκέψη που μπορεί να πιστοποιηθεί εμπειρικά μόνο σε ατομικό επίπεδο και όχι στην συλλογική οργάνωση των συμφερόντων, όσο ηθικοποιημένη (δηλαδή ηθικά διητημένη δια της τυποποίησης του ηθικού νόμου) και αν είναι αυτή.

Έτσι, στο κείμενο για τη θρησκεία ασκείται έντονη κριτική στη δυνατότητα έγχρονης πραγμάτωσης της ηθικής κοινωνίας και πολιτικής πραγματοποίησής της.³¹⁶ Από την Κριτική του Καθαρού Λόγου, ο Καντ έχει εισάγει τη διάκριση μεταξύ απόλυτης και σχετικής υπόθεσης (*suppositio relativa* και *suppositio absoluta*). Η διάκριση αυτή, εξαιρετικά σημαντική για τον καθορισμό της κανονιστικής χρήσης των Ιδεών του Λόγου και την αποφυγή υποστασιοποίησής τους, αποκτά εξίσου μεγάλη σημασία στην πραγμάτευση της Ιδέας του Θεού. Εκεί αξιοποιείται όχι μόνο στην κατεύθυνση της συστηματικής ενότητας των γνώσεών μας, αλλά κυρίως προς την κατεύθυνση της ενότητας του ηθικά προσανατολισμένου υποκειμένου, με τα υπόλοιπα μέλη μιας ηθικής κοινωνίας. Το ζήτημα που διακυβεύεται στον τρόπο με τον οποίο θα επιτευχθεί αυτή η ενότητα, είναι

³¹⁶ Σε αντίθεση προς την καθολική σύλληψη της εκκλησίας ως ορατής εκκλησίας (*sichtbare Kirche*) την οποία φαντάζεται ο Carl Schmitt σαν το ιδανικό μιας πολιτικής εξουσιαστικής κοινωνίας. Σύμφωνα με τον Schmitt " εκκλησία και κράτος είναι δύο *societates*, και μάλιστα και οι δύο *societates perfectae* (η κάθε μία στην περιοχή της κυριαρχίας και αυτάρχεις)" (*Der Begriff des Politischen*, Η έννοια του πολιτικού, μτφρ. Α. Λαβράνου, εκδ. Κριτική, 1988, σ. 126).

αντίστοιχο με τον τρόπο με τον οποίο επιτυγχάνεται η ενότητα των γνώσεών μας: όπως δεν αρκεί μόνο η διεύρυνση των θεωρητικών μας γνώσεων αν δεν εξασφαλίζεται συνάμα και η ορθότητά τους σε σχέση με μια έννοια σκοπιμότητας, στην οποία συνταιριάζεται η ιδιοσυστασιακή ένσκηνη ενότητα της φύσης με τα συστηματικά αιτήματα ενότητας του Λόγου, έτσι και η ηθική κοινωνία δεν μπορεί να προκύψει από την εσωμάτωση-υποταγή των ηθικών κοινωνιών σε μια προνομιακή ηθική κοινωνία (όπως ήταν ανέκαθεν το ιδανικό της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας). Αυτός ο τρόπος επίλυσης του προβλήματος στηρίζεται στη βίαιη απόλυτη θέση (*suppositio absoluta*) της ενοποιητικής αρχής, και αντί να αναζητεί τους όρους που μπορούν να εξασφαλίσουν την σύσταση ηθικής κοινωνίας και την ενότητα των ανθρώπων, επιβάλλει την ενότητα με όρους αυτοκρατορίας και συνάγει εκ των υστέρων ως αναγκαίο όρο αυτής της ενότητας την αξίωση να υπάρχουν εσωτερικοί δεσμοί μεταξύ των μετεχόντων στην πολιτική κοινωνία³¹⁷. Η μέθοδος αυτή είναι συνεπώς καταδικασμένη να επαναλάβει τα ίδια λάθη που ανακύπτουν στο πεδίο της γνωσιοθεωρίας, όταν οι κατευθυντήριες αρχές του Λόγου υποστασιοποιούνται: ο αργός λόγος (*ignava ratio*) και ο αντεστραμμένος-διστραμμένος λόγος (*perversa ratio*) που προκύπτουν από κακή - διαλεκτική χρήση του θεωρητικού Λόγου, αντιστοιχούν στο πεδίο του πρακτικού Λόγου σε μια δογματική επιχειρηματολογία περί δικαιωμάτων και σε μια αυθαίρετη και παραμορφωτική ανάγνωση της ιστορίας.³¹⁸

Η πρώτη μεταφέρει την εσωτερική αναγνώριση της μεγαλοπρέπειας της ηθικής εντολής στο πεδίο των θεσμών και κατασκευάζει μια φιλελεύθερη πολιτική θεολογία. Ιεροποιεί την ηθική εντολή αξιώνοντας μια διαρκή σύνδεση των πολιτικών θεσμών με τον ηθικό νόμο. Παραμορφώνει όμως το θεμέλιό της, που είναι η υποκειμενική ηθική συνείδηση και το αντικαθιστά με την ανώτερη αυθεντία της πολιτικής εξουσίας. Η μεγαλοπρέπεια της ηθικής εντολής μεταφέρεται με αυτήν την αντιμετάθεση στην μεγαλοπρέπεια της πολιτικής αρχής που επιβάλλει την εντολή. Αντί να τίθενται οι όροι για μια επιστημονική συγκρότηση της αστικής πολιτικής κοινωνίας, η πολιτική αρχή δογματίζει από τη σκοπιά του υποκειμένου (ποιανού όμως;) και επιβάλλοντας αυταρχικά τα δικαιώματα, υπονομεύει εντέλει

³¹⁷ Η κριτική αυτή στον δογματικό οικουμενισμό υποστηρίζεται και στο κείμενο *Προς την Αιώνια Ειρήνη*, στην πρώτη προσθήκη για την εγγύηση της αιώνιας ειρήνης. Εκεί ο Καντ γράφει: "Η ιδέα του διεθνούς δικαίου προϋποθέτει το διαχωρισμό πολλών μεταξύ τους ανεξάρτητων γειτονικών κρατών και μολονότι μια τέτοια κατάσταση συνιστά καθ' εαυτή ήδη κατάσταση πολέμου [...] ωστόσο είναι καλύτερη από τη συγχώνευση των κρατών μέσω μιας υπέρτερής τους δύναμης η οποία τείνει να μετασχηματιστεί σε μίαν οικουμενική μοναρχία, επειδή με τη διευρυνόμενη επικράτεια της κυβέρνησης οι νόμοι χάνουν όλο και περισσότερο τη δύναμή τους" (*Προς την Αιώνια Ειρήνη*, XI.225, *Είρ.*100)

³¹⁸ Βλ. και τις παρατηρήσεις του Henrich, στο κείμενό του *The Contexts of Autonomy* που περιέχεται στο βιβλίο του *Aesthetic Judgment and the moral image of the World: Studies in Kant*, ειδικά σσ. 63-66.

τους όρους διασφάλισής τους, που συνίστανται στην ενεργό συνείδηση αυτών των δικαιωμάτων από τους πολίτες. Το λάθος αυτό ονομάζεται από τον Καντ "αργός λόγος", γιατί ακριβώς ο ηθικός νόμος δεν συνδέεται με την αγωνία της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, αλλά η τελευταία εγκαταλείπεται σε μια κριτικοπρακτική ακηδία και σε μία κατάσταση όπου οφείλει να δέχεται ως μασημένη τροφή έτοιμες ηθικές αρχές από τα πάνω, χωρίς να αναλαμβάνει η ίδια την ευθύνη πραγμάτωσής τους.³¹⁹

Η δεύτερη κακή χρήση του λόγου, προβάλλει επίσης την μεγαλοπρέπεια του ηθικού νόμου σε ένα περιβάλλον εξωτερικό της συνείδησης, αυτή τη φορά όμως όχι στο επίπεδο των θεσμών, αλλά σε μια δογματική αποτίμηση της ιστορίας. Ερμηνεύει την ιστορία ως σταδιακή κατάκτηση των όρων για την επίτευξη του τελικού σκοπού της δημιουργίας, παραγνωρίζοντας το γεγονός πως ο τελικός σκοπός δεν εξαρτάται από κανέναν όρο και δεν είναι ο ίδιος όρος για κανέναν άλλο σκοπό. Κάθε κατάκτηση που καταγράφεται στο αστικό σύνταγμα ερμηνεύεται έτσι αυταρχικά με ευθεία αναφορά στον τελικό σκοπό της δημιουργίας (την συλλογική ηθικοποίηση της ανθρωπότητας) και όχι σε μια γνωσιοπρακτική τελεολογία που αφορά αποκλειστικά την ανάπτυξη των ανθρωπίνων δυνάμεων.

Στο βάθος της όμως, αυτή η αντίληψη που αξιώνει αυθαίρετα την υπέρβαση της μυστικής ηθικής στάσης και την διάχυσή της στο πεδίο του πολιτικού, συνταυτίζοντας έτσι ή επιδιώκοντας να συνταυτίσει την ηθική με την πολιτική κοινωνία, αποτελεί προέκταση της άποψης εκείνης που συσχετίζει κατά έναν δογματικό τρόπο τον θεωρητικό με τον πρακτικό Λόγο, ή καλύτερα που δεν αναγνωρίζει το δικαίωμα του Λόγου να είναι πρακτικός αλλά, περιορίζοντάς τον στην θεωρητική διασάφηση των εννοιών, θεωρεί την πρακτική του διάσταση ως απλή σχηματική υπαγωγή της πράξης στα συμπεράσματα της θεωρητικής γνώσης. Η άποψη αυτή διαπράττει το σφάλμα να μην διατηρεί τη συνείδηση της παραμένουσας έντασης και απόστασης ανάμεσα στους έσχατους σκοπούς της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας, ανάμεσα δηλαδή σε σκοπούς, των οποίων η πραγματοποίηση συλλαμβάνεται και εν μέρει επιδιώκεται από τον άνθρωπο, και τον σκοπό εκείνο (τη συνένωση όλης της ανθρωπότητας σε μία και μόνη ηθική κοινότητα), για τον οποίον θα πρέπει να υποτεθεί αντί του ανθρώπου ένας εξωτερικός νομοθέτης, και για τον οποίον καμία φυσική συνθήκη δεν είναι

³¹⁹ Όπως επισημαίνει ο Ψυχοπαίδης, "την καντιανή θεμελίωση της πολιτικής αυτή η 'υποκειμενική' συνιστώσα, που εκπληρώνει πρακτικά τους θεσμούς, είναι αποφασιστικής σημασίας (πιο αποφασιστικής απ' ό,τι, λ.χ., στην εγγεληνή θεμελίωση των θεσμών στην Φιλοσοφία του Δικαίου). Και τούτο ακριβώς διότι η καντιανή θεμελίωση δεν γνωρίζει καμία υψηλότερη ηθική βαθμίδα από τον πρακτικό Λόγο του μεμονωμένου ατόμου. Αν λείψει η υποκειμενική ηθικοπρακτική ολοκλήρωση του πράττειν, οι θεσμοί αποδεικνύονται συνιστώσες ενός μοναρχικού πολιτεύματος που υπάγει τα υποστρώματα στον σχηματισμό" (Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, σ. 176).

επαρκής όρος πραγματοποίησης. Στο πλαίσιο αυτής της παραμορφωτικής αντίληψης παραγνώνεται "το σύστημα της άνευ όρων θεϊκής απόφασης" που είχε εκτεθεί στο κείμενο για την θεοδικία, και προκρίνεται μία λογική-διανοητική σχέση (τέτοια που να μπορεί να αποτελέσει γνωστικό αντικείμενο του ανθρωπίνου Λόγου) ανάμεσα στην ηθικότητα του φρονήματος και την ευδαιμονία.

Η σκέψη αυτή όμως είναι αναγκασμένη να ερμηνεύσει με θεωρητικά θεμέλια το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού στην φύση, πρόβλημα που δεν υφίσταται για όποιον αναγνωρίζει την πρακτική χρήση του Λόγου που θεμελιώνεται σε μία ελεύθερη βούληση. Νομιμοποιώντας το φυσικό κακό ως μέσο για την προώθηση του καλού, προεκτείνουντας δηλαδή το επιχείρημα που ο Καντ αξιοποιεί μόνο σε ό,τι αφορά τους σκοπούς της φύσης (εκπολιτισμός, καλλιέργεια, αξιοποίηση φυσικών πόρων), απολυτοποιώντας το και οδηγώντας το μέχρι τον τελικό σκοπό της δημιουργίας, είναι κανείς εκ των πραγμάτων υποχρεωμένος να προϋποθέσει μία συγγνωστή ή αυτονόητη σχέση ανάμεσα στην βελτίωση των ηθών (εκπολιτισμό) και την επίτευξη του υψίστου αγαθού. Έτσι, όλη η αυθεντία του υψίστου νομοθέτη μεταφέρεται στην εξουσία εκείνων που τον εκπροσωπούν, η οποία, προκειμένου να βρει εφαρμογή στον κόσμο των φαινομένων, υποτάσσεται σε λογικά σχήματα που καταστρέφουν αυτήν την έλλογη δομή αυθεντίας. Τη δομή δηλαδή που συγκρατεί την εντασιακή σχέση ανάμεσα στους σκοπούς της φύσης και τον σκοπό της δημιουργίας, σχέση που δεν συλλαμβάνεται από τον Λόγο αλλά που μπορεί μόνο να είναι σύμφωνη με τα πορίσματά του. Η κριτική στην κακή λατρεία του Θεού δεν αντιτίθεται μόνο ενάντια στις λατρείες εκείνες που αναπαράγουν δογματισμούς και καταπιεστικές σχέσεις. Αυτές άλλωστε εκλαμβάνονται και στο πλαίσιο μιας ιστορικής τελεολογίας ως αναγκαία προπαρασκευαστικά στάδια για την κατάκτηση της καθαρότητας της αρχής που προκρίνει τα ηθικά καθήκοντα έναντι της θεϊκής νομοθεσίας χωρίς να βλέπει αντίφαση μεταξύ τους. Η κριτική αντιτίθεται επίσης, και με μεγαλύτερη μάλιστα σφοδρότητα, στην υπερεκλογίκευση της πρακτικής δύναμης του Λόγου, στην ιδέα της έλλογης διόρασης [Vernunftseinsicht] που υποστηριζόταν από τον Mendelsohn και που είχε απορριφθεί από τον Καντ, ο οποίος υποστήριζε την ιδέα της έλλογης πίστης.³²⁰ Η στάση της υπερεκλογίκευσης ουσιαστικά δεν διαβλέπει κανένα μυστήριο στην ανθρώπινη ελευθερία: γνωρίζοντάς την μέσω του ηθικού νόμου, δια της ιδιότυπης παραγωγής της πρακτικής φιλοσοφίας (ο ηθικός νόμος είναι η ratio cognoscendi της ελευθερίας), ισχυρίζεται ότι αποκτά γνώση και των θεμελίων της, ότι αποκτά μια γνωσιοθεωρητική πρόσβαση στον κόσμο των νοουμένων (συγγέει δηλαδή τη ratio cognoscendi με την

³²⁰ Βλέπε το κείμενο, *Τι σημαίνει: προσανατολίζομαι στη σκέψη* (V.276, Δοκ.81).

ratio essendi). Η ελευθερία όμως, όπως τονίζει ο Καντ "... αποτελεί όντως ένα μυστήριο, γιατί δεν μας έχει δοθεί ως γνώση" (Θρ.138).

Επομένως, αυτό που υπερβαίνει τα όρια που τίθενται από γνώση, μολονότι συνάμα τα αποτελέσματά του μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο γνώσης, αυτό είναι το κατεξοχήν σημείο από το οποίο ο Καντ είναι σε θέση να ασκήσει κριτική ενάντια στους δογματικούς (κακούς μυστικιστές) και στους "υπερδιαφωτιστές" αντιπάλους του. Οι πρώτοι έχουν σαν σημείο αφηρησίας το υπεραισθητό, μεταφέροντάς το δια μιας βίαιης εκλογίκευσης στο φαινομενικό. Δεν δικαιούνται όμως κατά τον Καντ να νομοθετούν δημόσια στην εμπειρία γιατί αναζητούν την θεμελίωση της ισχύος των νόμων τους στον υπερβατικό Λόγο και αδιαφορούν για τους διανοητικούς όρους εφαρμογής στην εμπειρία. Πρόκειται στην περίπτωση αυτή για μια εκλογικευμένη αυθεντία που δεν ελέγχει τις προϋποθέσεις της διαμεσολάβησης. Οι δεύτεροι ξεκινούν από τον προσγειωμένο στα φαινόμενα Λόγο, αδυνατούν όμως να συλλάβουν μία έννοια απολύτου προς την οποία κατατείνει ο ανθρώπινος Λόγος, χωρίς να μπορεί ποτέ να την κατακτήσει, και πόσο μάλλον να την γνωρίσει θεωρητικά. Αποδίδουν όλη την αυθεντία στον Λόγο χωρίς να ελέγχουν τα όριά του, και χωρίς να θέτουν ή να αναγνωρίζουν όρια στις δυνάμεις του φορέα του Λόγου, τον άνθρωπο. Κεντρικό σημείο επομένως για την κατανόηση της καντιανής θέσης έχει η ερμηνεία του ριζικού κακού της ανθρώπινης φύσης, που με τον τρόπο που εκτίθεται, αποκλείει από τη μία την παντοδυναμία του ανθρώπινου Λόγου απουσία της αυθεντίας εκείνης προς την οποία κατευθύνεται και η οποία τον συγκρατεί, και από την άλλη ελέγχει και περιορίζει, όπως ήδη είδαμε, την ισχύ της δογματικής, και άρα ενάντιας στον Λόγο, εκπροσώπησης αυτής της αυθεντίας από μία προνομιά του εκκλησία.

B.4.3. Το ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης

Η διδασκαλία περί ριζικού κακού στην ανθρώπινη φύση³²¹ αποτελεί προέκταση της διαφοράς στη θεμελίωση και στην παραγωγή των κατηγοριών ανάμεσα στην

³²¹ Για την έννοια και την σημασία του ριζικού κακού στην ηθική του Καντ μπορούν να ειπωθούν πολλά και εντός πολλών διαφορετικών πλαισίων (Βλ. ενδεικτικά το έργο *Fallen Freedom* του Gordon Michalson και το άρθρο "Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse" του Otfried Höffe). Στην παρούσα εργασία το ριζικό κακό περιορίζεται στην διάσταση της κοινωνικότητας και σαν ερμηνευτικό εργαλείο για την αστική πολιτική κοινωνία. Δεν εξετάζονται τα πολύ σημαντικά ζητήματα της λύτρωσης από το κακό μέσω θείκης βοήθειας και της σημασίας του προσώπου του Ιησού Χριστού για την λύτρωση από το κακό, το ζήτημα της προέλευσης του κακού και του ελλόγου - νομικού καταλογισμού του κακού στον άνθρωπο, το ζήτημα των Αυγουστινικών επιδράσεων στον Καντ, και της ισοροπίας που κρατάει μεταξύ αυγουστινισμού και πελαγיאτισμού (διάσταση που αντιστοιχεί στην ένταση μεταξύ της

πρακτική και την θεωρητική χρήση του Λόγου. Στη σύλληψη του ριζικού κακού θεματοποιείται με ακραία ένταση ακριβώς αυτό που δεν μπορεί να αποτελέσει εξωτερικό πρόβλημα για τον θεωρητικό Λόγο, διότι το πρόβλημα είναι ενσωματωμένο στην ίδια του την υπερβατολογική θεμελίωση. Ενώ με τον θεωρητικό Λόγο είμαστε σε θέση να ελέγξουμε κριτικά κάθε δεδομένη υπερβατολογική φαινομενικότητα (Schein) που δεν έχει συγκροτηθεί σύμφωνα με τις θεωρητικές κατηγορίες, αδυνατούμε από την άλλη, με άξονα τη θεωρητική χρήση του Λόγου και μόνον, να κατανοήσουμε τη δημιουργία παραμορφωτικών σχέσεων ανάμεσα στον ηθικό νόμο και το υποκειμένο κατά την πράξη. Και αυτό που υποκρύπτεται στην σχέση του καθήκοντος απέναντι στον νόμο, που είναι ένας τρόπος σχέσης του ηθικού υποκειμένου με τις πρακτικές κατηγορίες της ποσότητας, της ποιότητας και της σχέσης, υπερβαίνει τη δυνατότητα μιας εμμενούς κριτικής που θα ήταν αναγκαία για να ελέγχονται οι όροι εφαρμογής του. Ενώ ο θεωρητικός Λόγος προσδιορίζει απόλυτα τα φαινόμενα που συνθέτει, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό, ώστε η φύση να νοείται πλέον ως το βασίλειο της αιτιότητας³²² (παρ' όλες τις τελεολογικές επιφυλάξεις της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης), ο πρακτικός Λόγος αδυνατεί να δομήσει αφ' εαυτού μια ηθική εμπειρία. Γιατί ακριβώς, στην πρακτική χρήση του Λόγου ενεργοποιείται ως όρος εφαρμογής η ανθρώπινη προαίρεση η υπέρξη της οποίας δεν πιστοποιείται ούτε από τα φαινόμενα ούτε όμως και από όποια ενδεχόμενη σχέση αναπτυχθεί ανάμεσα σε αυτήν και τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Η προαίρεση είναι ανεξάρτητη από τα φαινόμενα και το θεμέλιό της αποτελεί όπως ειπώθηκε μυστήριο για τον ανθρώπινο θεωρητικό Λόγο. Και αυτό που συγκαλυπτόταν στην θεωρητική χρήση του Λόγου, όπου η εποπτεία εκτός από όρος πρόσληψης των φαινομένων λειτουργούσε ταυτόχρονα και ως όρος εφαρμογής των κατηγοριών στα φαινόμενα, εκδηλώνεται εδώ ως ακραία ένταση ανάμεσα στην υποκειμενικότητα της προαίρεσης και την αντικειμενική λογικότητα του νόμου, της καθαρής θέλησης.

Αυτή η ένταση καταγράφεται στην καντιανή έννοια της ηθικής συνείδησης, που με τον τρόπο που διατυπώνεται εκ νέου στο έργο για την θρησκεία, αποκτά ιδιαίτερες θρησκευτικές συνδηλώσεις και σχετίζεται όπως θα δούμε με την έννοια και την λειτουργία μιας εκκλησίας. Καταρχήν στην ηθική συνείδηση συμπεκνώνεται η ενότητα της βούλησης, και επομένως και του Λόγου στην πρακτική του χρήση

ενέργειας της θεία χάριτος και της σημασίας της ανθρώπινης ελεύθερης βούλησης), το ζήτημα της σχέσης της θεωρίας για το ριζικό κακό με το δόγμα του προκαθορισμού κ.α.

³²² Σύμφωνα με την ωραία διατύπωση του Gottfried Martin: "Η αιτιότητα καθορίζει την φύση τόσο βαθιά που καθίσταται το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της. Η φύση δεν είναι πια μια περιοχική υποστάσεων, που σχετίζονται χάρη στη ζώσα κίνηση [*lebendige Bewegung*], αλλά η φύση είναι τώρα πια η αιτιακή συνάρεια" G. Martin, *Die Metaphysischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft*, σ. 327.

(κατ' αντιστοιχία προς την ενότητα της αντίληψης, "Einheit der Apperzeption", στην θεωρητική χρήση του Λόγου):

"Η ηθική συνείδηση, δηλαδή το πρώτο υποκειμενικό θεμέλιο της αποδοχής των γνωμόνων, μπορεί να είναι μόνο μία και αφορά εν γένει τη συνολική χρήση της ελευθερίας" (Θρ.25).

Δεύτερον, η ηθική συνείδηση δεν αποκτάται σε μία στιγμή του χρόνου, είναι μια α-χρονική εκδήλωση της ελευθερίας:

"επειδή δεν μπορούμε να συνάγουμε την ηθική συνείδηση, και ακόμα περισσότερο το ανώτατο θεμέλιό της, από μία πρώτη έγχρονη πράξη της προαίρεσης, γι' αυτό την ταυτίζουμε με την ιδιαίτερη σύσταση [Beschaffenheit] της προαίρεσης [Willkür], που της αποδίδεται από την φύση" (Θρ.25).

Τέλος, και προκειμένου η ηθική συνείδηση να διατηρηθεί εκτός του πεδίου των εμπειρικών ηθικών κρίσεων, αποδίδουμε την ηθική συνείδηση συλλογικά ως προδιάθεση στο ανθρώπινο γένος κι όχι συγκεκριμένα σε ένα άτομο (Θρ.25). Γίνεται δηλαδή λόγος για συλλογική ηθική συνείδηση, μια άποψη του Καντ, στην οποία θα ασκηθεί έντονη κριτική ακόμα και από όσους θα βαδίσουν στη συνέχεια στα ίχνη του, αλλά της οποίας η αποδοχή είναι απαραίτητη για να μην εκπέσει η καντιανή σκέψη στην αποδοχή ενός καλβινιστικού δόγματος περί προκαθορισμού.

Έτσι, από την καντιανή έννοια της ηθικής συνείδησης συνάγεται καταρχήν το συμπέρασμα της αναγκαιότητας της ηθικής παιδείας και καλλιέργειας και καθορίζονται οι στόχοι της και τα όριά της. Η ηθική παιδεία δεν συλλαμβάνεται ως ο δρόμος που μπορεί να οδηγήσει το ανθρώπινο γένος με βέβαια και δεδομένα βήματα στην ηθική και πολιτική ωριμότητα και στην κατάσταση όπου η ελευθερία θα εκδηλώνεται ως αυτονομία. Η επίτευξη του στόχου αφήνεται απροσδιόριστη, η κατεύθυνση της πορείας είναι όμως δεσμευτική. Η διαδικασία της καλλιέργειας δεν εσταλάζει σε μία χρονική πορεία τον ηθικό νόμο στον μαθητευόμενο. Αντιθέτως, ακολουθεί την αντίθετη πορεία, αφαιρεί όλες τις εμπειρικές προσμίξεις που νοθεύουν το καθαρό ηθικό κίνητρο. Η ισχύς της ηθικότητας ενδέχεται να αποδυναμώνεται από τα εμπειρικά συναισθήματα, αλλά είναι εξ αρχής παρούσα στο ηθικό υποκείμενο, ως υπερβατολογικός όρος πρόσληψης του ηθικού νόμου από τον άνθρωπο.³²³ Από την άλλη, τονίζεται η αδυναμία της ηθικής καλλιέργειας να

³²³ Αυτήν την σημασία έχουν οι τρεις πρωταρχικές κλίσεις της ανθρώπινης φύσης. Η φυσική κλίση προς την ζωικότητα (Thierheit) εξασφαλίζει την διατήρηση του ανθρώπου ως όντος φυσικού. Η ενδιάμεση κλίση προς την ανθρωπινότητα (Menschheit) προκύπτει από την κοινωνική ορμή του ανθρώπου και συνεπάγεται την φυσική αναγκαιότητα θέσπισης κανόνων για τη συλλογική ζωή. Η κλίση προς την προσωπικότητα (Persönlichkeit), την δεκτικότητα δηλαδή για τον σεβασμό απέναντι

εξαλείφει την συνειδητή τάση απόκλισης από τον ηθικό νόμο. Ο άνθρωπος έχει συνείδηση του ηθικού νόμου και παρ' όλα αυτά εγκολπώνει στους γνώμονές του την απόκλιση από αυτόν. Αυτή είναι η σημασία της απόδοσης προτεραιότητας στις πρωταρχικές κλίσεις της ανθρώπινης φύσης προς το καλό έναντι της κλίσης προς το κακό. Το κακό πρέπει να παρασταθεί ότι αποκτάται (Θρ.29) με κάποιον τρόπο στην πορεία προκειμένου να μπορούμε να φανταστούμε ότι είναι εξ ίσου δυνατόν να αποβληθεί. Μέσω της έννοιας του χαρακτήρα το πρόβλημα της ηθικής παιδείας δεν μένει ένα απλό πρόβλημα βελτίωσης των ηθών (Θρ.64), στο οποίο θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν και κίνητρα άσχετα προς την ηθική υποχρέωση καθ' εαυτήν, αλλά μετατρέπεται σε μια προετοιμασία για την ολοκληρωτική στροφή προς την ηθική αρχή.

Κατά δεύτερο λόγο, στην έννοια της ηθικής συνείδησης συμπυκνώνεται ο καταλογισμός της απόκλισης από τον νόμο στο ανθρώπινο είδος συλλογικά, και όχι μεμονωμένα σε τούτον ή σε κείνον τον παραβάτη: στην έννοια αυτή θεματοποιείται το χάσμα ανάμεσα στον άνθρωπο ως φυσικό ον, και στον άνθρωπο ως ον προορισμένο για τον νοητό κόσμο, αλλά τούτο δεν πιστοποιείται ή δεν εκδηλώνεται ψυχολογικά ως εσωτερική ένταση και αντίφαση του ατομικού ψυχισμού. Ο Καντ σημειώνει ότι η πρόταση πως ο άνθρωπος είναι "εκ φύσεως κακός, σημαίνει ότι αυτό έχει ισχύ γι' αυτόν ως είδος" (Θρ.32). Έτσι, το πρόβλημα του κακού δεν εξετάστηκε στην *Δεύτερη Κριτική* ή στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* γιατί εκεί διανοιγόταν ακόμα το πεδίο για τη δυνατότητα του Λόγου να είναι πρακτικός, να καθορίζει δηλαδή αφ' εαυτού την προαίρεση, και όχι να επιφέρει αναγκαία την πράξη. Το πρόβλημα όμως είναι τελείως άλλης τάξεως όταν πρέπει να γίνει λόγος για την ανθρώπινη ηθική πράξη στο πλαίσιο μιας κοινότητας. Ο Καντ ακολουθώντας αλλά και ριζοσπαστικοποιώντας το επιχείρημα του Ρουσσώ, υποστηρίζει ότι το κακό ανακύπτει στις διυποκειμενικές-κοινωνικές σχέσεις και όχι στο άτομο εξεταζόμενο ως μονάδα:

"Όταν ο άνθρωπος αναζητεί τις αιτίες και τις συνθήκες που τον εξέθεσαν σε αυτόν τον κίνδυνο και τον διατηρούν σε αυτήν την κατάσταση, εύκολα αντιλαμβάνεται ότι δεν είναι υπεύθυνη η ίδια η απλή του φύση όταν θεωρεί τον εαυτό του απομονωμένο, αλλά υπεύθυνοι είναι οι άνθρωποι με τους οποίους συγχρωτίζεται ή συνδέεται" (Θρ.93).

