

ΕΙΡΗΑΑΡ ΒΑΗΡ

Επιλεγόμενα

Το αξίωμα “να χρησιμοποιείς πάντοτε τη σκέψη σου” είναι ο διαφωτισμός.

Kant

Καμιά έννοια σχετική με ιστορικές περιόδους δεν βρέθηκε ήδη από τη στιγμή της γένεσής της στο επίκεντρο των αντεγκλήσεων όπως η έννοια του Διαφωτισμού στη Γερμανία. Ενώ στη Γαλλία, την Αγγλία και την Αμερική η εκτίμηση γι' αυτή την περίοδο ήταν πάντα πολύ μεγάλη, στη Γερμανία η αξία του Διαφωτισμού είχε υποτιμηθεί και τον αντιμετώπιζαν με προκατάληψη. Ο Nietzsche είχε σαφή επίγνωση γι' αυτή την κατάσταση, όταν μιλούσε για την «εχθρότητα των Γερμανών απέναντι στον Διαφωτισμό» (*Morgenröte*, 1881). Μακροπρόθεσμα η εχθρότητα αυτή έχει εμποδίσει τη σύμμετρη αποτίμηση και αξιολόγηση αυτής της εποχής. Ακόμη και σήμερα στη σχετική επιστημονική συζήτηση γίνεται καμιά φορά λόγος για τον «αβαθή» ή τον «ρηχό» Διαφωτισμό. Οι κριτικοί της αστικής ιδεολογίας δεν δυσκολεύτηκαν να εντοπίσουν το βαθύτερο αίτιο αυτής της προκατάληψης. Η αντιδραστική μπουρζουαζία είδε τη δημοκρατική - επαναστατική παράδοση του Διαφωτισμού ως απειλή και γι' αυτό προσπάθησε να υποτιμήσει τη σημασία του Διαφωτισμού και να τονίσει την αξία των αντιδραστικών εποχών που ακολούθησαν (βλ. π.χ. Georg Lukács, *Goethe und seine Zeit* [Ο Γκαίτε και η εποχή του], σ. 17 κε.).

Βέβαια, στα τελευταία δέκα χρόνια σημειώθηκε ως προς αυτό μια στροφή που συνδέεται με τα ονόματα των Georg Lukács, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer,

Herbert Marcuse και πολλών άλλων. Κατά πόσο η μεταξίωση αυτή θα βρει ανταπόκριση είναι κάτι που θα το δείξει το μέλλον. Η παρούσα έκδοση προσπαθεί να συμβάλει στην καλύτερη κατανόηση του Διαφωτισμού παρουσιάζοντας τα αποφασιστικής σημασίας άρθρα του Immanuel Kant και του Moses Mendelssohn, κι ακόμη τις συμβολές των Johann Georg Hamann, Wieland, Herder, Lessing, Schiller και άλλων, στη συζήτηση που ακολούθησε.

Τα άρθρα του Kant και του Mendelssohn δημοσιεύτηκαν στο περιοδικό «Berlinische Monatsschrift» που εκδιδόταν στο Βερολίνο από το 1783 ως το 1796 από τον βιβλιοθηκάρχη Johann Erich Biester (1749-1816) και τον γυμνασιάρχη Friedrich Gedike (1754-1803). Συγκαταλεγόταν στα πιο σημαντικά περιοδικά του γερμανικού Διαφωτισμού. Ιδανικό των εκδοτών ήταν ο «ζήλος για την αλήθεια» και η «αγάπη για τη διάδοση χρήσιμου διαφωτισμού και την εξάλειψη ολέθριων πλανών». Στόχος τους ήταν να επιτευχθεί η «μεγαλύτερη δυνατή ποικιλία στο μέτρο που μπορεί να συνδυαστεί με την ευχάριστη διδασχία και τη χρήσιμη συζήτηση». Πρβ. *Vorrede* [Πρόλογος] στο περιοδικό «Berlinische Monatsschrift»¹ (1783), σ. 1-2. Ύστερα από λίγο το περιοδικό ταυτιζόταν με την «βερολινέζικη κλίκα των διαφωτιστών» ή τη «συμμορία του διαφωτισμού».

Στους συνεργάτες του περιοδικού συγκαταλέγονταν, εκτός από τον Kant (με δεκαπέντε άρθρα) και τον Mendelssohn (με οκτώ άρθρα), οι Benjamin Franklin, Christian Garve, Ludwig Gleim, Wilhelm von Humboldt, Thomas Jefferson, ο κόμης Mirabeau, οι Justus Möser, Karl Philipp Moritz, Friedrich Nicolai, Christian F.D. Schubart, Johann Heinrich Voss και Friedrich Zelter, για να περιοριστούμε στα πιο γνωστά ονόματα. Ποιητής που συνεργαζόταν με το περιοδικό ήταν ο Karl Wilhelm

Ramler (1725-1798), ο οποίος δημοσίευσε πάνω από διακόσιες ωδές, επιγράμματα, μύθους και ευκαιριακά ποιήματα. Ο Goethe και ο Schiller αντιπροσωπεύονται με ένα δημοσίευμα ο καθένας τους. Το περιοδικό αυτό οι αντίπαλοι του Διαφωτισμού το αποκάλεσαν και «Βερολινέζικη Συναγωγή του διαφωτισμού» γιατί είχε ανοιχτές τις στήλες του και σε εβραίους συγγραφείς όπως π.χ. οι Moses Mendelssohn, David Friedländer, Markus Herz, Salomon Maimon και Moses Wessely.

Τα κείμενα του Kant που αναφέρονται στο διαφωτισμό είναι σε μεγάλο βαθμό παραμελημένα λόγω της εξαιρετικής σπουδαιότητας των τριών *Κριτικών* του. Στην παραμέληση αυτή αντικατοπτρίζεται η συνολική αξιολόγηση του Διαφωτισμού στη Γερμανία: Τα κείμενα του Kant που αναφέρονται στο διαφωτισμό –και που ο ίδιος τάχα ο Kant τα θεωρούσε ξεπερασμένα– τα κατατάσσουν συχνά στα προ-κριτικά έργα του. Ωστόσο είναι ο Kant της *Κριτικής του καθαρού λόγου* που το 1784 καταπιάνεται με την απάντηση στο ερώτημα «Τι είναι διαφωτισμός;» και που απερίφραστα δηλώνει ότι ο διαφωτισμός είναι γι' αυτόν μια υπόθεση που ελκύει πάντοτε σε μέγιστο βαθμό το εσωτερικό ενδιαφέρον του. Έβλεπε ότι η νέα, κριτική, συνείδησή του με κανένα τρόπο δεν ερχόταν σε αντίθεση με το διαφωτισμό αλλά ότι εναρμονιζόταν με αυτόν.

Ενώ καμιά αμφιβολία δεν υπάρχει για τη σημασία του καντιανού έργου συνολικά, η περίπτωση του Moses Mendelssohn είναι πολύ πιο δύσκολη. Ότι δεν είναι ο «αβαθής φιλόσοφος της εκλαίκευσης», όπως πολλές φορές τον έχουν χαρακτηρίσει υποτιμητικά, το έχει δείξει ήδη το 1969 ο Alexander Altmann στο βιβλίο του *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik* [Οι πρώιμες μεταφυσικές συγγραφές του Μ.Μ.]. Ιδιαίτερα όμως στην πνευματική βιογραφία του Mendelssohn, που δημοσιεύτηκε στα αγγλικά το 1973, ο Altmann εκθέτει σωστά το

συνολικό επίτευγμα της διανόησης του Mendelssohn καθώς περιγράφει την εξέλιξη του από τη βαθμιαία απομάκρυνσή του από τη «φιλοσοφία της εκλαίκευσης» (*Populärphilosophie*) του πρώιμου Διαφωτισμού ως την κατάκτηση των νέων κριτικών θέσεων, που έμελλε έπειτα να εκφραστούν από τον Kant και τον Lessing. Ο Mendelssohn είναι από πολλές απόψεις ο προάγγελός τους. Σε επιμέρους ζητήματα προσεγγίζει τις θέσεις τους και διεκπεραιώνει την προεργασία στην οποία θα βασιζόνταν έπειτα εκείνοι προκειμένου να δγάουν τα τελικά αποφασιστικά συμπεράσματα (βλ. Franz Muncker στον τόμο *Allgemeine Deutsche Biographie* [Γενική γερμανική βιογραφία], σ. 316-324).

