
ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ – Η ΔΙΑΜΑΧΗ KANT-HERDER

ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΑΝΙΑΤΗΣ

Η διαμάχη Kant-Herder στην ουσία και στην τελική της απόληξη συμπυκνώνει την αντιπαράθεση δύο μεγάλων διανοητικών, καλλιτεχνικών και κοινωνικοπολιτικών ρευμάτων που δέσποσαν τον 18ο και 19ο αιώνα, καθόρισαν, εν πολλοίς, τα χαρακτηριστικά τους, ανέδειξαν προβληματικές με σημαντικές θεωρητικές και πολιτικές διαστάσεις. Πρόκειται για τον Διαφωτισμό και τον Ρομαντισμό. Αφετηριακά υπήρξε μια διαμάχη στα πλαίσια του Γερμανικού Διαφωτισμού, η οποία εξελίχθηκε στην κατεξοχήν συζήτηση της γερμανικής μετακαντιανής φιλοσοφίας και που με διάφορες μορφές και σε διάφορα επίπεδα συνεχίζεται μέχρι σήμερα.¹

Ήταν μια συζήτηση γύρω από το Λόγο, τις δυνατότητες και τα όρια της ανθρώπινης λογικής όχι μόνο για την κατανόηση, αλλά και για την ορθολογική ανακατασκευή του κόσμου. Η αντίδραση στο επιχείρημα του Διαφωτισμού, που κυοφορήθηκε ήδη με την εμφάνισή του και αναπτύχθηκε στα πλαίσια του φιλοσοφικού και πολιτικού ρομαντισμού του 16ου αιώνα,² ανέδειξε ή μάλλον

1. Για την περίοδο που εξετάζεται εδώ και για τις σημαντικές συζητήσεις στα πλαίσια της γερμανικής φιλοσοφίας ιδιαίτερα χρήσιμη είναι η διεξοδικότατη μελέτη του Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1993. Για τον Herder η πιο κλασική ανθολογία είναι εκείνη του F. Barnard, *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge University Press, 1969.

2. Η κλασική ανθολογία του H.S. Reiss (επιμ.), *The Political Thought of the German*

συγκεκριμενοποίησε θεμελιώδη ζητήματα που σήμερα βρίσκονται στο κέντρο του γενικότερου θεωρητικού και πολιτικού προβληματισμού. Η συζήτηση επικεντρώθηκε σε θέματα όπως το αν η φύση του ανθρώπου είναι ενιαία ή εθνολογικά και πολιτισμικά προσδιοριζόμενη και διαφοροποιούμενη· το αν υπάρχουν αξίες καθολικού κύρους, το ιστορικό επιχείρημα, η προβληματική των εξηγητικών μεθοδολογιών της φύσης και της ιστορίας, η γλώσσα, ιδίως η ποιητική, ως κατεξοχήν πεδίο μελέτης του πολιτισμού, το πρόβλημα της τελεολογίας στις ανθρώπινες πράξεις και την ιστορία, η έννοια της «κοινότητας» και του «λαού» σε αντιπαράθεση με την αυτονομία του ατόμου, την ύπαρξη φυσικών δικαιωμάτων και τη συμβολαϊκή συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας.

Δεν είναι υπερβολή να λεχθεί ότι οι επιφυλάξεις, ο σκεπτικισμός ακόμη και οι έντονες αντιδράσεις για τις κεντρικές ιδέες του Διαφωτισμού υπήρξαν τόσο παλαιές όσο και το ίδιο το κίνημα. Οι λόγοι είναι πολλοί: η αντιφατικότητα ή και ο ακραίος, συχνά άκαμπος, χαρακτήρας ορισμένων αντιλήψεων βασικών του εκπροσώπων, κοινωνικές, πολιτικές ιδιαιτερότητες, η αντίδραση στον επαναστατικό χαρακτήρα σημαντικών και διαδεδομένων απόψεών του αλλά και η αναζήτηση άλλων παραμέτρων, διαφορετικών μεθοδολογικών προϋποθέσεων ως απάντηση στις πραγματικές ή εμφανιζόμενες ως πραγματικές ελλείψεις του. Για παράδειγμα, ο Giambattista Vico³ θέτοντας τις βάσεις της συγκριτικής πολιτισμικής ανθρωπολογίας, υποστηρίζοντας τη διαφορετικότητα των πολιτισμών και τονίζοντας πως οι μύθοι δεν αποτελούν ψευδείς δηλώσεις για την πραγματικότητα, αλλά εμπεριέχουν, όπως και η ποίηση, ένα όραμα για τον κόσμο, τόσο αυθεντικό όσο η φιλοσοφία και η επιστήμη, έδωσε, αμέσως ή εμμέσως, επιχειρήματα στους καθαυτό αντιδιαφωτιστές. Η κριτική ήταν σε αρκετές περιπτώσεις ακραία και άδικη, γιατί απέδιδε συλλήβδην σε

Romantics, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1955, καθώς και η μελέτη του Carl Schmitt, *Political Romanticism*, MIT Press, Καίμπριτζ 1986, αποτελούν, μεταξύ άλλων, σημαντικές πηγές για τη μελέτη του πολιτικού ρομαντισμού.

3. *The New Science of Giambattista Vico*, μετάφραση των Thomas Goddard Bergin και Max Harold Fisch, Cornell University Press, 1991, καθώς και η σημαντική μελέτη του ιστορικού των ιδεών Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, The Hogarth Press, Λονδίνο 1980.

όλους τους εκπροσώπους του κινήματος αντιλήψεις που στην πραγματικότητα δεν είχαν, προθέσεις που στην ουσία δεν ήταν δικές τους. Έτσι ο κοσμοπολιτισμός του Διαφωτισμού – πολιτικό αίτημα που κατοχύρωνε την καθολικότητα των αξιών και τον ενιαίο χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης – ταυτίστηκε με τον επεκτατισμό και την κυριαρχία της γαλλικής πολιτικής, κάτι που δεν αφορούσε καταρχήν τους ιδεολόγους ενός κατεξοχήν χειραφετητικού κινήματος.

Η αντίδραση στο Διαφωτισμό ήταν ιδιαίτερα εμφανής στη Γερμανία. Πολύ εύστοχα αυτό έχει χαρακτηριστεί ως στοιχειώδες πολιτικό σχολείο της μεσαίας τάξης. Και η μεσαία τάξη στη Γαλλία ακμάζει και ισχυροποιείται. Αντίθετα, στη Γερμανία οι κοινωνικοπολιτικές συνθήκες είναι διαφορετικές: ο ορθολογισμός δεν είχε ποτέ διεισδύσει ολότελα στη δημόσια ζωή. Είχε, βέβαια, εξάιρετους εκπροσώπους, αλλά δεν συνδέθηκε ουσιαστικά με τη μεσαία τάξη. Γενικά το γερμανικό διανοητικό κλίμα απέπνεε έναν «επαρχιωτισμό» και αντιστεκόταν στο γαλλικό κοσμοπολιτισμό. Σ' αυτό συνέτεινε η απουσία κάποιου σαφώς αναγνωρισμένου μητροπολιτικού κέντρου. Το χάσμα ανάμεσα στην αριστοκρατία και τη μεσαία τάξη ήταν απείρως μεγαλύτερο από εκείνο της Γαλλίας. Η πνευματική ζωή ήταν καθορισμένη από τη λειτουργία των πανεπιστημίων –σαράντα ένα τον αριθμό κατά τον ΙΗ' αιώνα– όπου κυριαρχούσε η θεολογία και το αντιδραστικό πνεύμα. Όπως έχει επισημανθεί, η κοινή μοίρα των Γερμανών εκπροσώπων του Διαφωτισμού με τους Γερμανούς ρομαντικούς ήταν ότι υπήρξαν θύματα της ατυχούς ιστορίας της Γερμανίας.⁴

Η αντίδραση στον Διαφωτισμό και ιδιαίτερα στην καντιανή φιλοσοφία ξεκινάει με τρόπο συστηματικό με τον Johann Georg Hamann, τον πνευματικό πατέρα του Sturm und Drang και με μεγάλη επίδραση στο γερμανικό ρομαντισμό γενικά. Ο Hamann καταδίκασε το δέος του Διαφωτισμού απέναντι στο κοινό, που προερχόταν, σύμφωνα μ' αυτόν, από μια ωφελμιστική αντίληψη για την αλήθεια. Οι διαφωτιστές υποστήριζαν ότι η φιλοσοφία πρέπει να είναι χρήσιμη και ευεργετική για το κοινό. Η προσπάθεια

4. H.S. Reiss, *ό.π.*, σ. 5.

εκλαϊκευσης ακόμη και σύνθετων φιλοσοφικών και επιστημονικών αντιλήψεων –προσπάθεια που στόχευε στην πραγμάτωση του παιδαγωγικού προγράμματος του κινήματος– θεωρήθηκε από τον Hamann σαν μια πολιτική υποταγής της φιλοσοφίας στη δημόσια ζωή και αλλοίωσης του πραγματικού της χαρακτήρα.