Η ριζοσπαστικοποίηση του επιχειρήματος έγκειται στο ότι ο Καντ δεν αρκείται στο να καταγγείλει τα πάθη που οφείλονται στον πολιτισμό (Θρ.27) και στην μετατροπή της αγάπης προς εαυτόν (*amour de soi* / *Selbstliebe*) σε συγκριτική αγάπη

στον ηθικό νόμο (Θρ.27), συνεπάγεται την ηθική συνείδηση του ηθικού νόμου και έχει ως ρίζα (*Wurzel*) τον Λόγο.

προς τους άλλους (*amour propre / vergleichende Selbstliebe*, Θρ.27). Σε αυτή τη μεταλλαγή ο Καντ βλέπει απλώς μία περίπτωση για την εκδήλωση του πρωταρχικού ριζικού κακού, που δεν το εντοπίζει χρονικά σε ένα σημείο της ιστορικής εξέλιξης, αλλά το δέχεται ως εξαρχής τεθειμένο για τον άνθρωπο. Ο Ρουσσώ, στην προσπάθειά του να καταλογίσει το κακό στον άνθρωπο χωρίς να καταφύγει στον διάβολο ή σε άλλες δαιμονικές δυνάμεις, επιλέγει να στηριχτεί σε ένα ιστορικό σχήμα για την γέννηση του κακού: αυτό της μετάβασης από την φυσική κατάσταση αθωότητας στην ιστορική και πολιτική κατάσταση της ενοχής. Ο Καντ αντίθετα θέτει την γέννηση του κακού εκτός του χρόνου, και κατά συνέπεια, δεν διαβλέπει μέσα στην ιστορική και πολιτική εξέλιξη κάποιον τρόπο για την οριστική άρση του, όπως φανταζόταν ο Ρουσσώ.

Η διαφοροποίηση στο καντιανό σχήμα σε σχέση με την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, είναι πολύ μεγάλη. Γιατί εδώ πλέον, στο ζήτημα του ριζικού κακού, όπου αποδίδεται συστηματική, και όχι τυχαία ή περιστασιακή, προτεραιότητα στην αυθαίρετη ατομική προαίρεση έναντι του έλλογου νόμου, εκδηλώνεται εξωτερικά μια διάκριση ανάμεσα στην προαίρεση και την θέληση, που δεν μπορούσε να διατυπωθεί με τους όρους της *Δεύτερης Κριτικής*. Η αυτόβουλη απόκλιση από τον νόμο συνεπάγεται τον περιορισμό του βουλητικού στοιχείου στην ατομική προαίρεση και την εξιδανίκευση της θέλησης (με την παράλληλα αποδυνάμωσή της) σε μία κοινωνική κανονιστικότητα. Η αυτονομία της βούλησης συνδέεται μόνο με την ιδέα μιας γενικής κοινωνικής βούλησης και δεν ελέγχεται από μια ηθική συνείδηση. Χάρη στην διαρκώς αναγνωριζόμενη μεταξύ τους ένταση, η καντιανή υπερβατολογική φιλοσοφία λειτουργεί ως *κριτική θεωρία* απέναντι σε όλες τις διαστρεβλωμένες μορφές *πραγματικότητας* που, και αυτό είναι το σημαντικότερο στοιχείο, επικαλούνται για την νομιμοποίησή τους τον Λόγο. Ενώ λοιπόν στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* γινόταν κριτική σε κάθε ετερόνομη ηθική κατασκευή, στο *Κείμενο για την Θρησκεία* τίθενται τα όρια της αυτονομίας και ελέγχεται η αλαζονεία της αυτονομίας να κατασκευάσει έναν κόσμο όπου ηθικότητα και ευδαιμονία θα εναρμονίζονται χάρη στις δημιουργικές ανθρώπινες δυνάμεις:

"Ο αγώνας που διεξάγει ενάντια στους πειρασμούς του κακού σε αυτήν την ζωή ένας άνθρωπος με ηθικό φρόνημα, δεν είναι δυνατόν, όσο και αν προσπαθήσει, να του προσκομίσει κανένα ιδιαίτερο πλεονέκτημα εκτός από την απελευθέρωση από την κυριαρχία του κακού" (Θρ.93).

Έτσι, ενώ η ηθικότητα και η αρχή της τυποποίησης του ηθικού νόμου λειτουργεί σε ένα πρώτο επίπεδο ως νομιμοποιητική αρχή της πολιτικής κοινωνίας, ρυθμίζοντας την ισορροπία των κοινωνικών δράσεων και θέτοντας τα όρια του δημόσιου και του

ιδιωτικού λόγου, σε ένα δεύτερο επίπεδο, αυτό της αγωνιώδους σχέσης του υποκειμένου με τον ηθικό νόμο δια της λειτουργίας του σεβασμού, οποιαδήποτε πολιτική αξιοποίηση της ηθικότητας είναι αδύνατη. Γιατί οι πολιτικές κοινωνίες (και η αστική πολιτική κοινωνία περισσότερο από όλες) δεν οργανώνονται για να απελευθερωθούν από την κυριαρχία του κακού, αλλά για να οργανώσουν, με ηθικό έστω τρόπο, τα φαινομενικά εμπειρικά συμφέροντα. Και η αναπαραγωγή του κακού σε ένα ανώτερο επίπεδο, αυτό στο οποίο γίνεται παραδεκτή η γνώση του ηθικού νόμου σε αντίθεση με την κατάσταση της πλήρους ανηθικότητας, θέτει τις βάσεις για μια κριτική στην ίδια την αστική πολιτική κοινωνία, στο βαθμό που σε αυτήν αναπαράγεται η ανηθικότητα καλυμμένη υπό τον μανδύα της νομιμότητας του συμφέροντος.

B.4.4. Οριοθέτηση του ριζικού κακού

Σε αυτό το πλαίσιο, είναι σημαντική η θέση που λαμβάνει ο Καντ ανάμεσα σε δύο άκρα: η θεωρία του περί ριζικού κακού δεν καταγγέλλει τις αποκλίσεις από τον ηθικό νόμο που οφείλονται στην φυσική συνάφεια των πραγμάτων (οπότε θα είχε ευθεία αναφορά στην φυσική κατάσταση της νεώτερης θεωρίας του φυσικού δικαίου), ούτε στις υποτιθέμενες εκείνες δαιμονικές αποκλίσεις που επικαλούνται έναν άλλο, ριζικά διαφορετικό, νόμο (και θα αναφέρονταν σε ένα υπεραισθητό-υπερβατικό βασίλειο του κακού ή του σκότους). Το κακό που ο Καντ αποδίδει στον άνθρωπο, βρίσκεται ανάμεσα στο κακό που παράγει από μόνη της η δράση της δεκτικότητας των αισθήσεων, και το κακό που παράγεται από μόνη την αυτενέργεια ενός διεστραμμένου λόγου. Ο άνθρωπος συλλαμβάνεται επί τη βάση της αυτενεργού του προαίρεσης (και σε αυτήν του την ιδιότητα θεμελιώνεται το καταλογίσιμο των πράξεών του), που μορφοποιεί τις κλίσεις και τις επιθυμίες του μέσω παραστάσεων. Η έλξη από τις επιθυμίες και τις κλίσεις δεν είναι άμεση, δεν μεταβιβάζεται μέσα από το δίαυλο μιας παθητικής αισθητικότητας. Αν ήταν έτσι, τότε όταν η ικανοποίηση των επιθυμιών του είχε ως αποτέλεσμα το (φυσικό) κακό των άλλων, η κακία της φύσης του θα παρέμενε απλώς αθώα ζωική κακία.

Από την άλλη, αν ο άνθρωπος επιθυμούσε το κακό από απλή απέχθεια προς τον ηθικό νόμο, χωρίς την επίδραση των δεδομένων των αισθήσεων, τότε το κακό θα είχε διαβολικό χαρακτήρα (Θρ.35). Όπως επισημαίνει ο Καντ, για την κατανόηση του ριζικού ανθρωπίνου κακού, η αισθητικότητα μας παρέχει πολύ λίγα, ενώ η ελεύθερη ηθική κακία (μιας κακής θέλησης) υπερβολικά πολλά (Θρ.35). Έτσι, η πραγμάτευση του ριζικού κακού από τον Καντ δεν επιθυμεί να φτάσει μέχρι τη

ρομαντική σύλληψη και την διαστρέβλωσή της, που θεωρεί μέρος της φύσης μας την αντίθεση στον ηθικό νόμο. Η *perversitas* στον Καντ αντιστοιχεί στην ιεράρχηση του σεβασμού για τον ηθικό νόμο σε θέση κατώτερη από την ικανοποίηση άλλων αισθητηριακά προσδιορισμένων κινήτρων ενώ, στον Poe για παράδειγμα, η διαστροφή της ανθρωπίνης φύσης έγκειται ακριβώς στο να κάνω αυτό που μου απαγορεύει ο νόμος χωρίς να έχω κάποιο εμπειρικό κίνητρο που να με ωθεί στην πράξη μου αυτή.³²⁴ Είναι η κακία ενός όντος που δρά με βάση έναν υποτιθέμενο νοητό κόσμο και μόνο, και ως τυφλή αντίδραση σ' αυτόν, όχι ενός όντος, όπως ο άνθρωπος, που έχει *arbitrium liberum*. Το ριζικό κακό δεν είναι απόλυτο κακό και για το λόγο αυτό δείχνεται στο τρίτο μέρος του *Κειμένου για τη Θρησκεία*, ότι δεν μπορεί να υπερνικήσει την πρωταρχική τάση του ανθρώπου προς το καλό. Το κακό δεν είναι μία αυτοδύναμη ηθική τάση του ανθρώπου, όπως είναι ο σεβασμός προς τον ηθικό νόμο, ούτε μία φυσική ανθρώπινη κλίση: δημιουργείται από την κακή ανάμιξη του (ηθικού) Λόγου με την επιθυμία, από μία κακή και παραμορφωτική ανάμιξη του κόσμου της ελευθερίας με τον κόσμο της αναγκαιότητας, ή για να το διατυπώσουμε διαφορετικά, από μία στρεβλή αντίληψη της παθητικής δεκτικότητας των επιθυμιών ως αυτενεργού επιλογής του υποκειμένου. Το κακό είναι παρ' όλα αυτά ριζικό ακριβώς γιατί "καταστρέφει το θεμέλιο όλων των γνωμών" (Θρ.37). Αυτό σημαίνει ότι καταστρέφει το θεμέλιο της επιδεκτικότητας καθορισμού της βούλησης από τις παραστάσεις των αντικειμένων και όχι από τα ίδια τα αντικείμενα. Δια του κακού εισέρχεται στο επίπεδο της προαίρεσης μια παθητικότητα υπό τον μανδύα της ενεργητικότητας, της αυτόβουλης επιλογής να ικανοποιηθεί η επιθυμία εις βάρος των ηθικών καθηκόντων: αυτό που με κριτήρια του πρακτικού Λόγου συνιστά ετερονομία νοείται από το διεφθαρμένο φρόνημα ως ελεύθερη επιλογή.

Έτσι, ούτε η φυσικότητα από μόνη της μπορεί να περιγραφεί ως μια κατάσταση γενικευμένου πολέμου,³²⁵ ούτε το βασίλειο του σκότους αντιστοιχεί σε μία

³²⁴ Ενδεικτικό είναι το ακόλουθο απόσπασμα από το διήγημα, *Η μαύρη γάτα*: "And then came to me ... the spirit of *Perverseness*. Of this spirit philosophy takes no account. Yet I am not sure that my soul lives, that I am that perverseness is one of the primitive impulses of the human heart – one of the indivisible primary faculties, or sentiments, which give direction to the character of man. Who has not, a hundred times, found himself committing a vile or a stupid action, for no other reason than because he knows he should not? Have we not a perpetual inclination, in the teeth of our best judgment, to violate that which is Law, *merely because we understand it to be such?*" (Edgar Allan Poe, *The black cat, Selected Tales*, Penguin, σ. 313, πλάγια δικά μου).

³²⁵ Και σ' αυτό το σημείο ο Καντ ακολουθεί το επιχειρήμα του Ρουσσώ ενάντια στην θεώρηση της φυσικής κατάστασης ως κατάστασης πολέμου. Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, στη φυσική - προπολιτική κατάσταση ενδέχεται να ανακύψουν συγκρούσεις, αυτές όμως δεν είναι δυνατόν να εξομοιωθούν με τον πόλεμο που διεξάγεται ανάμεσα σε συγκροτημένες νομικά (τεχνητά) οντότητες. Αυτές οι οντότητες (νομικά πρόσωπα ή κράτη) επιδιώκουν να εξασφαλίσουν με συστηματικό τρόπο το συμφέρον τους και όχι με βάση το φυσικό ένστικτο ή την κλίση που ακολουθούν οι άνθρωποι ή τα ζώα στην φυσική κατάσταση. Μόνο η ιδέα της ελευθερίας εντός ενός επιθυμητού πλαισίου, σε

υπεραισθητή πραγματικότητα. Στην διαμάχη της κακής με την καλή αρχή, το πεδίο που διακυβεύεται είναι το εσωτερικό ανθρώπινο φρόνημα, όχι ένα έννομο βασίλειο άλλης τάξης αλλά ούτε και ο φυσικός κόσμος και οι ισορροπίες εντός του (Θρ.79). Η κακή αρχή δια του συμβόλου της, του διαβόλου, διεκδικεί ένα δικαίωμα στις ψυχές ("[...] sucht er eine Herrschaft über die Gemüther" Θρ.79) και επιδιώκει κατά τούτο και μόνο να γίνει "άρχων του κόσμου τούτου" (Ιω.14.30 - παρατίθεται από τον Καντ στο Θρ.79 και στο Θρ.80).

Παράλληλα, για να πιστοποιήσει εμπειρικά ο Καντ την ύπαρξη του ριζικού κακού καταφεύγει σε παραδείγματα. Τα παραδείγματα αυτά δεν έχουν αξίωση απόδειξης, γιατί το ριζικό κακό, όντας υπόθεση της φρόνησης, δεν αποδεικνύεται ούτε πιστοποιείται από τα φαινόμενα, δεν αφορά την πράξη μόνο, όπως αυτή εκδηλώνεται στην φαινομενική πραγματικότητα ως αντίθεση προς τον ηθικό νόμο, αλλά αφορά την ίδια τη συλλογική προδιάθεση του ανθρώπου, το συλλογικό φρόνημα. Η θέση αυτή είναι η αντίστοιχη (και συμμετρική) της βασικής θέσης της ηθικής φιλοσοφίας του Καντ ότι ο ηθικός νόμος μαζί με την δύναμη που μπορεί να έχει πάνω μας δεν μπορεί να παραχθεί μαζί ή πριν από τις ηθικές κατηγορίες του Λόγου αλλά αποτελεί γεγονός αναπόδεικτο. Το ριζικό κακό είναι ένα θεμελιώδες ανθρώπινο κατηγορήμα που ο καθένας μπορεί και οφείλει να το αναγνωρίσει στις εσωτερικές του σκέψεις, δεν αποκτάται σαν γνώση μέσω μιας καζουιστικής ηθικολογίας και της ενδεχόμενης απόκλισης από αυτήν: το κακό μπορεί να θριαμβεύει στο πνεύμα ακόμα και όταν η πράξη είναι σύμφωνη κατά τη μορφή με τον ηθικό νόμο. Έτσι, στον επίλογο του κειμένου για τη θεοδικία, και αφού δεχθεί την παρατήρηση του de Luc ότι ο άνθρωπος μολονότι έχει αγαθή προαίρεση έχει εντούτοις μια κακή τάση προς την επιδέξια απάτη, ο Καντ προσθέτει ότι αυτό είναι μία γνώση για την οποία δεν χρειάζεται να ταξιδέψει κανείς στα βουνά, αλλά πρέπει να ερευνήσει τον κύκλο των συμπολιτών του, και ακόμα περισσότερο να την αναζητήσει μέσα στο στήθος του (Δοκ.110).

Σε αυτήν την επιχειρηματολογία μπορούμε να εντοπίσουμε αντιστοιχίες προς τη σκέψη του Χομπς και τον τρόπο με τον οποίον αυτός εξέταζε την φυσική κατάσταση. Ενώ για τον Χομπς η φυσική κατάσταση δεν είναι απαραίτητο να υπήρξε πραγματικά αλλά συλλαμβάνεται ως νοητική κατασκευή και μεταφέρεται στο εσωτερικό της συνείδησης του υποκειμένου της πολιτικής κοινωνίας, για τον Καντ, αυτή η διασάφηση χρησιμοποιείται και αξιοποιείται μεθοδολογικά χάρη στη διάκριση νομιμότητας - ηθικότητας και στη νοηματική μετατόπιση που αυτή υφίσταται εντός και εκτός της αστικής πολιτικής κοινωνίας. Όπως κατά τον Χομπς,

συνδυασμό με την υποταγή στην αισθητή κλίση, μπορεί να στοιχειοθετήσει κατάσταση πολέμου, και όχι η απλή φυσική επιθυμία.

αρκεί να παρατηρήσει κανείς τις προφυλάξεις που λαμβάνει κανείς όταν ταξιδεύει, ή όταν κοιμάται κλπ για να εννοήσει τον πρωταρχικό φυσικό φόβο του θανάτου, έτσι και για τον Καντ αρκεί να συνειδητοποιήσει κανείς το ψεύδος που ελλοχεύει ακόμα και στην θερμότερη φιλία, το μίσος απέναντι στον ευεργέτη και την κρυφή χαιρεκακία απέναντι στους θερμούς ακόμα φίλους (Θρ.33), για να εννοήσει την ριζικότητα του κακού της ανθρώπινης καρδιάς. Και τέλος, όπως κατά τον Χομπς η γενικευμένη κατάσταση πολέμου αναδεικνύεται ακόμα και στην παρούσα κατάσταση στις σχέσεις μεταξύ των κρατών, τα οποία δεν ελέγχονται από κοινούς νόμους αλλά μόνο από αμοιβαίες συμφωνίες (που μπορούν να καταλυθούν χωρίς να επιβληθεί ποινή από κάποιον ανώτερο), έτσι και για τον Καντ, η ριζική κακία της ανθρώπινης φύσης έγκειται ακριβώς στην αντιπαράθεση και τον πόλεμο "πολιτισμένων" (civilisierte) λαών, πόλεμο που δεν προέκυψε τυχαία ή περιστασιακά, αλλά που είναι βαθιά ριζωμένος στο πνεύμα αυτών των λαών (Θρ.34). Το ριζικό κακό είναι σε αυτήν την περίπτωση η επιλογή του φυσικού κακού (του πολέμου) ως μέσο για την επέκταση της κυριαρχίας, και ακόμα πιο καίρια, αν ιδωθεί από την άλλη πλευρά, η επιλογή της ειρήνης και της κατάστασης διεθνούς νομιμότητας ως απλό μέσο για την επαύξηση του φυσικού καλού, της ανάπτυξης του εμπορίου, την διευκόλυνση των συναλλαγών κλπ. Η κακή θέληση είναι μία προαίρεση που δεν αναγνωρίζει την απόλυτη δεσμευτικότητα του καθήκοντος, που συνεπάγεται καταπίεση και έλεγχο των επιθυμιών και των παθών, αλλά που, εκκινώντας από αυτά, διαβλέπει στην λειτουργία μίας ρυθμιστικής γενικής θέλησης, απλώς άλλο ένα μέσο για την εκπλήρωση των εμπειρικά καθορισμένων επιθυμιών της.

Η κακία του ανθρώπου έγκειται στο γεγονός ότι θέτει την ικανοποίηση των αξιώσεων που απορρέουν από το αίτημα για επιβίωση (στο οποίο περιλαμβάνονται συμβολικά όλοι οι εμπειρικοί σκοποί που υπηρετεί ο εργαλειακός λόγος), ως όρο για την υπακοή στον ηθικό νόμο. Κάθε άνθρωπος (ακόμα και ο καλύτερος) είναι κατά τούτο κακός, κατά το ότι αντιστρέφει την ηθική τάξη των κινήτρων αξιολογώντας τις αξιώσεις που μπορεί να έχει ως εμπειρικό ον ως δυνάμει ισότιμες προς τις ηθικές αρχές που απορρέουν από τον ηθικό νόμο, θέτοντας δηλαδή την αγάπη του εαυτού (Selbstliebe- amour de soi) ως ισότιμη προς τον ηθικό νόμο. Επειδή όμως φυσικές κλίσεις και ηθικός νόμος δεν μπορούν να είναι της ίδιας τάξης, αναγκαστικά θα πρέπει το ένα να λειτουργεί ως όρος του άλλου (Θρ.36). Ο Καντ έτσι αξιοποιεί κριτικά την περιγραφή του ανθρώπου από τον Χομπς, για τον οποίον

"κάθε άνθρωπος οφείλει να προσπαθεί και να προωθεί την ειρήνη (το σύνολο των νόμων της φύσης) εφόσον ελπίζει ότι η ειρήνη είναι εφικτή. Και ότι όταν η ειρήνη

δεν είναι εφικτή δικαιούται να κάνει χρήση όλων των βοηθειών και των πλεονεκτημάτων του πολέμου (το σύνολο του φυσικού δικαϊώματος)" (Lev 14).

Η παράθεση από τον Χομπς του γενικού νόμου δίπλα στο εγωιστικό δικαίωμα ως δύναμη ισότιμες αρχές που κατευθύνουν τον ανθρώπινο Λόγο είναι το στοιχείο στο οποίο ο Καντ αναγνωρίζει το ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης. Επομένως, η ριζικότητα του κακού αυτού έγκειται στο ότι ο άνθρωπος θέτει ως όρο του σεβασμού προς τον ηθικό νόμο την εξασφάλιση σκοπών που υπαγορεύονται από την αγάπη του εαυτού. Το κακό εισδύει σε όλες τις ιεραρχήσεις που γίνονται στο πεδίο των αρχών, διαστρέφει την ίδια την ουσία του ηθικού νόμου, που είναι να εμπνέει σεβασμό ανεξάρτητα από τα δεδομένα της αισθητικότητας, και να επιδρά μόνο στην ιεράρχηση των ηθικών αρχών τους, μόνο δηλαδή στην μορφή τους, χωρίς να επηρεάζει το περιεχόμενό τους. Έτσι ο κόσμος της πολιτικής ζωής γίνεται στο σύνολό του ένα βασίλειο όπου εκτρέφεται η δυνατότητα του κακού. Ο "άρχων του κόσμου" τούτου αναγορεύεται κατ' αυτόν τον τρόπο, δια μέσου των συνειδήσεων και των ιεραρχήσεων των γνωμόνων, σε κυρίαρχο της δημόσιας πολιτικής ζωής, όπου ο αυταρχισμός και η ανηθικότητα νομιμοποιούνται ως μέσα για την επίτευξη εμπειρικών σκοπών, εν ονόματι μάλιστα μιας δημοσίως κατοχυρωμένης νομιμότητας.

B.4.5. Κριτική στην αστική πολιτική κοινωνία εν ονόματι ηθικών σκοπών του Λόγου

Έτσι, σε αντίθεση προς την *Μεταφυσική των γενικών αρχών του δικαίου* όπου επιχειρείται η νομιμοποίηση των πολιτικών κανόνων επί τη βάση της γενικότητάς τους, και όπου επομένως η ανώτατη γενική θέληση του νομοθέτη δεν ελέγχεται εμπράκτως σύμφωνα με κριτήρια ηθικότητας αλλά αξιολογείται με κριτήριο απλώς την καθολική νομιμότητα (ανατρέχοντας έτσι για τον έλεγχο μόνο σε μία τυπική λογικότητα, αυτή της συμφωνίας των επιμέρους νόμων με τους όρους γενίκευσης). ο Καντ θέτει στο *Κείμενο για την Θρησκεία* τους όρους για μια συνολική κριτική της πολιτικών κοινωνιών. Η κριτική αυτή δεν έχει φυσικά τον χαρακτήρα καταγγελίας των μετριασμένων αξιώσεων ελέγχου στις οποίες στηρίζεται η πολιτική εξουσία της αστικής πολιτικής κοινωνίας. Αυτό θα το αναλάμβανε αργότερα ο Carl Schmitt όταν στο έργο του για τον Χομπς επισημαίνει ότι το αδύνατο σημείο της χομπσιανής θεωρίας για το κράτος είναι ακριβώς το αστικό πολιτικό στοιχείο της: η διατήρηση της ελευθερίας της συνείδησης πέραν των ορίων

ελέγχου από τον ηγεμόνα.³²⁶ Η σημασία της καντιανής κριτικής έγκειται αντιθέτως στην αναγνώριση της πολιτικής κατάστασης ως μιας ενδιάμεσης κατάστασης, ανάμεσα στην φυσική κατάσταση πολέμου και την ηθική κατάσταση, της ανθρωπότητας ενωμένης σε μία παγκόσμια ηθική κοινότητα. Ολόκληρη η πολιτική κοινωνία συλλαμβάνεται κατ' αυτόν τον τρόπο ως μια μεμονωμένη ανθρώπινη συνείδηση, που βρίσκεται ανάμεσα στην καθαρή ηθικότητα και την ζωική μη-ηθικότητα, και που μολονότι έχει γνώση του ηθικού νόμου και των δεσμεύσεων που αυτός συνεπάγεται, έχει εν τούτοις τη συνείδηση της διαρκούς δυνατότητας απόκλισης από τον νόμο και, σε δεύτερο επίπεδο, αναγνωρίζει ότι η απόκλιση αυτή επεμβαίνει συστηματικά στην ιεράρχηση των γνωμώνων, και όχι τυχαία ή περιστασιακά.

Η έννοια βέβαια της συλλογικής συνείδησης εκφράζεται από "την ανώτατη κεφαλή του κράτους" ή άλλες αντίστοιχες διατυπώσεις του Καντ, που αντιστοιχούν πάντοτε σε ένα πρόσωπο που αναλαμβάνει την ευθύνη της εσωτερικής μεταρρύθμισης (Reform), κατ' αντιστοιχία προς την εσωτερική μεταστροφή του φρονήματος και την οριστική νίκη επί της κακής αρχής που επιτελεί η ατομική συνείδηση. Αυτές οι επιλογές στην διατύπωση αναδεικνύουν μια επιφύλαξη του Καντ απέναντι στην εξωτερική βούληση όταν δεν εκφράζεται από έναν εξατομικευμένο φορέα. Το σημαντικό όμως είναι ότι η κοινωνία ως σύνολο συλλαμβάνεται σε μια δυναμική ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ φυσικής πολιτικής κατάστασης και ηθικού κράτους (βασιλείου της αρετής, Θρ.95), ως μια τροπική κατηγορία που, στο επίπεδο του υποκειμένου, συνδέει την δυνατή ηθική εμπειρία που συγκροτείται από τις πρακτικές αρχές εν γένει και την συνείδηση του υποκειμένου, που σχετίζεται προς αυτήν την ηθική εμπειρία μέσω του δεοντικού καθορισμού. Ενώ αντίθετα στο επίπεδο της κοινωνίας η τροπική σχέση φανερώνεται ως ιστορική ανέλιξη από την φυσική κατάσταση στην αστική πολιτική κατάσταση και από εκεί στην ανόρθωση της πολιτικής κατάστασης σε μία παγκόσμια ανθρώπινη κοινότητα. Αυτό που διαρκώς εκφεύγει του υποκειμενικού πρακτικού Λόγου, αυτό που δεν υπόκειται στις κατηγορίες αλλά επιτρέπει στις

³²⁶ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), και σε αγγλική μετάφραση (μτφρ: G.Schwab and E.Hilfstein) *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes, Meaning and failure of a political symbol*, Greenwood press, Λονδίνο 1996, ειδικά το κεφάλαιο 5. Ο Schmitt βέβαια δεν θέλει να παραδεχτεί την ανατροπή της κατάστασης γενικευμένου πολέμου που επέρχεται με την θεμελίωση της πολιτικής κοινωνίας. Επιδιώκει, σε αντίθεση με τον Χομπς, την παράταση της κατάστασης πολέμου και εντός της πολιτικής κοινωνίας, γιατί επιθυμεί τον εγκλεισμό και την προστασία των φίλων εντός ενός ορατού πολιτικού σχηματισμού που θα συνεχεται μολαταύτα από εσωτερικούς δεσμούς (κατά το πρότυπο μιας θριαμβεύουσας εκκλησίας). Το ίδιο σημείο, η παράταση της κατάστασης πολέμου, αναγνωρίζεται και από τον Καντ, όχι όμως για να υποσκάψει τα θεμέλια της πολιτικής κοινωνίας στρέφοντας την μία εναντίον της άλλης, αλλά για να την προσανατολίσει προς το ηθικό ιδανικό της παγκόσμιας κοινότητας.