Για τον γερμανικό ιουδαϊσμό ο Moses Mendelssohn ήταν επί δεκαετίες το σύμβολο του επιτυχούς συγκεκριμένου διαφωτισμού και ιουδαϊσμού, το σύμβολο της γερμανο-ιουδαϊκής χειραφέτησης. Βέβαια, ήδη στα μέσα του 19ου αιώνα ακούγονται ορισμένες κριτικές φωνές που έδιναν λαβή να σκεφτεί κανείς μήπως η μόρφωση του Mendelssohn είχε «εξαγοραστεί με την απώλεια του ιουδαϊσμού» (M. Kayserling, 1856). Μόνο όμως αργότερα, όταν η γερμανο-ιουδαϊκή αφομοίωση του 19ου και του 20ού αιώνα είχε πια καταλήξει σε εκμηδένιση έγινε δυνατό να εκτιμηθεί σωστά αυτή η κριτική άποψη. Για τον Moses Mendelssohn ήταν ακόμη δυνατό να συνδυάζει με επιτυχία το διαφωτισμό με τον ιουδαϊσμό, αλλά ήδη για τα παιδιά του αυτό ήταν πια κάτι αδύνατο. Από τα έξι παιδιά του τα τέσσερα μεταστράφηκαν στον καθολικισμό ή τον προτεσταντισμό –ανάμεσα σ' αυτά η Δωροθέα, που αργότερα παντρεύτηκε τον Friedrich Schlegel, και ο Αβραάμ, ο πατέρας του Felix Mendelssohn - Bartholdy.

Η παρούσα έκδοση των κειμένων δείχνει ότι συχνά είναι δυνατό μεγάλα διανοήματα να έχουν ασήμαντη αφηγηρία. Ο βερολινέζος πάστορας Johann Friedrich Zöllner

δημοσίευσε στο περιοδικό «*Berlinische Monatsschrift*» ένα άρθρο για ένα συγκεκριμένο πρόβλημα του δικαίου του γάμου κατά τον 18ο αι. Στο πλαίσιο αυτό διατύπωσε –ως ένα δευτερεύον ζήτημα– και το ερώτημα “Τι είναι διαφωτισμός;” που στάθηκε η αφορμή να τοποθετηθούν επί της αρχής του ερωτήματος δύο κορυφαίοι φιλόσοφοι του 18ου αι. Στις τοποθετήσεις τους αυτές –και ενώ ο Διαφωτισμός είχε ήδη ένα παρελθόν σχεδόν εκατό χρόνων– ο Kant και ο Mendelssohn διατύπωσαν «κατά κάποιον τρόπο εκ των υστέρων την προγραμματική διακήρυξη» εκείνου του αιώνα. (βλ. Karl Vorländer, *Immanuel Kants Leben* [Η ζωή του Ι.Κ.]. Λειψία 1911, σ. 119).

Στο άρθρο του «Σχετικά με το ερώτημα: “Τι σημαίνει διαφωτισμός;”» ο Mendelssohn έχει για αφηγηρία τη γλωσσική χρήση, και η απάντηση του στο ερώτημα δίνεται μέσα από το κοινωνικό πρίσμα και το πρίσμα της πολιτικής επιστήμης. Η λέξη «διαφωτισμός» ήταν ακόμη τότε κάτι νέο και ανήκε στη γλώσσα των μορφωμένων. Ο Mendelssohn συσχετίζει την έννοια αυτή με την καλλιέργεια και τη μόρφωση. Θεωρεί τη “μόρφωση” ως την ευρύτερη έννοια που μπορεί να διαιρεθεί στις δύο στενότερες “καλλιέργεια” και “διαφωτισμός”. Η καλλιέργεια αναφέρεται στο πεδίο της πράξης, απεναντίας ο διαφωτισμός στο θεωρητικό πεδίο. Προς απεικόνιση των δύο εννοιών ο Mendelssohn ανάγεται στο παράδειγμα της γλώσσας για την οποία παρατηρεί ότι διαμέσου των επιστημών αποκτά διαφωτισμό, και διαμέσου «της κοινωνικής αναστροφής, της λογοτεχνίας και της ευγλωττίας» αποκτά καλλιέργεια.

Με βάση αυτό τον εννοιολογικό ορισμό και τα παραδείγματα που επικαλέστηκε, ο Mendelssohn συμπεραίνει ότι «ο διαφωτισμός σχετίζεται με τον πολιτισμό όπως εν γένει η θεωρία με την πράξη». Στη συνέχεια διατυπώνει ορισμένες θεμελιώδεις απαιτήσεις. Ενώ η καλλιέργεια εί-

ναι σημαντική για τον άνθρωπο ως «μέλος της κοινωνίας», ο διαφωτισμός είναι απαραίτητος για τον άνθρωπο ως άνθρωπο: «τον χρειάζεται το διαφωτισμό». Ο Mendelssohn διακρίνει στη συνέχεια το διαφωτισμό του ανθρώπου ως ανθρώπου από τον διαφωτισμό του ανθρώπου ως πολίτη. Η διάκριση αυτή αντιστοιχεί ως ένα σημείο με τη διαφοροποίηση της «δημόσιας» από την «προσωπική» χρήση του λόγου που κάνει ο Kant στο δικό του άρθρο για το διαφωτισμό.

Ο διαφωτισμός του ανθρώπου σχετίζεται με τον προορισμό του ανθρώπου ως ανθρώπου, ο διαφωτισμός του πολίτη σχετίζεται με τις ιδιαίτερες απαιτήσεις του επαγγέλματος και της κοινωνικής θέσης. Ο Mendelssohn διαδίδει πολύ καθαρά ότι αυτά τα δύο είδη του διαφωτισμού είναι δυνατό να συγκρούονται. Εδώ ο Mendelssohn μετατοπίζει την προσοχή του στις κοινωνικές και τις πολιτικές πτυχές του προβλήματος και διακηρύσσει: «Κακότυχο είναι το κράτος που αναγκάζεται να παραδεχτεί ότι στους κόλπους του ο ουσιώδης προορισμός του ανθρώπου δεν εναρμονίζεται με τον ουσιώδη προορισμό του πολίτη, ότι ο διαφωτισμός που είναι απαραίτητος για την ανθρωπότητα, δεν είναι δυνατό να απλωθεί σε όλες τις κοινωνικές τάξεις της χώρας χωρίς το πολίτευμα να διατρέχει τον κίνδυνο να καταρρεύσει».

Όπως ο Lessing στο *Nathan der Weise* [Ο Ν. ο σοφός] και στην *Erziehung des Menschengeschlechts* [Αγωγή του ανθρώπινου γένους], όμοια και ο Mendelssohn εξετάζει ύστερα την ουσία και τη φύση των προκαταλήψεων, ιδιαίτερα στην περιοχή της θρησκείας, και την υποκρισία που συνδέεται με αυτή.

Δεν θα ήταν σωστό να μιλούσαμε για διαφορά επιπέδου ανάμεσα στα άρθρα του Kant και του Mendelssohn (πρβ. την αντίθετη άποψη του Rolf Denker, *Grenzen liberaler Aufklärung* [Όρια φιλελεύθερου διαφωτισμού] σ.

69). Ο Mendelssohn είχε διαγνώσει τη «διαλεκτική του διαφωτισμού» πολύ πριν από τον Theodor W. Adorno και τον Max Horkheimer: «Όσο πιο ευγενικό είναι ένα πράγμα στην άνθησή του τόσο πιο φρικτό στην αποσύνθεση και τη φθορά του». Επισήμανε τους κινδύνους από την κατάχρηση του διαφωτισμού: Τα τελευταία λόγια του για τη διαλεκτική ουσία του διαφωτισμού έχουν προφητικό χαρακτήρα.