Η αντιπαράθεση του Hamann στο επιχείρημα του Διαφωτισμού μπορεί να συνοψιστεί στα εξής σημεία:

– Αντίθεση στο νατουραλισμό και τη μηχανοκρατική εξήγηση της πραγματικότητας. Η πραγματικότητα θεωρείται ως προϊόν αποκάλυψης της θείκης σοφίας και επομένως δεν μπορεί να κατανοηθεί μέσω μιας ορθολογικής γνωσιακής διαδικασίας, αλλά μόνο μέσω της πίστης. Για τον Hamann η πίστη εμπεριέχει δυο πλευρές. Μια αρνητική, που είναι η αναγνώριση της άγνοιας και η αδυναμία της λογικής, και μια θετική, η οποία συνίσταται σ' ένα ιδιαίτερο είδος εμπειρίας, που ονομάζει *Empfindung*, μια ειδική μορφή άμεσης γνώσης, αντίθετης προς την ορθολογική.

– Η πίστη αντιπαράτίθεται στο λόγο και ο Hamann στον Kant (στο γράμμα του της 27ης Ιουλίου του 1759 εκθέτει τις σχετικές αντιρρήσεις του). Στην περίφημη συζήτηση της εποχής που αφορούσε τη δυνατότητα της αισιοδοξίας για την πρόοδο της ανθρωπότητας –συζήτηση που ξεκίνησε το 1753 στην Ακαδημία Επιστημών του Βερολίνου και γενικεύτηκε, όχι πια με τόσο ακαδημαϊκό χαρακτήρα, μετά τον καταστροφικό σεισμό της Λισαβόνας το 1755– με αφορμή την άποψη του Leibniz περί του κόσμου μας ως του καλύτερου δυνατού, η απάντηση του Hamann στο κεντρικό ερώτημα: πώς σύμβιβάζεται η θεία πρόνοια με την ύπαρξη κακού στον κόσμο, ήταν ο υπερτονισμός του εξωλογικού χαρακτήρα της πίστης σε αντίθεση προς τον ορθό λόγο του Διαφωτισμού.

– Ο Hamann αρνείται την κοινή στην μετακαρτεσιανή ψυχολογία και επιστημολογία αντίληψη ότι η αυτο-συνείδηση αποτελεί ένα αυτο-προφανές αφετηριακό σημείο για το φιλοσοφείν. Αν πρόκειται να αποκτήσουμε αυτο-γνωσία, τότε θα πρέπει πρώτα να γνωρίζουμε τη θέση μας στη φύση, την ιστορία και την κοινωνία, γιατί η ταυτότητά μας εξαρτάται από τις σχέσεις μας με το «άλλο». Η φιλοσοφία θα πρέπει να αρχίζει με τη γνώση του όντος και όχι με την αυτογνωσία. Το *cogito* του Descartes αντι-

στρέφεται σε πρόβλημα οντολογίας του συγκεκριμένου. Κατεξοχήν κριτήριο της ανθρώπινης ταυτότητας είναι το «ανήκειν» εντός συγκεκριμένων πλαισίων και όχι η προτεινόμενη από τους διαφωτιστές οικουμενικότητα της ανθρώπινης φύσης. Ως εκ τούτου ασκεί δριμύτατη κριτική στην πεποίθηση του Διαφωτισμού ότι ο άνθρωπος είναι κατά βάση αυτόνομος και έχει τη δυνατότητα αυτοπραγμάτωσης του τέλους του.

— Η σημαντικότερη συμβολή του Hamann στη διαμόρφωση ενός αντιδιαφωτιστικού, ρομαντικού επιχειρήματος υπήρξε η αντίληψή του για τη γλώσσα. Αυτή είναι το κατεξοχήν κριτήριο του λόγου. Η φιλοσοφία της γλώσσας θα πρέπει να αντικαταστήσει την επιστημολογία. Η μελέτη της γλώσσας, ιδίως της ποιητικής, είναι το μέσον που οδηγεί στην οικείωση με σύμβολα και μύθους, που συγκροτούν μια συγκεκριμένη πολιτισμική κοινότητα. Έτσι συντελείται η έν-ταξή μας στη συγκεκριμένη παράδοση. Η λογική είναι πάντοτε πολιτισμικά καθορισμένη· τα κριτήρια της ορθολογικότητας είναι κατεξοχήν πολιτισμικά και ποικίλλουν ανάλογα με τις διαφορετικές παραδόσεις και πολιτισμικές οντότητες. Ο Hamann ακολουθεί την αριστοτελική παράδοση κατά την οποία η λογική υπάρχει μόνον ενσωματωμένη σε επιμέρους δραστηριότητες. Υπάρχει μόνον μέσα στη γλώσσα, η οποία συνοψίζει τα έθιμα και τις συμβάσεις μιας κουλτούρας. Η γλώσσα καταδειχνει την ενότητα του ανθρώπου, επιχείρημα που στοχεύει στην υπέρβαση του καντιανού δυϊσμού. Εξ άλλου όλη η μετακαντιανή γερμανική φιλοσοφία αναζητεί τους τρόπους μιας τέτοιας υπέρβασης μέσω μιας ενοποιητικής αρχής, διαφορετικής σε κάθε φιλόσοφο. Για τον Reinhold είναι η αναπαραστατικότητα, για τον Fichte η θέληση, για τον Schleiermacher η θρησκεία κ.ο.κ. Ο Hamann όμως υπήρξε ο προπομπός αυτής της κίνησης.

Η επίδραση του Hamann στον Herder αλλά και σ' όλο το γερμανικό ρομαντισμό υπήρξε καταλυτική. Η σκέψη του, όμως, δεν έπαυε να εκφράζει μια ιδιότυπη θρησκευτική, σχεδόν ιδεοληπτική, στάση. Ο Herder ήταν παιδί του Διαφωτισμού αλλά και ο πρώτος συστηματικός και αυθεντικός επικριτής του, ένας από τους σημαντικότερους εκφραστές του ιστορικιστικού επιχειρήματος. Στόχος του ήταν η «ακαμψία» και ο αφηρημένος χαρακτή-

ρας των αντιλήψεων του Διαφωτισμού, κυρίως αυτών που αφορούσαν την ανθρώπινη φύση και την ιστορία. Θεωρήθηκε, δίκαια, ως πατέρας της πολιτισμικής ανθρωπολογίας εισάγοντας τη διάκριση πολλών φυσικών τύπων ανθρώπου και τονίζοντας την αναγκαιότητα της μελέτης των ηθών, των εθίμων, του τρόπου ζωής αυτών των διαφορετικών τύπων.