κατηγορίες να εφαρμόζονται, αυτό το ίδιο λειτουργεί στο συλλογικό επίπεδο ως κινητήρια δύναμη της κοινωνίας: επιτρέπει και απαιτεί τον δημόσιο διάλογο (κατ' αντιστοιχία προς την συνειδησιακή κρίση του υποκειμένου), εκφράζεται δια του δημοσίου διαλόγου και οδηγεί ενδεχομένως σε μια άνωθεν μεταρρύθμιση των διανοητικών κανόνων κοινωνικής οργάνωσης (κατ' αντιστοιχία προς μια διαδικασία υποκειμενικής πνευματικής ωρίμανσης), και αναγνωρίζει τέλος, και αυτό είναι το σημαντικότερο, την ριζική και θεμελιακή διαφορά ανάμεσα στην πολιτική κοινωνία από τη μία μεριά που κατασκευάζεται και ελέγχεται από τους ανθρώπους και την ηθική κοινωνία από την άλλη, η συγκρότηση της οποίας υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνάμεις - όταν αυτές συλλαμβάνονται ως το άθροισμα των δυνάμεων των επιμέρους ανθρώπων - και για την οποία είναι απαραίτητος ένας εξωτερικός νομοθέτης (κατ' αντιστοιχία προς το υποκειμενικό αίσθημα του σεβασμού απέναντι στον νόμο που συνοδεύεται από τη συνείδηση της ριζικής διαφοράς από αυτόν). Έτσι, ο Καντ ορίζει πως:

"*Νομική-αστική* (πολιτική) κατάσταση είναι η σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους, στο βαθμό που συνδέονται κοινωνικά από μια δημόσια δικαιοκή νομοθεσία (που αποτελείται εν γένει από καταναγκαστικούς νόμους). *Ηθική-αστική* είναι η κατάσταση στην οποία οι άνθρωποι συνδέονται με μη καταναγκαστικούς νόμους, δηλαδή με νόμους της αρετής [Tugendgesetzen]. Και έτσι, όπως στην πρώτη, την νομική (αλλά όχι πάντοτε και σύννομη) κατάσταση, αντιδιαστέλλεται η νομική φυσική κατάσταση, έτσι από την δεύτερη διακρίνεται η ηθική φυσική κατάσταση" (Θρ.95).

Αξίζει να δοθεί σημασία στην διάκριση του όρου νομική κατάσταση (rechtlicher Zustand) από την σύννομη (rechtmäßiger Zustand). Ενώ ο πρώτος όρος αναφέρεται στην θετικότητα και την γενική ισχύ του δικαίου της πολιτικής κοινωνίας, ο δεύτερος όρος αναφέρεται στη σχέση ανάμεσα στον θετικό νόμο της πολιτικής κοινωνίας και τον καθαρό ηθικό νόμο: η σχέση αυτή δεν ελέγχεται ούτε αξιολογείται με βάση διανοητικά κριτήρια τυπικής εσωτερικής συμφωνίας των νόμων της πολιτείας αλλά αναζητάει για τον έλεγχο μια εξωτερική αρχή, που φέρει δυναμικά την ενότητα της ηθικής αρχής πριν και ανεξάρτητα από τις διανοητικές τυποποιήσεις της. Γιατί όταν η τυποποίηση του ηθικού νόμου είναι παγιωμένη σε ένα, άνωθεν επιβαλλόμενο, νομικό σύστημα που καταλαμβάνει όλο τον χώρο της ηθικής πράξης, τότε δεν αφήνεται περιθώριο στο υποκείμενο να εκδηλώσει την αυτενέργειά του, να αναλάβει δηλαδή την προσωπική του ευθύνη απέναντι στα ηθικά ζητήματα. Σε αντίθεση προς την θεωρία περί δικαίου (αλλά χωρίς να αναιρεί τα συμπεράσματά της), το κείμενο για την θρησκεία θέτει τις βάσεις για την νομιμοποίηση μιας διαρκούς κριτικής απόστασης ως προς την ηθική αξία της

νομιμοφροσύνης. Αυτή η απόσταση δεν μπορεί να εγκιβωτιστεί και να παγιωθεί στο πλαίσιο μιας ηθικής αρετής ή αξίας, αλλά είναι ο ανώτατος όρος ύπαρξης και εκδήλωσης όλων των αρετών και των αξιών, είτε αυτές είναι πολιτικές-κοινωνικές είτε ατομικές: εξασφαλίζει την αυτονομία του προσώπου ακόμα και εν μέσω μιας νομικά συγχροτημένης κοινωνίας, και μάλιστα όχι κατά την ποιότητα του πολίτη αλλά ως ανθρώπου. Επιτρέπει την εκδήλωση της αυτονομίας του ατόμου μέσω της ιδέας της συμμετοχής του σε μία ηθική κοινότητα, που είναι διαρκώς εν τω γίνεσθαι, και όχι μόνο κατά το τυπικό κριτήριο του να είναι συννομοθετόν μέλος μιας ήδη διαμορφωμένης πολιτικής κοινωνίας. Έτσι, όπως είχε επισημανθεί στην αρχή της πρώτης ενότητας για τον Καντ, διασώζεται αφενός η δυνατότητα της ατομικής ηθικής πράξης εν μέσω της πολιτικής κοινωνίας, ανεξάρτητα από τους περιορισμούς και τις απειλές του θετικού δικαίου, και αφετέρου η δυνατότητα συλλογικής θέσμισης της ηθικότητας παρά τις δεσμεύσεις του θετικού δικαίου: η ηθικότητα δεν εξαντλείται στην κατασκευή των θεσμών, αντιθέτως κάθε θεσμός που επιχειρεί να μονοπωλήσει την ηθικότητα είναι ουσιαστικά ανήθικος, καθώς δεν αφήνει περιθώριο για τον διανοητικό έλεγχο του και κυριότερα για την έλλογη μεταρρύθμισή του. Μπορεί να είναι συστατικός όρος μιας νομικής κατάστασης αλλά δεν νομιμοποιείται ηθικά εν όψει μιας ηθικής ολοκλήρωσης της ανθρωπότητας.

Το *Κείμενο για την Θρησκεία* καθίσταται έτσι το πραγματικό μέσον μεταξύ της θεωρίας για το δίκαιο και της θεωρίας για την αρετή, αλλά και η σύνθεση των αποβλέψεων των δύο αυτών κειμένων. Ενώ στη *Μεταφυσική του Δικαίου* εξετάζεται ο τρόπος που υπερβαίνεται η φυσική κατάσταση για να μεταβούμε στην πολιτική κατάσταση, στη *Μεταφυσική της Αρετής* γίνεται αφαίρεση από όλες τις οργανωμένες κοινωνικές σχέσεις, για να αναδειχθεί η καθαρή ηθικότητα, που δεν μπορεί να τυποποιηθεί σε νομικές μορφές, η ηθικότητα δηλαδή που σχετίζεται με ηθικούς σκοπούς των οποίων η επιβολή είναι αδύνατη μέσω εξωτερικής νομοθεσίας.

Ενόψει όμως του ζητήματος του ριζικού κακού, και με δεδομένη την κοινωνική του διάσταση και εκδήλωση, βρισκόμαστε μπροστά σε ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα, που θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής. Για να υπερνικηθεί το κακό είναι απαραίτητη η συλλογική δράση και οργάνωση. Ταυτόχρονα όμως, κάθε ιστορικά δεδομένη αλλά και κάθε δυνατή συλλογική οργάνωση με βάση δημόσιους νόμους έχει την τάση να εκφυλίζεται σε μια αυτοσυντηρούμενη θετική νομιμότητα χωρίς αναφορά σε ηθικούς σκοπούς, χωρίς δηλαδή μια δυναμική ιστορικής εξέλιξης, που θα έλκεται από κάτι διαφορετικό από τους ίδιους τους διανοητικούς όρους αναπαραγωγής της κοινωνίας. Αυτός ο εκφυλισμός δεν είναι κάτι που έχει προκύψει τυχαία λόγω της ιστορικής συγκρότησης των υπαρχουσών πολιτικών

κοινωνιών, αλλά οφείλεται στο συστηματικό δεδομένο της ανάγκης τυποποίησης του ηθικού νόμου, προκειμένου να προσλάβει μια γενική μορφή, και την συνακόλουθη συλλήβδην απόρριψη όλων των περιεχομένων μιας ηθικής συνείδησης. Είναι όμως παρ' όλα αυτά αναγκαία η υπέρβαση αυτής της κατάστασης:

"Η κυριαρχία της καλής αρχής είναι εφικτή, στο βαθμό που οι άνθρωποι μπορούν να συμβάλλουν σε αυτήν, μόνο μέσω της συγκρότησης και της ανάπτυξης μιας κοινωνίας σύμφωνα με νόμους αρετής και προς όφελος αυτών. Μιας κοινωνίας που θα έχει ως αποστολή και καθήκον δια του Λόγου την συνένωση όλου του ανθρωπίνου γένους στους κόλπους της" (Θρ.94).

Η εν λόγω ηθική-αστική κοινωνία που συνεχεται από εσωτερικούς, αλλά παρ' όλα αυτά δημόσιους, νόμους έχει τη δυνατότητα να αναπτυχθεί εντός του κόλπου της πολιτικής κοινωνίας χωρίς όμως να συνάγεται ή να στηρίζεται σε αυτήν:

"Αυτή (η ηθική κοινότητα) μπορεί να υπάρχει εν μέσω μιας πολιτικής κοινωνίας και παρ' όλα αυτά να απαρτίζεται από όλα τα μέλη της ίδιας πολιτικής κοινωνίας [...]. Αλλά η ηθική κοινότητα στηρίζεται σε μια ξεχωριστή και ιδιαίτερη ενοποιητική αρχή (την αρετή) και έχει επομένως μια τέτοια μορφή και σύνταξη που την διαφοροποιεί ουσιαστικά από την πολιτική κοινωνία." (Θρ.94).

Το ουσιαστικό διαφορετικό θεμέλιο μεταξύ της ηθικής αστικής κοινωνίας και της πολιτικής κοινωνίας, δεν είναι τόσο η αναγωγή της καθεμίας στον ηθικό νόμο: αμφότερες σχετίζονται προς αυτόν και ρυθμίζονται βάσει αυτού. Δεν είναι ούτε η διαφοροποίηση που υπάρχει μεταξύ τους σε ό,τι αφορά τον τρόπο επιβολής της νομοθεσίας, που στην πολιτική κοινωνία γίνεται μέσω εξωτερικού καταναγκασμού ενώ στην ηθική κοινωνία μέσω της εσωτερικής δέσμευσης απέναντι στον νόμο με αποκλεισμό κάθε εξωτερικής δεσμευτικότητας: αυτό αποτελεί απλή συνέπεια στο επίπεδο των φαινομένων μιας βαθύτερης διαφοράς. Η ουσιαστική διαφορά είναι ο αποδέκτης κάθε φορά του ηθικού νόμου,³²⁷ γεγονός που συνεπάγεται την κατανόηση της ανθρώπινης κοινωνίας, τη μία φορά ως το άθροισμα των ανθρώπων που ζουν σε αυτήν και υπακούουν σε κοινούς νόμους, και την άλλη ως την οργανική ενότητα όσων ανθρώπων είναι ενεργοί φορείς της ηθικής αρχής. Στην δεύτερη περίπτωση προϋποτίθεται ο ηθικός σκοπός (που αναπαριστάται συμβολικά από την σημαία της αρετής), ενώ στην περίπτωση της πολιτικής κοινωνίας εξασφαλίζεται απλώς η αμοιβαία σχέση μεταξύ των επιμέρους προαιρέσεων και οι σκοποί αφήνονται απροσδιόριστοι. Αλλά, όπως επισημαίνει ο Καντ:

³²⁷ Βλ. εδώ ξανά την ανάλυση του Emil Lask στις σελίδες 242 με 251 του έργου του *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1923.

"Μόνο έτσι μπορούμε να ελπίζουμε σε μια νίκη της καλής επί της κακής αρχής. Γιατί πέραν των νόμων που προδιαγράφει ο ηθικός νομοθετών Λόγος για τον καθένα ξεχωριστά [jedem Einzelnem], εγείρεται και μία σημαία της αρετής ως σημείο σύγκλισης όλων όσων αγαπούν το καλό, προκειμένου να συγκεντρώνονται κάτω από αυτήν και, κυρίως, προκειμένου να αποκτήσουν πλεονέκτημα έναντι της κακής αρχής." (Θρ.94)

Έτσι, εδώ αντιπαραβάλλονται από τη μία μεριά οι νόμοι που απευθύνονται στον καθένα και που αντιστοιχούν στην σκοπιά της Δεύτερης Κριτικής (αλλά και στην περαιτέρω μορφοποίηση που λαμβάνει αυτή στη θεωρία δικαίου), και από την άλλη, η νομοθεσία που προϋποθέτει ένα σημείο σύγκλισης όλων (ως focus imaginarius), στο οποίο να ενσωματώνεται εξ αρχής ως όρος η ηθική κοινότητα (όλων των ανθρώπων). Αυτή η ηθική αρχή δεν προϋποθέτει βέβαια στην πραγματικότητα την ύπαρξη της κοινότητας, ούτε αποκτά πλήρη ισχύ μόνο με την δημιουργία της. Είναι όμως μια στιγμή αναστοχασμού από την σκοπιά του υποκειμένου, στην προοπτική της δυνατότητας πραγμάτωσης μιας παγκόσμιας κοινότητας. Είναι στην ουσία ένας αναστοχασμός επί των όρων και του τελικού νοήματος της ηθικής πράξης. Οι όροι αποκτούν, με τη σειρά τους, και οι ίδιοι ηθικό status, καθίστανται δηλαδή περιεχόμενα μιας ηθικής συνείδησης. Τα περιεχόμενα αυτά δεν αποκλείονται κατά την πράξη της τυποποίησης (Typik) του ηθικού νόμου. Είναι μια υλικότητα που προκύπτει από τους ηθικούς σκοπούς και όχι από τους εγωιστικούς φαινομενικούς σκοπούς.

Με αφετηρία το σημείο αυτό, μπορούμε να παρατηρήσουμε τη διαφοροποίηση της έννοιας του Θεού από την Δεύτερη Κριτική στο *Κείμενο για την Θρησκεία* και την *Τρίτη Κριτική*.³²⁸ Ενώ η ηθική απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού, όπως διατυπώνεται στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* αφορά την εναρμόνιση της ηθικότητας με την ευδαιμονία για το άτομο, εδώ πλέον το πρόβλημα τοποθετείται σε άλλη βάση και αφορά την εναρμόνιση ηθικότητας ευδαιμονίας μέσα σε μια κοινότητα. Η ιδέα του Θεού-Βασιλέα του κράτους των σκοπών έχει κοινωνικό νόημα, αναφέρεται στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων ως νοητά όντα, όχι στην ελπίδα και την προοπτική εναρμόνισης μεταξύ ευδαιμονίας και ηθικότητας για το άτομο. Παρ' όλα αυτά, αυτό δεν αποτελεί απόρριψη του προηγούμενου αιτήματος αλλά νοηματικό εμπλουτισμό του. Από την ιδέα του Παντοδύναμου Θεού-Πατέρα στον οποίο αναφερόταν υπόρρητα η Δεύτερη Κριτική στο κεφάλαιο της Διαλεκτικής, και ο οποίος είχε τη δύναμη (εν τη ιδέα) να πραγματοποιεί τη σύνθεση του κόσμου της ελευθερίας με τον κόσμο της αναγκαιότητας συνδυάζοντας

³²⁸ Βλ. Hans Michael Baumgartner, *Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionschrift, στον συλλογικό τόμο: Kant in der Diskussion der Moderne*, Suhrkamp, 1997, σσ. 408-424.

την ηθικότητα με την ευδαιμονία, η έμφαση μετατοπίζεται προς τον Θεό-Υιό, που λειτουργεί ως σημαία της αρετής και υπό τον οποίον συγκεντρώνονται όλοι οι ενάρετοι. Ενώ το πρόβλημα στην *Δεύτερη Κριτική* ήταν να αποδοθεί νόημα στην υποκειμενική ηθική πράξη δια της σύνδεσής της με έναν σκοπό, αλλά κατά τρόπον ώστε αυτό να μην συνιστά ετερονομία της ηθικής πράξης, το πρόβλημα στο *Κείμενο για την Θρησκεία* αφορά την δυνατότητα πραγματοποίησης αυτού του ιδανικού που αναγνωρίζεται ως εφικτό μόνο στο πλαίσιο μιας οικουμενικής ηθικοποίησης της ανθρωπότητας. Όπως επισημαίνει εμφαντικά ο Καντ:

"Το ύψιστο ηθικό αγαθό δεν μπορεί να επιτευχθεί μέσα από την προσπάθεια του ατόμου να κατακτήσει την ηθική του πληρότητα αλλά μέσα από τη συνένωση των ανθρώπων σε ένα όλο που διέπεται από έναν σκοπό" (Θρ.97).

Έτσι, ενώ στην έκθεση του επιχειρήματος στην *Δεύτερη Κριτική* προηγείται το ηθικό καθήκον, το οποίο μόνο στη συνέχεια διασυνδέεται με το ηθικό αποτέλεσμα μέσω της ιδέας του Θεού, εδώ ο Καντ μας εκθέτει και την άλλη οπτική που πρέπει να λαμβάνουμε πάντα υπόψη μας: μέσα στην έννοια του καθήκοντος περιλαμβάνονται σε κάποιο βαθμό και οι όροι σύνθεσής του με την φαινομενική πραγματικότητα και γίνονται και οι ίδιοι χρέος του πρακτικού Λόγου. Στην ιδέα της θρησκείας θεματοποιείται αυτή ακριβώς η ολότητα των όρων που πρέπει να πληρούνται, προκειμένου να είναι δυνατή η συλλογική ηθικοποίηση. Και με αυτήν την έννοια και μόνο λέγεται από τον Καντ ότι "... είναι καθήκον του ανθρώπου απέναντι στον εαυτό του να έχει θρησκεία" (ΜτΗ.444).

Αλλά ο υψηλός προορισμός του ανθρώπου δεν παύει να αντιδιαστέλλεται προς τις περιορισμένες του δυνάμεις. Όλη η δυναμική της καντιανής θέσης για την θρησκεία, και σε τελευταία ανάλυση για την ίδια την ηθικότητα, περικλείεται στον αναστοχασμό ανάμεσα στις προθέσεις και τις δυνάμεις, ανάμεσα στο μεγαλείο του σκοπού και την ευτέλεια του υποκειμένου. Όπως γράφει ο Καντ:

"... αυτή η υψηλή και ποτέ πλήρως πραγματωμένη ιδέα μιας ηθικής κοινότητας ευτελίζεται όταν πέσει στα ανθρώπινα χέρια [...] Πώς μπορεί να περιμένει κανείς από τόσο στραβό ξύλο να βγει κάτι τόσο ορθό;" (Θρ.100).

Από την άλλη, είναι ακριβώς αυτό το μεγαλειώδες στοιχείο του τελικού σκοπού που ανυψώνει το υποκείμενο σε ένα ανώτερο επίπεδο, που μας εξηγεί γιατί υπάρχει εντέλει ο άνθρωπος. Η ιδέα της ενωμένης και ηθικοποιημένης ανθρωπότητας αντανακλάται και φωτίζει και τον μεμονωμένο άνθρωπο στον βαθμό που αυτός είναι ικανός να αναστοχαστεί τους όρους πραγματοποίησης του τελικού σκοπού της δημιουργίας. Η φύση του ανθρώπου είναι μεν μια πεπτωκυία φύση, μια φύση που φέρει το ριζικό κακό, αλλά μέσω αυτής της ίδιας και μέσω της ιδέας της

οικουμενικής εκκλησίας, είναι εφικτή η άρση των συνεπειών της Πτώσης. Η κεντρική ιδέα του Καντ είναι η οργάνωση των ανθρώπων με άξονα την οικουμενική ηθική κοινότητα, δηλαδή η αμοιβαία σχέση τους στο πλαίσιο μιας οικουμενικής εκκλησίας, που ούτε θα αντιτίθεται ούτε θα καθορίζεται από τις υπάρχουσες πολιτικές κοινωνίες, αλλά που οφείλει μοιραία να τις απορροφήσει και να εξουδετερώσει τον επιμεριστικό χαρακτήρα των πολιτικών κοινωνιών: μόνο με αυτήν την σχέση και προοπτική αποκτούν και οι ίδιες οι πολιτικές κοινωνίες ηθικό νόημα και προοπτική.

Με τον τρόπο αυτό, η άποψη του Καντ παραλαμβάνει και συνθέτει στοιχεία και της προτεσταντικής³²⁹ και της ρωμαιο-καθολικής παράδοσης. Δια του ριζικού χάσματος σκοπών της φύσης και σκοπού της δημιουργίας, από την διάκριση δηλαδή πολιτικής τελεολογίας και ιστορικής εσχατολογίας, αποκλείεται από τον Καντ η πραγματοποίηση ηθικών σκοπών στον κόσμο των φαινομένων: απορρίπτεται έτσι η πίστη σε μια ορατή εκκλησία. Η αντίθεσή του αυτή εξειδικεύεται, όπως είδαμε, στο τέταρτο μέρος του κειμένου για την θρησκεία σε μια πολεμική εναντίον της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας. Κάθε ορατή εκκλησία που αξιώνει ορατή οικουμενικότητα, πολιτικοποιεί στην ουσία, εξωτερικεύει και θεσμοποιεί την ιδέα της ηθικής κοινωνίας: δεν εκλαμβάνει τον εαυτό της ως σχήμα ή παράσταση της μίας και ενιαίας ηθικής κοινωνίας (που αποτελεί ιδέα του Λόγου), αλλά ως αυτήν την κοινωνία της ίδια. Έτσι όμως υπερβαίνει τα όρια που τίθενται από την κριτική εξέταση της σχέσης ηθικής και πολιτικής. Η άποψη του Καντ είναι όμως και αντιπροτεσταντική: η θεώρησή του δεν περιορίζεται στη σκοπιά του επιμέρους ατόμου (που είναι η προτεσταντική σκοπιά) και της ατομικής πίστης: η πίστη που πρεσβεύει είναι μια έλλογη πίστη, που αίρεται στο επίπεδο της διυποκειμενικότητας, χωρίς όμως να είναι επιδεκτικής διανοητικής κατανόησης με όρους θεωρητικής γνώσης, χωρίς δηλαδή να είναι αντικειμενική ή αντικειμενοποιήσιμη βάσει των θεωρητικών κατηγοριών της διάνοιας. Ο Καντ επισημαίνει ότι η τελική πρόθεση της ηθικής είναι η θεολογία, όχι ως γνώση μεν των ιδιοτήτων του Θεού, αλλά σε σχέση με τη δυνατότητα δημιουργίας ενός οικουμενικού κοινού όντος (μιας οικουμενικής εκκλησίας) και πιστεύει στην δυνατότητα της σωτηρίας δια αυτής της εκκλησίας και μόνο. Κατ' αυτόν η θρησκεία δεν αφορά τη σχέση του κάθε ανθρώπου με τον Θεό ξεχωριστά αλλά πρώτα και κύρια, τη σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους, την διυποκειμενική ένωση των ανθρώπων σε ένα όλον.

³²⁹ Για την προτεσταντική οπτική γωνία του Καντ σε ό,τι αφορά τον θεωρητικό Λόγο βλ. Paulsen Friedrich, "Kant der Philosophie des Protestantismus", *Kantstudien*, τχ. 4, 1900.

Η αλλαγή του σημείου εστίασης από τον καθένα ξεχωριστά, στους ανθρώπους ως σύνολο, που ενώνονται στην ιδέα μιας παγκόσμιας εκκλησίας, που είναι ταυτόχρονα μια παγκόσμια *Republik* σύμφωνα με νόμους της αρετής, συνεπάγεται μια σύνθεση της πολιτικής αρετής της νομιμοφροσύνης με την χριστιανικού τύπου αρετή της ηθικότητας: καθίσταται ενάρετο καθήκον η συμμόρφωση προς την ιδέα μιας παγκόσμιας ηθικής ανθρώπινης κοινότητας. Η νομιμοφροσύνη δεν αναφέρεται έτσι στην τυχαία και ιστορικά δημιουργημένη πολιτική κοινωνία, στην οποία μετέχει το υποκείμενο ως πολίτης αλλά στην έλλογη και ποτέ ολοκληρωμένη εντός του ιστορικού χρόνου ηθική κοινότητα, στην οποία μετέχει ως άνθρωπος. Με αυτή την σύνθεση υπερβαίνεται από τη μία μεριά, η υποκειμενική σκοπιά των ενάρετων καθηκόντων που αναλαμβάνει ο καθένας ως άνθρωπος, και τα οποία δεν είναι επιδεικτικά μιας εξωτερικής νομοθεσίας, και εμπλουτίζεται παράλληλα με ηθικά περιεχόμενα το καθήκον της νομιμοφροσύνης του πολίτη: συντίθεται με ουσιώδεις έλλογους σκοπούς και υπερβαίνει την στενή σκοπιά του πολίτη ενός εθνικού κράτους. Η ίδια η νομιμοφροσύνη νοηματοδοτείται και νομιμοποιείται εντέλει με προσνατολισμό την οικουμενική *Republik*. Η σημασία του φρόνηματος δεν λειτουργεί μόνο με άξονα τα κρατικά ή εθνικά συμφέροντα, που περιορίζονται στον ορίζοντα της ευρωστίας μιας πολιτικής κοινωνίας. Το φρόνημα που πρέπει να καλλιεργείται από την πολιτεία στοχεύει στην ορθή ηθική διάπλαση του λαού και την υπέρβαση της πολιτικής κατάστασης (της αναγκαιότητας δηλαδή ύπαρξης νόμων καταναγκασμού), δεν αξιοποιείται απλά λειτουργιστικά για την ισχυροποίηση της συνοχής της πολιτικής κοινότητας, σαν την ιδέα της πολιτικής θρησκείας του Ρουσσώ. Η ρυθμιστική Ιδέα του Θεού, νοούμενου ως εξωτερικού νομοθέτη, λειτουργεί ως οριακή έννοια για την ηθική πρόοδο και ολοκλήρωση της ανθρωπότητας: θέτει το πρότυπο της αυθορμησίας του θεσμού, απαγορεύει όμως τόσο την υποστασιοποίησή του σε μια υπαρκτή εκκλησία όσο και την ανάληψη αυτής της λειτουργίας από την ανωτάτη κεφαλή του κράτους. Απαγορεύει λοιπόν τόσο κάθε ιδέα περί πολιτικής θεολογίας, όσο και κάθε σύλληψη πολιτικής θρησκείας (Ρουσσώ) ή θεοποίησης του πολιτικού κυριάρχου (Χομπς).

Η άλλη όψη βέβαια αυτής της μετατόπισης σχετίζεται με την έννοια του ριζικού κακού. Ο Καντ θεματοποιεί την προβληματική του κακού ακριβώς σε σχέση με την ιδέα της κοινότητας. Επεξεργάζεται έτσι εκ νέου την κλασική σκέψη του νεώτερου φυσικού δικαίου, σύμφωνα με την οποία τα κράτη βρίσκονται μεταξύ τους σε συνθήκες φυσικές κατάστασης και δεν υπάγονται σε μία ενιαία νομοθεσία, και, μεταφέροντάς την στο επίπεδο της ατομικής συνείδησης, ασκεί κριτική στους συνεκτικούς δεσμούς της πολιτικής ή πολιτισμένης κοινωνίας. Τα μέλη της πολιτικής κοινωνίας βρίσκονται μεταξύ τους σε συνθήκες ηθικής φυσικής

κατάστασης παρά την "πολιτισμένη" διευθέτηση των διαφορών τους μέσω των πολιτικών νόμων. Το ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης έγκειται ακριβώς στην επιδέξια απάτη της συνείδησης εν μέσω εξωτερικής φαινομενικής ηθικότητας, στην "φυσική διαλεκτική", όπου "... το πνεύμα επιχειρηματολογεί ενάντια στους αυστηρούς νόμους του καθήκοντος" (ΘμΗ.23). Έτσι η ιδέα του Καντ είναι μια σύνθεση της βασικής ιδέας του Αυγουστίνου περί πτώσης του ανθρώπου από τον παράδεισο, με τη μετριασμένη αλλά κοινωνικών συνδηλώσεων, ιδέα του Ρουσσώ περί πτώσης του ανθρώπου από την φυσικότητα δια του εκπολιτισμού. Το κακό είναι ένα δεδομένο που μπορεί να γίνει κατανοητό και να εκδηλωθεί μόνο στο πλαίσιο της κοινότητας και όχι στη συνείδηση του μεμονωμένου ανθρώπου (και κατά τούτο ο Καντ ακολουθεί τον Ρουσσώ), αλλά από την άλλη είναι ένα ριζικό κακό, που διαβρώνει σε βάθος την ανθρώπινη βούληση και δεν μπορεί να εξαλειφθεί με τις ανθρώπινες δυνάμεις (και κατά τούτο ακολουθεί τον Αυγουστίνου).³³⁰

Παράλληλα, το κακό μπορεί να υπερνικηθεί μόνο δια της ιδέας μιας οικουμενικής εκκλησίας που δεν θα αντιτίθεται προς τα πολιτικά κράτη ως άλλη μια πολιτική δύναμη, αφού μια τέτοια στάση υποσκάπτει την ίδια την αξίωση οικουμενικότητας της εκκλησίας, αλλά θα υπάρχει εν μέσω αυτών. Η εκκλησία ως *corpus mysticum* των ανά την γη ενάρετων, αποδίδει νόημα και σημασία στα πολιτικά κράτη, εφόσον αυτά επιτρέπουν την ανάπτυξη και εκδήλωση της ηθικότητας και επίσης στο βαθμό που είναι σύμμορφα προς την ηθική κοινότητα, έστω και αν αυτή η σύμμορφοτητα επιτυγχάνεται μέσω καταναγκαστικών νόμων. Ο Καντ δεν παραιτείται από την ελπίδα μετάβασης από τις πολιτικές κοινωνίες στην ηθική κοινωνία, αλλά απαγορεύει την περιγραφή ενός μηχανισμού που θα εξηγήει ή θα προβλέπει αυτήν την μετάβαση. Παραμένει ένα ριζικό χάσμα ανάμεσα στις πολιτικές και την ηθική κοινωνία, αντίστοιχο με το χάσμα ανάμεσα στους έσχατους σκοπούς της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας, αντίστοιχο επίσης με το απραγματοποίητο πρότυπο της άγιας ηθικότητας του επιμέρους ανθρώπου. Μπορούμε βέβαια να φανταστούμε μια στιγμή που παγώνουν τα επιμέρους συμφέροντα και επιτυγχάνεται ισορροπία δράσης εντός της πολιτικής κοινωνίας, χωρίς να ενεργοποιούνται (τη συγκεκριμένη στιγμή) καταναγκαστικοί μηχανισμοί: μια στιγμή που η πολιτική κοινωνία οργανώνεται σε συμφωνία με τις

³³⁰ Ο Καντ επομένως, ερμηνεύει με νεωτερικούς όρους την διδασκαλία που διατύπωσε ο Απόστολος Παύλος στο 7^ο κεφάλαιο της *Προς Ρωμαίους Επιστολής*: "βλέπω δε έτερον νόμον εν τοις μέλεσί μου αντιστρατευόμενον τω νόμω του νοός μου και αιχμαλωτίζοντά με εν τω νόμω της αμαρτίας" (Ρωμ.7.23). Το κεφάλαιο αυτό της *Προς Ρωμαίους Επιστολής* σχολιάζεται από τον, βαθύτατα επηρεασμένο από τον Καντ, θεολόγο, Rudolf Bultmann, στο κείμενό του: "Το 7 της *Προς Ρωμαίους Επιστολής* ή η ανθρωπολογία του Παύλου", στο *Υπαρξη και Πίστη*, σ. 367.