Ενώ ο Mendelssohn προχωρεί επαγωγικά –σύμφωνα με το πνεύμα του Διαφωτισμού– ο Kant ξεκινάει απαγωγικά με έναν αξιωματικό ορισμό. Στις επόμενες προτάσεις αποσαφηνίζονται οι κύριες έννοιες, για να ολοκληρώσει έπειτα την παράγραφο με το παράθεμα από τον Οράτιο –γνωστό ήδη πριν από τον Kant ως έβλημα του διαφωτισμού– που επέχει θέση τελικού συμπεράσματος και ηθικής έκκλησης. Μόλις στη δεύτερη παράγραφο ακολουθούν τα παραδείγματα με τα οποία αποσαφηνίζεται ο ορισμός και η κατηγορική προσταγή του διαφωτισμού, όπου ο Kant χρησιμοποιεί την εικόνα του κηδεμόνα και του κηδεμονευόμενου.

Έπειτα ο Kant πραγματεύεται το διαφωτισμό του ατομικά προσδιορισμένου ανθρώπου σε αντίθεση με το διαφωτισμό του συνόλου. Ως προϋπόθεση γι' αυτό ο Kant θεωρεί την ελευθερία. Εφόσον αυτή η προϋπόθεση έχει εκπληρωθεί, ο διαφωτισμός του συνόλου είναι, για τον Kant, «σχεδόν αναπότρεπτος». Τον αποφασιστικό ρόλο εν προκειμένω θα τον παίξουν οι μειοψηφίες εκείνων που «σκέπτονται μόνοι τους». Αξεπέραστες ως σήμερα είναι οι σκέψεις του Kant για το μηχανισμό των προκαταλήψεων και τον αντίκτυπό τους σ' αυτούς που τις προξενούν.

Τελικά ο Kant θίγει το ζήτημα της επανάστασης, την οποία απορρίπτει για λόγους αρχής, αφού η επανάσταση αδυνατεί να πραγματοποιήσει μιαν «αληθινή μεταρρύθ-

μιση στον τρόπο του σκέπτεσθαι». Στη θέση της επανάστασης ο Kant δεν βάζει την εξέλιξη αλλά τη μεταρρύθμιση, όπως γίνεται φανερό εδώ (βλ. Denker, ό.π. σελ. 79). Από αυτό όμως δεν έπεται ότι ο Kant απέρριπτε τη Γαλλική Επανάσταση. Απεναντίας, δεν έκρυβε ότι συμφωνούσε με τις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης, ακόμη και όταν οι καιροί δεν ήταν πια τόσο «κατάλληλοι», και διέτρεχε κανείς τον κίνδυνο «να γραφτεί στον μαύρο πίνακα ως Ιακωβίνος» (Karl Vorländer: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* [I.K. Ο άνθρωπος και το έργο] τόμ. 2 Λειψία 1924, σελ. 221). Αργότερα, στο *Streit der Fakultäten* [Έριδα των Σχολών] του 1798, ο Kant θα εκφραστεί χωρίς περιστροφές: «Η επανάσταση ενός λαού γεμάτου πνευματικότητα που είδαμε να ξετιλύγεται στις μέρες μας μπορεί να πετύχει ή να μην πετύχει· μπορεί να συνοδεύεται από αθλιότητα και φρικαλεότητες σε βαθμό που ένας λογικός άνθρωπος, αν θα την επιχειρούσε για δεύτερη φορά, μόλο που θα μπορούσε να ελπίζει ότι θα την έφερνε σε πέρας, ωστόσο δεν θα αποφάσιζε να κάνει αυτό το πείραμα με τέτοιο κόστος –η επανάσταση αυτή, λέω, βρίσκει στην ψυχή όλων εκείνων που την παρακολουθούν (και που δεν έχουν οι ίδιοι εμπλακεί σ' αυτό το παιγνίδι) μια ανταπόκριση που αγγίζει τα όρια του ενθουσιασμού, και που η έκφραση αυτού του ενθουσιασμού δεν είναι άμοιρη κινδύνων, μια ανταπόκριση, επομένως, που οφείλεται αποκλειστικά σε μια ηθική προδιάθεση η οποία ενυπάρχει στο ανθρώπινο γένος».

Η ελευθερία που απαιτεί ο Kant ως αναγκαία προϋπόθεση του διαφωτισμού, είναι η ελευθερία του λόγου, το δικαίωμα να εκφράζει κανείς ελεύθερα τη γνώμη όταν μιλάει κι όταν γράφει. Κάτι σημαντικό που δεν πρέπει να μας διαφεύγει εδώ είναι ότι αυτή την απαίτησή του ο Kant δεν την περιορίζει στην πιο «αβλαβή» ανάμεσα σ' όλες τις ελευθερίες, δηλαδή: στη δημόσια χρήση του λό-

γου. Με τον ορισμό αυτής της έννοιας ο Kant περιορίζει την ελευθερία του λόγου στην ακαδημαϊκή ελευθερία: Στη δημόσια χρήση του λόγου, όπως την πραγματοποιεί ένας λόγιος όταν απευθύνεται στους αναγνώστες του. Ο Kant φαίνεται εδώ να επαφίεται στην «πανουργία» του λόγου. Ενώ από τη μια χαρακτηρίζει καθησυχαστικά την ελευθερία, την οποία αυτός απαιτεί, ως την πιο «αβλαβή» ανάμεσα σ' όλες τις ελευθερίες, από την άλλη εμπιστεύεται τον πανούργο μηχανισμό του λόγου, ο οποίος οδηγεί εκείνους που ενδεχομένως θα πεισθούν τώρα να παραχωρήσουν αυτή την «πιο αβλαβή» από κάθε άλλη ελευθερία, να γνωρίσουν και να παραχωρήσουν πιο μεγάλες (και πιο βλαβερές) ελευθερίες. Ως έννοια σύστοιχη στη δημόσια χρήση του λόγου ο Kant εισάγει την έννοια της προσωπικής χρήσης του λόγου –σύμφωνα με το *Γερμανικό Λεξικό* του Grimm την έννοια αυτή την έχει πλάσει ο Kant– η οποία, σε αντίθεση με τη συνήθη σημασία της λέξης, χρησιμοποιείται για την περιοχή του επαγγέλματος και της υπηρεσίας στο κράτος. Ως παραδείγματα αναφέρονται ο αξιωματικός, ο εφοριακός και ο κληρικός, οι οποίοι μόνο ως λόγιοι επιτρέπεται να ασκούν κριτική, ενώ στην περιοχή της υπηρεσίας και των πολιτικών καθηκόντων τους είναι υποχρεωμένοι να υπακούουν ώστε να αποτελούν εγγύηση για την τάξη και την ασφάλεια του κράτους και των θεσμών του. Αυτή η αντίθεση προσώπου και λειτουργήματος είναι δυνατό να αναχθεί ως τον Λούθηρο, –κι αυτό έχει κάνει ο Herbert Marcuse στις «Μελέτες για την αυθεντία και την οικογένεια» (1936) (*Studien über Autorität und Familie*)– ενώ από την άλλη έχει το αντίστοιχό της στην αντίθεση “homme” (άνθρωπος) και “citoyen” (πολίτης) κατά τον Rousseau.

Σύμφωνα με τον Kant η δυνατότητα της μεταρρύθμισης είναι δεδομένη διαμέσου της δημόσιας επιστημονικής συζήτησης που μπορεί να παρακινήσει το μονάρχη να

διακρίνει καθαρά και να μεταβάλλει τις συνθήκες, εφόσον είναι διαφωτισμένος και πρόθυμος να ενώσει «στη δική του βούληση τη βούληση όλου του λαού». Διαγράφεται έτσι εδώ ένα είδος θεωρητικού δημοψηφίσματος που ο ηγεμόνας το μεταπλάθει σε έκφραση της δικής του βούλησης.