Ο Herder αντιτίθεται στην ανθρωπολογία του Διαφωτισμού: στην αντικειμενοποίηση της ανθρώπινης φύσης, στον τεμαχισμό του νοείν σε διάφορες διακριτικές λειτουργίες, στο χωρισμό σώματος-ψυχής, στο διαχωρισμό της λογικής από το συναίσθημα και τη βούληση. Υπήρξε κορυφαίος εκπρόσωπος του κινήματος της εκφραστικότητας, της αντίληψης ότι η ανθρώπινη δραστηριότητα και γενικά η ανθρώπινη ζωή κατανοούνται ως εκφράσεις. Θέση που αναβιώνει ορισμένες πλευρές της αριστοτελικής οντολογίας. Το να βλέπεις τη ζωή ως έκφραση είναι σαν να τη βλέπεις ως πραγμάτωση ενός σκοπού και, καθόσον ο σκοπός αυτός δεν είναι τυφλός, μπορεί να θεωρηθεί ως πραγμάτωση μιας ιδέας. Η διαφορά με τον Αριστοτέλη έγκειται στο ότι πρόκειται για την πραγμάτωση ενός εαυτού, και μάλιστα μοναδικού. Ενώ ο Αριστοτέλης κατανοούσε την αύξηση και ανάπτυξη του ανθρώπου και την πραγμάτωση της ανθρώπινης μορφής ως διαδικασίες που οδηγούν στην τάξη και την ισορροπία, η ρομαντική φιλοσοφία τις θεωρεί ως εκδηλώσεις μιας εσωτερικής δύναμης που επιχειρεί να υπερβεί τα εμπόδια του εξωτερικού κόσμου. Άποψη που οφείλει την καταγωγή της στη ρουσική προβληματική που αντικαθιστά την παλιά αντίθεση αρετής-κακίας με τη νεότερη, μεταξύ προσωπικής ταυτότητας και εξάρτησης από το έτερον, αλλά και στη φιλοσοφία του Leibniz, ιδίως με τη σύλληψη της μονάδας ως αυτοκινούμενης οντολογικής αρχής. Πρόκειται για την αρχική οριοθέτηση μιας νέας υποκειμενικότητας.

Ο Herder επιχειρεί να υπερβεί το δυϊσμό πνεύματος-σώματος μέσω της έννοιας του οργανισμού. Ο οργανισμός για τους ρομαντικούς στοχαστές υποδηλώνει μια καθολική θεωρησιακή αρχή,⁵

5. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Τόμ. 1: Language, Yale University Press, 1980, σ. 154.

που στην πραγματικότητα συνιστά τον έσχατο σκοπό της ρομαντικής θεώρησης. Θεωρήθηκε ως πρόβλημα κεντρικό με διαφορετικές αφετηρίες. Η θεωρία του Γκαίτε για τις μεταμορφώσεις, ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός του Schelling και η αρχή της Φυσικής Φιλοσοφίας του, αλλά και Τρίτη Κριτική του Kant, όπου η έννοια του οργανισμού αποτελεί το *medius terminus* που λύνει τις δυϊστικές αντιθέσεις του συστήματος, αξιοποιούνται με τρόπο εκλεκτικιστικό στα πλαίσια της νέας ρομαντικής κοσμοθεώρησης.

Η πλήρης έκφραση του υποκειμένου δεν εξαντλείται στην πραγμάτωσή του αλλά και στη διασάφηση των σκοπών του. Έτσι παύει να υφίσταται η διχοτομική σχέση μεταξύ νοήματος και εί-
ναι. Η ανθρώπινη ζωή είναι ταυτόχρονα γεγονός και έχουσα νόημα έκφραση, όχι ως υποκειμενική σχέση αναφοράς προς κάτι άλλο, αλλά ως έκφραση της πραγματωνόμενης ιδέας. Η αυτο-οριζόμενη και αυτο-καθοριζόμενη υποκειμενικότητα γίνεται η έννοια κλειδί της ρομαντικής θεώρησης και βάση για τη νέα αντίληψη για την καλλιτεχνική δημιουργία, ως έκφρασης αυτής της υποκειμενικότητας χωρίς σημείο αναφοράς προς κάτι εξωτερικό με το οποίο και θα συγκρίνεται σε μια διαδικασία μίμησης και αποτίμησης της ικανότητας του μιμείσθαι.

Με το βραβευμένο και σημαντικότερο δοκίμιό του *Περί της προελεύσεως της γλώσσας* (1772), ο Herder άσκησε τεράστια επί-
δραση στη διανοητική ιστορία της Ευρώπης. Απομακρύνεται από την κυρίαρχη, από την εποχή του Hobbes και μέχρι τον Διαφωτισμό, παράδοση που κατανοεί τη γλώσσα ως ένα σύνολο σημείων που έχουν νόημα αναφορικά με κάτι άλλο. Επιχειρεί να συνδυάσει τις αντιλήψεις του Leibniz για τη γλώσσα ως υπέρτατης κατάκτησης του αναλυτικού πνεύματος, ειδικού οργάνου για το σχηματισμό ξεχωριστών εννοιών με την προβληματική του Hamann, σύμφωνα με την οποία η αφετηρία της θα πρέπει να αναζητηθεί στη «σκοτεινή» και ασύνειδη ποιητική δημιουργία του συναισθήματος.⁶ Το χερντεριανό επιχείρημα είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον. Η γλώσσα μορφοποιείται από εκείνη την ειδικά ανθρώπινη ιδιότητα που είναι η αναστοχαστική λειτουργία της συνείδησης. Ο

6. E. Cassirer, *ό.π.*, σ. 152.

αναστοχασμός δεν είναι κάτι εξωτερικό που απλά προστίθεται στο περιεχόμενο του συναισθήματος· εισέρχεται στο συναίσθημα ως συστατικός παράγοντας. Μέσω αυτού τα εφήμερα αισθητικά ερεθίσματα μετασχηματίζονται σ' ένα καθορισμένο, διαφοροποιημένο, πνευματικό περιεχόμενο. Η γλώσσα δεν «κατασκευάζεται» αλλά αναπτύσσεται εκ των έσω. Οι λέξεις δεν περιγράφουν μόνον τον κόσμο, εκφράζουν και έναν τρόπο έκφρασης της συνείδησης.

Η γλώσσα θεωρείται ως το πολυτιμότερο πράγμα που έχει ένα έθνος. Σ' αυτήν αποτυπώνονται οι παραδόσεις του, όλη η «ψυχή» του. Αποτελεί τον κοινό συμβολικό χώρο των μελών του. Η ιστορία των γλωσσικών επαναστάσεων αποτελεί την ιστορία της διαδοχής των πολιτισμών. Μέσω της γλώσσας καταφαίνεται η συλλογική εμπειρία της ομάδας, η συμπύκνωση της πολιτισμικής ενότητας και ιδιοσυστασίας ενός λαού. Οι γλωσσικές αντιλήψεις του Herder και γενικά του ρομαντισμού αποτελούν προπομπό της σύγχρονης ερμηνευτικής, κυρίως της προβληματικής του Gadamer, όχι βέβαια ως ανάγνωση κειμένων, αλλά γενικά ως πρακτική συμπεριφορά και ηθική πράξη. Κάθε απόφασή μας για το πρακτέον προϋποθέτει την κατανόηση του εαυτού μας και της ιστορικής κατάστασης· ερμηνεύουμε έτσι τους εαυτούς μας και τους παρελθόντες και παρόντες κοινωνικούς κόσμους που καθορίζουν την ταυτότητά μας. Η πολιτισμική και ιστορική παράδοση είναι το «κείμενο» που ερμηνεύουμε απευθύνοντας προβλήματα κοινωνικής και ηθικής πρακτικής. Ο Herder απέδιδε ιδιαίτερη σημασία στο ποιητικό έργο, όχι ως απλή λογοτεχνική έκφραση, αλλά ως ιστορική έκφραση συμβολικών μύθων. Έτσι, για παράδειγμα, αντιμετωπίζει τον Όμηρο. Υπήρξε από τους πρώτους εισηγητές της μεθόδου της *ενσυναίσθησης* (εμ-πάθειας), ως του πλέον αυθεντικού τρόπου κατανόησης και εξήγησης αρχικά των ποιητικών και στη συνέχεια όλων των πολιτισμικών φαινομένων. Πρόκειται για την εκ των «έσω» κατανόηση, τη συμβίωση, την αναγνώριση των προθέσεων του συγκεκριμένου πράττοντος και όχι την εφαρμογή γενικών, τυπικών αφετηριών. Είναι προφανές ότι το χειρτεριανό επιχείρημα στρέφεται κατά των αντιλήψεων περί καθολικού κύρους οικουμενικών αξιών εισάγοντας μια μορφή σπαρ-

γανώδους αλλά αρκετά σαφώς πολιτισμικού σχετικισμού. Επηρεασμένος από την ανθρωπολογία του Hamann υπερτονίζει ως μοναδική φυσική ιδιότητα του ανθρώπου την πλαστικότητα του, την ικανότητά του να προσαρμόζεται στις πιο διαφορετικές συνθήκες – κλιματικές, τοπογραφικές, πολιτισμικές. Όλη η αντι-διαφωτιστική κίνηση αρνείται emphaticά το επιχείρημα της ομοιόμορφης, ενιαίας και διαρκούς ανθρώπινης φύσης.