ρεπουμπλικανικές αρχές. Όπως σχολιάζει ο Ψυχοπαίδης: "Ο Καντ σκέφτεται μια στιγμή ηρεμίας, εξίσωσης και εξισορρόπησης των πολιτικών ανταγωνισμών και εντάσεων μέσα σε ένα πολιτικό σύστημα. Αυτή η στιγμή της ουδετερότητας, της αδιαφορίας απέναντι στα υλικά κίνητρα αποτελεί όρο της ηθικής ανάπτυξης, και ως εκ τούτου συνιστά πρακτικό στόχο της ανθρωπότητας".³³¹ Εκείνη τη στιγμή πράγματι, η πολιτική κοινωνία σε τίποτα δεν διαφέρει κατά την εξωτερική μορφή από την ηθική κοινωνία. Πρόκειται όμως για μια ασταθή ισορροπία, η οποία δεν στηρίζεται σε πραγματικούς εσωτερικούς δεσμούς μεταξύ των μελών της κοινότητας, και η οποία έχει την εγγενή τάση να μεταβεί σε μια κατάσταση, όπου θα είναι εκ νέου απαραίτητη η ενεργοποίηση μηχανισμών καταναγκασμού. Όπως διευκρινίζεται άλλωστε στη συνέχεια, "... η κατάσταση αυτή εξισορρόπησης δεν αποτελεί ωστόσο μια τελική κατάσταση των ατόμων [...] αλλά νοείται ως ενδιαμέση βαθμίδα στην πορεία ανάπτυξης των ατόμων ως ηθικών υποκειμένων".³³² Δεν υπάρχει κάτι αντίστοιχο με την εγγελιανή σύλληψη "της πραγματοποίησης της έννοιας μέσα στην ένταση του πολιτικού"³³³: ο Καντ εστιάζει το ενδιαφέρον του στην ηθική μεταστροφή των φρονημάτων, όχι στην σημασία των φρονημάτων για τη συγκρότηση του πολιτικού.

Αλλά και σε ό,τι αφορά την διαδικασία εξέλιξης της πολιτικής κοινωνίας, εξέλιξη που πραγματοποιείται μέσω των μεταρρυθμίσεων που αποφασίζονται από την ανώτατη κεφαλή του κράτους, επί τη βάση των αποτελεσμάτων του δημοσίου διαλόγου των πολιτών, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ο Καντ δεν υποστηρίζει τη δυνατότητα πλήρους ανόρθωσης της πολιτικής κοινωνίας μέχρι το επίπεδο της ηθικοποίησής της και άρσης του ίδιου του μηχανισμού συντήρησής της, δηλαδή του καταναγκασμού. Ακόμα και μετά τις μεταρρυθμίσεις, το πολιτικό κράτος παραμένει διανοητικό κράτος. Στη θεωρητική χρήση του Λόγου προϋποτίθεται η διανοητική συγκρότηση, και η έλλογη ρύθμιση ενεργοποιείται μόνο περιοδικά και διορθωτικά, οπότε μετά την εισαγωγή του νέου επιστημονικού παραδείγματος, το νέο επιστημονικό μοντέλο είναι εξαρχής διανοητικά συγκροτημένο. Το ίδιο ισχύει και στην πολιτική κοινωνία: η αρχή συγκρότησής της δεν της επιτρέπει να εισαγάγει ένα παράδειγμα που δεν θα συγκροτείται επί τη βάση του καταναγκασμού, δηλαδή εν προκειμένω των δημόσιων νόμων του κράτους και των μηχανισμών επιβολής τους. Οι ζωντανοί οργανισμοί αντιθέτως εξηγούνται εξ αρχής με μια εσωτερική τελεολογική αρχή και στη συνέχεια η μηχανική ανάλυση μπορεί να προχωρήσει προς την αιτιακή εξήγηση των λειτουργιών τους, χωρίς ποτέ όμως να ακυρώνει τον τελεολογικό πυρήνα. Το τελεολογικό στοιχείο δεν ενεργοποιείται

³³¹ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, σσ. 213-4.

³³² σ.ι., υποσ.

³³³ σ.ι.

σε αυτήν την περίπτωση περιοδικά, όπως συμβαίνει με τις μεταρρυθμίσεις στην πολιτική κοινωνία ή με την αλλαγή επιστημονικού παραδείγματος στις επιστήμες. Η επιστημονική γνωσιοκριτική συγκρότηση όμως της πολιτικής κοινωνίας δεν επιτρέπει την διαρκή ενεργοποίηση του τελεολογικού στοιχείου. Και αυτό το στοιχείο δεν μπορεί να ενεργοποιηθεί ούτε με την διαρκή επικαιρότητα της καταστάσεως εκτάκτου ανάγκης, όπως έχει επιχειρηθεί από τον Carl Schmitt, παρότι στην περίπτωση αυτή η ανώτατη κεφαλή του κράτους επεμβαίνει διαρκώς ρυθμιστικά στην κοινωνία, προκειμένου να μην επιτραπεί στο διανοητικό στοιχείο (της κανονικότητας των νόμων) να λειτουργήσει φορμαλιστικά. Από τη σκέψη του Schmitt απουσιάζει το στοιχείο της οικουμενικότητας της ηθικής κοινωνίας, το μόνο που την νομιμοποιεί έναντι των πολιτικών κοινωνιών αλλά και το μόνο που νοηματοδοτεί τις πολιτικές κοινωνίες σε αναφορά προς σκοπούς του Λόγου και όχι προς εμπειρικούς σκοπούς. Ο Καντ έχει φροντίσει να επισημάνει ότι

"κάθε επιμέρους κοινότητα είναι απλώς μια παράσταση ή ένα σχήμα [της μίας, ενιαίας και πραγματικής ηθικής κοινότητας] γιατί κάθε μια [επιμέρους κοινότητα] βρίσκεται σε σχέση με άλλες [κοινότητες] του ίδιου είδους σε ηθική φυσική κατάσταση" (Θρ.96).

Αντιθέτως, θα μπορούσε να πει κανείς, κάθε επιμέρους νομική-πολιτική κοινωνία μπορεί να είναι όντως μια πλήρης και τέλεια πολιτική κοινωνία ακόμα και αποδεχόμενη το ενδεχόμενο ενός διακρατικού πολέμου. Έγκειται στην ίδια τη φύση της πολιτικής κοινωνίας να είναι επιμέρους, να προστατεύει δηλαδή σε κάποιο βαθμό τα μέλη της από εξωτερικούς εχθρούς, να συναλλάσσεται με άλλες πολιτικές κοινωνίες ή, ως νομικό πρόσωπο, να έχει τη δυνατότητα να κηρύξει τον πόλεμο σε άλλες πολιτικές κοινωνίες. Στην έννοια όμως μιας πολιτικής κοινωνίας, που υποτίθεται ότι έχει ανορθωθεί σε ηθική κοινωνία, δια της καλλιέργειας εσωτερικών συνεκτικών δεσμών ή δια της αναφοράς της σε έναν ηθικό σκοπό, σε αυτήν την έννοια περιλαμβάνεται μια αξεδιάλυτη αντίφαση: είναι από τη μία μεριά πολιτική κοινωνία, επομένως αυτονομητομένη και ευρισκόμενη σε συνθήκες (πολιτικής) φυσικής κατάστασης προς τις άλλες κοινωνίες, και από την άλλη μεριά αξιώνει να είναι ηθική κοινωνία, δηλαδή όχι μόνο πέραν της φυσικής αλλά και της ηθικής φυσικής κατάστασης. Αυτή όμως η ιδέα της επιμέρους ηθικής κοινότητας, που υπερήφανα για τους εσωτερικούς συνεκτικούς δεσμούς μεταξύ των μελών της, επιδιώκει να εξαπλωθεί ώστε να ηθικοποιήσει τον υπόλοιπο κόσμο απορροφώντας

τον, δεν είναι παρά φαντασιοπληξία μιας συλλογικής ηθικής συνείδησης που δεν αποδέχεται την διανοητική αυτοδέσμευση.³³⁴

Ο Καντ ορίζει την φαντασιοπληξία (Wahn) λέγοντας ότι είναι η "αυτοεξαπάτηση του να εκλαμβάνει κανείς ως ισοδύναμη την παράσταση ενός πράγματος με το ίδιο το πράγμα" (Θρ.168). Κάθε επιμέρους όμως ηθική κοινωνία δεν είναι παρά μια παράσταση της οικουμενικής ηθικής κοινωνίας, δεν είναι ούτε τμήμα της³³⁵ ούτε η ίδια η κοινωνία. Επομένως, όχι μόνο δεν μπορεί ποτέ μια πολιτική κοινωνία να ανορθωθεί σε ηθική κοινωνία, αλλά δεν μπορεί ποτέ μια ηθική κοινωνία να υπάρξει με πολιτικούς όρους, στο πλαίσιο των πολιτικών κοινωνιών, δεν μπορεί ποτέ να ξεφύγει από το επίπεδο του ιδεώδους και να πραγματοποιηθεί στον φαινομενικό κόσμο χωρίς την θείκη καθοδήγηση και έλεγχο.³³⁶ Γιατί μόνο ο Θεός, ως εξουσίαν έχων νομοθέτης μιας οικουμενικής Republik, θα μπορούσε να εκφέρει κρίση με πραγματική Αυθεντία, μόνο Αυτός θα μπορούσε να γνωρίσει τον μηχανισμό των διαμεσολαβήσεων ανάμεσα στην πνευματική και πολιτική πρόοδο και την συλλογική ηθικοποίηση, μόνο Αυτός θα μπορούσε να γνωρίζει το εσωτερικό φρόνημα και δεν θα έκρινε τις εξωτερικές πράξεις αλλά θα αξιολογούσε την σταθερότητα του φρονήματος και τον νοητό χαρακτήρα.

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι ο Καντ καταφεύγει στην ιδέα του Θεού αναμένοντας την έλευση της Δευτέρας Παρουσίας προκειμένου να πραγματοποιηθεί η συνολική στόχευση του συστήματος της φιλοσοφίας. Κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με αλλοίωση του χαρακτήρα της καντιανής φιλοσοφίας και αντιστροφή της θεμελίωσης. Αντί για την συναγωγή της Ιδέας του Θεού από τον κριτικά αυτοπροσδιορισμένο Λόγο θα είχαμε συναγωγή των κριτικά περιορισμένων ελλόγων αρχών από τον γενικό και καθολικό λόγο του Θεού σε μια διαδικασία άτυπης εξειδίκευσης. Κάτι τέτοιο αντίκειται όμως ριζικά προς τον χαρακτήρα της καντιανής φιλοσοφίας αλλά και προς το πνεύμα της νεωτερικότητας εν γένει. Η ιδέα του Θεού ως ενός "εξουσίαν έχοντος νομοθέτη" προκύπτει στο καντιανό

³³⁴ Επιχειρείται δηλαδή σε αυτήν την περίπτωση η πρακτική νομιμοποίηση χωρίς να έχει προηγηθεί θεωρητική θεμελίωση, δηλαδή παραγωγή [Deduktion] και εξασφάλιση της ισχύος των όρων ύπαρξης της πολιτικής κοινωνίας.

³³⁵ Αν μια επιμέρους ηθική κοινότητα ήταν τμήμα της οικουμενικής ηθικής κοινότητας και όχι ένα σχήμα αυτής, τότε με άθροισμα όλων των ηθικών κοινοτήτων θα συναγάγαμε την οικουμενική ηθική κοινότητα. Για την δημιουργία όμως της οικουμενικής ηθικής κοινότητας δεν μπορούμε να οδηγηθούμε αθροιστικά ούτε με ένα είδος μηχανικής σύνθεσης, αλλά καταλήγουμε σε αυτήν οργανικά από την ιδέα μιας εκκλησίας.

³³⁶ Και αυτή η παρατήρηση ισχύει με ακόμα μεγαλύτερη ένταση για τις περιπτώσεις όπου πέραν της φαντασιόπληκτης σύγχυσης μεταξύ της παράστασης του πράγματος και του ίδιου του πράγματος (δηλαδή της επιμέρους ηθικής κοινότητας και της μίας και οικουμενικής ηθικής κοινότητας) επιδιώκεται η ονομασία μιας "ελεγκτής" πολιτικής κοινωνίας ως αυθεντικού και μοναδικού φορέα της οικουμενικής ηθικής κοινότητας. Τότε δεν έχουμε να κάνουμε μόνο με ηθική φαντασιοπληξία αλλά με πνευματική βαρβαρότητα.

κριτικό σύστημα από τον ηθικό αναστοχασμό του υποκειμένου, ως όρος για μια δυνατή σύνθεση της ηθικότητας με την συλλογικότητα, με αυτό δηλαδή που, με τις ανθρώπινες δυνάμεις, παραμένει πάντα στο επίπεδο του πολιτικού, αποκλείοντας όμως την σχέση των ηθικών συνειδήσεων. Στην κριτική αποτίμηση της θρησκείας εντός των ορίων του λόγου και μόνο, "... η έννοια ενός ηθικού κοινού όντος (μιας ηθικής κοινωνίας) είναι η έννοια ενός λαού του Θεού υπό ηθικούς νόμους" (Θρ.98) και, όπως σημειώνει ο Καντ, για τη δημιουργία μιας ηθικής κοινωνίας "θα πρέπει ο καθένας να υπόκειται σε μια δημόσια νομοθεσία, και οι νόμοι που δεσμεύουν τους πάντες θα πρέπει να θεωρούνται ως εντολές [Gebote] ενός νομοθέτη της κοινωνίας αυτής" (Θρ.98).

Η έννοια του ριζικού κακού, που αποτρέπει την δημιουργία μιας ευσταθούς ισορροπίας κατά τη μετάβαση από την ιδανική πολιτική στην ηθική κοινωνία, φωτίζει εν τέλει και την ίδια τη σημασία της αστικής πολιτικής κοινωνίας στο πλαίσιο μιας ασθενούς τελεολογίας της ιστορίας και μιας ισχυρής τελεολογίας (εσχατολογίας) της δημιουργίας. Γιατί η διάκριση των αρχών της ηθικής από τις αρχές της πολιτικής κοινωνίας αντικατοπτρίζει τη διάσταση μεταξύ έσχατων σκοπών της φύσης και τελικού σκοπού της δημιουργίας. Στην πολιτική κοινωνία δημιουργούνται οι συνθήκες για την εκδήλωση και την ανάπτυξη της ηθικότητας, για την καλλιέργεια των ηθών και την σωστή ρύθμιση των εξωτερικών σχέσεων. Μειώνονται θα μπορούσε να πει κανείς οι τριβές στο σύστημα, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι κατασκευάζεται το αεικίνητον. Ο εκπολιτισμός δεν ισοδυναμεί με μεταστροφή των φρονημάτων, η πρόοδος και η καλλιέργεια των ηθών δεν ισοδυναμούν με συλλογική ηθικοποίηση, η ρύθμιση των διενέξεων από μια ανώτερη εξουσία δεν ισοδυναμεί με οργανική εναρμόνιση στη βάση των περιεχομένων της ηθικής συνείδησης του κάθε ατόμου ξεχωριστά και όλων μαζί. Όπως για τον άνθρωπο η νίκη της καλής αρχής δεν είναι ένα πρόβλημα βελτίωσης των ηθών αλλά ζήτημα οικοδόμησης ενός χαρακτήρα (όπου το πρόβλημα μεταφέρεται εκτός του πεδίου της έγχρονης πραγμάτωσης των ηθικών σκοπών όπως εκδηλώνονται στις πράξεις στο πεδίο της ηθικής συνείδησης και της οριστικής μεταστροφής της προς την καλή αρχή), έτσι και στο πολιτικό συλλογικό πεδίο η διαρκής πρόοδος και βελτίωση των ηθών δεν είναι αρκετή για την επίτευξη του τελικού σκοπού της ανθρωπότητας, την κατάκτηση της ηθικής της ολοκλήρωσης.

Ο άνθρωπος βέβαια οφείλει να οικοδομήσει ένα πολίτευμα που, πρώτα και κύρια, δεν θα αδυνατίζει αλλά θα προχωρεί σταθερά προς το καλύτερο (*Η διένεξη των σχολών*, XI.367, Δοκ.195). Οφείλει να επιθυμεί την ειρήνη, που εξασφαλίζει την ακεραιότητα και την ευημερία των πολιτικών κοινωνιών. Από τον ηθικοπρακτικό Λόγο όμως απορρέει εμφατικότερα το αίτημα για ειρήνη ως σκοπός του

αμερόληπτου ηθικού Λόγου και όχι ως μέσο, ως στιγμή φρόνησης της πολιτικής κοινωνίας. Η ειρήνη που επιτάσσεται από τον Λόγο είναι μια αιώνια ειρήνη, όχι μια παύση των εχθροπραξιών, μια απλή ανακωχή. Η ιδέα της ηθικής κοινότητας, που περιλαμβάνει ολόκληρη την ανθρωπότητα εν είδει "μιας καθολικής ρεπουμπλικανικής κοινωνίας [allgemeine Republik] σύμφωνα με νόμους της αρετής" (Θρ.98), είναι η διαρκής υπενθύμιση αυτού του τελικού σκοπού της δημιουργίας. Η καντιανή ηθική θεωρία δεν εκπίπτει έτσι σε έναν φαρισσαϊσμό, που εξαρχείται στην εντελή τήρηση του τυπικού καθήκοντος ανεξάρτητα από τα περιεχόμενα, και που προσεγγίζει τα πρακτικά φαινόμενα με θεωρητικό πνεύμα, προκειμένου να μπορεί να τα υποβάλλει σε έτοιμα ηθικά μέτρα και να τα αξιολογήσει. Αυτή η φαρισσαϊκή στάση δεν θα ήταν παρά ένας κεκαλυμμένος φιλοσοφικός δογματισμός. Το πνεύμα της καντιανής κριτικής διατηρεί αντιθέτως ενεργή τη συνείδηση του "εξουσίαν έχοντος" Λόγου, που διαφέρει από τον Λόγο που εκφέρεται από την τυποποιημένη μορφή του νόμου, και ανάγεται στην ίδια την ισχύ του νόμου, ανεξάρτητα από τις εξωτερικές αλλαγές, τυποποιήσεις, θετικοποιήσεις ή θεσμοποιήσεις του. Μόνον έτσι, μπορεί να δικαιολογηθεί η πρόταση του Καντ πως "... από το καθήκον ως κίνητρο χωρίς τη συνδρομή της αγάπης δεν πρέπει να περιμένει κανείς πάρα πολλά πράγματα" (*Το τέλος των πάντων*, XI.188, Δοκ.175). Και μόνον έτσι μπορεί να αναγνωριστεί η πολιτική κοινωνία ως το προείκασμα της ηθικής ένωσης όλων των ανθρώπων και όχι ως ένα απλό πλαίσιο διασφάλισης των συναλλαγών. Όπως "... η ηθική μπορεί να υπάρξει χωρίς θεολογία ως προς τον κανόνα της, όχι όμως ως προς την τελική της πρόθεση" (ΚκΔ.482), έτσι, εντελώς αντίστοιχα, η πολιτική κοινωνία θεσμοθετείται και θεμελιώνεται στη βάση των αρχών του δικαίου αλλά νομιμοποιείται στη βάση των αρχών της αρετής και στην ιδέα μιας οικουμενικής και ηθικής ανθρωπίνης κοινότητας, την οποία αναγνωρίζει και θέτει ως τελικό σκοπό κάθε ηθική συνείδηση, κάθε πολίτης δηλαδή, που μετέχει στην πολιτική κοινωνία.

Επίλογος - Συζήτηση επί των συμπερασμάτων

Στην παρούσα εργασία εξετάστηκε το πρόβλημα της νεωτερικής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Σε αυτό το πλαίσιο η ανάλυση επικεντρώθηκε σε δύο θεωρητικούς, των οποίων η σκέψη καθόρισε τη νεώτερη συζήτηση περί των θεμελίων της πολιτικής αλλά και τους όρους με τους οποίους η νεώτερη σκέψη αντιπαρατέθηκε στο προνεωτερικό, παραδοσιακό ή μεσαιωνικό τρόπο συζήτησης περί της πολιτικής εξουσίας. Συγκεκριμένα συζητήθηκε πώς, κατά την αποδόμηση του παραδοσιακού μοντέλου, ο Χομπς και ο Καντ μετασχημάτισαν τις παραδοσιακές έννοιες της πολιτικής, των οποίων η εγκυρότητα εξασφαλιζόταν από τις θεολογικές τους αναφορές, και επαναπροσδιόρισαν το ενδιαφέρον της συζήτησης για την πολιτική προσανατολιζόμενοι σε έναν, ανθρώπινο πια και όχι θεϊκό, Λόγο. Η μετατόπιση του πεδίου εστίασης του επιχειρήματος προϋποθέτει ότι η νεώτερη θεωρία, προκειμένου να συγκροτηθεί ως λόγος περί του πολιτικού, οφείλει να αντιπαρατεθεί προς τα παραδοσιακά επιχειρήματα, που στηρίζονταν σε μια ουσιαστική σχέση ανάμεσα στην οντολογική, και θεολογικά εγγυημένη, τάξη του κόσμου και την πολιτική κυριαρχία, και που ως εκ τούτου προϋπέθεταν την παραδοχή μιας μη κριτικά ελεγχόμενης μεταφυσικής. Ο Χομπς συγκεκριμένα εναντιώνεται στο σύστημα της σχολαστικής φιλοσοφίας καταγγέλλοντας τις μορφές της παράλογης ή ανόητης ομιλίας, ενώ ο Καντ από τη μεριά του, θέτοντας όρια στη ορθολογική γνώση, απορρίπτει τις ορθολογικές αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού (με πρώτη και κύρια την οντολογική απόδειξη), και θέτει τους όρους για την συζήτηση μιας ηθικής απόδειξης, με αναφορά πια στην ηθική συνείδηση των υποκειμένων και τις πρακτικές επιταγές του Λόγου και όχι στη θεωρητική γνώση.

Σύμφωνα με αυτήν την οπτική, η νεωτερική σκέψη αναλαμβάνει, στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας, να φέρει σε πέρας ένα φιλοσοφικό πρόγραμμα πολύ πιο απαιτητικό από το αντίστοιχο πρόβλημα της προνεωτερικής, θεολογικά εξασφαλισμένης σκέψης. Έχει να αντιμετωπίσει, όχι μόνο το πρόβλημα της απόκλισης των πράξεων από τον ορθό Λόγο εξαιτίας των παθών αλλά και το πρόβλημα του σφετερισμού, στο πολιτικό πεδίο, του Λόγου από τα ιδιωτικά συμφέροντα, που ισοδυναμεί με μια κακή ανάμειξη του Λόγου με τα πάθη. Η προνεωτερική σκέψη ανήγαγε τα πάντα στον Λόγο του Θεού, ο οποίος αντανακλούσαν στον Λόγο ή τον νόμο της φύσης, και κάθε επιμέρους μορφή ήταν οργανικά εξαρτημένη από τον ανώτερο κοινό Λόγο, ενώ κάθε ιδιωτικό συμφέρον που έδειχνε να αντίκειται στον αντικειμενικό Λόγο, καταδικαζόταν από τη θεωρία

ως απόκλιση. Απεναντίας, η νεωτερική σκέψη νομιμοποιεί όπως είδαμε τα ατομικά συμφέροντα και ενώ δέχεται ότι ο υποκειμενικός Λόγος γνωρίζει τον αντικειμενικό Λόγο,³³⁷ ότι δηλαδή τα υποκείμενα αναγνωρίζουν τις αντικειμενικές αρχές των νόμων της φύσης, εντούτοις έχει να αντιμετωπίσει το δεδομένο ότι, παρά την γνώση των ελλόγων αρχών, τα υποκείμενα, που είναι οι μοναδικοί φορείς του Λόγου, εναντιώνονται κατά την πράξη τους στις αρχές του αντικειμενικού Λόγου. Η ανθρώπινη αδυναμία, ο φόβος, αλλά και το ατομικό συμφέρον, που έχει νομιμοποιηθεί στην νεώτερη σκέψη ως ένα διανοητικά έγκυρο συμφέρον, δημιουργούν ένα ρήγμα ανάμεσα στις αρχές του Λόγου και την εμπειρία. Η θέση αυτή της νεώτερης θεωρίας έχει πολύ ουσιαστικές συνέπειες στη θεωρία για την επιστήμη: ο κόσμος συντίθεται πλέον από ανεξάρτητες μεταξύ τους δυνάμεις και όχι πια από μια οργανική ιεράρχηση και κατάταξη που αντανακλάται στην ιδιοσυστασία του κάθε όντος. Παρά όμως τη νέα αυτή εξέταση της επιστήμης, το προς εξέταση αντικείμενο, δηλαδή η φύση, παραμένει σταθερό, ασχέτως των νόμων που το περιγράφουν: η ίδια η μεταβολή υπάγεται σε έναν σταθερό νόμο και χαρακτηρίζει την ίδια την ευσταθή δομή της φύσης.

Αντιθέτως, στο πεδίο του πολιτικού η παραδοχή της σταθερότητας δεν ισχύει, οι νόμοι του Λόγου οφείλουν να γίνουν κανονιστικοί νόμοι της πολιτικής εμπειρίας και να υπερβούν το επίπεδο της απλής περιγραφής. Αναδύεται λοιπόν ένα ζήτημα επανεισαγωγής ενός αντικειμενικού Λόγου, πέρα από το επίπεδο των υποκειμενικών Λόγων των ανεξάρτητων υποκειμένων. Η σκοπιμότητα του ζητήματος αυτού αφορά την εγκαθίδρυση μιας συμφωνίας των επιμέρους πράξεων με τον Λόγο, τέτοια που να υπερβαίνει τους επιμέρους υπολογισμούς που διέπονται από το συμφέρον. Σε τελική ανάλυση, η κίνηση αυτή στοχεύει στην αποκατάσταση της ενότητας των υποκειμενικών Λόγων από τη σκοπιά ενός αντικειμενικού και ισχύοντος Λόγου, που παραμένει η προνομιακή σκοπιά και το επίπεδο της φιλοσοφικής θεωρίας. Στην περίπτωση βέβαια του Καντ, η αντικειμενικότητα αυτή δεν είναι μια θεωρητική αντικειμενικότητα: η εγκυρότητά της δεν εξασφαλίζεται σύμφωνα με τους όρους της θεωρητικής γνώσης αλλά σύμφωνα με το πρακτικό διαφέρον του Λόγου. Η έννοια της έλλογης πίστης, στην οποία ανατίθεται από τον Καντ ο ρόλος του γενικού προσανατολισμού του Λόγου, κατοχυρώνει την αναγκαία διυποκειμενικότητα του τελικού προσανατολισμού, χωρίς να στηρίζεται στις θεωρητικές γνωσιολογικές κατηγορίες:

"Αντικείμενα, τα οποία πρέπει να νοηθούν a priori σε σχέση προς τη σύμφωνη με το καθήκον χρήση του καθαρού πρακτικού Λόγου (είτε ως συνέπειες, είτε ως αρχές) αλλά είναι υπερβατικά για τη θεωρητική χρήση του Λόγου, είναι απλώς ζητήματα

³³⁷ Η διαμορφώνει μια ιδέα περί αυτού: χαρακτηριστική είναι η καντιανή ιδέα της "omnitude realitatis".