Δεν μπορεί να μιλήσει κανείς εδώ, όπως ο Rolf Denker, απλώς για ένα «διαφωτισμό εκ των άνω» όπου «δηλαδή επιτρέπεται σε όλους να συζητούν, αλλά αποφασίζει ο μονάρχης» (*Grenzen liberaler Aufklärung*, σ. 106). Χρειάζεται πρώτα ο «διαφωτισμός εκ των κάτω» που μόνο αυτός, με την παρέμβαση της «δημόσιας χρήσης του λόγου», θα παρωθήσει το μονάρχη να λάβει την απόφασή του. Βεβαίως, παραδεχόμαστε ότι στο καντιανό σχέδιασμα δεν υπάρχουν καμιάς λογής συνταγματικές εγγυήσεις για το «διαφωτισμό εκ των κάτω». Ο διαφωτισμός έχει αφεθεί στην εμπιστοσύνη απέναντι στον διαφωτισμένο μονάρχη και στην καλή του διάθεση. Ο τύπος της διακυβέρνησης που σχεδίασε ο Kant είναι καθαυτό πατερναλιστικός. Είτε επειδή είχε απογοητευθεί είτε επειδή είχε παρασυθρεί από τις συνθήκες που ίσχυαν στην Πρωσσία ο Kant έκλινε προς το μέρος του επιχειρήματος της τάξης και της ασφάλειας του κράτους. Δεν έχουν άδικο όσοι διαπιστώνουν εδώ «ένα λανθάνοντα επίσημο τόνο» και χαρακτηρίζουν το άρθρο απεικόνιση του πρωσσικού κρατικού διαφωτισμού (Gisbert Beyerhaus, *Kants Programm der Aufklärung aus dem Jahre 1784* [Η καντιανή προγραμματική διακήρυξη του Διαφωτισμού του 1784], σ. 4). Ο Jürgen Mittelstrass έχει διατυπώσει το κρίσιμο ερώτημα μήπως το επιχείρημα της τάξης και της ασφάλειας του κράτους «κατά βάση αφαιρεί από την ιδέα του διαφωτισμού την πειστικότητα». (*Neuzeit und Aufklärung* [Νεώτεροι χρόνοι και Διαφωτισμός] σ. 115). Ο Mittelstrass δεν προχώρησε στη διερεύνηση αυτού του

ερώτηματος, εύκολα όμως μπορεί να δει κανείς ότι ακολουθώντας την καντιανή διάκριση ανάμεσα στη δημόσια και στην προσωπική χρήση του λόγου οδηγούμαστε ως εκείνο που ο Herbert Marcuse το χαρακτηρίζει κατάσταση της καταπιεστικής ανεκτικότητας (*repressive Toleranz*), κατά την οποία η κυβέρνηση παραχωρεί την ελευθερία του λόγου ακόμη και σε ακραίους αντιπάλους, αρκεί αυτοί να μη προχωρούν από το λόγο στην πράξη (*Kritik der reinen Toleranz* [Κριτική της καθαρής ανεκτικότητας] σ. 97). Ο Johann Georg Hamann, στη γεμάτη οξύνοια κριτική του για την παρέμβαση του Kant, επισήμανε αμέσως αυτό το σημείο. Ωστόσο δεν είναι δυνατό να μην προσέξει κανείς στις σκέψεις του Kant την αλληλενέργεια του «διαφωτισμού εκ των κάτω» και του «διαφωτισμού εκ των άνω». Υπάρχει στον Kant μια λεπταίσθητα σχεδιασμένη και συντονισμένη προαποκαταστημένη αρμονία αυτών των δύο μορφών του διαφωτισμού, η οποία διαταράχθηκε αισθητά με το θάνατο του Φρειδερίκου του Β' στα 1786.

Για λόγους που οφείλονται στα ιστορικά δεδομένα της εποχής το κύριο μέρος του άρθρου του Kant είναι αφιερωμένο στην έκθεση των «θρησκευτικών πραγμάτων». Ο Kant χαρακτηρίζει την ανωριμότητα στην περιοχή της θρησκείας ως την «πιο βλαβερή... (και) ακόμη... την πιο ατιμωτική απ' όλες». Η γλώσσα του έχει εδώ τον τόνο μιας διακήρυξης ανεξαρτησίας. Μιλάει για τον πρόσρισμό του ανθρώπου που συνίσταται «στο να προχωράει στο διαφωτισμό»· κάνει επίσης λόγο για «εγκλήματα ενάντια στην ανθρωπινή φύση» και για τα «ιερά δικαιώματα της ανθρωπότητας». Οι βασικές δυσκολίες που αντιμετώπιζε τότε ο διαφωτισμός εντοπιζόνταν σ' αυτή την περιοχή, ενώ στις επιστήμες και τις τέχνες δεν είχε επιβληθεί ακόμη ούτε λογοκρισία ούτε ιδεολογικός έλεγχος, όπως έγινε στους αιώνες που ακολούθησαν. Η θεολογική

αντιπαράθεση του Lessing με τον Johann Melchior Goeze, πάστορα από το Αμβούργο, η οποία συνεχίστηκε έπειτα με το δράμα *Nathan der Weise*, φωτίζει καίρια την κατάσταση. Οι θεωρητικές συγγραφές του Lessing έπρεπε υποχρεωτικά να ελεγχθούν από τη λογοκρισία, ενώ το δράμα, ως καλλιτέχνημα, δεν χρειαζόταν να λογοκριθεί. Η εικόνα που σχεδιάζει ο Kant αντικατοπτρίζει την εκκλησιαστική πολιτική στο καθεστώς ενός μονάρχη που είχε πεισθεί ότι ο καθένας θα έπρεπε να φροντίζει για τη σωτηρία της ψυχής του με τον τρόπο που ο ίδιος νόμιζε. Γι' αυτό ο Kant χαρακτηρίζει τον αιώνα του Διαφωτισμού και ως «αιώνα του Φρειδερίκου». Με το θάνατο του Φρειδερίκου του Β' η κατάσταση άλλαξε πολύ γρήγορα με αποτέλεσμα το 1794 ο Kant να έλθει σε σύγκρουση με τις αρχές της Πρωσσίας.

Στο τέλος του άρθρου του ο Kant καταπιάνεται άλλη μια φορά με το πολιτικό πρόβλημα του διαφωτισμού και προσδιορίζει το πεδίο, το ρόλο και τη δυναμική του διαφωτισμού σ' αυτή την περιοχή. Είναι δύσκολο να αποφανθούμε κατά πόσο οι σκέψεις του Kant είναι επηρεασμένες από τον φόβο της αναρχίας και της εξέγερσης ή αν απλώς ο Kant προσπαθεί να προλάβει αντιρρήσεις και ενδοιασμούς σχετικά με αυτά. Χρησιμοποιεί την εικόνα του περιβλήματος και του φύτρου, για να εξηγήσει το παράδοξο ότι ο διαφωτισμός μπορεί να ξετιλύγεται καλύτερα υπό την προστασία ενός «καλοπειθαρχημένου πολυάριθμου στρατού που να εγγυάται τη δημόσια γαλήνη». Ο Kant φαίνεται ότι στηρίζεται πάλι εδώ στην «πανουργία» του λόγου. Στην κατακλείδα αναπτύσσει μια διαλεκτική δυναμική του διαφωτισμού που επενεργεί στο λαό και τελικά επιδρά ακόμη και «στις βασικές αρχές της διακυβέρνησης».

Όπως ήδη το 1790 είχαν διαγνώσει οι εκδότες του «*Berlinische Monatsschrift*», στο περιοδικό τους η έννοια

του διαφωτισμού «αναπτύχθηκε πιο σωστά και πιο συγκεκριμένα απ' ό,τι σε οποιοδήποτε άλλο γερμανικό διδύκιο, με την παρέμβαση δύο μεγάλων φιλοσόφων: του Kant και του *Moses Mendelssohn*» βλ. *Berlinische Monatsschrift* 15 (1790) σ. 365. Και άλλα όμως περιοδικά, όπως π.χ. του Wieland ο «*Teutscher Merkur*», έλαβαν θέση σε προβλήματα του διαφωτισμού. Στο «*Journal von und für Deutschland* [Περιοδικό από και για τη Γερμανία]» (1784-1792) που εκδιδόταν από τον Leopold Friedrich von Goeckingh, είχε καθιερωθεί μια μόνιμη στήλη με τον τίτλο «*Διαφωτισμός, προκαταλήψεις*». Στο Βερολίνο κυκλοφόρησε από το 1788 ως το 1790 ένα περιοδικό με τίτλο «*Berlinisches Journal für Aufklärung*» με εκδότες τους Gottlob Nathanael Fischer και Andreas Riem. Στο περιοδικό «*Deutsche Monatsschrift*» του Νοεμβρίου 1790 ένας ανώνυμος συγγραφέας συγκέντρωσε μια βιβλιογραφία έργων σχετικών με το Διαφωτισμό που για το χρονικό διάστημα από το 1785 ως το 1789 περιλάμβανε είκοσι τίτλους.