Αυτή η αντίληψη ότι η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να διακριθεί από το συγκεκριμένο της πολιτισμικό πλαίσιο αρνείται, στην ουσία, τη δυνατότητά της να λειτουργήσει ως δια-πολιτισμική σταθερά και έτσι να θεμελιώσει ένα καθολικού κύρους κανονιστικό πλαίσιο ορθοπραξίας. Από την άλλη πλευρά, αυτός ο πολιτισμικός καθορισμός εμφανίζεται να υπερβαίνει είτε τον αφηρημένο χαρακτήρα της οικουμενικότητας, όπως αυτός και για λόγους κυρίως πολιτικούς εκφράστηκε από την προβληματική του Διαφωτισμού, είτε τον στην ουσία αναγωγικό χαρακτήρα της σ' έναν ορισμένο τύπο ανθρώπου, π.χ. του Άγγλου αστού, που όμως προτείνεται ως «αιώνιος», με «οικουμενικά» χαρακτηριστικά.

Πρόκειται για δυο διαφορετικής μεθοδολογικής και οντολογικής υφής στάσεις. Η δεύτερη τονίζει το πρόβλημα της ιστορικότητας και του πλαισίου ως αναγκαίου, στοιχείο συγκεκριμενοποίησης της ανθρώπινης φύσης, χωρίς κατ' ανάγκην να αρνείται τη δυνατότητα διατύπωσης μιας οικουμενικού κύρους προϋπόθεσης γι' αυτήν, η οποία και θα αποτελεί τη βάση και το μέτρον σύγκρισης κοινωνικών πρακτικών που θα οδηγούν στην πραγμάτωσή της. Τέτοιο είναι και το μαρξικό επιχείρημα: ο προσδιορισμός της ανθρώπινης φύσης ως συμπύκνωσης κοινωνικών σχέσεων προϋποθέτει την αναγνώριση μιας ενιαίας ανθρώπινης ιδιότητας με οικουμενική ισχύ που πραγματώνεται στη διαλεκτική καθορισμού και υπέρβασης αυτών των σχέσεων. Αλλά και το καντιανό επιχείρημα, όπως και η ουσία του προγράμματος του Διαφωτισμού, επικαλείται το ενιαίο και ομοιόμορφο της ανθρώπινης φύσης για να κατανοήσει το συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο και να το μετασχηματίσει. Πρόκειται για μια κατηγορία με αναστοχαστικό και δεοντικό περιεχόμενο. Εξ άλλου και ο ίδιος ο Herder, ως παιδί του Διαφωτισμού, ενώ αρνείται το αμετάβλη-

το της ανθρώπινης φύσης και υποστηρίζει την προσαρμογή της σε συγκεκριμένες συνθήκες, παραδέχεται ότι αυτές συμμετέχουν εξ ίσου στη διαμόρφωση μιας ενιαίας ανθρωπότητας που είναι εκδήλωση της ενυπαρκτικής πρόθεσης του θεού.

Η πρώτη στάση οδηγεί στον ιστορικισμό και το σχετικισμό, την πεποίθηση ότι δεν υπάρχει αντικειμενικό κριτήριο αξιολόγησης με καθολικό κύρος των διαφόρων μορφών και τρόπων συμπεριφοράς, των ποικίλων πιστεύω, απόψεων, αντιλήψεων. Μόνο η εν-πλαισίω, συγκεκριμένη εμπειρική έρευνα ή η συμ-βίωση, σύμφωνα με ορισμένες ανθρωπολογικές σχολές, μπορούν να κατανοήσουν και να αξιολογήσουν ένα πολιτισμικό φαινόμενο, το οποίο εμ-περιέχει την αλήθεια του αλλά και παρέχει αποκλειστικά τα κριτήρια εύρεσής της. Πρόκειται για μια μεθοδολογική και κοινωνικοπολιτική στάση που, τελικά, αρνείται τη δυνατότητα συγκρίσεων και αξιολογήσεων φαινομένων σε διαφορετικά χωροχρονικά σημεία και επομένως δεν δέχεται καμιά έννοια προόδου στο ιστορικό γίγνεσθαι. Η ίδια στάση χαρακτηρίζει σημαντικές πτυχές της μετα-Kuhn φιλοσοφίας της επιστήμης που σταδιακά εγκατέλειψε τη σχέση μεταξύ ορθολογικότητας, αλήθειας και προόδου και άρχισε να μιλάει για διαφορετικές, μη-συγκρίσιμες μεταξύ τους κοσμοθεωρήσεις με κριτήρια αληθούς-ψευδούς, γιατί έτσι αποφεύγεται η υπερβατολογική θεώρηση και θεμελίωση μιας αυθεντικής πραγματικότητας. Το μερικό και το ιδιαίτερο με την αυτο-οριζόμενη και αυτο-περικλείουσα αλήθεια τους αρνούνται τη δυνατότητα ύπαρξης και διατύπωσης καθολικού κύρους κριτηρίων ορθολογικότητας και αρχών ορθοπραξίας. Η ορθολογικότητα καθορίζεται μέσω συγκυριακών συμβάσεων, κάτι εμφανές στην προβληματική του νεο-πραγματισμού ενός R. Rorty.

Ο σχετικισμός⁷ μπορεί σ' ένα επίπεδο λογικής ανάλυσης να αυτο-αναιρεθεί, αφού πάσχει από τις εσωτερικές του αντιφάσεις. Η δήλωση αίφνης ότι «όλα είναι σχετικά» είναι απόλυτη και όχι

7. Για το σχετικισμό σε σχέση με την ανθρώπινη φύση και τη διαμάχη του με τις αξιώσεις για καθολικού κύρους αξίες και ενιαίο χαρακτήρα του ανθρώπου παρουσιάζει ενδιαφέρον η μελέτη του Christopher J. Berry, *Human Nature*, Macmillan, 1986, κυρίως οι σελίδες 58-86.

σχετική. Αν δεν υπάρχει κάποιος κοινός πυρήνας, είναι αδύνατον να επισημανθούν οι διαφορές μεταξύ των ανθρώπων και των τρόπων ζωής τους. Η ικανότητα να αναγνωρίζεις διαφορές προϋποθέτει κάποια βασική συμφωνία, γιατί δίχως αυτήν είναι αδύνατο να κρίνει κανείς αν οι άλλοι έχουν διαφορετικά από εμάς πιστεύω και εννοιακές συλλήψεις. Σε τελευταία ανάλυση, το να μιλάς κάποια γλώσσα προϋποθέτει μια καθολική γλωσσική δομή, όπου είναι αναγκαία η διάκριση αληθούς-ψευδούς, ανεξαρτήτως του συγκεκριμένου τρόπου εκφοράς τους. Στο επίπεδο της ηθικής πράξης και της θεμελίωσης κριτηρίων για το απαραβίαστο και αναλλοίωτο δικαιωμάτων, όπως η ελευθερία ή η ισότητα, η λογική του ιστορικισμού ως αντιπαράθεση σ' αυτήν του φυσικού δικαίου, μ' όλες του τις παραλλαγές, είναι κατεξοχήν σύνθετη. Αν η αφηρημένη οικουμενικότητα μένει κενός φορμαλιστικός λόγος και έτσι να οδηγεί σε παραβιάσεις δικαιωμάτων του ιδιαίτερου και του διαφορετικού, ο ηθικός σχετικισμός, στο όνομα του αυτοκαθορισμού του επιμέρους, μπορεί να υπονομεύσει την αναγκαιότητα ύπαρξης μιας κοινής αφετηρίας, ως βάσης θεμελίωσης πανανθρώπινων δικαιωμάτων. Οι αντινομίες της φυσικοδικαιικής αντίληψης μπορούν να κατανοηθούν στη λογική μιας σε βάθος ιστορικής προοπτικής, όχι όμως με τον εγκλωβισμό τους στο ιστορικό επιχείρημα, το οποίο επιχειρεί να τις υπερβεί μέσω της μεταφυσικής άρνησής τους. Στην πρώτη προοπτική εντάσσεται το καντιανό επιχείρημα, ιδιαίτερα όπως αναπτύσσεται στην Τρίτη Κριτική, αλλά και η χεγκελιανή διάκριση μεταξύ αυθεντικών και πλασματικών καθολικών εννοιών.