της πίστης. Τέτοιο είναι το ύψιστο αγαθό που μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσω της ελευθερίας στον κόσμο. Η έννοιά του δεν μπορεί να αποδειχθεί ως προς την αντικειμενική της πραγματικότητα σε καμία δυνατή για μας εμπειρία και άρα επαρκώς για τη θεωρητική χρήση του Λόγου. Η χρήση όμως της έννοιάς του επιβάλλεται από τον πρακτικό καθαρό Λόγο για την καλύτερη δυνατή πραγματοποίηση του σκοπού εκείνου και συνεπώς πρέπει να γίνει δεκτή η έννοια αυτή ως δυνατή". (ΚκΔ.457)

Από την άλλη, ο Καντ επιμένει στην ισχύ της έλλογης πίστης όπως και της γνώσης και επισημαίνει ότι "... η πίστη του Λόγου [...] δεν υπολείπεται κατά βαθμό από καμία γνώση, με όλο που κατά το είδος είναι εντελώς διάφορη από τη γνώση" (Τι σημαίνει: προσανατολίζομαι στη σκέψη, V.277, Δοκ.82, πλάγια δικά μου). Στις παραδόσεις του μάλιστα για τη φιλοσοφία της θρησκείας ο Καντ λέει ότι η πίστη του Λόγου που στηρίζεται στα θεμέλια της ηθικής [theismus moralis] έχει τον ίδιο βαθμό βεβαιότητας με μια μαθηματική απόδειξη.³³⁸

Η αναγκαιότητα αυτής της συζήτησης έχει να κάνει με την ιστορική κατάσταση στην οποία βρίσκονται οι θεωρίες του Χομπς και του Καντ, που εξετάζουμε. Και οι δύο ξεκινούν από μια κρίση του παραδοσιακού μοντέλου θεολογικής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, κρίση η οποία εκδηλώνεται αφενός ως διάσπαση της οικουμενικότητας της θρησκευτικής πίστης και αφετέρου, στο επίπεδο της θεωρίας, ως συγκρότηση ενός πεδίου γνώσης ανεξάρτητου από την πίστη, του πεδίου της νεώτερης επιστήμης. Και οι δύο θεωρίες νομιμοποιούν λοιπόν, ως κατεξοχήν νεωτερικές θεωρίες, την ανεξαρτησία του επιστημονικού λόγου από την πίστη. Το πεδίο της γνώσης αναδεικνύεται ως το πεδίο της διανοητικής ορθολογικότητας, ενώ το πεδίο της πίστης, απογοιμνωμένο πια από τις εγγυήσεις που του παρείχε ο (μη κριτικά ελεγχόμενος) Λόγος του σχολαστικισμού, αφήνεται εν πρώτοις και, τουλάχιστον στο θρησκευτικό επίπεδο με το κίνημα του Προτεσταντισμού, αδέσμευτο από τις απαιτήσεις του Λόγου. Η αναλογία που συνδέει τον Θεό με τον κόσμο παύει να είναι μια analogia entis, με αναφορά στα όντα, και σημείο επαφής

³³⁸ "Το θεμέλιο [ενν. η ηθικότητα] όπου οικοδομείται αυτή η πίστη είναι ακλόνητο, και δεν μπορεί ποτέ να διαλυθεί, ακόμα και αν όλοι οι άνθρωποι το αμφισβητήσουν από κοινού. [...] η πίστη στο Θεό που στηρίζεται σε ένα τέτοιο θεμέλιο είναι βέβαιη όσο και μια μαθηματική απόδειξη" (Παραδόσεις για τη φιλοσοφία της θρησκείας, σ. 32). Οφείλουμε βέβαια να διατηρούμε ενεργή τη συνείδηση της διάκρισης της πίστης από τη γνώση. Το γεγονός ότι ο ηθικός θείσμος είναι βέβαιος όσο και μια μαθηματική απόδειξη, δεν συνεπάγεται ότι πρόκειται για μια βέβαιη γνώση: η πίστη και η γνώση είναι διαφορετικές κατά το είδος αλλά όμοιες κατά το βαθμό.

μια προνομιακή αυθεντία ερμηνείας του Λόγου αποδεδεσμευόμενη έτσι από κάθε σχέση του θεωρητικού λόγου του ανθρώπου με τον λόγο του Θεού, και παραμένει μια φιλή *analogia fidei*, με αναφορά στην πίστη και σημείο επαφής την υποκειμενική συνείδηση των ατόμων και όχι τα εξωτερικά τους έργα.³³⁹

Αμφότερες όμως οι θεωρίες αμφισβητούν την επάρκεια μιας διανοητικής συγκρότησης της πολιτείας σύμφωνα με τις παραδοχές του επιστημονικού μοντέλου, και μεριμνούν ταυτόχρονα στο πεδίο της πολιτικής για την αποκατάσταση της οικουμενικότητας του Λόγου, όχι πια με όρους θεωρητικής γνώσης, αλλά με όρους που τίθενται από τα τελικά συμφέροντα του πρακτικού Λόγου, στην περίπτωση του Καντ, ή από το συμφέρον της εγκαθιδρυμένης πολιτείας, στην περίπτωση του Χομπς. Έτσι, το πεδίο της πολιτικής, ακριβώς λόγω του αιτήματος για σταθερότητα, γίνεται το προνομιακό πεδίο για να κατανοήσουμε τη διάσπαση θεωρητικού και πρακτικού Λόγου και τις εντάσεις που ανακύπτουν στο νεωτερικό μοντέλο λόγω του περιορισμού του θεωρητικού Λόγου στο πεδίο της δυνατής εμπειρίας (Καντ), ή στο πεδίο της σχέσης μεταξύ ονομάτων (Χομπς). Η μέριμνα για την ενότητα του Λόγου εμφανίζεται ουσιαστικά ως μέριμνα για την εφαρμογή του Λόγου³⁴⁰ και για την εξασφάλιση της πραγματικής του ισχύος στο πεδίο του πολιτικού. Έτσι, στη νεώτερη θεωρία τίθενται αφενός τα θεμέλια για την συγκρότηση της γνώσης και μετασχηματίζεται αφετέρου η πίστη ούτως ώστε, αφενός να μπορεί να είναι συμβατή με το πεδίο της γνώσης, και αφετέρου να συμπλέκεται συστηματικά με αυτήν σε ό,τι αφορά τον τελικό προσανατολισμό του Λόγου.

Η ιδιαίτερη οπτική της παρούσας εργασίας ήταν ο τρόπος με τον οποίον, στη νεωτερική συγκρότηση της πολιτικής, οι δύο θεωρητικοί συνδέουν στοιχεία γνώσης με στοιχεία πίστης, αφού πρώτον έχουν θέσει ο καθένας με τον δικό του τρόπο, όρια στη γνώση που μπορεί να κατακτήσει ο άνθρωπος, και δεύτερο αφού μετασχηματίσουν την παραδοσιακή, δογματική πίστη στο Θεό, χάρη στην οποία τα πολιτικά καθήκοντα συνάγονταν από τα θρησκευτικά καθήκοντα, σε μια νεωτερική μορφή "πίστης" εντός του πλαισίου της πολιτικής κοινωνίας. Χάρη σε αυτόν τον μετασχηματισμό και με την εισαγωγή της έννοιας της κυριαρχίας, εξασφαλίζεται στο σύστημα του Χομπς η πραγματική ισχύς των νόμων του Λόγου, η ενεργός

³³⁹ Βλ. Μαρτίνος Λούθηρος, *Για την εγκόσμια εξουσία, και μέχρι που εκτείνεται η υπακοή μας σ' αυτήν*, μτφρ. Γρ. Γρηγορίου, εισαγ. Κ. Ψυχοπαίδης, Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 64: "χωρίς το Άγιο Πνεύμα στην καρδιά, κανείς δεν μπορεί να γίνει δίκαιος, όσα καλά έργα και αν κάνει". Για την σημασία της σκέψης του Λούθηρου, και μάλιστα ως προείκασμα των καντιανών αναλύσεων, δεξ την εισαγωγή του Κοσμά Ψυχοπαίδη στην ελληνική έκδοση του κειμένου του Λούθηρου.

³⁴⁰ Ο Καντ πραγματεύεται ακριβώς αυτό το ζήτημα στο μικρό του κείμενο *Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: "Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία αλλά για την πράξη δεν ισχύει"* (XI.127, Δοκ.111 κ.ε.).

δεσμευτικότητά τους ανεξάρτητα από τις υποκειμενικές κρίσεις περί ορθού Λόγου των επιμέρους ατόμων. Απεναντίας, στο σύστημα του Καντ, η σχέση της διάνοιας με τον Λόγο και η απαίτηση του Λόγου για μια "έλλογη πίστη", σύμφωνα με τον τελικό πρακτικό σκοπό του Λόγου, τέτοια που να αντικαθιστά την παραδοσιακή δογματική πίστη, διατηρούν ενεργό το αίτημα της κριτικής αξιολόγησης του πολιτικού, αίτημα που συνιστά όρο κάθε ρεπουμπλικανικής πολιτικής κοινωνίας. Ο όρος αυτός δεν μπορεί να θεματοποιηθεί στις αρχές συγκρότησης της ίδιας της πολιτικής κοινωνίας αλλά επαφίεται στην υποκειμενική ηθική συνείδηση των μετεχόντων σε αυτήν, και καθιστά την πολιτική πραγματικά ηθικό σκοπό και όχι μόνο μέσο για την εξασφάλιση εμπειρικών και εγωιστικών σκοπών. Η πολιτική κοινωνία νομιμοποιείται ηθικά μόνο από τα άτομα εκείνα που είναι επαρκώς διαφωτισμένα ώστε να έχουν αρθεί στη σκοπιά του "όλου", τη σκοπιά της οικουμενικής ρεπουμπλικανικής κοινωνίας, και μόνο εφόσον οι συστατικές της αρχές δεν αντιφάσκουν ευθέως προς τη δυνατότητα μετάβασης στην ηθική κοινωνία.

Έτσι, και απέναντι στους ανορθολογιστές συντηρητικούς θεωρητικούς που επιδίωκαν να αναγάγουν την πολιτική στην πίστη σε δογματικές και ιστορικές αξίες, η νεώτερη πολιτική φιλοσοφία επιδιώκει τον μετασχηματισμό της παραδοσιακής πίστης και την ουσιώδη συμπλοκή της με την ενότητα της πολιτικής κοινωνίας σε συμφωνία με τις αρχές του Λόγου.

Ο Χομπς και ο Καντ λοιπόν, σηματοδοτούν την αφετηρία και την ωρίμανση μιας ενιαίας παράδοσης σκέψης, της παράδοσης που ονομάζουμε νεωτερικότητα. Το στοιχείο που είναι κοινό και στους δύο είναι η διάκριση της θεωρητικής από την πρακτική χρήση του Λόγου, διάκριση που δεν αφορά τόσο μια διαφοροποίηση του Λόγου που διέπει τις δύο περιοχές (αφού και οι δύο θεωρητικοί παραδέχονται έναν και ενιαίο Λόγο), όσο μια διαφοροποίηση στους όρους εφαρμογής και ισχύος του Λόγου στα διαφορετικά πεδία της πραγματικότητας. Έτσι, και οι δύο καταφεύγουν σε διπολικές στρατηγικές και διαχωρίζουν με αυστηρότητα το ερώτημα για τη μέθοδο και τα όρια της θεωρητικής γνώσης του είναι, από το ερώτημα για τη θεμελίωση και την εξασφάλιση της ισχύος των δεσμευτικών κανόνων του πράττειν.

Με δεδομένη τη διάκριση αυτή, εγείρεται στη συνέχεια και για τους δύο το κρίσιμο ερώτημα της σχέσης των δύο περιοχών της φιλοσοφίας, της σχέσης δηλαδή

μεταξύ φυσικών και τεχνητών σωμάτων όπως θα έλεγε ο Χομπς,³⁴¹ ή της σχέσης μεταξύ του τι μπορώ να γνωρίζω και τι οφείλω να πράττω, σύμφωνα με την διατύπωση του Καντ. Γιατί αναγκαστικά, για να εξασφαλιστεί η ενότητα του Λόγου πρέπει να καταδειχθεί μια σχέση ανάμεσα στις δύο του διαστάσεις, πρέπει ακριβώς να δειχθεί ότι πρόκειται για διαφορετικές χρήσεις του Λόγου και όχι για διαφορετικούς, και ασύνδετους μεταξύ τους, Λόγους. Σε αντίθετη περίπτωση, το πεδίο μένει ανοικτό για περαιτέρω εισαγωγή και αξιοποίηση "λόγων", για την εισαγωγή ενός άλλου λόγου για τα αισθητικά φαινόμενα, ενός άλλου για τα βιώματα της καθημερινής εμπειρίας, ενός τρίτου για τα οικονομικά φαινόμενα, οδηγώντας μας έτσι σε μια κατάσταση όπου ο Λόγος εκπίπτει σε έναν κοινωνιολογισμό, που αξιώνει ανεξαρτησία από κάθε ενιαίο κριτικό φιλοσοφικό έλεγχο.

Από την άλλη, μια νεωτερική φιλοσοφική στάση που παραδέχεται τη διάκριση των δύο περιοχών, παραδεχόμενη επίσης και τη δυνατότητα αποκατάστασης μιας σχέσης μεταξύ τους, δεν δικαιούται να αναγάγει πλήρως τη μία περιοχή στην άλλη³⁴² ή να αποκαλύψει την τάχα ουσιαστική ταυτότητά τους κάτω από το πέπλο της ψευδούς φαινομενικότητας ή της δεισιδαιμονίας.³⁴³ Δεν μπορεί να αρκείται, και ο Χομπς και ο Καντ δεν αρκούνται, στο ξεσκέπασμα των κοινωνικών προκαταλήψεων ή της εμπειρικής πλάνης που μας εμποδίζουν να κατανοήσουμε τη σχέση των δύο περιοχών, αλλά πρέπει να θεματοποιήσει το ίδιο το πρόβλημα της διάστασής τους. Αυτό είναι το πρόβλημα που εκτίθεται *προγραμματικά* στην πολιτική θεωρία του Χομπς στη διάκριση της έννοιας του δικαιώματος από την έννοια του νόμου³⁴⁴ και *συμπερασματικά* ή *ακόμα και προτρεπτικά* από τον Καντ, στη διατύπωση του προβλήματος του ριζικού κακού της ανθρώπινης φύσης και στο διαχωρισμό ανάμεσα στους έσχατους σκοπούς της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας.³⁴⁵

Έτσι, ο Καντ και ο Χομπς ουσιαστικά θεματοποιούν, με διαφορετική γλώσσα ο καθένας, το ίδιο πρόβλημα. Αφού παραδεχτούν τη ριζική και πρωταρχική ανεξαρτησία της ατομικής βούλησης-προαίρεσης από κάθε λογικό καθορισμό, είτε αυτός είναι καθορισμός που επιβάλλεται από την κοινωνία, είτε από ένα

³⁴¹ Βλ. την ενότητα Α.1.1 της παρούσας εργασίας.

³⁴² Βλ. τις παρατηρήσεις του Henrich στο άρθρο του, "Ethik der Autonomie", βλ. Henrich (1982), σ. 9,10.

³⁴³ Βέβαια πολύ σημαντική αποστολή της είναι να κάνει και αυτό. Το τέταρτο μέρος για παράδειγμα του Λεβιάθαν (αλλά όχι και το τρίτο) έχει αυτόν τον προσανατολισμό. Σε ό,τι αφορά τον Καντ βλ. την ενότητα Β.4.2 της παρούσας εργασίας.

³⁴⁴ Για τη σχέση της έννοιας του δικαιώματος με την έννοια του νόμου στην φιλοσοφία του Χομπς βλ. κεφάλαιο Α.2.

³⁴⁵ Για το ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης βλ. τις ενότητες Β.4.3 και Β.4.4. Για τον διαχωρισμό ανάμεσα στους έσχατους σκοπούς της φύσης και τον τελικό σκοπό της δημιουργίας βλ. την ενότητα Β.3.3.

εκλογικευμένο σύστημα ηθικής, που παγιώνεται και συντάσσεται με τη μορφή διανοητικών κανόνων, επισημαίνουν στη συνέχεια τον κίνδυνο που προκύπτει από τη συστηματική και διαρκή (αν και όχι a priori αναγκαστικά) απόκλιση της ατομικής προαίρεσης από το νόμο του Λόγου. Για να θεματοποιήσουν αυτήν την απόκλιση χρησιμοποιούν και οι δύο μια ειδική ορολογία: ο Καντ διακρίνει μεταξύ υποκειμενικού γνώμονα και αντικειμενικού νόμου, ενώ ο Χομπς από τη μεριά του χρησιμοποιεί δύο σημασίες των νόμων της φύσης, ταυτίζοντας τους τη μία φορά με θεωρήματα του Λόγου και την άλλη με τις εντολές μιας ανώτερης εξουσίας.

Παράλληλα, και αυτό είναι ίσως το σημαντικότερο σημείο και αυτό που αποτελεί το κατεξοχήν νεωτερικό στοιχείο στη σκέψη τους, οι δύο θεωρητικοί αναγνωρίζουν ότι η απόκλιση από τη γενική ηθικότητα που θα μπορούσε να υποβάλλει ο Λόγος, δεν οφείλεται σε ένα έλλειμμα γνώσης των αρχών του Λόγου, από τα υποκείμενα, αλλά στη ριζική αδυναμία πραγματοποίησης των αρχών αυτών σε συλλογικό επίπεδο.³⁴⁶ Το πρόβλημα της εφαρμογής δεν ταυτίζεται σε κανέναν από τους δύο με ένα πρόβλημα υπαγωγής της ατομικής πράξης σε έναν γενικό κανόνα του Λόγου (οπότε θα είχαμε να κάνουμε με ένα πρόβλημα της θεωρητικής γνώσης), αλλά έχουμε πάντοτε να κάνουμε με ένα πρόβλημα υποταγής της ηθικής συνείδησης στον γενικό Λόγο, που αποκτά τη μορφή γενικού νόμου, ή, για να το θέσουμε με τη γλώσσα του Χομπς, το ζήτημα δεν έγκειται στην ελλιπή και περιορισμένη ανθρώπινη γνώση περί δίκαιου και αδίκου αλλά στην αποχή από την ατομική κρίση περί καλού και κακού, στην καταστολή της ατομικής υπερηφάνειας.³⁴⁷ Στον προβληματισμό αυτό αξιοποιείται και μετασχηματίζεται σε φιλοσοφική γλώσσα, μια κατεξοχήν χριστιανική παρακαταθήκη, αυτή του ανθρωπίνου αυτεξουσίου και της σχέσης του ατόμου με τον νόμο, της σχέσης δηλαδή της καθαρής βούλησης, που είναι σύμφωνη με τον νόμο (είναι ο ίδιος ο πρακτικός Λόγος) με την ατομική προαίρεση, που αναλαμβάνει την ευθύνη της πράξης και που δύναται, παρότι γνωρίζει τον νόμο, να τον παρακούσει.³⁴⁸

Η σχέση λοιπόν που εγκαθιδρύεται στους Χομπς και Καντ μεταξύ του θεωρητικού και του πρακτικού Λόγου δεν είναι απαραίτητα, όπως είδαμε προηγουμένως, μια διανοητική σχέση μεταξύ γνώσης και πράξης, όπως αντίστοιχα η απόκλιση μεταξύ της πράξης και της γνώσης δεν οφειλόταν σε ένα έλλειμμα γνώσης των κανόνων του νόμου ή σε μια ριζική αποστασία και εναντίωση στον

³⁴⁶ Βλ. την ενότητα Β.4.4 της παρούσας εργασίας.

³⁴⁷ Βλ. την ενότητα Α.2.6 της παρούσας εργασίας.

³⁴⁸ Την σκέψη αυτή ο Απόστολος Παύλος διατύπωνε στο 7^ο κεφάλαιο της *Προς Ρωμαίους επιστολής* με τα λόγια: "οίδαμεν γαρ ότι ο νόμος πνευματικός εστιν. εγώ δε σαρκικός εμί, πεπραμένος υπό την αμαρτίαν. Ό γαρ κατεργάζομαι ου γινώσκω. Ου γαρ ό θέλω τούτο πράσσω αλλ' ό μισώ, τούτο ποιώ. Ει δε ό ου θέλω τούτο ποιώ, σύμφημι τω νόμω ότι καλός" (Ρωμ. 7:14-16).

νόμο, αλλά στην αδυναμία της ανθρώπινης βούλησης να πραγματώσει συλλογικά τον ορθό Λόγο ή στη διασπαστική λειτουργία του φόβου που ακυρώνει τα συμπεράσματα του ορθού Λόγου. Η σχέση, που όπως εξετάσαμε προσπαθούν αμφότεροι να οικοδομήσουν στηρίζεται στην απόλυτη και απροϋπόθετη συνείδηση του ηθικού νόμου ως προϋπόθεση της διατήρησης και της ανάπτυξης της ανθρώπινης ζωής με την προοπτική της δυνατότητας εσωτερικής ηθικής μεταρρύθμισης (στον Καντ) ή στην εμμενή αλληλεξάρτηση μεταξύ κυριαρχίας και ειρήνευσης, μεταξύ του νόμου του κράτους και των νόμων της φύσης (στον Χομπς).

Και στα δύο επιχειρήματα προβλέπεται ένα στοιχείο που υπερβαίνει, θα μπορούσε να πει κανείς, τις αμιγώς διανοητικές ορθολογικές απαιτήσεις και προδιαγραφές που θέτει ο νόμος, που ανατρέχει στην ίδια τη *ratio essendi* του νόμου: πρόκειται στην περίπτωση του Καντ για μια διαδικασία μεταστροφής του υποκειμένου, μια έλλογη απόφαση που διασπά αφενός τους αιτιακούς καταναγκασμούς της χρονικότητας και υπερβαίνει αφετέρου τη σταδιακή και εκδηλούμενη στην πορεία του χρόνου προσέγγιση της ηθικότητας, που δεν καθορίζεται από την εμπειρικά διαπιστώσιμη ηθική του πρόοδο,³⁴⁹ που δεν προκύπτει απευθείας από την πραγματολογική ανάλυση και διαύγαση των αρχών του Λόγου.³⁵⁰ Και στην περίπτωση του Χομπς πρόκειται για το ιδανικό μιας πολιτικής κυριαρχίας που δεν εκπίπτει ποτέ σε ασκούμενη ισχύ, που δεν καταφεύγει στη βία, που ρυθμίζει τις επιμέρους πράξεις και τις κοινωνικές κινήσεις χωρίς η ίδια να επιβάλλεται με μέτρα καταστολής.³⁵¹ Που διατηρεί δηλαδή την καθαρότητα και την ενότητα του αυθεντικού στοιχείου που συγκροτεί την κοινωνία και δεν υποβιβάζει τον κυρίαρχο σε έναν "εμπειρικό τεχνίτη" των κοινωνικών σχέσεων αλλά τον διατηρεί στην περιωπή του Δημιουργού. Το διανοητικό στοιχείο, που ανακύπτει στον υπολογισμό των συνεπειών της βίαιης καταστολής από τον εγωιστή της φυσικής κατάστασης (που παραμένει εγωιστής και στην πολιτική κατάσταση), γίνεται, στην περίπτωση αυτή, αόρατο. Τα άτομα δεν υπολογίζουν διαρκώς τις συνέπειες των πράξεών τους, λαμβάνοντας υπόψη τις ποινές που ενδέχεται να επιβληθούν από τον κυρίαρχο, αλλά αποδέχονται τους νόμους της πολιτείας με βάση νόμους της φύσης, που έχουν γίνει "χρήσιμες συνήθειες του νου" (*Leu* 26.36). Αυτό που είναι πέρα από τον υπολογισμό, και το οποίο αφομοιώνεται

³⁴⁹ Σε θρησκευτικό επίπεδο θα λέγαμε, ότι δεν εξετάζει τα έργα - τις ηθικές πράξεις - αλλά την πίστη, εν προκειμένω το ηθικό φρόνημα στη σχέση της ηθικής συνείδησης με τον ηθικό νόμο.

³⁵⁰ Και ασφαλώς έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον οι παρατηρήσεις του Αντόρνο επ' αυτού του σημείου που ερμηνεύει την καντιανή θεωρία περί αποφάσεως ηθικής μεταστροφής ως μετασχηματισμό σε φιλοσοφική γλώσσα του προτεσταντικού δόγματος περί προκαθορισμού. Βλ. *Negative Dialektik*, σσ. 211-295, αλλά και τις παραδόσεις του για την πρακτική φιλοσοφία του Καντ, *Probleme der Moralphilosophie*, ειδικά τις παραδόσεις 11, 15, 16, 17 (βλ. βιβλιογραφία).

³⁵¹ Βλ. την ενότητα Α.4.3 της παρούσας εργασίας.

στη συνήθεια, αποτελεί μια δεύτερη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας, η οποία στηρίζεται σε κάτι σταθερότερο από τον υπολογισμό του ιδιωτικού συμφέροντος. Το επιχείρημα εξακολουθεί να είναι μηχανιστικό, γιατί δεν θεματοποιεί τον έλλογο αναστοχασμό από τη σκοπιά του υποκειμένου-υπηκόου, αλλά πλησιάζει τη σκοπιά της θεωρίας, που έχει εξ αρχής θέσει τις έλλογες αρχές μέσα στο σύστημα θεμελίωσης της πολιτικής. Με τον ίδιο τρόπο στην περίπτωση του Καντ, ο σεβασμός απέναντι στον ηθικό νόμο, από το άτομο που έχει αναχθεί στην απόφαση της ηθικής του μεταρρύθμισης, αποβάλλει κάθε στοιχείο εξωτερικού καταναγκασμού, που προϋποθέτει υπαγωγή σε κανόνες της διάνοιας και εφαρμογή των νόμων του κράτους μέσω εξωτερικού καταναγκασμού, υπερβαίνει τον καταναγκασμό και τον αφομοιώνει. Μέσω της λειτουργίας της παιδείας ο υπήκοος αποκτά την αυτοσυνείδηση του πολίτη και αναλαμβάνει ως εκ τούτου το, ηθικό πλεόν, και όχι απλά πολιτικό, βάρος της κριτικής αξιολόγησης της πολιτικής κοινωνίας, από τη σκοπιά των τελικών ηθικών συμφερόντων του Λόγου και όχι από τη σκοπιά του εγωιστικού του συμφέροντος. Ο πολίτης διδάσκεται να αποδίδει εμπιστοσύνη στην πολιτεία παραπάνω από το μηχανιστικό-διανοητικό στοιχείο εμπιστοσύνης, που στηρίζεται στις εγγυήσεις ασφάλειας και ευημερίας που του παρέχει η πολιτική κοινωνία.

Χάρης όμως σε αυτήν την κίνηση υπέρβασης των διανοητικών καθορισμών αποκαθίσταται και διασώζεται η ενότητα και η ενοποιητική δύναμη του Λόγου, διασώζεται σε τελική ανάλυση από την ίδια την πηγή του Λόγου το πραγματικό κύρος του έναντι των επιμέρους σφετερισμών που γίνονται στο όνομά του, αλλά και ενάντια στην ριζική ανθρώπινη αποστροφή για την αμείλικτη και τυπική γενικότητά του.

Μολονότι όμως ο στόχος είναι και για τους δύο θεωρητικούς κοινός, εντούτοις είναι διαφορετική η ιεράρχηση που ακολουθούν κατά τον συντονισμό της μίας χρήσης του Λόγου με την άλλη. Ενώ ο Καντ υποτάσσει τη θεωρητική στην πρακτική χρήση του Λόγου, ο Χομπς ακολουθώντας την αντίθετη οδό και διατηρώντας κατά τούτο ένα στοιχείο της σχολαστικής παράδοσης, υποτάσσει το πρακτικό (ηθικό-πολιτικό) στο θεωρητικό τμήμα της φιλοσοφίας. Στη σχέση θεωρητικού και πρακτικού Λόγου υπάρχει ένας προκαθορισμός της συζήτησης περί νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, ο οποίος αφορά το πρότυπο-υπόδειγμα προς το οποίο συγκρίνεται κάθε φορά η πολιτική κοινωνία, τόσο κατά την εξωτερική της μορφή, όσο και σύμφωνα με την εσωτερική της συνοχή. Ο Χομπς από τη μία μεριά εξετάζει την πολιτική κοινωνία ως μίμηση της φύσης (την οποία γνωρίζουμε με τον θεωρητικό Λόγο), τόσο κατά τους νόμους που την συνεχουν, όσο και σύμφωνα με την δημιουργική βούληση που τοποθέτησε αυτούς τους νόμους στα πράγματα.

διασφαλίζοντας έτσι την ενότητά τους. Ο Καντ από την άλλη μεριά, αποτιμά την πολιτική κοινωνία, έχοντας ως πρότυπο την ιδέα της οικουμενικά ηθικοποιημένης ανθρωπότητας (που είναι μια πρακτική αρχή την οποία αναγνωρίζουμε με τον πρακτικό Λόγο), μιας ιδέας που υπερβαίνει τα όρια κάθε δυνατής εμπειρίας αλλά που μπορεί να νοηθεί από τον ανθρώπινο Λόγο.