Ύστερα από το θάνατο του Φρειδερίκου του Β' της Πρωσσίας το έτος 1786, στη διάρκεια της διακυβέρνησης της χώρας από το διάδοχό του Φρειδερίκο - Γουλιέλμο του Β' και τον περιβόητο ευνοούμενό του υπουργό Johann Christian Wöllner, σημειώθηκε μια ισχυρή αντίδραση κατά του Διαφωτισμού. Υπό τη νέα κυβέρνηση ο Διαφωτισμός καταγγελλόταν ως κάτι υπονομευτικό για τη θρησκεία και για το κράτος. Το 1788 εκδόθηκε στην Πρωσσία ένα διάταγμα με το οποίο επιβλήθηκε λογοκρισία και συγκροτήθηκε μια επιτροπή λογοκρισίας η οποία προέβαινε στην κατάσχεση κάθε δημοσιεύματος που «υπέσκαπτε τις θεμελιώδεις αλήθειες της Αγίας Γραφής...» και προσπαθούσε να διαδώσει «με αναίσχυντο τρόπο και στο όνομα του διαφωτισμού αναρίθμητες και γενικές πλάνες». Ύστερα από αυτό τα περιοδικά «*Allgemeine*

Deutsche Bibliothek [Γενική γερμανική βιβλιοθήκη] του Nikolai και το «Berlinische Monatsschrift» εγκατέλειψαν το Βερολίνο. Συγγραφείς όπως π.χ. ο προτεστάντης πάστορας Andreas Riem (1749-1807) αναγκάστηκαν να παραιτηθούν από το αξίωμά τους ή απολύθηκαν ως αιρετικοί και φυλακίστηκαν, όπως π.χ. ο θεολόγος Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792) που τελικά πέρασε το υπόλοιπο της ζωής του ως πανδοχέας έξω από τη Χάλλη.

Στον θεματικό κύκλο του Διαφωτισμού ανήκουν τα προβλήματα της αλήθειας, του ανθρωπισμού, της ανεκτικότητας και της χειραφέτησης των Εβραίων. Η γνωσιοθεωρητική στάση που σημαδεύει το Διαφωτισμό είναι η ερώτηση, όπως γίνεται φανερό ήδη στους τίτλους των άρθρων του Mendelssohn και του Kant. Τι είναι αλήθεια; Τι είναι ανθρωπισμός; Πώς «νομιμοποιούνται» οι επιμέρους θρησκείες; Με αυτά τα ερωτήματα καταπιάνονταν διαρκώς ο Herder, ο Lessing, ο Wieland.

Η κίνηση, η αντίθετη στο Διαφωτισμό, υποδηλώθηκε από τους διαφωτιστές με την έννοια της «Schwärmerei» [ενθουσιασμός, φαντασιοπληξία]. Η έννοια αυτή ανήκει στις λέξεις-κλειδιά του 18ου αιώνα. Ο γερμανικός διαφωτισμός και, στη συνέχεια, οι εκπρόσωποι του γερμανικού κλασικισμού διατελούσαν σε διαρκή αναμέτρηση με το πρόβλημα της «φαντασιοπληξίας» στις περιοχές της θρησκείας, της ηθικής και της τέχνης. «Schwärmerei» σημαίνει στη γλώσσα εκείνης της εποχής «να αφήνεις τη φαντασία σου να την ορίζουν σκοτεινές, συγκεχυμένες παραστάσεις, τα σκοτεινά σου συναισθήματα, να τα ακολουθείς αυτά, να τους δίνεις και να θεωρείς τις εμπνεύσεις σου θεϊκή αποκάλυψη» (Johann Christoph Adelung: *Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* [Λεξικό της καλλιεργημένης γερμανικής λαλιάς] 1774 κε). Ο Kant όρισε ως «φαντασιοπληξία» «τον παραδεκτό κανόνα της ακυρότητας ενός σε πολύ μεγάλο ύψος νομοθετούντος λό-

γου» (Τι σημαίνει: προσανατολίζομαι στη σκέψη, 1786). Ο «Ενθουσιασμός» συνδέθηκε με τα ονόματα των Johann Georg Hamann (1730-1788), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Johann Schlosser (1739-1799) και τον Κόμητα Friedrich Leopold του Stolberg (1750-1819). Το πρόβλημα του «Ενθουσιασμού» συζητήθηκε έντονα από τον Lessing και τον Wieland αλλά και από τον Goethe και τον Schiller.

Ο Ενθουσιασμός προαναγγέλλει την αντίθεση του Ρωμαντισμού απέναντι στο Διαφωτισμό. Η αντίθεση αυτή εκφράστηκε με τον καλύτερο, ίσως, τρόπο στις παρακάτω προτάσεις που περιέχονται στο δοκίμιο του Novalis, *Die Christenheit oder Europa* [Η Χριστιανοσύνη ή Ευρώπη] (1799): «Το φως έγινε... λόγω της αυθάδειάς του ο αγαπημένος τους. Ένωσαν χαρά... και... ονόμασαν από αυτό το μεγάλο τους μαγαζί “Διαφωτισμό”». Ο Novalis έγραψε και μια *Apologie der Schwärmerei* (1788).

Ωστόσο το βασικό πρόβλημα του Διαφωτισμού παραμένει, ως σήμερα ακόμη, πολιτικό. Η Γαλλική Επανάσταση έπαιξε εν προκειμένω πάντοτε είτε το ρόλο του παραδείγματος προς αποτροπή είτε του παραδείγματος προς μίμηση. Τον καθησυχαστικό τόνο του Kant τον ξανασημαδεύει το 1794 –βέβαια χωρίς φιλοσοφικό βάθος– σε έναν ανώνυμο συγγραφέα, ο οποίος στο περιοδικό «Pharos für Äonen» της Κολωνίας, επιχειρεί να απαλλάξει το Διαφωτισμό από κάθε ευθύνη για τη Γαλλική Επανάσταση. Το άρθρο του έχει καθαρά απολογητικό χαρακτήρα και δεν παρουσιάζει κανένα από τα δυναμικά γνωρίσματα που ο Kant προσγράφει στον Διαφωτισμό. Οι σύμβολοι του Johann Benjamin Erhard και του Schiller μαρτυρούν σαφώς, ήδη με τη γλώσσα που χρησιμοποιούν, την εξάρτησή τους από τον Kant. Οι δύο πραγματείες τους έχουν μέγιστη σημασία, διότι εκφράζουν τις δύο αντίθετες δυνατότητες για την παραπέρα πολιτική εξέλιξη της

ιδέας του διαφωτισμού: Ο Erhard, ως Ιακωβίνος, αξιώνει την πολιτική επανάσταση, ο Schiller υποδεικνύει την οδό της αισθητικής «γιατί ο δρόμος που οδηγεί στην ελευθερία περνάει μέσα από την ομορφιά» (*Ästhetische Erziehung* [Αισθητική αγωγή], Δεύτερο γράμμα). Έτσι η ελευθερία γίνεται καθαρά ηθικό-αισθητικό πρόβλημα, γίνεται κάτι εσωτερικό, δηλαδή αποπολιτικοποιείται.

Τον 19ο αιώνα οι ιδέες του Διαφωτισμού εκφράστηκαν από τον Hegel και τον Heine. Ο Friedrich Engels επισήμανε τη συνέχεια της εξέλιξης από τον Kant στον Hegel. Ο Karl Marx διακήρυξε ότι στην αστική κοινωνία του 19ου αιώνα οι ιδιοκτήτες των παραγωγικών μέσων είναι εκείνοι που ο Kant τους αποκαλεί «κηδεμόνες» και που κρατούν τους εργάτες σε σχέση εξάρτησης. Αναπτύσσοντας παραπέρα το καντιανό διανόημα ο Marx ζητάει μια «κατηγορική προσαγή, να ανατραπούν όλες οι συνθήκες στις οποίες ο άνθρωπος είναι ένα ταπεινωμένο, υποδουλωμένο, εγκαταλειμμένο, περιφρονημένο όν» (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου] Εισαγωγή, 1844).