Το χερντεριανό επιχείρημα και όλος ο ρομαντισμός αλλά και νεότερα φιλοσοφικά ρεύματα, όπως η φιλοσοφία της ζωής αρνείται την προβληματική του Διαφωτισμού για τη φιλοσοφία της ιστορίας ως μεθόδου διατύπωσης γενικών νόμων-πλαισίων ερμηνείας του συγκεκριμένου. Σύμφωνα με τον Herder ο ιστορικός θα πρέπει να κατανοεί τις πράξεις των ιστορικών προσώπων αναφορικά με τις προθέσεις τους και όχι ανάγοντάς τις σε γενικούς νόμους. Θα πρέπει να εισέρχεται στο πνεύμα της εποχής, του χώρου, στις ιστορίες και να αισθανθεί τη συμπεριφορά των δρώντων προσώπων. Κάθε πολιτισμική ολότητα είναι μοναδική, απο-

τελεί αυτοσκοπό και δεν μπορεί να θεωρηθεί από οικουμενικό πρίσμα. Η ιστορία ασχολείται μ' αυτή τη μοναδικότητα του κάθε πολιτισμού εφαρμόζοντας περισσότερο αισθητικά από αυστηρά επιστημονικά κριτήρια.

Αν και ο Herder υποστηρίζει τη μοναδικότητα και τη δύναμη της ατομικότητας, ακολουθεί τελικά την παράδοση του γερμανικού ρομαντισμού, που για να διατηρήσει την αναγκαία κοινωνική σταθερότητα και αρμονία απέναντι στην πολιτική και πολιτισμική κυριαρχία της Γαλλίας, υποτάσσει την ανάπτυξη του ατόμου σε μια ανώτερη ενότητα, την κοινότητα ή την παράδοση – μόνον οι άνθρωποι του πνεύματος εξαιρούνται και βιώνουν τη μοναξιά τους, χαρακτηριστικό μοτίβο του ρομαντισμού. Τα εθνικά του συναισθήματα δεν είχαν σαφή πολιτικό χαρακτήρα, ούτε εγκατέλειψε την οικουμενικότητα του Διαφωτισμού· ήταν μάλιστα εναντίον κάθε επιθετικού εθνικισμού. Στην πραγματικότητα, γι' αυτόν, το εθνικό ήταν η οδός προς την αναζήτηση της ταυτότητας και της ιδιοσυστασίας ενός λαού στο επίπεδο της κουλτούρας του. Πίστευε στη φυσική ενότητα του λαού, στις κοινές του ρίζες, στις κοινές παραδόσεις. Τα έθνη είναι προϊόν της φύσης, ενώ τα κράτη αποτέλεσμα συμβάσεων.⁸

Αυτή η σύμβαση καθώς και όλη η παράδοση του κοινωνικού συμβολαίου αποτελεί μια ψευδή, απατηλή βάση της κοινωνίας. Οι ανθρώπινες σχέσεις είναι αυθεντικές, όταν οικοδομούνται στη βάση αφοσίωσης, δεσμών αίματος, φιλίας και όχι φρόνησης και ωφελιμιστικού υπολογισμού. Το έθνος γίνεται ό,τι είναι από το κλίμα, την αγωγή, τις σχέσεις με τους γείτονες, την κοινή κουλτούρα, τη γλώσσα. Αυτό αποτελεί και το πλαίσιο της ορθής ζωής για τους ανθρώπους. Οι αντιλήψεις αυτές του Herder⁹ αποτελούν

8. Η αναγκαιότητα του «ανήκειν σε μια ομάδα» οφείλεται εν πολλοίς στη γαλλοφοβία της εποχής και την ανάπτυξη μιας «καθαρής» γερμανικής συνείδησης ως αντίβαρου στην πολιτική και πολιτισμική κυριαρχία της Γαλλίας. Ο Herder συνέβαλε αποφασιστικά σ' αυτή την κατεύθυνση με την εμμονή του στη μοναδικότητα κάθε έθνους. Δες και Γ. Μανιάτη, «Ρομαντισμός και εθνικισμός», *Ουτοπία*, τεύχ. 9, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 1994, σσ. 77-83.

9. Όπως σημειώνει: «Εκατομμύρια ανθρώπων στον πλανήτη ζουν δίχως κράτη... Πατέρας και μητέρα, άνδρας και γυναίκα, παιδί και αδελφός, φίλος και άνθρωπος –

την αφετηρία ανάλογων προβληματισμών, από τις διακρίσεις του Fichte μεταξύ Totum και Compositum, έως αυτές του Töniies μεταξύ κοινότητας και κοινωνίας.

Για τους Γερμανούς ρομαντικούς ο Διαφωτισμός δημιούργησε ένα χάσμα μεταξύ του ατόμου και της κοινότητας αποκόπτοντάς το από την κοινωνική παράδοση. Το πρόγραμμα του Διαφωτισμού και η σχεδιαζόμενη απ' αυτόν κοινωνία παραβίασε την κοινωνική ζωή, αφού ένας τέτοιος ορθολογικός σχεδιασμός είναι αδύνατος ως μη-φυσικός. Αντίθετα, οι ρομαντικοί εκθειάζουν το παρελθόν, όπου η κοινωνική ζωή αγνοούσε τις τεχνητές μορφές ενώσεων, αναζητούσε τις διαφορές και επέβαλλε ιεραρχικούς δεσμούς στους ανθρώπους. Πρώτος ο Herder ανέπτυξε την ιδέα ότι αυτή η ιδεώδης τάξη θα πρέπει να αναζητηθεί στη φεουδαρχική κοινωνία. Η προβολή στο παρελθόν, που εστιάζεται κυρίως στο Μεσαίωνα αλλά και στην κλασική Αρχαιότητα,¹⁰ αποτελεί βάση όλης της ρομαντικής μυθοπλασίας είτε πρόκειται για το ιπποτικό μυθιστόρημα, το εικαστικό έργο ή το περιεχόμενο σημαντικών έργων προγραμματικής μουσικής.

Μεταξύ των ετών 1762 έως 1764 ο Herder ήταν μαθητής, ένας από τους πλέον ταλαντούχους, του Kant στο Πανεπιστήμιο της Καινιξβέργης¹¹. Ο Kant αναγνώρισε τις δυνατότητές του και παρακολούθησε με ενδιαφέρον τη σταδιοδρομία του. Η σχέση τους άρχισε να διαταράσσεται από τη στιγμή που έγινε εμφανής η επίδραση του Hamann – του κατεξοχήν αντίπαλου της διαφωτιστικής κίνησης – στον Herder και η κατ' επέκταση και σύμφωνα

είναι φυσικές σχέσεις μέσω των οποίων γινόμαστε ευτυχείς· ότι μπορεί να μας προσφέρει το κράτος είναι μια τεχνητή επινόηση, μπορεί, όμως, να μας αποστερήσει από κάτι πιο σημαντικό – να μας κλέψει από τους εαυτούς μας». Αναφέρεται από τον J. Berlin, *ό.π.*, σ. 158.

10. Δες για παράδειγμα την «Έκτη Επιστολή» του Fr. Schiller από το έργο του *Για την αισθητική παιδεία του ανθρώπου*, μφ. Κλεοπάτρας Λεονταρίτου, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1990, σσ. 89-96, όπου και συγκρίνεται το αρχαιοελληνικό παρελθόν με το ανταγωνιστικό και ατομικιστικό πνεύμα της εποχής του.

11. Ο ίδιος ο Herder αναγνωρίζει την καλή τύχη του να έχει ως δάσκαλό του τον Kant επισημαίνοντας το εύρος των γνώσεων και την άνεσή του να κινείται στο χώρο της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Στο I. Kant, *Political Writings*, επιμ. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, σ. 193.

με τον Kant απεμπόληση απ' αυτόν των μεθοδολογικών αρχών του κριτικού ορθολογισμού. Εκείνο, βέβαια, που έχει σημασία για την ιστορία των ιδεών είναι οι κριτικές παρατηρήσεις του Kant στο θεμελιώδες έργο του Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, όπως διατυπώνονται στη σχετική βιβλιοκρισία του, που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Allgemeine Literatur Zeitung* τον Ιανουάριο και Νοέμβριο του 1781, καθώς επίσης, με όχι ρητό πλην όμως σαφή τρόπο, σε δοκίμιά του όπως τα *Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων*, *Ιδέα για μια οικουμενική ιστορία με πρίσμα κοσμοπολιτικό*, *Αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς το καλύτερο* και *Το τέλος των πάντων*.