Ο Καντ συμπυκνώνει την στάση του αυτή στην περίφημη θέση περί του πρωτείου του πρακτικού Λόγου. Η θέση αυτή εξειδικεύεται στη συνέχεια σε μια σειρά επιμέρους ζητημάτων της φιλοσοφίας του: η λύση των αντινομιών του καθαρού θεωρητικού Λόγου γίνεται με γνώμονα πρακτικούς σκοπούς του Λόγου, η ατομική ηθική συνείδηση παραμένει ανεξάρτητη από τις διανοητικές τυποποιήσεις του ηθικού νόμου, η προαίρεση διατηρεί την πρωταρχική δύναμη ενεργοποίησης της διάνοιας που ελέγχει τους όρους ηθικότητας μιας ενδεχόμενης πράξης με την τυποποίηση του ηθικού νόμου. Παραμένει ικανή να αποκλίνει ή να αξιολογεί τα συμπεράσματα της διάνοιας σύμφωνα με το περιεχομενικό κριτήριο που τίθεται από τους σκοπούς του Λόγου και συγκεκριμενοποιείται στα ενάρετα καθήκοντα (Tugendpflichten). Τα συμπεράσματα της διάνοιας δεν δεσμεύουν το υποκείμενο με αιτιακό τρόπο, όπως στην περίπτωση του Χομπς, όπου μετά την διαμόρφωση και της τελευταίας πράξης της στάθμισης, η βούληση είναι παγιωμένη και αιτιακά καθορισμένη. Η διάνοια η ίδια είναι στην πρακτική χρήση του Λόγου ένα εργαλείο που αξιοποιείται από την καθαρή και γενική βούληση, τον ίδιο τον πρακτικό Λόγο, ο οποίος ποτέ δεν εξαντλείται στις ιστορικές, συνταγματικές ή στιγμιαίες διανοητικές τυποποιήσεις του.

Ο Χομπς από τη μεριά του υποτάσσει το πρακτικό στο θεωρητικό τμήμα της φιλοσοφίας και κατασκευάζει την πολιτική κοινωνία σύμφωνα με το υπόδειγμα της μηχανικής των φυσικών σωμάτων.³⁵² Το γεγονός ότι ονομάζει την πολιτική κοινωνία τεχνητή, δεν σημαίνει ότι η τεχνητότητα της κατασκευής μπορεί να υπερκεράσει σε σημασία την ιδεατή φυσική τάξη προς την οποία η ίδια στοχεύει και να αυτονομηθεί πλήρως από αυτήν, υπακούοντας σε δικούς της, ξεχωριστούς κανόνες. Αντιθέτως, ακριβώς επειδή η τεχνητότητα του τεχνουργήματος αναπληρώνει την ατελή εφαρμογή των φυσικών νόμων στο πεδίο των ανθρωπίνων σχέσεων, οφείλει να ρυθμίζεται σύμφωνα με αυτούς, σύμφωνα δηλαδή με τον ενιαίο Λόγο που αδυνατεί να εκδηλωθεί στο πεδίο των ανθρωπίνων σχέσεων και που πάντοτε, λόγω της επίδρασης των παθών, διασπάται σε επιμέρους συγκρουσιακούς λόγους. Ενώ κάθε ενέργημα του Θεού είναι αυτονόητα ηθικό, οι πράξεις των ανθρώπων παραμένουν διαρκώς υπό κρίση.

³⁵² Βλ. ενότητα Α.1.2 της παρούσας εργασίας

Από την άλλη μεριά, η σχέση της επιστήμης της μηχανικής με την χομπσιανή επιστήμη της πολιτικής είναι περισσότερο σύνθετη απ' ό,τι θέλει να παραδεχτεί η ερμηνευτική κατεύθυνση που αποδίδει σημασία μόνο στην διευθέτηση και επανασύνθεση των φυσικών δικαιωμάτων, εκλαμβάνοντάς τα ως ανεξάρτητες δυνάμεις. Αυτό που φροντίζει να επισημάνει ο Χομπς είναι πως η κατάσταση πολέμου είναι πρώτα και κύρια κατάσταση ανεξέλεγκτου ανταγωνισμού, όχι κατάσταση απολίτιστης ανεξαρτησίας. Ο πόλεμος όλων εναντίων όλων προκύπτει κυρίως όταν διαλύονται οι συγκροτησιακές κυριαρχικές δομές μιας υπάρχουσας κοινωνίας, όχι στην ιστορική εξέλιξη από την πρωτόγονη κατάσταση. Η υποτιθέμενη ανεξαρτησία των δυνάμεων, που είναι όρος για την επανασύνθεσή τους (τουλάχιστον στην επιστήμη της μηχανικής των φυσικών σωμάτων), δεν ισχύει στην πολιτική θεωρία του Χομπς για τα ατομικά φυσικά δικαιώματα.³⁵³ Στην περίπτωση που εξετάζουμε, το φυσικό δικαίωμα της ασφάλειας (ή το φυσικό πάθος της ανασφάλειας απέναντι στους άλλους δρώντες) τροφοδοτεί διαρκώς την κίνηση της επιθυμίας³⁵⁴ και καθιστά αδύνατη την απλή υπαγωγή του μοντέλου της πολιτικής στο μοντέλο της επιστήμης.

Το σύστημα της χομπσιανής πρακτικής φιλοσοφίας δεν συντίθεται από ανεξάρτητες δυνάμεις αλλά από ένα αυτοτροφοδοτούμενο πλέγμα που δομείται κατά τρόπον ώστε να καθίσταται αδύνατη η απευθείας εφαρμογή οποιουδήποτε προτύπου γενικών φυσικών νόμων. Έτσι, η έννοια της κυριαρχίας δεν μπορεί να συναχθεί από μια μηχανιστική ανακατασκευή του φυσικού κόσμου προς όφελος της πολιτικής οργάνωσης. Διότι κάθε σχέση μεταξύ σωμάτων αναπαρίσταται ως σύνθεση δυνάμεων, η συνισταμένη των οποίων εκλαμβάνεται ως το ορθολογικό αποτέλεσμα. Όταν αναφερόμαστε όμως στην πολιτική κοινωνία, το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα είναι να μην πραγματοποιηθεί αυτή η διαδικασία της σύνθεσης, γιατί ακριβώς αυτή ταυτίζεται με τη σύγκρουση. Ο ορθός Λόγος αξιώνει να μην πραγματοποιηθεί η σύνθεση των λογικών κατά τη μορφή επιμέρους βουλήσεων, παρά μόνο υπό τους όρους που θα θέσει ο ίδιος. Και ο εμφύλιος πόλεμος είναι μια "ορθολογική" κατά τη μορφή σύνθεση δυνάμεων, που όμως, επειδή λαμβάνει χώρα εκτός του πεδίου ελέγχου της κυρίαρχης αυθεντίας, αποκλείεται και από το πλαίσιο του ορθού Λόγου. Η κυριαρχία, εννοούμενη ως καθαρή βούληση του Λεβιάθαν, δεν δεσμεύεται από τις επιταγές του Λόγου, δεν είναι αιτία (με την επιστημονική σημασία της αιτίας) της πολιτικής ειρήνης, είναι η δύναμη εκείνη που ενεργοποιεί τις έλλογες αιτίες, τους νόμους της φύσης, και εξασφαλίζει την ισχύ τους θέτοντάς τους με την ισχύ και την εγχυρότητα του νόμου.

³⁵³ Βλ. επιπροσθέτως την ενότητα Α.3.3 της παρούσας εργασίας

³⁵⁴ Βλ. την ενότητα Α.2.3 της παρούσας εργασίας.

Βέβαια πρέπει να παραδεχτεί κανείς ότι και η υποταγή του πρακτικού Λόγου στον θεωρητικό της χομπσιανής φιλοσοφίας, υποκρύπτει ένα στοιχείο της πράξης που δεν θεματοποιείται από τον θεωρητικό Λόγο, υπερβαίνει τα όρια της ανθρώπινης γνώσης και αφήνεται ανοικτό και απροσδιόριστο. Το στοιχείο αυτό αφορά τη σχέση των ελλόγων αρχών που αναγνωρίζει ο ανθρώπινος Λόγος με τις έλλογες αρχές που διέπουν τη λειτουργία της φύσης. Το στοιχείο αυτό της πράξης περιορίζεται στην ασύγγνωστη βούληση του δημιουργού της φύσης. Αυτό το στοιχείο, που στη θεωρία της επιστήμης έχει υποθετικό χαρακτήρα και εξασφαλίζει την εγκυρότητα των γνώσεών μας για την επιστήμη των αισθητών, αποκτά στην συγκρότηση των υποθετικών ή πλήρως κατασκευαστικών επιστημών (γεωμετρία, μηχανική) και στην επιστήμη της πολιτικής συστατικό χαρακτήρα. Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για την πράξη του φιλοσόφου που θέτει τους ορισμούς, με βάση τους οποίους εκτίθεται στη συνέχεια το σύστημα της επιστήμης. Και στην δεύτερη περίπτωση, δηλαδή στην επιστήμη της πολιτικής, πρόκειται για την πράξη του κυριάρχου Λεβιάθαν που θέτει τους νόμους της φύσης με τη ισχύ του θετικού δικαίου. Ενώ κάθε υποκείμενο στη φυσική κατάσταση αναγνωρίζει τις αρχές του Λόγου χωρίς να αναγνωρίζει την δεσμευτικότητά τους, αφού αυτή εξαρτάται από τις συνθήκες εφαρμογής και η ισχύ τους ενδέχεται να ακυρωθεί από την ενεργοποίηση των φυσικών δικαιωμάτων, στην πολιτική κατάσταση εξασφαλίζεται η εγκυρότητα των νόμων της φύσης αφού αποκαθίσταται το πλαίσιο που θα τους επιτρέψει να αποκτήσουν πραγματική ισχύ.

Η διαφορετική ιεράρχηση πρακτικού και θεωρητικού Λόγου στους Χομπς και Καντ οφείλεται στην διαφορετική σύλληψη στην οποία καταλήγουν οι δύο θεωρητικοί για την έννοια της αιτίας και τις διαφοροποιήσεις που αυτή συνεπάγεται για την έννοια της ελευθερίας.³⁵⁵ Για τον Χομπς η αιτία αποτελεί την πραγματική αιτία της οποίας οι λανθασμένες, φανατισμένες ή μερικές εκλογικεύσεις οδηγούν στην σύγκρουση ενώ αντιθέτως στον Καντ, η ίδια η αιτία μπορεί προνομιακά να χρησιμοποιηθεί μόνο από το υπερβατολογικό υποκείμενο. Το υποκείμενο αποδεσμεύεται από τους αιτιακούς καθορισμούς για να συγκροτηθεί ως πρόσωπο, αναλαμβάνει όμως την κινδυνώδη ευθύνη να τους θέσει το ίδιο. Και τους θέτει εξωτερικά μεν στην θεωρητική φιλοσοφία, εσωτερικά δε στο ίδιο το σχήμα της αιτιότητας εξ ελευθερίας. Έτσι, ο Χομπς απέκλεισε από την έννοια του Λόγου την έννοια της ελευθερίας αλλά κατέστησε δυνατή την άσκηση του Λόγου χάρη στην ελεύθερη πίστη στην αυθεντία της Γραφής και του ηγεμόνα. Η ελευθερία συρρικνώνεται στην άσκηση της κυριαρχίας, αλλά η υπακοή στον

³⁵⁵ Για την έννοια της ελευθερίας στον Χομπς βλ. τις ενότητες Α.1.5 και Α.2.6 ενώ σε ό,τι αφορά τον Καντ βλ. Β.1.6.

ηγεμόνα, και επομένως η δυνατότητα της κυριαρχίας, είναι από τη σκοπιά του υπηκόου μια ελεύθερη πράξη παραίτησης από το δικαίωμα ατομικής κρίσης, εν ονόματι της ειρήνευσης της πολιτικής κοινωνίας.

Ο Καντ αντιθέτως εισήγαγε την έννοια της ελευθερίας και στον θεωρητικό Λόγο ως αυτενέργεια της διάνοιας, και εισήγαγε επίσης την κεφαλαιώδους σημασίας διάκριση μεταξύ διάνοιας και Λόγου, δημιουργώντας έτσι τις προϋποθέσεις αυτοελέγχου του ίδιου του Λόγου, και στο πεδίο της θεωρητικής αλλά και στο πεδίο της πρακτικής φιλοσοφίας. Έτσι, η ουσιαστική σχέση των δύο θεωρητικών γίνεται φανερή όταν ξεκαθαριστεί η καντιανή έννοια της αυτονομίας του πολίτη. Όπως διδασκόμαστε στη *Μεταφυσική του Δικαίου*, αυτόνομος είναι όποιος ελεύθερα δέχεται έναν νόμο, και όχι όποιος καθορίζει και το περιεχόμενο του νόμου: "Ο [ανθρώπινος] νομοθέτης είναι δημιουργός της δεσμευτικότητας του νόμου, αλλά δεν είναι πάντοτε δημιουργός του ίδιου του νόμου" (ΜτΗ.227).

Στην προσπάθεια εσωτερικής οργάνωσης του Λόγου, ο Χομπς και ο Καντ συμφωνούν στην κεντρική σημασία που πρέπει να αποδοθεί στον διασπαστικό ρόλο των παθών. Και σε αυτό το ζήτημα όμως οι δύο θεωρητικοί ακολουθούν διαφορετικές πορείες, γεγονός που σχετίζεται με την διαφορετική σύλληψη που έχουν για την έννοια της αιτίας και την έννοια της ελευθερίας, που επισημάνθηκε πρωτύτερα. Ο Καντ προσπαθεί να απαλλάξει τον άνθρωπο από τα πάθη, ή τουλάχιστον να εξασφαλίσει τη δυνατότητα υπέρβασης του καταναγκασμού που αυτά επιβάλλουν, για να δημιουργήσει χώρο για την ατομική ελευθερία, και το επιχειρεί με επίμονο και συστηματικό τρόπο μέσω ενός λογικού επιχειρήματος που οδηγεί μέχρι την έννοια της αυτονομίας. Ο Χομπς από τη μεριά του παραδέχεται μεν την καταστροφική επίδραση των παθών δεν διαβλέπει όμως στην επίδρασή τους κανέναν κίνδυνο για την ελευθερία του ατόμου: τα πάθη είναι άλλο ένα από τα στοιχεία που, επεμβαίνοντας κατά τη στάθμιση, συνθέτουν την βούληση, αποτελούν και τα ίδια μέρος της ελευθερίας. Ταυτόχρονα όμως αναγνωρίζει την δυνατότητα της σύγκρουσης λόγω εκείνων των παθών που προσλαμβάνουν τη μορφή και τη σφοδρότητα ενός λογικού συλλογισμού: η βιαιότητα των αποτελεσμάτων της παράλογης σκέψης καταγγέλλεται με μεγαλύτερη ένταση από την ατομική άσκηση του δικαϊώματος που τροφοδοτείται από τα πάθη. Καθώς όμως, παράλληλα με αυτήν την σκέψη, έχει αναγνωριστεί η αιτιακή και λογική δύναμη των παθών, το χομπσιανό επιχείρημα οδηγείται στην αυτορρύθμιση, όχι με την προσφυγή σε ένα επιχείρημα που αξιοποιεί τον φορμαλισμό των διανοητικών κανόνων για να εξαλείψει τα αποτελέσματα που προκύπτουν από τα πάθη, αλλά δια του διαχείρισης του ισχυρότερου πάθους, του φόβου του βίαιου θανάτου, από μια κυρίαρχη βούληση. Ενώ στον Χομπς ο θείος ή λογικός νόμος επιβάλλεται μέσω

της βούλησης ή της τεχνητής ανακατασκευής της στο πρόσωπο του κυριάρχου, ο Καντ ανατρέχει διαρκώς σε ένα ιδεώδες δικαιοσύνης, που κάνει αφαίρεση από τα πάθη. Το ιδεώδες όμως αυτό, δεν μπορεί να διατυπωθεί ή να εκφραστεί με οριστικό τρόπο σε ένα σύστημα διανοητικών κανόνων, αλλά περιλαμβάνει μια ριζική απροσδιοριστία, που εκφράζεται όταν το πρόβλημα της θεοδικίας, το πρόβλημα δηλαδή της σχέσης ηθικότητας και ευδαιμονίας, κατανοείται ως ένα σύστημα μιας "άνευ όρων θεϊκής απόφασης" (XI.117, Δοκ.103).³⁵⁶

Με αυτόν τον τρόπο, ένα παραδοσιακό πρόβλημα, η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, εμφανίζεται ως αίτημα της νεωτερικής δεοντικής ηθικότητας. Για να μπορώ να κάνω ως ηθικό υποκείμενο αφαίρεση από τις συνέπειες της ηθικής μου πράξης, χωρίς να είμαι ανεύθυνος κατά τούτο, απαιτείται να έχω πίστη στη δυνατότητα ενός συντονισμού μεταξύ ηθικότητας και ευδαιμονίας, χωρίς αυτό να σημείνει ότι οφείλω να την προϋποθέτω ή να επιχειρώ να την περιγράψω με διανοητικά μέσα, ως μια σχέση αιτίας αποτελέσματος που θα συνέδεε την ηθικότητα με την ευδαιμονία. Για να είναι ένα υποκείμενο σε θέση να πράξει ηθικά, οφείλει να έχει διαμορφώσει, μέσω του Λόγου του, και δια της αναγνώρισης του αιτήματος αυτοσυντήρησης του Λόγου, μια έλλογη πίστη στον συντονισμό ηθικότητας και ευδαιμονίας, και κατ' επέκταση στους όρους πραγματοποίησής αυτής της σύνθεσης. Η σκέψη αυτή βρίσκει την αντιστοιχία της στη σχέση ανάμεσα στον πολίτη της πολιτικής κοινωνίας και την πολιτική εξουσία στην οποία αυτός υπόκειται. Η ισχυρή νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας, που γίνεται από τη σκοπιά του πολίτη, ο οποίος είναι ταυτόχρονα και ένα ηθικό υποκείμενο με ηθική συνείδηση και ανεξάρτητο φρόνημα, προϋποθέτει την ανάπτυξη της αρετής της νομιμοφοροσύνης, σύμφωνα με την οποία ο πολίτης καλείται να κάνει αφαίρεση από τους υποκειμενικούς ηθικούς γνώμονες που αναγνωρίζει η υποκειμενική του ηθική συνείδηση, και να αποδεχτεί τη δεσμευτικότητα των νόμων της πολιτείας, διατηρώντας όμως ένα έλλογο δυναμικό, που θα του επιτρέψει να αξιολογεί τον έλλογο προσανατολισμό της πολιτικής θέσμισης.

Αντίστοιχα στον Χομπς, η εξέταση των ανεξάρτητων φυσικών αιτιών υποκρύπτει όπως είδαμε ένα πρακτικό αίτημα, το αίτημα του συντονισμού τους. Το επιστημονικό επιχείρημα είναι αναγκασμένο να ανατρέξει στην πρωταρχική βούληση του δημιουργού που έθεσε τις έλλογες αιτίες σε συντονισμό μέσα στα πράγματα, και εκ των υστέρων μόνο είναι ελεύθερο να εξετάσει τις επιμέρους αιτίες που καθορίζουν τα φαινόμενα των αισθήσεων, χωρίς να υπεισέρχεται στο ζήτημα του συντονισμού των ελλόγων αιτιών. Σε ό,τι αφορά το πολιτικό επιχείρημα, η θεωρία πρέπει να ξεκινήσει από το ζήτημα των ορισμών, και να

³⁵⁶ Βλ. την ενότητα Β.3.3 της παρούσας εργασίας.

μεριμνήσει για την εφαρμογή και την πραγματική ισχύ των ορισμών που γίνεται από τη σκοπιά του κυριάρχου ή, όπως θα λέγαμε σήμερα, από τη σκοπιά της κυριαρχίας. Η πίστη στην θέση των ορισμών, που υποκαθιστά στο επίπεδο του πολιτικού τον δημιουργό της φύσης, δεν προκύπτει ως δογματική πίστη (αφού το αντικείμενο της πολιτικής, η πολιτική κοινωνία, δεν παραλαμβάνεται από τη θεωρία ως προσυγκροτημένη αλλά συγκροτείται από την ίδια), αλλά ως ένα αίτημα του επιστημονικού λόγου για την πολιτική, και είναι ως εκ τούτου ένα αίτημα τόσο της γνώσης όσο και της πράξης.

Η παραδοσιακή, απευθείας θεολογική, νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας, μετασχηματίζεται στην περίπτωση του Χομπς, στην κατάδειξη της αναγκαιότητας της κυριαρχίας, για την εξασφάλιση της πραγματικής ισχύος των νόμων του Λόγου. Οι νόμοι της πολιτικής κοινωνίας νομιμοποιούνται από την αρχή που έχει την αυθεντία να τους επιβάλει, και ο Λεβιάθαν αναγνωρίζεται ως "θνητός θεός", και όχι ως απλά "μεγάλη μηχανή" ή "μεγάλος άνθρωπος", γιατί η αυθεντία του εκτείνεται πέρα από τα όρια της ορθολογικής γνώσης: δεν προκύπτει από την σύνδεση αιτιών με αποτελέσματα, που επισυμβαίνει στο επίπεδο των ονομάτων, αλλά σχετίζεται με την ίδια την πρωταρχική πράξη της ονοματοθεσίας.

Συνοφίζοντας, στο πρώτο κεφάλαιο του τμήματος για τον Χομπς η εργασία επικεντρώθηκε στο ζήτημα, της νεωτερικής σχέσης του Λόγου του ανθρώπου με την εμπειρία, την οποία παραλαμβάνει ή διαχειρίζεται. Με την αποδόμηση του ενιαίου συστήματος της θεολογικής γνώσης, ο Λόγος δεν είναι πια Λόγος της φύσης ή του Θεού αλλά γίνεται Λόγος του ανθρώπου. Ο άνθρωπος θέτει τους ορισμούς και η μέθοδος της επιστήμης είναι η αποκατάσταση αιτιακών σχέσεων μεταξύ των ονομάτων, όχι μεταξύ των πραγμάτων. Έτσι, διαπιστώθηκε ότι τα προνομιακά πεδία της ανθρώπινης γνώσης είναι η γεωμετρία, η μηχανική, η αστρονομία, και, ενδεχομένως, η επιστήμη των πολιτικών σωμάτων. Αυτό που καθιστά τα τρία πρώτα πεδία (γεωμετρία, μηχανική, αστρονομία) προνομιακά για την ανθρώπινη γνώση είναι ότι σε αυτά ο άνθρωπος θέτει τους ορισμούς και δημιουργεί ο ίδιος το πεδίο εφαρμογής των ορισμών. Αυτή είναι και η κυριότερη συνεισφορά του Χομπς στην σύγχρονη επιστήμη, η ιδέα του για την κινητική γεωμετρία, που μας οδηγεί μέχρι την ιδέα του φανταστικού χώρου, απ' όπου συνάγεται η ισχύς των αρχών της γεωμετρίας. Σύμφωνα με αυτή την λογική, το πρόβλημα της εφαρμογής των ορθολογικών επιστημονικών γνώσεων στον κόσμο που προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις παραβλέπεται: ο κόσμος εκλαμβάνεται εκ των προτέρων ως γεωμετρικός

λόγω του ότι και η θεϊκή βούληση που τον δημιούργησε χρησιμοποίησε την γεωμετρία. Ο Χομπς καταφεύγει υπέρρητα (χωρίς φυσικά να το δηλώνει, χωρίς πιθανότητα να το συνειδητοποιεί) σε μια "καντιανού τύπου" ανώτατη αρχή των συνθετικών κρίσεων: υποθέτει ότι ο φανταστικός χώρος, που αντιστοιχεί στο πεδίο των ορισμών και των ονομάτων, βρίσκεται σε ουσιαστική αντιστοιχία με τον πραγματικό χώρο των αισθήσεων. Το πρόβλημα όμως της βέβαιης γνώσης αναδεικνύεται στην μελέτη των αισθητών, που αφορά, όχι πια τον φανταστικό χώρο της γεωμετρίας, αλλά τον πραγματικό χώρο των αισθήσεων, στην αδυναμία να γνωρίζουμε τις ακριβείς αιτίες που συνέχουν τα πράγματα. Και ακριβώς αυτό είναι το πρόβλημα που αναδεικνύει την κρισιμότητα της επιστήμης της πολιτικής για την νεώτερη σκέψη. Όπως υποστηρίχτηκε στην εργασία, η πολιτική θεωρία του Χομπς, σε αντίθεση με την θεωρία του για την επιστήμη, ειδικά σε ό,τι αφορά την επιστήμη των αισθητών, οφείλει να κάνει τη διάκριση ανάμεσα στους κανόνες του Λόγου, που αναγνωρίζονται από την ανθρώπινη λογική, και τις αναγκαίες συνθήκες εφαρμογής και πραγματικής ισχύος των νόμων αυτών, για τις οποίες το πολιτικό επιχείρημα είναι αναγκασμένο και οφείλει να καταφύγει σε άλλου τύπου επιχειρήματα.

Όπως εξετάστηκε στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας, κεντρικής σημασίας θέση για τον μεθοδολογικό χωρισμό του χομπσιανού συστήματος κατέχει η έννοια της ισχύος. Ο Χομπς συνθέτει μια εικόνα για την φυσική κατάσταση του ανθρώπου, στην οποία στηρίζει την πολιτική του θεωρία, και η οποία αναλύεται κατά κύριο λόγο στην έλλογη επιθυμία για συσσώρευση ισχύος και στον έλλογο φόβο του βίαιου θανάτου. Κύριο χαρακτηριστικό της ισχύος, όταν μάλιστα αυτή συμπλέκεται με τον φόβο, είναι η επιθυμία διαρκούς συσσώρευσης ισχύος, όχι για την απόκτηση περισσότερων αγαθών, αλλά για την εξασφάλιση κάποιων περιορισμένων αγαθών. Έτσι σαν ένα πρώτο συμπέρασμα, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η διαρκής κινητικότητα της επιθυμίας, που χαρακτηρίζει αυτό το πρωτονεωτερικό μοντέλο, δεν στηρίζεται στην υπόθεση των απεριόριστων αναγκών αλλά στην παραδοχή της καθοριστικής δύναμης του φόβου για την εικόνα του νεωτερικού ανθρώπου. Σε αυτό το πλαίσιο, η συζήτηση για τη σχέση των δικαιωμάτων με τον νόμο προσανατολίστηκε στη σχέση της αυτοσυνείδησης των επιμέρους υποκειμένων με την ιδέα ενός γενικού νόμου, όχι πια με όρους που τίθενται από την επιστήμη των κινήσεων, αλλά σύμφωνα με τις παραδοχές της χομπσιανής ανθρωπολογίας. Η διάκριση ανάμεσα στην αφηρημένη επιστήμη (γεωμετρία-μηχανική) και την πολιτική επιστήμη είναι διπλή: ενώ η επιστήμη των κινήσεων κάνει παραδεκτό ότι η κινητική κατάσταση των σωμάτων δεν μεταβάλλεται αν δεν επιδράσει μια δύναμη πάνω τους, το μοντέλο για τον άνθρωπο δέχεται αντίθετα ότι ο άνθρωπος

βρίσκεται σε έναν αέναο αγώνα για την αύξηση της ισχύος του, ακόμα και όταν δεν επιδρά καμιά δύναμη πάνω του, εξαιτίας και μόνο του αναστοχασμού που κινείται από το φόβο. Και δεύτερον, ενώ οι αρχές της επιστήμης της μηχανικής στηρίζονται στην υπόθεση ότι είναι εφικτή η ανάλυση των δυνάμεων στις ανεξάρτητες συνιστώσες τους, οι αρχές της πολιτικής κάνουν παραδεκτό ότι οι ανθρώπινες δυνάμεις εξαρτώνται ολοκληρωτικά από τις άλλες δυνάμεις που ασκούνται πάνω τους, από τις επιθυμίες και τις επιδιώξεις των άλλων δρώντων. Έτσι, η κατάσταση πολέμου προκύπτει ακριβώς από την αδυναμία εφαρμογής του μοντέλου της αφηρημένης επιστήμης (γεωμετρία, μηχανική) στα ανθρώπινα ζητήματα, μολονότι στο χομπσιανό σύστημα προβάλλεται η αξίωση ενός ελλόγου συντονισμού των ανθρωπίνων δυνάμεων σύμφωνα με το πρότυπο των μηχανικών συστημάτων.

Στο τρίτο κεφάλαιο θεματοποιήθηκε με μεγαλύτερη ένταση η προβληματική αυτή, και εξετάστηκε παράλληλα με την αξίωση του Χομπς να διαμορφώσει ένα ενιαίο σύστημα της φιλοσοφίας. Η αντίθεση των επιδιώξεων και των παραδοχών της χομπσιανής σκέψης, που αποσκοπεί αφενός στην συγκρότηση ενός ενιαίου νεωτερικού συστήματος, και είναι αναγκασμένη αφετέρου να στηριχτεί σε δύο διακριτές μεθόδους, μας οδήγησε στην υποστήριξη της θέσης ότι στο πεδίο του πολιτικού πρέπει να γίνει διάκριση ανάμεσα στα έλλογα θεμέλια της πολιτικής κοινωνίας και την υποστήριξη της πολιτικής κυριαρχίας, πόσο μάλλον που η έννοια της πολιτικής κυριαρχίας δεν εμφανίζεται ως περιεχόμενο των νόμων της φύσης, που διατυπώνονται στο 14^ο και το 15^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*. Η εργασία παρακολούθησε αυτή τη συλλογιστική στα κείμενα του Χομπς επιμένοντας στην ανάλυση του 29^{ου} κεφαλαίου του *Λεβιάθαν* ("Περί των πραγμάτων που εξασθενίζουν μια πολιτική κοινότητα ή συντελούν στη διάλυσή της"). Εκεί, το επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Χομπς δεν είναι η ορθολογική εξασφάλιση, στο πλαίσιο του επιστημονικού Λόγου, της ορθολογικής εγχυρότητας της έννοιας της κυριαρχίας, αλλά η εξασφάλιση των εμπειρικών όρων διατήρησής της. Όταν λοιπόν ο Χομπς στο τρίτο και στο τέταρτο μέρος του *Λεβιάθαν*, αναλαμβάνει την μελέτη της Αγίας Γραφής για να επιβεβαιώσει, όπως λέει, την ορθότητα των αποτελεσμάτων, στα οποία κατέληξε δια του ορθού Λόγου, αυτό που έχει πρωτίστως σημασία γι αυτόν, και ο λόγος για τον οποίο καταφεύγει στην επικύρωση των συμπερασμάτων του από την αυθεντία της Γραφής, είναι η διασφάλιση των όρων της κυριαρχίας, όχι ο έλεγχος της ορθολογικότητας των νόμων της φύσης, δηλαδή των νόμων του Λόγου. Όπως ερευνήθηκε στην τελική παράγραφο του τρίτου κεφαλαίου, η ιστορική περιοδολόγηση του κόσμου σε εποχές όπου ο Θεός επιδρά πάνω στο ανθρώπινο γένος και σε εποχές που απουσιάζει, καθιστούν επιτακτική για τον παρόντα χρόνο, την αναπλήρωση της

θείκης δύναμης από τον "θνητό θεό" Λεβιάθαν, προκειμένου να εξασφαλιστεί η πραγματική ισχύς των νόμων του Λόγου.