Απεναντίας ο Nietzsche είχε μια αμφίσημη σχέση με το Διαφωτισμό: Από τη μια διέγινε και επέκρινε την εχθρότητα των Φιλισταίων (*Bildungsphilister*) απέναντι στο Διαφωτισμό, ενώ από την άλλη τον ίδιο αυτό Διαφωτισμό τον θεωρούσε κάτι εχθρικό στη ζωή και ως εκ τούτου άξιο για περιφρόνηση.

Τον 20ο αιώνα ο Theodor W. Adorno και ο Max Horkheimer, τον καιρό της εξορίας τους στην Αμερική, επισήμαναν τη *διαλεκτική του διαφωτισμού*. Έθεσαν πάλι το ερώτημα που είχε θέσει ο Schiller: «Γιατί η ανθρωπότητα, αντί να μπει σε ένα αληθινά ανθρώπινο στάδιο, βυθίζεται σε ένα νέο είδος βαρβαρότητας;». Την αιτία την εντόπισαν στην «αυτοκαταστροφή του διαφωτισμού». Διέγνωσαν με σαφήνεια ότι οι ιδέες του Διαφωτισμού

όπως η ελευθερία, η αλήθεια, ο ανθρωπισμός, η ανεκτικότητα είχαν χάσει την ουσία τους. Επίσης, ότι οι ιδέες αυτές έχασαν τη δρασικότητά τους προτού καταστεί δυνατό να καρποφορήσουν στην κοινωνία, ότι διαλύθηκαν μόλο που –ή ακριβώς επειδή– ήταν στο στόμα του καθενός. Για τούτο προέχει στο μέλλον να επισημανθεί και να αρθεί αυτή η αυτοκαταστροφική τάση του διαφωτισμού.

Η κατάσταση σήμερα [1974] στη Γερμανία παρουσιάζεται ως αν να τείνει ο Διαφωτισμός να διεισδύσει στην καθολική συνείδηση. «Ήλθε η ώρα για την πρόσληψη του καντιανού διαφωτισμού» διακήρυξε ο Max Horkheimer σ' ένα άρθρο του με τίτλο *Kants Philosophie und die Aufklärung* [Η φιλοσοφία του Kant και ο Διαφωτισμός] γραμμένο στα 1962. «Το ζήτημα δεν είναι να επιστρέψουμε στην καντιανή φιλοσοφία –ο Νεοκαντιανισμός είναι πραγματικά ξεπερασμένος– αυτό που προέχει είναι να κάνουμε διάφανη την αλήθεια της... να βοηθήσουμε ώστε ο Διαφωτισμός, που με τον Kant έλαβε στη Γερμανία την ανώτατη θεωρητική συνείδησή του, να αρχίσει κάποτε να γίνεται πραγματικά αποδεκτός». Μια μικρή συμβολή προς αυτή την κατεύθυνση ως αποτελέσει και αυτή η έκδοση των κειμένων.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

IMMANUEL KANT

Τι σημαίνει:
Προσανατολίζομαι στη σκέψη;

Όσο ψηλά κι αν βάζουμε τις έννοιές μας, απομακρύνοντάς τις με αυτό από την αισθητικότητα, αυτές εξακολουθούν πάντοτε να φέρουν κρεμασμένες επάνω τους εικονικές παραστάσεις που ο καθαυτό προορισμός τους είναι να καθιστούν τις έννοιες αυτές –οι οποίες κατά τα άλλα δεν έχουν παραχθεί από την εμπειρία– κατάλληλες για *εμπειρική χρήση*. Γιατί πώς θα μπορούσαμε να προσδώσουμε στις έννοιές μας νόημα και σημασία, αν κάτω από αυτές δεν βάζαμε μια οποιαδήποτε εποπτεία (που σε τελική ανάλυση είναι κατ' ανάγκη πάντα ένα παράδειγμα από κάποια δυνατή εμπειρία); Αν λοιπόν από αυτή τη συγκεκριμένη πράξη της διάνοιας αφήσουμε κατά μέρος την ανάμιξη της εικόνας –πρώτον της τυχαίας αντίληψης διαμέσου των αισθήσεων έπειτα και αυτήν ακόμη την καθαρή κατ' αίσθηση εποπτεία εν γένει– παραμένει ως υπόλοιπο εκείνη η καθαρή έννοια της διάνοιας (*Verstandesbegriff*) που περιέχει έναν κανόνα του σκέπτεσθαι εν γένει. Με αυτό τον τρόπο έχει λάβει υπόσταση η ίδια η γενική λογική· κι ίσως υπάρχουν ακόμη κάποιες *ευρετικές* μέθοδοι του σκέπτεσθαι, κρυμμένες στην εμπειρική χρήση της διάνοιάς μας και του λόγου, τις οποίες, αν ξέραμε πως να τις αντλήσουμε από εκείνη την εμπειρία, θα μπορούσαμε, ίσως, να πλουτίζαμε τη φιλοσοφία με ορισμένους χρήσιμους κανόνες ακόμη και για την αφηρημένη σκέψη.

Τέτοιας λογής είναι η θεμελιώδης αρχή που, απ' όσο ξέρω, ο αείμνηστος Mendelssohn την παραδέχτηκε ρητά μόνο στα τελευταία συγγράμματά του (στις *Morgenstunden*, σ. 165-166 και στην επιστολή *Στους φίλους του Les-*

sing σ. 33 και 67): εννοώ τον κανόνα της αναγκαιότητας κατά τη θεωρητική (spekulativ) χρήση του λόγου (που άλλωστε, σε ό,τι αφορά τη γνώση υπεραισθητών αντικειμένων, την εμπιστευόταν πάρα πολύ, ακόμη και ως προς την προδηλότητα της απόδειξης) να *προσανατολίζεται* κανείς με την παρέμβαση ενός ορισμένου οδηγητικού μέσου, που άλλοτε το ονόμαζε *κοινή αίσθηση* (στις *Morgenstunden*), άλλοτε *υγιή λόγο* κι άλλοτε *απλό ανθρώπινο* (στις επιστολές *Στους φίλους του Lessing*). Ποιος θα μπορούσε να διανοηθεί ότι η ομολογία αυτή δεν θα έβλαπτε απλώς την ευνοϊκή γνώμη του για τη *θεωρητική* χρήση του λόγου στα ζητήματα της θεολογίας (κάτι που πραγματικά ήταν αναπόφευκτο), αλλά και ότι ακόμη και ο κοινός υγιής λόγος, έτσι καθώς άφηγε να πάρει διαφορεούμενη σημασία η άσκηση αυτής της ικανότητας σε αντιδιαστολή με την καθαρή θεωρία (Spekulation), θα κινδύνευε να χρησιμεύσει ως βασική αρχή της φαντασιοπληξίας και της ολοκληρωτικής εκθρόνισης του λόγου; Κι όμως συνέβη αυτό στη διένεξη του Mendelssohn με τον Jacobi, κυρίως με τα όχι ασήμαντα συμπεράσματα του γεμάτου οξύνοια συγγραφέα των *Resultate**. Δεν θέλω πάντως να καταλογίσω σε κανέναν από τους δύο την πρόθεση να εισαγάγει έναν τόσο επιβλαβή τρόπο του σκέπτεσθαι αλλά προτιμώ να βλέπω το εγχείρημα του τελευταίου ως ένα argumentum ad hominem [επιχείρημα κατ' άνθρωπον], που δικαιούται ίσως κανείς να το χρησιμοποιεί απλώς για την άμυνά του προκειμένου να εκμεταλλευτεί εις βάρος του αντιπάλου του τη γυμνότητά του. Από την άλλη πλευρά θα δείξω ότι πραγματικά εί-

* F.H. Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, Breslau 1785. Του αυτού, *Wider Mendelssohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, Λειψία 1786. [Thomas Witzemann], *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, Kritisch untersucht von einem Freiwilligen*. Λειψία 1786.