Στόχος του Kant είναι η κριτική, που ενίοτε παίρνει τη μορφή της πολεμικής κατά των βασικών αρχών του χερντεριανού και όχι μόνο επιχειρήματος. Αμφισβητεί, με άλλα λόγια, το σχετικιστικό και ατομοκεντρικό χαρακτήρα της χερντεριανής φιλοσοφίας της ιστορίας, την απολυτοποίηση της εμπειρίας και της βιωματικής σχέσης ως κατεξοχήν μεθόδου κατανόησης των πολιτισμικών φαινομένων και αναζητεί τις δυνατότητες ορθολογικής θεμελίωσης του νοήματος της ιστορικής κίνησης προς κάποιο τελικό σκοπό ηθικά και κοινωνικοπολιτικά προσδιορισμένο από το διαφωτιστικό επιχείρημα.

Ήδη στη βιβλιοκρισία του επικρίνει τον Herder, διότι η προσέγγισή του δεν εμπεριέχει λογική ακρίβεια στον ορισμό των εννοιών, συνέπεια στη χρήση μεθοδολογικών αρχών, προσεκτικές διακρίσεις, αλλά, αντιθέτως, αποδεικνύει μίαν επιπόλαιη θεώρηση, προσφυγή σε εύκολες και φαινομενικές αναλογίες σε συνδυασμό με μια τολμηρή φαντασία.¹³ Επισημαίνει ότι η ορθολογική χρήση της εμπειρίας έχει τα όριά της, γιατί, παρ' όλο που μπορεί να μας πληροφορήσει ότι κάτι υπάρχει μ' έναν συγκεκριμένο τρόπο, δεν μπορεί ποτέ να αποδείξει ότι δεν θα μπορούσε πιθανόν να είναι διαφορετικό. Δεν μπορεί κάθε αναλογία να γεμίσει το τεράστιο χάσμα μεταξύ τυχαιότητας και αναγκαιότητας.¹⁴

12. Ι. Καντ *Δοκίμια*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ε.Π. Παπανούτσου, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1971.

13. *Political Writings*, ό.π., σ. 201.

14. Ό.π., σ. 212.

Απέναντι στη θέση του Herder ότι κάθε ανθρώπινο άτομο έχει το προσωπικό του μέτρο ευτυχίας, ο Kant αντιτείνει την αναγκαιότητα θεμελίωσης ενός δεσμευτικού πλαισίου καθολικού κύρους αξιών, όπου μέσω της αγωγής η ανθρωπότητα θα μεταβεί προοδευτικά σε μια ευνομούμενη κοινωνία σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αυτή, ακριβώς, η λογική στηρίζει το επιχείρημα για την αναγκαία ύπαρξη ενός κυρίου –μιας έννομης εξουσίας– που θα διασφαλίζει αυτή τη μετάβαση, αφού, όπως τονίζει:

«η μοίρα όλης γενικά της ανθρωπότητας είναι η *αδιάκοπη πρόοδος*, και η ολοκλήρωσή της είναι βέβαια μια ιδέα, αλλά από κάθε άποψη μια πολύ χρήσιμη ιδέα για το σκοπό προς τον οποίο πρέπει να κατευθύνουμε τις προσπάθειές μας». ¹⁵

Η πολιτική διάσταση του καντιανού επιχειρήματος είναι χαρακτηριστική –άμεσα ή έμμεσα– σ' όλες τις φάσεις της ανάπτυξής του. Αποτελεί μάλιστα κατεξοχήν διαφοροποιητικό στοιχείο από την ατομοκεντρική θεώρηση της χερντεριανής λογικής. Στην *Ανθρωπολογία* του ο Kant παρουσιάζει την εικόνα του ανθρώπου ως μια δυναμική διαδικασία κοινωνικοποίησης και ανάπτυξης της ανθρώπινης ουσίας μέσω αυτοϋπερβάσεων των εμποδίων που θέτει η ζωώδης φύση του. Αυτή η αντίληψη –που αποτέλεσε και κομβικό σημείο μιας μαρξικής ανάγνωσης της καντιανής φιλοσοφίας¹⁶– αποκτά την πολιτική της σημασία, την ένταξή της δηλαδή στο διαφωτιστικό επιχείρημα, στα πλαίσια της οικοδόμησης του επιχειρήματος τόσο στα σαφώς πολιτικά *Δοκίμια* όσο και στην προβληματική των *Τριών κριτικών*, ιδιαίτερα της Τρίτης. Ήδη, όπως έχει εύστοχα παρατηρηθεί,¹⁷ η επιλογή ως προμετωπίδας της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* ενός αποσπάσματος του Fr. Bacon, όπου τονίζεται η αναγκαιότητα συμμετοχής στην αναζήτη-

15. *Ο.π.*, σ. 220.

16. Χαρακτηριστικό παράδειγμα το έργο του Lucien Goldmann, *Introduction à la Philosophie de Kant*, Gallimard, Παρίσι 1967.

17. Onora O' Neill, «Reason and Politics in the Kantian Enterprise», στο *Essays on Kant's Political Philosophy*, επιμ. Howard Williams, University of Wales Press, Κάρντιφ 1992, σσ. 50-80.

ση του γενικού συμφέροντος, αποδεικνύει ότι ο Kant απευθυνόταν κατ' ουσίαν σ' ένα συγκεκριμένο κοινό, αυτό του Διαφωτισμού, με σαφείς πολιτικούς στόχους και κοινές επιδιώξεις. Σε μια σημείωση της παραγράφου 65 της Τρίτης Κριτικής αναφερόμενος στην Αμερικανική Επανάσταση –«την περίπτωση πλήρους μετασχηματισμού ενός μεγάλου λαού σε κράτος»– τονίζει την αναγκαιότητα οργάνωσης και συμμετοχής του κάθε μέλους στην κίνηση του όλου. Εξ άλλου η όλη λογική της διευρυμένης πνευματικότητας και του *sensus communis* που αναπτύσσεται στην προβληματική του κρίνειν και της κοινωνικής διάστασης του γούστου μπορεί να ενισχύσει έναν τέτοιο ισχυρισμό.

Στα πλαίσια αυτής της προβληματικής κινείται και η θεμελίωση της αναγκαιότητας του κοινωνικού συμβολαίου από τον Kant.¹⁸ Η λογική του συνιστά ρήξη με την παραδοσιακή εκδοχή που θεμελιώνει τη μετάβαση στην πολιτική κοινωνία στο ατομικό συμφέρον στη βάση μιας εργαλειακής αντίληψης που ανάγει τη νομική δικαιολόγηση όλων των κρατικών θεμοσθητήσεων στην ελεύθερη θέληση του ατόμου χάριν της αυτοσυντήρησής του. Για τον Kant το συμβόλαιο θεμελιώνεται στο καθήκον. Είναι ένα συμβόλαιο που *οφείλει* να υπάρξει με τη δεσμευτικότητα και την αναγκαιότητα μιας κατηγορικής προστακτικής, κατ' αναλογία με τη λειτουργία της στον πρακτικό λόγο. Ταυτόχρονα έτσι αρνείται τις ρομαντικές, συντηρητικές θεωρήσεις και του Herder, που αρνείται γενικά τη συμβολαιική λογική στο όνομα των φυσικών κοινοτικών δεσμών, αλλά και τις πιο πολιτικές, όπως εκείνη του Burke που αναγνωρίζει την αναγκαιότητα του συμβολαίου αποκλειστικά ως ένωση «μεταξύ αυτών που ζουν, αυτών που έχουν πεθάνει και αυτών που πρόκειται να γεννηθούν».¹⁹

Το χερντεριανό επιχείρημα βασίζεται στην πεποίθηση ότι η φύση έχει προικίσει τον άνθρωπο με την ικανότητα να βρίσκει στον εαυτό του τον οδηγό της ανάπτυξής του. Από την ίδια τη φύ-

18. Δες και το δοκίμιό του *Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: Τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει*, *Δοκίμια*, ό.π., κυρίως 128-150. Επίσης το Wolfgang Kersting, «Kant's Concept of the State», στο *Essays...* ό.π., σσ. 143-165.