Τέλος, το τέταρτο κεφάλαιο ξεκίνησε με μια μελέτη σε όλα τα κύρια πολιτικά έργα του Χομπς για την διερεύνηση της φύσης του χομπσιανού συμβολαίου και για την έρευνα του μετασχηματισμού της έννοιας του λαού στο χομπσιανό σύστημα. Η έρευνα αυτή περιέλαβε μια μελέτη της σύνθεσης, που επιτελείται στο χομπσιανό σύστημα, ανάμεσα στο παραδοσιακό συμβόλαιο υποταγής και το νεωτερικό συμβόλαιο αμοιβαίας εμπιστοσύνης, μέσω της έννοιας του λαού (people) και της διάκρισής της από την έννοια του πλήθους (multitude). Η έννοια του λαού ορίζεται στο σύστημα του Χομπς ως συντεταγμένο σύμφωνα με νόμους πλήθος που έχει επιπλέον την αυθεντία να λαμβάνει δεσμευτικές αποφάσεις. Η εργασία παρακολούθησε την εξάλειψη της έννοιας του λαού από το συμβολαϊκό επιχείρημα του Λεβιάθαν παρά την ύπαρξή της στις προηγούμενες εκθέσεις της πολιτικής θεωρίας του Χομπς. Ενώ το επιχείρημα κατέφυγε στις προηγούμενες εκθέσεις σε ένα συμβόλαιο σε δύο βήματα (συμβόλαιο εμπιστοσύνης για την δημιουργία της αυθεντίας - συμβόλαιο υποταγής για την εκπροσώπηση της αυθεντίας από τον κυρίαρχο), στο Λεβιάθαν, τα δύο βήματα ενσωματώθηκαν σε ένα νεωτερικό αμοιβαίο συμβόλαιο υπέρ τρίτου (του κυριάρχου). Με τον τρόπο αυτό, επιτυγχάνεται αφενός η θεμελίωση της αυθεντίας στον λαό, και αφετέρου η αποδέσμευση του κυριάρχου από συμβατικές υποχρεώσεις έναντι του λαού. Ο λαός δεν αποτελεί πρόσωπο παρά μόνο τη στιγμή του συμβολαίου, και μόνο για να μεταβιβάσει την κυριαρχία του. Στη συνέχεια η εργασία επικεντρώθηκε στην έννοια της κυριαρχίας ερμηνεύοντάς την ως την ανώτατη αυθεντία της πολιτείας. Η αυθεντία του πολιτικού κυριάρχου δεν ερμηνεύτηκε ως η ανώτερη δύναμη που συνέχει την κοινωνία μέσω ποινών και τιμωριών, αλλά ως η ανώτερη αυθεντία που, εμπνέοντας δέος στους υπηκόους, συνέχει την πολιτική κοινωνία χωρίς να καταφεύγει στη βία. Έτσι ο φόβος της φυσικής κατάστασης που ακυρώνει την ισχύ των κανόνων του Λόγου μετατρέπεται σε δέος απέναντι στον κυρίαρχο στην πολιτική κατάσταση επιτρέποντας την πραγματική εφαρμογή και επικύρωση των νόμων του Λόγου.

Σε ό,τι αφορά το τμήμα για τον Καντ, σκοπός του πρώτου κεφαλαίου ήταν να ερευνήσει τα θεμέλια που επιτρέπουν την υπεράσπιση του Καντ από την

κατηγορία περί φορμαλισμού³⁵⁷ και να αναδείξει την σημασία της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης και της ατομικής προαίρεσης ως όρους για την πραγμάτωση της ηθικότητας. Η καντιανή πρακτική φιλοσοφία δεν είναι ένας στείρος φορμαλισμός της ηθικότητας, αλλά το πλαίσιο εκείνο που θα επιτρέψει στα ηθικά περιεχόμενα να αναδυθούν χάρη στην αυτενέργεια των υποκειμένων. Αν παρ' όλα αυτά περιορίσουμε την οπτική μας στην θεσμοθετημένη σύμφωνα με διανοητικούς κανόνες νομιμότητα, τότε πράγματι ο φορμαλισμός αυτός μπορεί να αποβεί δεσμευτικός και καταπιεστικός. Αν δηλαδή η μόνη δυνατή τυποποίηση του ηθικού νόμου είναι η τυποποίηση που επιτελείται από τη σκοπιά του νομοθέτη μιας αστικής πολιτικής κοινωνίας αποκλείοντας την ενεργό διατήρηση της ηθικότητας των επιμέρους ηθικών συνειδήσεων, τότε ο ηθικός νόμος όπως αποτυπώνεται στους νόμους της πολιτείας καταντά ένα κενό περιεχομένου σχήμα, που επιβάλλεται καταναγκαστικά στους υπηκόους, επιτρέποντάς τους μόνο την επιδίωξη εγωιστικών εμπειρικών σκοπών, πάντα βέβαια στα όρια της νομιμότητας. Αν αντιθέτως, αναγνωριστεί η δυνατότητα των ηθικών υποκειμένων να θέτουν ηθικούς σκοπούς, τότε η νομιμότητα που εγκαθιδρύεται από την πολιτική εξουσία, ερμηνεύεται ως μια υπό άρση νομιμότητα, ως το πλαίσιο εκείνο που επιτρέπει την ανάπτυξη της ατομικής ηθικότητας ανεξάρτητα από τους εμπειρικούς σκοπούς που διασφαλίζονται ή συντονίζονται στην πολιτική κοινωνία.

Στο δεύτερο κεφάλαιο του τμήματος για τον Καντ, ανιχνεύσαμε το ενδιάμεσο πεδίο που επιτρέπει την καλλιέργεια της ηθικότητας εν μέσω του πολιτικού. Αυτό συμπυκνώνεται στην αρετή της νομιμοφροσύνης, η οποία επιτάσσει την εσωτερική δέσμευση απέναντι στα πολιτικά καθήκοντα ακόμα και απουσία εξωτερικού καταναγκασμού, αναδεικνύει δηλαδή την ηθική δεσμευτικότητα του πολιτικού χωρίς ακόμα να θέτει την ιδέα των ηθικών καθηκόντων του ατόμου απέναντι στον εαυτό του και τους άλλους (που είναι αντικείμενο της *Μεταφυσικής της Αρετής*), ούτε την ιδέα των ηθικών καθηκόντων του ανθρωπίνου είδους απέναντι στον εαυτό του (που είναι αντικείμενο της *Θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου και μόνον*). Η ιδέα αυτή μας οδηγεί μέχρι την ενάρετη δεσμευτικότητα [Tugendverpflichtung], όχι όμως μέχρι τα ενάρετα καθήκοντα [Tugendpflichten], τα οποία είναι σε θέση να αναλάβει ο άνθρωπος.³⁵⁸ Έτσι, ο Καντ σε αντίθεση με την διδασκαλία του Λούθηρου, δεν υποστηρίζει τον πλήρη διαχωρισμό της ιδιωτικής από την δημόσια σφαίρα,³⁵⁹ της αρετής της ηθικής συνείδησης από το δίκαιο του κράτους, και αφήνει ανοικτό το πεδίο για την "... κριτική στάση της πίστης [εν προκειμένω της

³⁵⁷ Βλ. Ανδρουλιδάκη, *Κριτικές της καντιανής ηθικής*, ειδικά σσ. 114-121, αλλά και τις σσ. 121,122, που εξετάζουν την κατηγορία περί λογοκρατίας ή νοησοκρατίας της καντιανής ηθικής.

³⁵⁸ Βλ. ενότητα Β.2.3 της παρούσας εργασίας.

³⁵⁹ Βλ. Λούθηρο, *ό.π.*, επίμετρο, σ. 147.

εσωτερικής ηθικότητας] απέναντι στην πολιτική",³⁶⁰ που θα θεματοποιηθεί με μεγαλύτερη ένταση στο *Κείμενο για την Θρησκεία*, το οποίο λειτουργεί, όπως υποστηρίχθηκε στην παρούσα εργασία, ως διαμεσολάβηση ανάμεσα στην *Μεταφυσική του Δικαίου* και την *Μεταφυσική της Αρετής*.

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάστηκε μια οπτική γωνία της κριτικής σχέσης μεταξύ πολιτικής και ηθικής, όπως αυτή εκδηλώνεται στα όρια της καντιανής φιλοσοφίας της ιστορίας. Παραδειγματική για αυτή τη σχέση είναι η ερμηνεία του Καντ στο βιβλικό κείμενο του Ιώβ. Ο Καντ έτσι αναλαμβάνει να πραγματευτεί με κριτικούς φιλοσοφικούς όρους το πρόβλημα της θεοδικίας, που εκτίθεται συμβολικά στο κείμενο της Παλαιάς Διαθήκης. Στο κείμενο του Καντ τονίζεται εκ νέου η σημασία της ηθικής συνείδησης και της στάσης του φρονήματος για την αποκατάσταση μιας σχέσης ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία, η οποία δεν μπορεί να επιτευχθεί με όρους θεωρητικής γνώσης, αλλά εξεταζόμενη ως πρόβλημα "μιας άνευ όρων θεϊκής απόφασης". Το πρόβλημα αυτό μάλιστα θεματοποιείται και στην *Τρίτη Κριτική* ως πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στους έσχατους σκοπούς της φύσης και τον τελικό ηθικό σκοπό της δημιουργίας.

Τέλος, στο τέταρτο κεφάλαιο, που επικεντρώθηκε στο κείμενο του Καντ, *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνον*, αναδείχθηκε η σημασία της έννοιας του ριζικού κακού της ανθρώπινης φύσης εντός του πλαισίου της κριτικής αξιολόγησης της πολιτικής κοινωνίας από την σκοπιά του ηθικού-πρακτικού Λόγου. Η απαίτηση της ύπαρξης ενός εξωτερικού νομοθέτη, που θέτει ο Καντ για την πραγματοποίηση της οικουμενικής ηθικής κοινωνίας (του τελικού σκοπού της δημιουργίας), μας επαναφέρει στο ζήτημα της σημασίας και της λειτουργίας της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης, αυτή τη φορά από τη σκοπιά της διυποκειμενικότητας, και όχι του απομονωμένου ηθικού υποκειμένου. Από τα κείμενα του Καντ γίνεται φανερό ότι η θέσμιση της πολιτικής κοινωνίας, η οποία γίνεται με γνώμονα την εξασφάλιση ισορροπίας ανάμεσα στους επιμέρους εγωιστικούς σκοπούς των δρώντων, δεν μπορεί να εξασφαλίσει τη μετάβαση στην ηθικοποιημένη ανθρωπότητα. Πολιτική κοινωνία και ηθική κοινωνία διαφέρουν στην ουσία τους, στην πρώτη η ισχύς των νόμων εξασφαλίζεται μέσω εξωτερικού καταναγκασμού, ενώ στη δεύτερη είναι αδύνατη κάθε εξωτερική νομοθεσία, αφού το ουσιαστικό θεμέλιό της είναι η ηθικότητα των φρονημάτων. Η ιδέα του Θεού, ως ενός εξουσίαν έχοντος νομοθέτη, που έχει ταυτόχρονα πρόσβαση στο εσωτερικό των φρονημάτων, αποτελεί μια αναγκαία επέκταση του συστήματος του πρακτικού Λόγου, που εξασφαλίζει τη σύνθεση των φρονημάτων σύμφωνα με ένα ιδεώδες δικαιοσύνης. Το ιδεώδες αυτό δεν είναι βέβαια απρόσιτο για τον ανθρώπινο Λόγο.

³⁶⁰ Βλ. Λούθηρο, *ό.π.*, επίμετρο, σ. 147.

η πραγματοποίησή του όμως σε συλλογικό επίπεδο αποδεικνύεται, λόγω και του προβλήματος του ριζικού κακού, ανέφικτη για τις ανθρώπινες δυνάμεις. Η ιδέα του Θεού λειτουργεί επομένως ως *οριακή έννοια*: καταδεικνύοντας και θέτοντας τα όρια κάθε δυνατής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, νομιμοποιούμε κριτικά την ίδια την πολιτική εξουσία αλλά και την ίδια την πολιτική θεωρία, που, στηριζόμενη σε αρχές του καθαρού πρακτικού Λόγου, αναλαμβάνει να προδιαγράψει τους ιδεατούς κανόνες που πρέπει να ισχύουν στην πολιτική.

Έτσι, από την *θείκη καταγωγή του Λόγου στο προνεωτερικό κοσμοεπίπεδο* η νεωτερικότητα μεταβαίνει με αυτόν τον τρόπο (σύμφωνα με το σύστημα του Χομπς) στην υποκατάσταση του Θεού από τον θνητό θεό, τον πολιτικό κυρίαρχο, για την εξασφάλιση της πραγματικής ισχύος των νόμων του Λόγου, και από εκεί (στην σκέψη του Καντ) στην *ορθολογική παραγωγή της ιδέας του Θεού* για την ολοκλήρωση του συστήματος της κριτικής φιλοσοφίας. Η σκέψη αυτή θα διατυπωθεί οριστικά στο έργο του Feuerbach, και μάλιστα με ρητή αναφορά στον Καντ. Σύμφωνα με τον Feuerbach, "... ο Θεός ως ηθικά πλήρης ον δεν είναι τίποτε άλλο παρά η πραγματοποιημένη Ιδέα, ο προσωποποιημένος νόμος της ηθικότητας, η ηθικά νομοθετημένη ουσία του ανθρώπου, ως απόλυτο ον".³⁶¹ Η απόρριψη κάθε αυθεντικά θεολογικής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, ακριβώς λόγω του ηθικού θείσμου³⁶² που υιοθετήθηκε από τον Καντ, επέτρεψε τη σκέψη ότι "... καθήκον της σύγχρονης εποχής ήταν η πραγματοποίηση και ανθρωποποίηση του Θεού - ο μετασχηματισμός και η διάλυση της θεολογίας στην ανθρωπολογία".³⁶³

Μπορούμε εντέλει να σκεφτούμε στον Χομπς μια στιγμή όπου αναιρείται η συνεκτική αρχή της κοινωνίας, δηλαδή η άσκηση της κυριαρχίας από τον Λεβιάθαν, χωρίς παρ' όλα αυτά η πολιτική κοινωνία να διαλύεται στα στοιχεία που την συνθέτουν; Και το ερώτημα αυτό βρίσκει το ευθέως ανάλογο του στην πολιτική θεωρία του Καντ: μπορούμε να ελπίζουμε στη δυνατότητα μετάβασης από τις

³⁶¹ Feuerbach, *Η Ουσία του Χριστιανισμού*, σ. 97. Για την αναφορά στον Καντ δεξ την υποσημείωση του Feuerbach στην ίδια σελίδα, που παραπέμπει στο κείμενο για την *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, και συγκεκριμένα στη φράση του Καντ ότι "ο Θεός είναι ο ίδιος ο ηθικός νόμος, αλλά προσωποποιημένος".

³⁶² "Πώς όμως μπορεί να ονομάσει κανείς την θεολογία εκείνη όπου ο Θεός εξετάζεται ως το *summum bonum*, ως το ύψιστο ηθικό αγαθό; Αυτό το είδος δεν έχει διακριθεί ως τώρα επακριβώς και γιαυτό δεν έχει κάποιο ιδιαίτερο όνομα. Μπορεί όμως κανείς να ονομάσει ηθικό θείσμο [Theismus moralis] το είδος εκείνο της θεολογίας όπου ο Θεός εκλαμβάνεται ως Δημιουργός των ηθικών μας νόμων. Και αυτή είναι η πραγματική θεολογία, που μπορεί να χρησιμεύσει ως θεμέλιο της θρησκείας" (*Παραδόσεις για τη Φιλοσοφία της Θρησκείας*, σσ. 16-17)

³⁶³ Feuerbach, *Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος*, §1.

αστικές πολιτικές κοινωνίες στην οικουμενική ηθική κοινωνία; Το ερώτημα αυτό ισοδυναμεί ουσιαστικά με μια θέση ορίων στη σφαίρα του πολιτικού και με την αντίστοιχη νομιμοποίηση του πολιτικού εν γένει από κάτι που είναι γενικότερο αυτού, που δεν αναφέρεται μόνο στην εσωτερική λειτουργία και θέσμιση της πολιτικής σφαίρας, αλλά στην κατανόηση αυτής της σφαίρας εντός ενός ευρύτερου πλαισίου. Αυτό που μας ενδιαφέρει και στους δύο θεωρητικούς δεν είναι τόσο η συγκεκριμένη απάντηση που μπορεί να δοθεί στο πλαίσιο των θεωριών τους, αλλά ο συνολικός θεωρητικός προσανατολισμός προς τη δυνατότητα μιας απάντησης.

Στον Χομπς καταρχήν, κάθε σκέψη άρσης της κυριαρχίας είναι αδύνατη χωρίς την απευθείας υποκατάσταση της βούλησης του κυριάρχου από την βούληση του Θεού (πράγμα που θα συμβεί μόνο μετά τη Δευτέρα Παρουσία στο Βασίλειο της Δόξης, Lev 35.13). Μόλις αρθεί η ενότητα της κυριαρχικής βούλησης, που εμπνέει δέος στους πολίτες και συγκρατεί την άσκηση των δικαιωμάτων τους στα περιορισμένα όρια της ατομικής ελευθερίας, το πολιτικό σύστημα καταρρέει και μεταπίπτει σε εμφυλιοπολεμική σύγκρουση. Επομένως ο Χομπς προσπαθώντας συνειδητά να υποβαθμίσει την αυτοτελή σημασία της εσωτερικής συνείδησης, ενσωματώνει όλη τη ορθολογικότητα των νόμων της φύσης στην λειτουργία και την δομή της πολιτικής κοινωνίας. Η πολιτική σφαίρα εξετάζεται επιπροσθέτως ως το ενδιάμεσο βασίλειο,³⁶⁴ μεταξύ των δύο ιστορικών άκρων, της πρώτης βασιλείας του Θεού στο βασίλειο των Εβραίων και της τελικής βασιλείας του Θεού στο Βασίλειο της Δόξης. Το πολιτικό μονοπωλεί τον ενδιάμεσο χώρο και δεν εκπίπτει σε μια πολιτική θεολογία ακριβώς λόγω της απουσίας του Θεού από τον ιστορικό χρόνο. Παρ' όλα αυτά, για την συγκρότηση του πολιτικού η θεωρία είναι αναγκασμένη να καταφύγει σε έναν αντικαταστάτη του Θεού για αυτόν τον ενδιάμεσο χρόνο και στην δημιουργία του "θνητού θεού" Λεβιάθαν. Δεν υπάρχει για τον ιστορικό χρόνο κάποια σφαίρα ανώτερη του πολιτικού: το πολιτικό νομιμοποιείται λόγω του τρόπου συγκρότησής του, δια της θέσης των νόμων της φύσης (ή του Λόγου) με την ισχύ του νόμου από την κυρίαρχη βούληση που συνεχίζει την πολιτική κοινωνία.

Αλλά και στον Καντ, όρος για την πραγματοποίηση της μετάβασης αυτής είναι η παρεμβολή ενός εξωτερικού ηθικού νομοθέτη, που συλλαμβάνεται στην έννοια του Θεού ως ενός ηθικού κυριάρχου του κόσμου (Weltherrscher) (Θρ.99). Με τη διαφορά όμως πως ο Καντ, σε αντίθεση με τον Χομπς, δεν παραιτείται από την ανθρώπινη ευθύνη προσέγγισης της κατάστασης όπου θα είναι δυνατή η μετάβαση από την κατάσταση πολιτικής ειρήνης στην κατάσταση ηθικής ειρήνης, δεν κόβει κάθε δεσμό ανάμεσα στην πολιτική φορμαλιστική ηθικότητα και την περιεχομενική

³⁶⁴ Βλ. τις αναλύσεις του Weiss (βλ. βιβλιογραφία), και ειδικά το τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας του, με τίτλο "Η υπέρβαση του συστήματος: κοσμική επιστήμη και πολιτική υπό μια ιστοριοθεολογική διάσταση", σσ. 232-256.

ηθικότητα του βασιλείου των σκοπών, δεν περιορίζει δηλαδή την ηθικότητα στην αρετή της νομιμοφροσύνης.

Στον Χομπς, η ευθύνη ορθής διαπαιδαγώγησης των υπηκόων στοχεύει στην διασφάλιση της ισχύος των φορμαλιστικών κανόνων της πολιτικής θέσμησης ενώ ο Καντ διατηρεί ενεργή την ελπίδα ότι ο εκπολιτισμός των ηθών, που αφορά κατά κύριο λόγο την νομιμοφροσύνη, θα συμπαρασύρει κατά κάποιο τρόπο την ηθικότητα, θα ανοίξει το πεδίο της ηθικότητας καθιστώντας ευκολότερη (χωρίς όμως να εξασφαλίζει) την συλλογική ηθική μεταρρύθμιση. Ο Χομπς δηλαδή αναγνωρίζει ως μόνη αρετή την πολιτική αρετή της νομιμοφροσύνης, ενώ ο Καντ διατηρεί ανέπαφο από την πολιτική θέσμηση το ενεργό υπόλοιπο της ηθικότητας, διατηρεί το τρίτο μέρος της ηθικής, αυτό των ιδιαίτερων ηθικών καθηκόντων,³⁶⁵ αθεματοποίητο από την πολιτική θέσμηση και διασώζει το δικαίωμα της κριτικής απέναντι στις αξίες του πολιτικού.

Κεντρική σημασία για την ανάδειξη της διαφοράς στην προσέγγιση των δύο θεωρητικών κατέχει η σχέση που εγκαθιστούν ανάμεσα στην εσωτερική ελευθερία και στα αποτελέσματα της ελεύθερης επιλογής των υποκειμένων. Ο Χομπς ταυτίζει την ανθρώπινη βούληση με τα αποτελέσματά της³⁶⁶ και εκλαμβάνει ως εκ τούτου την εξωτερική βούληση ως ταυτόσημη με την ίδια την διαδικασία που οδήγησε σε αυτήν, με την διαδικασία της υποκειμενικής στάθμισης-διαβούλευσης. Δεν αφήνει έτσι καμία απροσδιοριστία γύρω από την έννοια του ατομικού φρονήματος (η έννοια μάλιστα αυτή δεν εμφανίζεται καν στην χομπσιανή φιλοσοφία). Όταν, εντός των ορίων του νομικού πλαισίου που συνέχει μια πολιτική κοινότητα, ελέγχεται και αξιολογείται μια πράξη, τότε δικάζεται με έναν άμεσο τρόπο το ίδιο το φρόνημα του δρώντος υποκειμένου. Επομένως, η ορθή παιδεία των υπηκόων στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας συνδέεται άμεσα με την ηθικοποίηση των επιμέρους φρονημάτων τους, αφού η συστηματική εξωτερική τους συμμόρφωση στις εντολές της κυρίαρχης εξουσίας δικαιωματικά εκλαμβάνεται κατά κάποιο τρόπο ως η αφομοίωση εκ μέρους τους των νόμων της φύσης και η μετατροπή τους σε "χρήσιμες συνήθειες του νου".³⁶⁷

³⁶⁵ Βλ. την ενότητα Β.2.3 της παρούσας εργασίας.

³⁶⁶ Βλ. την ενότητα Α.1.5 της παρούσας εργασίας.

³⁶⁷ Βέβαια όπως είδαμε, και ο Χομπς διατηρεί την διαφορά ανάμεσα στην εξωτερική υπακοή και στην εσωτερική συναίνεση. Η διάκριση αυτή αφορά κατά κύριο λόγο την διάκριση μεταξύ *confessio* και *fides* επί θρησκευτικών ζητημάτων. Με την ελαχιστοποίηση όμως των θεολογικών περιεχομένων που ζητούνται ως ομολογία από τον κυρίαρχο στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας, στην αρχή ότι "ο Ιησούς είναι ο Χριστός", η σημασία της διάκρισης αυτής ελαχιστοποιείται για την πολιτική θέσμηση. Αυτό είναι ακριβώς το σημείο που επισήμανε ο Carl Schmitt, ο οποίος θα αξίωνε τον έλεγχο της βούλησης μέχρι το επίπεδο του φρονήματος, ως το αδύνατο σημείο της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας.

Αντίθετα, σύμφωνα με τον Καντ, η ηθική μεταστροφή προς την καλή αρχή είναι στην ουσία της ανεξάρτητη της πολιτικής παιδείας, και αποτελεί μια πρωταρχική πράξη της υποκειμενικής ηθικής συνείδησης ανεξάρτητα από τα καθήκοντα που αναλαμβάνει ο άνθρωπος στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας. Από την άλλη μεριά, η ηθική πρόοδος, που μπορεί να επιτευχθεί στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας μέσω της παιδείας, δεν πρέπει να προσανατολίζεται σε μια απλή βελτίωση των ηθών, αλλά οφείλει να εννοείται, από τη σκοπιά της θεωρίας, ως προπαρασκευαστική της οικοδόμησης ενός χαρακτήρα. Η ιδέα μιας ρεπουμπλικανικής πολιτικής κοινωνίας δημιουργεί ένα υγιές πολιτικό φρόνημα, καλλιεργεί την πολιτική αρετή της νομιμοφροσύνης και δημιουργεί έτσι μια άτυπη αναλογία, που επιτρέπει, εν μέσω και χάρη στο πλαίσιο που εγκαθιδρύεται από την πολιτική κοινωνία, την ανάπτυξη συνολικά ηθικών προσωπικοτήτων. Η ευθύνη όμως της εσωτερικής μεταστροφής βαραίνει αποκλειστικά τα υποκείμενα και δεν ολοκληρώνεται ούτε μετά την εμπέδωση ενός πνεύματος πολιτικής νομιμοφροσύνης, αλλά παραμένει στο επίπεδο του ιδεώδους της ηθικοποιημένης ανθρωπότητας.

Μολονότι λοιπόν η απάντηση είναι και για τους δύο θεωρητικούς ίδια, εντούτοις τα συμπεράσματα που αντλούνται από αυτόν τον προβληματισμό είναι εκ διαμέτρου αντίθετα. Ενώ στον Καντ είναι δυνατή, τουλάχιστον ιδεατά, μια τέτοια αναίρεση, είναι δυνατό δηλαδή να σκεφτούμε τη δυνατότητα μετάβασης από την πολιτική στην ηθική κοινωνία γιατί αμφότερες συνέχονται από την ιδέα της δικαιοσύνης (έστω και αν η δικαιοσύνη μορφοποιείται σε καθεμία με διαφορετικό τρόπο), στον Χομπς μια τέτοια σκέψη δεν εκλαμβάνεται ως πρόβλημα κατά τη σύσταση της πολιτικής κατάστασης. Ο ίδιος ο Χομπς δεν ενσωμάτωσε στην πολιτική θέσμιση ένα περιθώριο που θα επέτρεπε την ηθική πρόοδο και την εξέλιξη της πολιτικής κοινωνίας προς μια κατάσταση ηθικής ειρήνης, αλλά διασφάλισε την συνοχή της πολιτικής κοινωνίας μόνο με άξονα την κυρίαρχη βούληση και προς όφελος της πολιτικής προόδου. Αποσκοπούσε, μέσω της κατάλληλης παιδείας και της λειτουργίας της κυριαρχίας, να διασφαλίσει μια εξωτερική πειθαρχία των ηθών, υποβαθμίζοντας τη σημασία του θεμελίου της εσωτερικής ηθικότητας. Αυτή η στιγμή της μετάβασης αποτελεί αντιθέτως για τον Καντ όρο νομιμοποίησης της ασκούμενης πολιτικής εξουσίας, εν ονόματι του υπερτάτου αγαθού. Εκεί που μόνη νομιμοποιητική αρχή της πολιτικής εξουσίας χομπσιανού τύπου παραμένει η αποφυγή της κατάστασης πολέμου, στον Καντ, η δυνατότητα άρσης στο μέλλον της καταναγκαστικότητας των νόμων της αστικής πολιτικής κοινωνίας εκλαμβάνεται ως νομιμοποιητικός όρος για την άσκηση της πολιτικής εξουσίας στο παρόν.