ναι *απλά και μόνο* ο λόγος (Vernunft) –κι όχι κάποια απόκρυφη τάχα αίσθηση της αλήθειας, κάποια πληθωρική εποπτεία με το όνομα της πίστης, στην οποία θα μπορούσε να μοπλασθεί η παράδοση ή η αποκάλυψη χωρίς τη συγκατάθεση του λόγου, αλλά, όπως σταθερά και με σωστό ζήλο υποστήριξε ο Mendelssohn, είναι απλά και μόνο ο καθαρός ανθρώπινος λόγος με τον οποίο εκείνος [δηλαδή ο Mendelssohn] έκρινε αναγκαίο να *προσανατολίζεται* –και που το συνιστούσε και στους άλλους: μόλο, βέβαια, που η υψηλή αξίωση της καθαρά θεωρητικής δύναμης (des spekulativen Vermögens), ιδίως η αίγλη της να προστάζει (διαμέσου των αποδείξεων), πρέπει εν προκειμένω να ακυρωθεί, και τίποτε άλλο να μη της μένει, εφόσον η δύναμη αυτή είναι καθαρά θεωρητική, παρά μόνο το έργο της αποκάθαρσης της κοινής έννοιας του λόγου από αντιφάσεις και η άμυνα απέναντι στη σοφιστική επίθεση που *αυτή η ίδια* επιχειρεί στους κανόνες ενός υγιούς λόγου. – Η διευρυμένη και επακριβέστερα καθορισμένη έννοια του *προσανατολίζεσθαι* είναι δυνατό να μας βοηθήσει να εκθέσουμε με σαφήνεια τον κανόνα του υγιούς λόγου κατά τις διεργασίες του που αποσκοπούν στη γνώση υπεραισθητών αντικειμένων.

Προσανατολίζομαι, με την κύρια σημασία της λέξης σημαίνει: Από ένα δεδομένο σημείο του κόσμου (διαιρούμε τον ορίζοντα σε τέσσερα σημεία) βρίσκω τα υπόλοιπα –ειδικότερα την *ανατολή*. Σαν βλέπω τον ήλιο στον ουρανό και ξέρω ότι είναι μεσημέρι, μπορώ να δω το νότο, τη δύση, το βορρά και την ανατολή. Προς τούτο όμως μου είναι εντελώς απαραίτητο το συναίσθημα μιας διαφοράς στο ίδιο το *υποκειμένο* μου, δηλαδή της διαφοράς δεξιού και αριστερού χειριού. Το καλώ *συναίσθημα*, γιατί εξωτερικά, στην εποπτεία, αυτές οι δύο πλευρές δεν παρουσιάζουν καμιά αισθητή διαφορά. Χωρίς αυτή την ικανότητα –δηλαδή να ξεχωρίζω κατά τη χάρα-

ξη ενός κύκλου την κίνηση από τα αριστερά στα δεξιά από την αντίθετη κίνηση χωρίς να μου είναι απαραίτητο να υπάρχει κάποια διαφορά στα αντικείμενα του κύκλου, κατορθώνοντας έτσι να καθορίζω a priori μια διαφορά στη θέση των αντικειμένων- δεν θα ήξερα αν θα έπρεπε να δάλω τη δύση δεξιά ή αριστερά από το σημείο του νότου, και έτσι να ολοκληρώσω τον κύκλο με το βορρά και την ανατολή ως, πάλι, το νότο. Επομένως, προσανατολίζομαι γεωγραφικά αποκλειστικά με βάση έναν υποκειμενικό λόγο διάκρισης (Unterscheidungsgrund) ανεξάρτητα από τα οποιαδήποτε αντικειμενικά δεδομένα στον ουρανό· και αν μια μέρα συμβεί, από κάποιο θαύμα, όλων των άστρων οι εικόνες να διατηρήσουν κατά τα άλλα το ίδιο σχήμα και, αμοιβαία, την ίδια ακριβώς θέση, αλλά να αλλάξει μόνο η διεύθυνσή τους και από ανατολική που ήταν, να γίνει τώρα δυτική, κανένα ανθρώπινο μάτι δεν θα παρατηρήσει -κατά την πρώτη νύχτα με αστροφεγγιά- την παραμικρή αλλαγή· κι ακόμη και ο ίδιος ο αστρονόμος, αν δώσει προσοχή αποκλειστικά σε ό,τι βλέπει και όχι, συνάμα, και σε ό,τι αισθάνεται, θα αποπροσανατολιστεί αναπόφευκτα. Ωστόσο θα βοηθηθεί με εντελώς φυσικό τρόπο από την έμφυτη ικανότητά του που, με τη συχνή άσκηση, του έχει γίνει συνήθεια, να έχει συναίσθηση της διάκρισης δεξιού και αριστερού χεριού. Και θα μπορέσει, άμα δει τον πολικό αστέρα, όχι μόνο να παρατηρήσει την επελθούσα μεταβολή αλλά και, ανεξάρτητα από αυτή, να προσανατολιστεί.

Αυτή τη γεωγραφική έννοια της διαδικασίας του προσανατολίζεσθαι μπορώ να τη διευρύνω και να εννοώ με αυτήν τον προσανατολισμό σε ένα δεδομένο χώρο εν γένει, δηλαδή απλά και μόνο μαθηματικά. Στο σκοτάδι προσανατολίζομαι σε ένα δωμάτιο, που το ξέρω, εφόσον μπορέσω να πιάσω ένα αντικείμενο που θυμάμαι τη θέση του. Αυτό που προφανώς με βοηθάει εν προκειμένω δεν

είναι τίποτε άλλο παρά η ικανότητα να προσδιορίσω τις θέσεις σύμφωνα με έναν υποκειμενικό λόγο διάκρισης: γιατί τα αντικείμενα, που πρέπει να βρω τη θέση τους, δεν τα βλέπω καθόλου. Και αν κάποιος, για χάρη αστεισμού, είχε τοποθετήσει όλα τα αντικείμενα με την ίδια σειρά μεταξύ τους, βάζοντας όμως αριστερά ό,τι πρωτύτερα ήταν δεξιά, θα μου ήταν αδύνατο να αναγνωρίσω το δωμάτιο, μόλο που κατά τα άλλα οι τοίχοι θα ήταν απαράλλαχτα οι ίδιοι. Κι όμως γρήγορα βρίσκω τον προσανατολισμό μου απλά και μόνο με το συναίσθημα μιας διαφοράς ανάμεσα στις δύο πλευρές μου, στη δεξιά και στην αριστερά. Αυτό ακριβώς συμβαίνει όταν βαδίζω τη νύχτα σε δρόμους που κατά τα άλλα μου είναι γνωστοί αλλά που τώρα δεν ξεχωρίζω ούτε ένα σπίτι, και πρέπει κάπου να στρίψω.

Την έννοια αυτή μπορώ, τέλος, να τη διευρύνω ακόμη περισσότερο, διότι συνίσταται στην ικανότητα να προσανατολίζομαι όχι απλώς στο χώρο, δηλαδή μαθηματικά, αλλά στο σκέπτεσθαι εν γένει, δηλαδή λογικά. Εύκολα μπορεί κανείς να μαντέψει αναλογικά ότι θα είναι έργο του καθαρού λόγου να κατευθύνει τη χρήση του, αν, έχοντας για αφετηρία γνωστά αντικείμενα (της εμπειρίας), θέλει να απλωθεί πέρα από κάθε όριο της εμπειρίας, και δεν βρίσκει απολύτως κανένα αντικείμενο της εποπτείας αλλά απλά και μόνο χώρο για την εποπτεία: ο λόγος (Vernunft) τότε δεν είναι πια καθόλου σε θέση να υπαγάγει τις κρίσεις του σε έναν ορισμένο κανόνα (Maxime) σύμφωνα με αντικειμενικούς λόγους (objektive Gründe)* της γνώσης, αλλά μόνο σύμφωνα με έναν υποκει-

* Επομένως, προσανατολίζομαι στη σκέψη εν γένει σημαίνει: Μποστά στην ανεπάρκεια των αντικειμενικών αρχών του λόγου (Vernunft) καθορίζομαι στις δοξασίες μου σύμφωνα με μια υποκειμενική αρχή του λόγου.