19. E. Burke, *Reflections on the Revolution of France*, Penguin, 1973, σ. 194.

ση πηγάζει η ανθρώπινη ιδιότητά του που αντανακλά τη δημιουργία του κατ' εικόνα του θεού, ο οποίος υπήρξε ο πρώτος του δάσκαλος και τον βοήθησε να βγει από την ανωριμότητά του. Απ' αυτή την άποψη ο άνθρωπος είναι κατ' ουσίαν αγαθός. Ο Kant στο δοκίμιο του 1786, *Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων* επικρίνει την άποψη του Herder και διαγράφει την πορεία του ανθρώπου από το στάδιο της ανωριμότητας σ' αυτό της ωριμότητάς του. «Αν δεν θέλει κανείς να ονειροπολεί μέσα σε πιθανολογήματα, τότε πρέπει να αρχίσει από εκείνο που δεν είναι δυνατόν να παραχθεί λογικά από προηγούμενες φυσικές αιτίες, δηλαδή: με την ύπαρξη του ανθρώπου· και μάλιστα στο αποτελειωμένο του μέγεθος».²⁰ Πραγματική αρχή της ιστορίας είναι ο άνθρωπος με ικανότητες που από τη φάση του ενστίκτου περνά σ' εκείνην του λόγου ώστε αρχικά να μπορεί τεχνητά, με τη βοήθεια της φαντασίας, να προκαλεί επιθυμίες και στη συνέχεια να είναι σε θέση να προσμένει στοχαστικά το μέλλον – κάτι που αποτελεί το πιο αποφασιστικό γνώρισμα της ανθρώπινης υπεροχής – το οποίο συνεπάγεται τόσο την προετοιμασία για μακρινούς σκοπούς όσο και την αναγνώριση ότι είναι πηγή φροντίδων και στενοχώριας από την αβεβαιότητα του μέλλοντος.

Η πορεία αυτή του ανθρώπινου λόγου, η έλλογη, δηλαδή, πορεία της ιστορίας οδηγεί στην κατανόηση από τη μεριά του ανθρώπου ότι αυτός είναι ο κύριος σκοπός της φύσης ως έλλογο ον και κατά την αξίωσή του να είναι αυτοσκοπός· οδηγεί επίσης και στη μετάβασή του από την κατάσταση της φύσης σ' αυτήν της ελευθερίας, το πέρασμα από τη βαρβαρότητα στην ανθρωπότητα. Η διαλεκτική της φύσης και της ελευθερίας αποτελούν και προϋποθέσεις για την κατανόηση των κατ' επίφαση αντιφατικών απόψεων του Rousseau: «Οι ερεθισμοί που προκαλούν τα πάθη και που για τούτο τους θεωρούμε ένοχους, καθεαυτούς και ως φυσικές καταβολές, είναι σκόπιμοι· αλλά οι καταβολές αυτές, επειδή είχαν προσδιοριστεί για την απλή φυσική κατάσταση, με την πρόοδο του πολιτισμού ανακόπτονται και ανακόπτουν και αυτόν τον ίδιο, έως ότου η τέλεια τέχνη ξαναγίνει φύση – πράγμα που εί-

20. *Δοκίμια*, ό.π., σ. 53.

ναι ο έσχατος στόχος του ηθικού προορισμού του ανθρώπινου γένους». ²¹ Ο Kant, αρνούμενος κάθε εξιδανικευμένη εικόνα και τάση επιστροφής σ' ένα υποτιθέμενο «χρυσό» παρελθόν, επιχειρεί να προσδιορίσει τους όρους κίνησης του παρόντος και ταυτοχρόως των προϋποθέσεων υπέρβασής του. Προϋπόθεση για την ένωση μέσα στην κοινωνία είναι το στάδιο της εργασίας και της διένεξης, προϋπόθεση του αιτήματος της ισότητας είναι η αύξηση της ανισότητας και του ανταγωνισμού, προϋπόθεση της ειρήνης είναι η προετοιμασία για πόλεμο. Η πρόοδος είναι μια διαλεκτική πορεία υπερβάσεων ιστορικών στιγμών που εμφανίζονται ως στάδια στην πορεία του λόγου.

Και ο Kant και ο Herder πιστεύουν στην πρόοδο· η διαφορά έγκειται ότι ο Herder δεν απαιτεί έναν πολιτικό στόχο. Η άποψή του ότι κάθε ιστορική περίοδος έχει τη δική της αξία και παρέχει τα δικά της κριτήρια αξιολόγησης τον εμποδίζει να δεχτεί ότι υπάρχουν ιστορικές φάσεις που οδηγούν σε μεταγενέστερες περιόδους ανώτερες. Αντίθετα ο Kant υποστηρίζει ότι η φιλοσοφική ερμηνεία της ιστορίας προϋποθέτει έναν πολιτικοκοινωνικό στόχο που είναι η προσέγγιση στην κατάσταση της αιώνιας ειρήνης, στην οποία θα μετέχουν ελεύθεροι πολίτες ζώντας σε μια ομοσπονδία ρεπουμπλικανικών κρατών. Πρόκειται για αντιστροφή του λαϊμπνιτσιανού επιχειρήματος της «προκατεστημένης αρμονίας», την οποία ο άνθρωπος οφείλει να ανακαλύψει. Στον Kant η «αρμονία» δημιουργείται από την ανθρώπινη πράξη· αποτελεί το τέλος, το σκοπό της ανθρώπινης ιστορίας και ταυτόχρονα την προϋπόθεση της έλλογης, φιλοσοφικής ερμηνείας της.

Το πρόβλημα της τελεολογίας απασχολεί τον Kant σ' όλη του τη ζωή, έως και την Τρίτη Κριτική. Στο σημαντικότατο δοκίμιό του *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό*— που αποτελεί και έμμεση αλλά σαφή κριτική του Herder— επιχειρεί το σχέδιασμα μιας φιλοσοφίας της ιστορίας και του τελικού της σκοπού που, ενώ δεν θα αρνείται την εμπειρικά συνθεμένη ιστοριογραφία, θα αναζητεί τις προϋποθέσεις της κατανόησής της στα

21. *Ο.π.*, σ. 63

πλαίσια μίας έλλογα διαρθρωμένης πορείας από το κατώτερο σε ανώτερα «στάδια» ιστορικής εξέλιξης.

Το ενδιαφέρον του Kant για την ιστορία είναι περισσότερο ηθικό παρά γνωσιακό. Η ιστορία είναι η περιοχή στην οποία η ανθρώπινη δραστηριότητα πρόκειται να δημιουργήσει μια προοδευτική σύνθεση μεταξύ των ηθικών επιταγών του λόγου και του κόσμου της εμπειρίας. Η ιστορία του λόγου έχει δύο κύριες εκφάνσεις: μια κρατική, που συνίσταται στο μετασχηματισμό του κόσμου και μια θεωρητική, που είναι η διανοητική και εξηγητική σύλληψή της.

Είναι σκόπιμο να επισημανθεί κατ' αρχήν ότι ο όρος ιστορία σ' αυτό το κείμενο έχει δύο εναλλακτικές σημασίες. Είναι εξιστόρηση εμπειρικών φαινομένων που προέρχονται από τη βούληση και τις πράξεις των ανθρώπων αλλά αλληλοσυνδέονται σύμφωνα με τους νόμους της φύσης. Είναι, όμως, ταυτόχρονα και η διαδικασία πραγμάτωσης του κρυφού δυναμικού και ανάπτυξης του λόγου και της ελευθερίας της ανθρωπότητας. Η σχέση μεταξύ των δύο σημασιών είναι τέτοια ώστε, αν ανακαλύψουμε την τελεολογική διάρθρωση αυτής της διαδικασίας, μπορούμε να ξαναδοούμε τα γεγονότα της ιστορίας ακόμη και να τα προβλέψουμε και να τα ελέγξουμε εκ των προτέρων από τη σκοπιά πάντοτε της εξυπηρέτησης αυτής της διαδικασίας πραγμάτωσης της δυναμικής της ανθρωπότητας. Χωρίς έτσι να συνθλίβεται η εμπειρική ιστορία, επιτυγχάνεται η επαναξιολόγησή της από τη σκοπιά της αναγκαιότητας πραγμάτωσης αξιών που καθορίζουν το περιεχόμενο της ιστορικής προόδου.