Ενώ ο Χομπς στηρίζεται διαρκώς στην πρωταρχική αξία της κοινωνικής ειρήνευσης και της προστασίας, που διασφαλίζεται από την ενότητα της κυρίαρχης

Επίλογος

βούλησης, ο Καντ προσφεύγει σε ένα ιδεώδες δικαιοσύνης, που δεν αποκλείει ως δυνατότητα την άρση του εξωτερικού καταναγκασμού, χωρίς παρ' όλα αυτά να μπορεί ο ίδιος να περιγράψει έναν μηχανισμό που θα προκαλέσει αυτήν την μετάβαση. Η πολιτική θεωρία του Καντ προσβλέπει και προσανατολίζεται προς την μελλοντική δυνατότητα ενός "εξουσίαν έχοντος νομοθέτη" για την πραγματοποίηση του *Summum Bonum* εντός μιας οικουμενικής ηθικής κοινωνίας και υπογραμμίζει την ευθύνη του ανθρώπου να προετοιμάσει αυτήν την μετάβαση, δημιουργώντας μέσω κατάλληλων μεταρρυθμίσεων μια σύμφωνη με την Ιδέα του ρεπουμπλικανισμού πολιτική κοινωνία, ενώ ο Χομπς, επιμένοντας εμφατικά μόνο στην ανάδειξη των κινδύνων του ανεξέλεγκτου και επιμερισμένου λόγου στον παρόντα χρόνο και αξιοποιώντας την ιστορική εμπειρία των συγκρούσεων του παρελθόντος, συλλαμβάνει στη λειτουργία της πολιτικής κοινωνίας μόνο την δυνατότητα αποφυγής του *Summum Malum*, χωρίς να θεματοποιεί την ελπίδα υπέρβασης της πολιτικής κατάστασης.

Παρατήρηση για τις σημειώσεις και τις παραπομπές στις πρωτεύουσες πηγές

Οι παραπομπές στα κείμενα των Χομπς και Καντ γίνονται εντός του κυρίου σώματος του κειμένου και αναγράφονται μέσα σε παρένθεση. Για τις παραπομπές γίνεται χρήση των συντομογραφιών, που αναφέρονται παρακάτω.

Οι παραπομπές στα έργα του Hobbes αναφέρονται:

Για το *Leviathan* - Λεβιάθαν (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία Lev), σε κεφάλαιο και παράγραφο. Χρησιμοποιήθηκε η έκδοση του Edwin Curley (Hackett, 1994), όπου οι παράγραφοι είναι αριθμημένες και όπου παρατίθενται και οι αποκλίσεις ανάμεσα στη λατινική και την αγγλική εκδοχή του Λεβιάθαν. Για την μετάφραση των χωρίων χρησιμοποιήθηκε τις περισσότερες φορές (αλλά όχι πάντα) η ελληνική μετάφραση του έργου από τους Γρ. Πασχάλιδη και Αιμ. Μεταξόπουλο, Γνώση, 1989, ενώ οι παραπομπές γίνονται σε κεφάλαιο και παράγραφο, σύμφωνα με την έκδοση του Curley (σε γενικές γραμμές μπορεί κανείς να εντοπίσει το παράθεμα σε όλες τις εκδόσεις μετρώντας τον αριθμό της παραγράφου στο εκάστοτε κεφάλαιο).

Για το *De Cive* - Περί του Πολίτου (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία DC) σε κεφάλαιο και παράγραφο. Χρησιμοποιήθηκε το κείμενο της μεταφρασμένης στα αγγλικά έκδοσης του Cambridge, *On the Citizen*, Richard Tuck and Michael Silverthorn (επιμ.), Cambridge University Press, 1998. Η έκδοση αυτή είναι απευθείας μετάφραση από το λατινικό κείμενο και δεν ακολουθεί το κείμενο του δεύτερου τόμου της έκδοσης Molesworth (βλ. βιβλιογραφία) που έχει τίτλο *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, και η οποία είναι επίσης μετάφραση (αλλά όχι ιδιαίτερα ακριβής) του λατινικού. Παλαιότερα γινόταν παραδεκτό ότι ο ίδιος ο Χομπς είχε κάνει τη μετάφραση, και ο Warrender μάλιστα είχε εντάξει το κείμενο στην καινούργια έκδοση των απάντων του Χομπς στις εκδόσεις Oxford. Όμως η άποψη αυτή θεωρείται πλέον ότι δεν ευσταθεί.

Για το *Elements of Law* - Τα Στοιχεία του Νόμου (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία El) σε μέρος, κεφάλαιο και παράγραφο. Χρησιμοποιήθηκε το κείμενο της έκδοσης Molesworth (βλ. βιβλιογραφία), τόμος IV, σσ. 77-228, όπου οι παράγραφοι είναι αριθμημένες.

Για το *De Corpore - Περί σώματος* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία Dco) σε κεφάλαιο και παράγραφο. Το κείμενο βρίσκεται σε αγγλική μετάφραση στον πρώτο τόμο των αγγλικών έργων (English Works) της έκδοσης Molesworth.

Για το *De Homine - Περί ανθρώπου* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία Dho) σε κεφάλαιο και παράγραφο.

Για τα υπόλοιπα έργα του Χομπς σε τόμο και σελίδα της έκδοσης Molesworth με αναφορά του τίτλου του έργου, στο οποίο γίνεται η παραπομπή.

Οι παραπομπές στα έργα του Kant αναφέρονται:

Για την *Κριτική του Καθαρού Λόγου - Kritik der reinen Vernunft* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία ΚκΛ), στις σελίδες της πρώτης (1781) ή της δεύτερης (1786) έκδοσης με την αντίστοιχη σημείωση Α ή Β. Για την απόδοση του γερμανικού κειμένου χρησιμοποιήθηκαν οι μεταφράσεις του Αναστάσιου Γιανναρά για το τμήμα της υπερβατικής αισθητικής και της υπερβατικής μεθοδολογίας (εκδ. Παπαζήση, 1979) και του Μιχαήλ Δημητρακόπουλου για το τμήμα της υπερβατικής διαλεκτικής και της υπερβατικής μεθοδολογίας (Ιδιωτική έκδοση, 1999).

Για την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου - Kritik der praktischen Vernunft* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία ΚπΛ), στις σελίδες της δεύτερης έκδοσης, που αναφέρονται στο περιθώριο της μετάφρασης του Κώστα Ανδρουλιδάκη, εκδ. Εστία, 2004. Τα χωρία παρατίθενται από αυτή τη μετάφραση.

Για την *Κριτική της Κριτικής Δύναμης - Kritik der Urteilskraft* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία ΚκΔ), στις σελίδες της δεύτερης έκδοσης, που αναφέρονται επίσης στο περιθώριο της μετάφρασης του Κώστα Ανδρουλιδάκη, Ιδεόγραμμα, 2002. Τα χωρία παρατίθενται από αυτή τη μετάφραση.

Για τα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία ΘμΗ), στις σελίδες της πρώτης έκδοσης, που αναγράφονται και στην ελληνική μετάφραση του Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, 1984. Τα χωρία παρατίθενται από αυτή τη μετάφραση.

Για τη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνον - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία Θρ.) στις σελίδες της έκδοσης της Ακαδημίας Επιστημών (βλ. βιβλιογραφία). Η εργασία είχε ήδη ολοκληρωθεί πριν την κυκλοφορία της ελληνικής έκδοσης του έργου σε

Σημείωση για τις παραπομπές

μετάφραση Κωνσταντίνου Ανδρουλιδάκη (Πόλις, 2007) και έτσι τα παραθέματα δεν ακολουθούν την έκδοση αυτή.

Για τη *Μεταφυσική των Ηθών - Die Metaphysik der Sitten* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία ΜΤΗ) στις σελίδες της έκδοσης της Ακαδημίας Επιστημών (βλ. βιβλιογραφία).

Για τις *Παραδόσεις για τη Φιλοσοφία της Θρησκείας*, στις σελίδες της δεύτερης έκδοσης του Röllitz, 1830 (βλ. βιβλιογραφία).

Για τα υπόλοιπα έργα του Kant, οι παραπομπές θα γίνονται στην έκδοση Weischedel, που κυκλοφορεί στις εκδόσεις Suhrkamp, με την ένδειξη του τόμου (από I έως XII). Για όσα κείμενα είναι μεταφρασμένα, κυρίως στην έκδοση των Δοκιμίων από τον Ευ. Παπανούτσο, θα αναγράφεται (μαζί με την συντομογραφία Δοκ.), ο αριθμός σελίδας της έκδοσης των Δοκιμίων, σε μετάφραση Ε. Π. Παπανούτσου, εκδ. Δωδώνη, 1971. Για το κείμενο *Προς την Αιώνια Ειρήνη* χρησιμοποιείται η έκδοση του εκδοτικού οίκου Πόλις, 2006, σε μετάφραση Κωνσταντίνου Σαργέντη (με την συντομογραφία *Ειρ.*). Τα χωρία παρατίθενται από αυτές τις μεταφράσεις.

Για τα κατάλοιπα έργα του Καντ από τους *Στοχασμούς* (θα χρησιμοποιείται η συντομογραφία Refl. μαζί με αριθμό παραθέματος), χρησιμοποιήθηκε το λεξικό καντιανής ορολογίας του Eisler (βλ. βιβλιογραφία).

Βιβλιογραφία

Πηγές: Χομπς και Καντ

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes*, επιμ. Sir William Molesworth, 11 τόμοι, Λονδίνο, 1839-45 (επανέκδοση Scientia Verlag, Aalen-Bade-Wurtemberg, 1961-1966)

---, *Thomae Hobbes Opera Philosophica Quae Latina Scripsit Omnia*, επιμ. Sir William Molesworth, 5 τόμοι, Λονδίνο, 1839-45.

---, *Leviathan*, επιμ. Edwin Curley, Hackett, 1994.

---, *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γρ. Πασχαλίδης, Αιμ. Μεταξόπουλος, εισαγ. Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, 1989.

---, *On the Citizen*, Richard Tuck και Michael Silverthorn (επιμ. και μτφρ), Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, εκδ. Βασιλικής Πρωσικής Ακαδημίας των Επιστημών, 1902-1910.

---, *Werkausgabe*, σε 12 τόμους, Suhrkamp, 1977.

---, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Herausgegeben von K. H. L. Pöhlitz, ²1830 [Παραδόσεις για τη φιλοσοφία της θρησκείας].

--- *Κριτική του Καθαρού Λόγου (1^ο τμήμα)*, μτφρ. Αναστάσιου Γιανναρά, Παπαζήσης, 1979.

---, *Κριτική του Καθαρού Λόγου (2^ο τμήμα)*, μτφρ. Μιχαήλ Δημητρακόπουλου, Ιδιωτική έκδοση, 1999.

---, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ. Κώστα Ανδρουλιδάκης, Εστία, 2004.

---, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφρ. Κώστα Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, 2002.

---, *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσου, Δωδώνη, 1971.

---, *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, 1984.

---, *Προς την Αιώνια Ειρήνη*, μτφρ. Κ. Σαργέντη, Πόλις, 2006.

---, *Η Διένεξη των Σχολών*, μτφρ. Θ. Γκιούρα, Σαββάλας, 2004.

---, *Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνον*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Πόλις, 2007.

Άλλες πηγές

Ακινάτης, *Summa Theologica*, Benziger Bros. edition, Translated by Fathers of the English Dominican Province, 1947.

Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, 2002.

---, *Principles of a Philosophy of the Future*, Αρχές μιας Φιλοσοφίας του Μέλλοντος, Bookyard.

Grotius, Hugo, *De Jure Belli ac pacis*, 1625. *Le droit de la guerre et de la paix*, μτφρ. P. Pradier-Fodéré, Presses Universitaires de France, 1999.

Hegel, G.W.F., Werke σε 20 τόμους, εκδ. Suhrkamp. Οι παραπομπές γίνονται σε αριθμό τόμου και αριθμό σελίδας αυτής της έκδοσης.

Λούθηρος, Μαρτίνος, *Για την εγκόσμια εξουσία, και μέχρι που εκτείνεται η υπακοή μας σ' αυτήν*, μτφρ. Γρ. Γρηγορίου, εισαγ. Κ. Ψυχοπαίδης, Πόλις, 2004.

Μαρσίλιος της Πάδοβας, *Defensor minor and De translatione Imperii*, μτφρ. C. J. Nederman και F. Watson, Cambridge University Press, 1993.

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, *Η έννοια του πολιτικού*, μτφρ. και εισαγ. Αλίκη Λαβράνου, Κριτική, 1988.

William of Ockham, *Philosophical Writings, A selection*, μτφρ. και εισαγ. Philotheus Boehner, Hackett, 1990.

Δευτερογενής Βιβλιογραφία

Γενική Βιβλιογραφία

Bobbio, Norberto, *Eguaglianza e Libertà*, Torino, 1995, *Ισότητα και Ελευθερία*, μτφρ. Θ. Γιαλλέτσης, Πόλις, 1998.

Bloch, Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, 1961.

Bultmann, Rudolf, *Υπαρξη και Πίστη*, μτφρ. Φ. Τερζάκης, Άρτος Ζωής, 1995.

Burt, Edwin Arthur, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge, 1932.

Canning, Joseph, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, Routledge, 1996.

Cassirer, Ernst, *Ο μύθος του Κράτους*, μτφρ. Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, 1991.

Cobban, Alfred, *Rousseau and the Modern State*, αναθεωρημένη έκδοση, George Allen & Unwin Ltd, 1964.

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1995 (πρώτη έκδοση 1950).

Figgis John Neville, *The Divine Right of Kings*, Peter Smith, 1970.

Filmer, Sir Robert, *Patriarcha and other Writings*, Cambridge University Press, 1991.

von Gierke, Otto (1900), *Political Theories of the Middle Age*, μτφρ και εισαγ. F. W. Maitland, Cambridge University Press, 1987.

---, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 1902.

Haakonsen, Knud, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish enlightenment*, Cambridge University Press, 1996.

Habermas, Jürgen και Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung, Über Vernunft und Religion*, Herder, 2005.

Horkheimer, Max, "The end of reason", στο *Studies in Philosophy and Social Sciences*, τομ. IX, 1941· *Το τέλος του Λόγου*, μτφρ. Στ. Ροζάνης, Έρασμος, 1984.

Kojève, Alexandre, *La notion de l'Autorité*, Gallimard, 2004.

Löwith, Karl, *Το νόημα της Ιστορίας*, μτφρ. Μ. Μαρκίδης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, 1985.

---, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε*, μτφρ. Γ. Αποστολοπούλου, Γνώση, 1987.

- Maitland, F.W., *A Historical sketch of Liberty and Equality*, Liberty Fund, 2000.
- Μαρκής, Δημήτρης, *Μαθήματα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία*, Πολύτροπον, 2005.
- Marramao, Giacomo, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel, 1999.
- Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998. *Η ελευθερία προτιμότερη από τον Φιλελευθερισμό*, μτφρ. Α. Παρίση, Καρδαμίτσας, 2002.
- , *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 1978.
- Τσινόρεμα, Βούλα, "Κριτική στον φιλοσοφικό σχετικισμό, Η «μετα-φιλοσοφική» κουλτούρα του R. Rorty: Τέλος της θεωρίας ή νέα μεταφυσική για σχετικιστές;", *Αξιολογικά*, τχ. 2, 1991, σσ. 192-223.
- Ullmann, Walter, *Law and Politics in the Middle Ages*, 1975.
- Vinogradoff, Paul, *Roman Law in Medieval Europe*, Oxford University Press, 1961.
- Weinberg, Julius R., *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton University Press, 1991.

Βιβλιογραφία για τον Χομπς

- Αγγελίδης, Μανόλης, *Φιλελευθερισμός, Κλασικός και νέος, Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, ίδρ. Σ. Καράγιωργα, 1993.
- , *Η γέννηση του φιλελευθερισμού, Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου: Thomas Hobbes – John Locke*, ίδρ. Σ. Καράγιωργα, 1994.
- , "Κυριαρχία και Απόφαση", στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, *Αξιολογικά*, τευχ.16, ίδρ. Σάκη Καράγιωργα, Νήσος, 2006.
- Αξιολογικά (συλλογικός τόμος με θέμα την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς), *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, *Αξιολογικά*, τχ. 16, ίδρ. Σάκη Καράγιωργα, Νήσος, 2006.
- Δρίτσας, Θεόδωρος, "Η σχέση νόμου και δικαιωμάτων στις ερμηνείες της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς τον 20^ο αιώνα", στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, *Αξιολογικά*, τχ. 16, ίδρ. Σάκη Καράγιωργα, Νήσος, 2006, σσ. 115-130.
- Eisenach, Eldon J., *Two Worlds of Liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*, University of Chicago press, 1982.

Βιβλιογραφία

- Ewin, R. E., *Virtues and Rights*, Westview press, 1991.
- Gauthier, David P., *The logic of Leviathan*, Oxford University Press, 1969.
- Goldsmith, M. M., *Hobbes's science of politics*, Columbia University Press, 1966.
- Greenleaf, W. H., "Hobbes: The problem of Interpretation", στο Koselleck και Schnur (επιμ.), *Hobbes Forschungen*, Duncker & Humblot, 1969.
- Groh, Ruth, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, Suhrkamp, 1998.
- Hampton, Jean, "The Failure of Hobbes's social contract argument", στο Morris (επιμ.), *The social contract theorists*, 1999, σσ. 41-58.
- Jesseph, Douglas, "Hobbes and the method of natural science", στο Sorell (επιμ.) *Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, σσ. 86-107.
- Jessop, T.E., *Thomas Hobbes*, Longmans, Green & Co, 1960.
- Johnston David, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, 1986.
- Κοτρόγιαννος, Δημήτρης, "Η ανακατασκευή του φυσικού δικαίου από τον Leo Strauss", *Αξιολογικά*, τχ. 1, 1990, Εξάντας, σσ. 183-199.
- , "Ιστορία και πολιτική στον Hobbes και τον Spinoza", *Αξιολογικά*, τχ. 2, 1991, Εξάντας, σσ. 126-191.
- Λαβράνου, Αλίκη, "Κυριαρχία, Φυσική Κατάσταση και Φύση του Ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και τον Καρλ Σμιττ: παρατηρήσεις πάνω στην σμιττιανή ερμηνεία του Hobbes", στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, *Αξιολογικά*, τχ. 16, ίδρ. Σάκη Καράγιωργα, Νήσος, 2006.
- Lessay, Franck, *Souveraineté et Légitimité chez Hobbes*, Presses Universitaires de France, 1988.
- Lloyd, S. A., *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan. The Power of Mind over Matter*, Cambridge University Press, 1992.
- Martinich, A. P. (1992), *The two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, 1992.
- (1995), *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, 1995.
- (2005), *Hobbes*, Routledge, 2005.
- McPherson, C.B. (1962) *The political theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962· *Ατομικισμός και Ιδιοκτησία*, μτφρ. Ε. Κασσίμη, Γνώση, 1986.

--- (1968), Εισαγωγή στο *Λεβιάθαν*, στην έκδοση που επιμελήθηκε ο ίδιος για τις εκδόσεις Penguin.

Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden Dialogue*, University of Chicago press, 1995.

Μεταξόπουλος, Αιμίλιος, *Λεβιάθαν, Εισαγωγή*, Γνώση, 1989, σσ. 9-74.

Morris, Christopher W. (επιμ.), *The social contract theorists, Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Rowman & Littlefield, 1999.

Νουτσόπουλος Θωμάς, "Η έννοια της κυριαρχίας στους Χομπς και Χέγκελ: διαλεκτική κριτική και ίδρυση του κράτους", στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, Αξιολογικά, τχ. 16, σσ. 45-64

Νούτσος Παναγιώτης, "Γνωσιοθεωρία και πολιτική στη σκέψη του Τ. Χομπς: προβλήματα «γνωσιοανθρωπολογίας»", στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, Αξιολογικά, τχ. 16, ιδρ. Σάκη Καράγιωργα, Νήσος, 2006, σσ. 67-77.

Oakeshott, Michael, *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, 1975.

Πατέλλη, Ιόλη (1995), *Η Φιλοσοφία του Hobbes, Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Ίδρ. Σ. Καράγιωργα, 1995.

---, "Η επανάσταση στον Χομπς", στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, Αξιολογικά, τχ. 16, ιδρ. Σάκη Καράγιωργα, Νήσος, 2006, σσ. 19-25.

Pocock, J.G.A., "Time, History and Eschatology in the thought of Thomas Hobbes", στον τόμο με κείμενα του ιδίου, *Politics, Language and Time*, University of Chicago press, 1989.

Rogers, G.A.J και Ryan, A. (επιμ.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, συλλογικός τόμος, Oxford University Press, 1988.

Σαγκριώτης, Γιώργος, "Φυσικό δίκαιο και λόγος του κράτους στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς", στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, Αξιολογικά, τχ. 16, ιδρ. Σάκη Καράγιωργα, Νήσος, 2006, σσ. 131-147.

Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1938· *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes, Meaning and Failure of a political symbol*, Greenwood Press, 1996.

Skinner, Quentin, *Reason and rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

Sommerville, Johann P., *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, McMillan press, 1992.

Sorell, Tom (επιμ.), *The Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

--- , "Hobbes's scheme of the sciences", στο Tom Sorell (επιμ.), *Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, σσ. 45-61.

Strauss, Leo (1950), *Natural Right and History*, University of Chicago press, 1950· *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφρ. Στ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, 1988.

--- (1952), *The Political Philosophy of Hobbes. It's Basis and Genesis*, University of Chicago press, 1952.

--- , "Σημειώσεις για την Έννοια του Πολιτικού", κείμενο που επισυνάπτεται σε αγγλική μετάφραση στην αμερικάνικη έκδοση του βιβλίου του Heinrich Meier, *Carl Schmitt & Leo Strauss, The hidden dialogue*, University of Chicago Press, 1995. Οι παραπομπές στο κείμενο του Strauss γίνονται σε αριθμό παραγράφου. Η έκδοση περιλαμβάνει την αρίθμηση των παραγράφων.

Στυλιανού, Άρης, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, 2006.

Tönnies, Ferdinand, *Hobbes Leben und Lehre*, Friedrich Frommanns Verlag (E.Hauff), 1896.

Tuck, Richard (1978), *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, 1978.

--- (1989), *Hobbes, A very short Introduction*, Oxford University Press, 2002.

--- (1996), "Hobbes' s moral Philosophy", στο Tom Sorell (επιμ.), *Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

--- (1999), *The Rights of War and Peace*, Oxford University Press, 1999.

Warrender Howard, *The Political Philosophy of Hobbes. His theory of Obligation*, Oxford University Press, 1957.

Weiss, Ulrich, *Das Philosophische System von Thomas Hobbes*, Frommann-Holzboog, 1980.

Willms, Bernard, *Der Weg des Leviathan, Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, Beiheft zu *Der Staat*, Heft 3, Duncker & Humblot, 1979.

Zarka, Y.C. (επιμ.) (1992), *Hobbes et son Vocabulaire*, Vrin, 1992.

--- (1996), "First Philosophy and the foundation of knowledge", στον συλλογικό τόμο, *Cambridge companion to Hobbes*, Tom Sorell (επιμ.), Cambridge University Press, 1996.

Zuckert, Michael P., "Do natural rights derive from natural law? Aquinas, Hobbes and Locke on natural rights", στη συλλογή άρθρων του ίδιου, *Launching Liberalism, On lockean political Philosophy*, University Press of Kansas, 2002.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, 1999. Ειδικά σσ. 116-168.

Βιβλιογραφία για τον Καντ

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, τμ. 6, Suhrkamp, 1982. Ειδικά το κομμάτι για Καντ σσ. 211-294.

--- *Probleme der Moralphilosophie*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, τμ. 10, Suhrkamp, 1996.

Allison, Henry E., "Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason", *Kantstudien*, τχ. 73, 1982, σσ. 271-290.

Ανδροουλιδάκης, Κώστας, "Κριτικές της καντιανής ηθικής", στο Καβουλάκος (επιμ.) *Ιμμάνουελ Καντ, Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*, σσ. 109-122.

---, "Ο Λόγος κριτής της Πίστης. Η τέταρτη καντιανή επανάσταση", επιλεγόμενα στην ελληνική έκδοση της *Θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, Πόλις, 2007, σσ. 433-482.

Barth, Karl, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Theologischer Verlag Zürich, 1947. *Protestant Theology in the 19th century*, Eerdmans, 2002, ειδ. σσ. 252-298.

Baumgartner, Hans Michael, "Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionschrift", στον συλλογικό τόμο, *Kant in der Diskussion der Moderne*, Suhrkamp, 1997, σσ. 408-424.

---, *Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Verlag Karl Alber.

Beck, Lewis White, "Kant's two conceptions of the Will in their Political Context", στο Ronald Beiner and William James Booth (επιμ.), *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, 1993.

Beiner, R. και Booth, W.J. (επιμ.), *Kant and Political Philosophy*, Yale University Press, 1993.

Blumenberg, Hans, "Kant und die Frage nach dem «gnädigen Gott»", *Studium Generale*, Jg.7, Heft 9, Νοέμβριος 1954.

Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, J. C. B. Mohr, 1932. *The Philosophy of the Enlightenment*, μτφρ. F. C. A. Koelln και J. P. Pettergrove, Princeton University Press, 1951.

---, *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975. Ειδικά το τρίτο ("Η ιδέα της ελευθερίας στο σύστημα του κριτικού ιδεαλισμού") και το έκτο ("Η ιδέα της ελευθερίας και η ιδέα του κράτους") κεφάλαιο.

---, *Καντ: η ζωή και το έργο του*, μτφρ. Στ. Γερογιωργάκης, Ίνδικτος, 2001.

Deleuze, Gilles, *Η κριτική φιλοσοφία του Καντ, Η θεωρία των ικανοτήτων*, μτφρ. Ε. Περδικούρη, Εστία, 2000.

Despland, Michel, *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, 1973.

Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon*, Georg Olms Verlag, 1994.

Hartmann, Nicolai, "Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage", στο *Kleinere Schriften III*, σσ. 345-349, Walter de Gruyter & Co, 1958.

--- *Ethik*, Walter de Gruyter & Co, ⁴1962.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1973.

--- *Βασικά προβλήματα της Φαινομενολογίας*, μτφρ. Π. Κόντος, Γνώση, 1999, ειδικά σσ. 137-162.

Henrich, Dieter, *Selbstverhältnisse*, Reclam, 1982.

---, "The contexts of autonomy: Some Presuppositions of the Comprehensibility of Human Rights", στο *Aesthetic Judgment and the moral image of the World: Studies in Kant*, Stanford University Press, 1992, σσ. 59-84.

---, "On the meaning of rational action in the state", στο *Kant and Political Philosophy*, επιμ. Beiner R. και Booth W.J., 1993, σσ. 97-116.

---, *Between Kant and Hegel, Studies in German Idealism*, Harvard University Press, 2003.

Höffe, Otfried, "Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse", στο O. Höffe, A. Pieper (επιμ.), *F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, 1995, σσ. 11-34.

- , *Immanuel Kant*, Verlag C. H. Beck, ⁶2004.
- Καβουλάκος, Κωνσταντίνος (επιμ.), *Ιμμάνουελ Καντ, Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*, Αλεξάνδρεια, 2006, πρακτικά φιλοσοφικού συνεδρίου για τον Καντ.
- Kaulbach, Friedrich, *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, 1982.
- Κόντος, Παύλος, *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης*, Εστία, 2005.
- Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Verlag J. C. B. Mohr, 1921.
- Krüger, Gerhard, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), ²1967.
- Lask, Emil, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Gesammelte Schriften I, Siebeck, Τυβίγγη 1923, σσ. 1-274.
- Marcuse, Herbert, "Kant über Autorität und Freiheit", στο Prauss Gerold (επιμ.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, σσ. 310-321.
- Martin, Gottfried, *Allgemeine Metaphysik*, Walter de Gruyter & Co, 1965.
- Michalson, Gordon E. Jr., *Fallen Freedom, Kant on radical evil and moral regeneration*, Cambridge University Press, 1990.
- Natorp, Paul, "Recht und Sittlichkeit", *Kantstudien* 18, 1913, σσ. 1-79.
- Paulsen, Friedrich, "Kant, der Philosoph des Protestantismus", *Kantstudien* 4, 1900, σσ. 1-31.
- Πατέλλη, Ιόλη (1990), "Μορφικές μεταβολές όρων στο καντιανό έργο", *Αξιολογικά*, τχ. 1, Εξάντας, 1990, σσ. 92-137.
- Πενολίδης, Θεόδωρος, *Μέθοδος και Συνείδηση*, Μεταίχμιο, 2004.
- , "Ο ατέλεστος σκεπτικισμός του Ιμμάνουελ Καντ", στο *Ιμμάνουελ Καντ, Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*, επιμ. Κ. Καβουλάκος, σσ. 219-243.
- Philonenko, A., *L'Oeuvre de Kant, t.II, Morale et Politique*, Vrin, 1997.
- Prauss, Gerold (επιμ.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- Σαργέντης, Κωνσταντίνος, "Η έννοια του γνώμονα στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ", στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Ιμμάνουελ Καντ, Πρακτικός λόγος και νεωτερικότητα*, Αλεξάνδρεια, 2006, σσ. 81-105.
- Simmel, Georg, *Kant*, G.A. 9, Suhrkamp, 1997.

Βιβλιογραφία

Σταμάτης, Κώστας, *Κριτική Θεωρία Δικαιοσύνης, Το πρόβλημα της θεμελίωσης*, 2007.

Troeltsch, Ernst, "Das Historische in Kants Religionsphilosophie", *Kantstudien*, τχ. 9, 1904, σσ. 21-154.

Τσέτσος, Μάρκος, *Μυστικοποίηση και Χρονικότητα στο ύστερο έργο του Richard Wagner και του Gustav Mahler*, Διδακτορική Διατριβή, 2003.

Ward, Keith, *The development of Kant's view of Ethics*, Oxford University Press, 1972.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, 1994.

---, *Επίμετρο στην Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της κριτικής δύναμης*, Πόλις, 1996.

---, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, 1997.

---, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, 1999.

---, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, Εστία, 2001.

---, "Το πρόβλημα της θεμελίωσης της πράξης στην καντιανή κριτική της τελεολογικής κριτικής δύναμης", *Υπόμνημα*, τχ. 1, Απρίλιος 2004.