Στο κείμενο αυτό ο Kant θέτει τρία θεμελιώδη ζητήματα οντολογικής, επιστημολογικής και πολιτικής σημασίας. Πρόκειται για τη σχέση μεταξύ του πεπερασμένου του ανθρώπου με το άπειρο του κόσμου, την κρυφή πρόθεση της φύσης και το πρόβλημα της τελεολογίας και το περιεχόμενο του τελικού σκοπού της ιστορικής διαδικασίας. Και τα τρία αυτά ζητήματα αλληλοσυνδέονται αποτελώντας πλευρές του καντιανού επιχειρήματος για τη δυνατότητα θεμελίωσης αξιών καθολικού κύρους, δεσμευτικών μιας κοινωνίας έλλογων όντων, είτε σε επίπεδο ανθρώπων

είτε αναφορικά με διακρατικές σχέσεις στα πλαίσια ενός εξορθολογισμένου διεθνούς δικαίου.

Το ερώτημα που θέτει ο Kant είναι το κατά πόσον μπορεί ο πεπερασμένος άνθρωπος να αναμετρηθεί με το άπειρον του κόσμου ή να παραμείνει δέσμιος της περατότητάς του. Με την κοπερνίκεια αντιστροφή ο άνθρωπος έχει αποκατασταθεί σε κεντρική θέση στο σύμπαν, όχι με φυσική έννοια, αλλά λόγω της υπερβατολογικής του λειτουργίας. Δεν είναι πια ένα πεπερασμένο ον σ' έναν εχθρικό κόσμο, γιατί τα αντικείμενα αυτού του κόσμου καθορίζονται σύμφωνα με τους νόμους της συνείδησής του. Η περατότητα του ανθρώπινου λόγου σε σχέση με το αντικείμενο φύση προσδιορίζει τις αρχές μιας κριτικής φιλοσοφίας της ιστορίας, όπου το πραγματικό της υποκείμενο δεν είναι το ανθρώπινο άτομο αλλά συνολικά η ανθρωπότητα. Η ίδια η φύση αυτοϋπονομεύεται αφού στο κρυφό της πρόγραμμα θέτει τις προϋποθέσεις πραγμάτωσης του ανθρώπινου λόγου, προετοιμάζει το έδαφος για την εμφάνιση του Διαφωτισμού που είναι και η μετάβαση από την προϊστορία στην ιστορία του ανθρώπινου γένους. Η καντιανή λογική εν προκειμένω κυοφορεί την προβληματική της αποξένωσης στο χεγκελιανό και φουέερπαχικό επιχείρημα και αποτελεί πεδίο μεθοδολογικής ανάπτυξης της διαλεκτικής σχέσης προϊστορίας-ιστορίας και της διαμόρφωσης των κριτηρίων της ιστορικής προόδου του μαρξικού επιχειρήματος.

Η ιδέα για μια ιστορία... φαίνεται να υποπίπτει σ' ένα θεμελιώδες δογματικό λάθος.²² Αποδίδει στη φύση ένα κρυμμένο τελεολογικό σχέδιο με το οποίο όλη η εμπειρική ιστορία πρόκειται να εξηγηθεί και να προβλεφθεί. Αυτή, όμως, η αντίληψη βρίσκεται σε ανοικτή αντίθεση με την *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, η οποία αναγνωρίζει μόνον μηχανιστικές αρχές στη φύση, αφού η συνθετική λογική μας, που συνιστά την οντολογική δομή των φυσικών οντοτήτων, εμπεριέχει μόνον την κατηγορία της αιτιότητας αποκλείοντας την κατηγορία του σκοπού. Πώς μπορεί, επομένως, να εξηγηθεί αυτή η «πανουργία της φύσης», κατά την εύστοχη

22. Δες και Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Πρίνστον, σσ. 154-157.

και κατ' αναλογία με την «πανουργία του λόγου» διατύπωση του Eric Weil;²³ Πώς μπορεί η φύση να συντάσσει το δικό της κρυφό πρόγραμμα, το δικό της τελεολογικό σχέδιο που οδηγεί την ανθρωπότητα μέσω της «αντικοινωνικής κοινωνικότητας» στην πρόοδο, μέσω της αναγκαιότητας της εξουσίας στην ελευθερία; Πώς μπορεί να απαντήσει ο Kant στον Herder χωρίς να υποπέσει στο ίδιο μεταφυσικό και επιστημολογικό λάθος της εξ αποκαλύψεως ερμηνείας του φυσικού και του κοινωνικού κόσμου;

Η συστηματική λειτουργία της «πανουργίας της φύσης» αλλάζει αποφασιστικά στην *Κριτική της κριτικής ικανότητας*. Επανεμφανίζεται στην παράγραφο 83 ως ειδική περιοχή για αναστοχαστική τελεολογική κρίση και αποκαθίσταται έτσι σ' ένα νόμιμο κριτικό πλαίσιο. Η αναστοχαστική κρίση αποτελεί τη βάση για την καντιανή κριτική λύση του προβλήματος της τελεολογίας. Η τελεολογική μορφή είναι μια *a priori* προϋπόθεση για την κατανοητότητα των φαινομένων και όχι για την οντολογική τους δυνατότητα ως πραγματικών οντοτήτων. Εδώ ακριβώς έγκειται και η ριζική διαφορά του καντιανού επιχειρήματος από την αριστοτελική προβληματική της τελεολογίας ως οντολογικής αρχής. Η αναγωγή σ' ένα τελεολογικό σχήμα έχει μεγάλη ερμηνευτική ισχύ αφού έτσι μπορεί ο ορθός λόγος να συλλάβει, να ταξινομήσει, να αξιολογήσει αναστοχαστικά τα τυχαία και χαοτικά φαινόμενα της ιστορικής κίνησης. Αυτή η νομο-θεσία του λόγου στην ιστορία επιτρέπει όχι μόνον την ερμηνεία της αλλά και τη δυνατότητα πρόβλεψής της. Ταυτόχρονα υπερβαίνοντας τη σχετικότητα των κλειστών και αυτοπροσδιοριζόμενων ιστορικοτήτων και θέτοντας ένα σκοπό στην ιστορική κίνηση της ανθρωπότητας ως όλου, παρ' όλες τις πραγματικές δυσκολίες του επιχειρήματος, αποτελεί και ένα υψίστης σπουδαιότητας χειραφετητικό αίτημα υπέρβασης των παραδοσιακών δεσμών στη λογική της προόδου που συμπυκνώνει την ουσία του διαφωτιστικού επιχειρήματος.

Ο έσχατος σκοπός της φύσης (συμπεριλαμβανομένης και της ανθρώπινης φύσης, η ενστικτώδης κλίση του ανθρώπου στη βία και τον εγωισμό) είναι η προετοιμασία του εξωτερικού πλαισίου

23. Eric Weil, *Problèmes Kantiens*, Paris 1963

για την κυριαρχία της ηθικής, η διαμόρφωση του πολιτισμού, των συνθηκών που θα επιτρέψουν την ανάδειξη του τελικού σκοπού της δημιουργίας, του σκοπού που δεν απαιτεί ως προϋπόθεσή του κάποιον άλλον σκοπό, που είναι ο άνθρωπος, όχι όπως είναι αλλά όπως οφείλει να γίνει. Ο άνθρωπος, κι αυτό αποτελεί την ενεργητική, τη δυναμική πλευρά του καντιανού ιδεαλισμού, απολαμβάνει δυνάμει την κεντρική θέση, όχι ως θεϊκό χάρισμα αλλά επειδή οφείλει να κάνει τον εαυτό του —όχι ως ατομικότητα αλλά ως γένος— κέντρο της δημιουργίας, χρησιμοποιώντας τον πρακτικό του λόγο για να καθορίσει το σκοπό του και με τη συνειδητή του δράση να τον πραγματώσει. Επομένως η ιστορία, ως ορθολογική πια διαδικασία, δεν είναι μια τυχαία ανθρώπινη δραστηριότητα, ούτε μια αποσπασματική και ασυνεχής έκφραση του κάθε φορά μοναδικού, αλλά μια έλλογη δραστηριότητα πραγμάτωσης του «βασίλειου των σκοπών».