μενικό λόγο διάκρισης (subjektiven Unterscheidungsgrunde). Αυτό το υποκειμενικό μέσο που απομένει ακόμη, δεν είναι άλλο κανένα από το συναίσθημα της *ανάγκης* που έχει ο λόγος καθ'αυτόν. Μπορεί κανείς να αποφύγει κάθε πλάνη, αν δεν επιχειρεί να αποφαιίνεται εκεί που δεν γνωρίζει όσα είναι απαραίτητα προκειμένου να διατυπωθεί μια κρίση. Επομένως η άγνοια είναι, καθ'αυτή, το αίτιο για τους περιορισμούς και όχι για τις πλάνες στη γνώση μας. Όπου όμως δεν είναι υπόθεση της δικής μας θέλησης κατά πόσο θα διατυπώσουμε ή δεν θα διατυπώσουμε οριστική κρίση για κάτι, όπου δηλαδή μια πραγματική *ανάγκη*, και μάλιστα μια *ανάγκη* που εντοπίζεται στον λόγο (Vernunft) καθ'αυτό, κάνει την κρίση αναγκαία –παρόλο ότι η έλλειψη της γνώσης σε σχέση με στοιχεία (Stücke) που είναι απαραίτητα προκειμένου να διατυπωθεί η κρίση, μας περιορίζει– εκεί χρειάζεται ένας κανόνας, σύμφωνα με τον οποίο να αποφαινόμεσθε, γιατί ο λόγος (Vernunft) θέλει επιτέλους να ικανοποιηθεί. Αν ήδη εκ των προτέρων έχει γίνει παραδεκτό, ότι εδώ καμιά εποπτεία του αντικειμένου, ούτε καν κάτι παρόμοιο με αυτό, δεν μπορεί να υπάρξει –με το οποίο να μπορούμε να εκθέσουμε το αντικείμενο που είναι σύμμετρο με τις διευρυμένες έννοιες μας, και να τις εξασφαλίσουμε, λόγω της πραγματικής δυνατότητάς τους– δεν μας απομένει τότε να κάνουμε τίποτε άλλο πια, παρά να εξετάσουμε καταρχήν την έννοια, με την οποία προτιθέμεθα να διακινδυνεύσουμε την έξοδο από κάθε δυνατή εμπειρία, κατά πόσο είναι απαλλαγμένη και από αντιφάσεις· κι έπειτα να υπαγάγουμε τουλάχιστον τη *σχέση* του αντικειμένου προς τα αντικείμενα της εμπειρίας σε καθαρές έννοιες της διάνοιας –μια υπαγωγή με την οποία δεν την αισθητοποιούμε ακόμη καθόλου αλλά ωστόσο λογιζόμαστε κάτι υπεραισθητό, τουλάχιστον κατάλληλο για εμπειρική χρήση του λόγου μας. Γιατί χωρίς αυτή την προσοχή δεν

θα μπορούσαμε να κάνουμε καμιά απολύτως χρήση μιας τέτοιας έννοιας, αλλά θα φαντασιοκοπούσαμε, αντί να σκεπτόμαστε.

Με αυτό όμως, δηλαδή με την έννοια και μόνο, δεν τακτοποιείται τίποτε σχετικά με την ύπαρξη αυτού του αντικειμένου και την πραγματική διαπλοκή του με τον κόσμο (το σύνολο όλων των αντικειμένων της δυνατής εμπειρίας). Εδώ προβάλλει το *δικαίωμα της ανάγκης* του λόγου (Vernunft), ως ενός υποκειμενικού στηρίγματος, να υποθέσει και να παραδεχτεί κάτι, που σε αντικειμενική βάση δεν του είναι επιτρεπτό να αξιώσει ότι το γνωρίζει· και επομένως να *προσανατολιστεί* στη σκέψη, στον απροσμέτρητο χώρο του υπεραισθητού που για μας είναι τυλιγμένος σε πηχτό σκοτάδι, απλά και μόνο με τη δική του *ανάγκη*.

Πολλά υπεραισθητά μπορούμε να τα νοήσουμε (γιατί τα αντικείμενα των αισθήσεων δεν καλύπτουν στο σύνολό του το πεδίο όλων των δυνατοτήτων) χωρίς ωστόσο ο λόγος να αισθάνεται καμιά *ανάγκη* να απλωθεί ως αυτά και, ακόμη λιγότερο, να παραδεχτεί την ύπαρξή τους. Ο λόγος βρίσκει αρκετή απασχόληση σ' εκείνες τις εγκόσμιες αιτίες που αποκαλύπτονταν στις αισθήσεις (ή τουλάχιστον που είναι του αυτού είδους με εκείνα που αποκαλύπτονται σε αυτές), ώστε δεν χρειάζεται γι' αυτό το σκοπό και την επίδραση καθαρά πνευματικών όντων της φύσης: η παραδοχή τους θα είχε, απεναντίας, δυσμενείς επιπτώσεις στη χρήση του. Γιατί καθώς δεν γνωρίζουμε τίποτα για τους νόμους σύμφωνα με τους οποίους θα επενεργούν όντα αυτού του είδους, ενώ, αντίθετα, για εκείνα, δηλαδή για τα αντικείμενα των αισθήσεων, γνωρίζουμε πολλά, ή τουλάχιστον μπορούμε να ελπίζουμε ότι έχουμε ακόμη να μάθουμε, μια τέτοια προϋπόθεση θα δυσκόλευε τη χρήση του λόγου. Δεν αποτελεί επομένως διόλου *ανάγκη* –αντίθετα, είναι ασυλλόγιστη περιέργεια,

που δεν οδηγεί πουθενά αλλού παρά μόνο σε ονειροπόληση— το να ερευνούμε για αυτά τα πράγματα ή να παίζουμε με τέτοια πλάσματα της φαντασίας. Εντελώς διαφορετικά είναι τα πράγματα σχετικά με την έννοια ενός πρωταρχικού όντος (Urwesen), ως υπέρτατης διάνοιας και συνάμα ως του ύψιστου αγαθού. Γιατί δεν είναι μόνο που ο λόγος μας αισθάνεται ήδη μια ανάγκη να θεμελιώσει στην έννοια του απεριόριστου την έννοια του κάθε περιορισμένου, άρα όλων των άλλων πραγμάτων*: Η α-

* Καθώς για τη δυνατότητα όλων των πραγμάτων είναι απαραίτητο στο λόγο (Vernunft) να προϋποθέτει ως δεδομένη μια πραγματικότητα (Realität), και καθώς τη διαφορετικότητα των πραγμάτων [η οποία προκύπτει] από αρνήσεις ενυφασμένες σε αυτά τη θεωρεί μόνο ως περιορισμό, αισθάνεται αναγκασμένος να θέσει ως πρωταρχική βάση μια μοναδική δυνατότητα —αυτήν του απεριόριστου όντος— και να θεωρεί όλες τις άλλες παράγωγες. Και καθώς, επίσης, η καθολική δυνατότητα κάθε πραγματικότητας πρέπει να εντοπιστεί στο όλο κάθε ύπαρξης, και καθώς τουλάχιστον η θεμελιώδης αρχή του γενικού καθορισμού καθιστά δυνατή για το λόγο μας (Vernunft) τη διάκριση του δυνατού από το πραγματικό μόνο με αυτόν τον τρόπο, συμβαίνει να βρίσκουμε έναν υποκειμενικό λόγο (Grund) της αναγκαιότητας, δηλαδή μια ανάγκη του λόγου μας καθαυτόν, να θεμελιώνουμε κάθε δυνατότητα στην ύπαρξη ενός (ύψιστου) όντος, πιο πραγματικού από όλα τα άλλα. Αναδύεται έτσι η καρτεσιανή απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού, αφού υποκειμενικοί λόγοι (Gründe) να προϋποθέτουμε κάτι για τη χρήση του λόγου (Vernunft) (που κατά βάση παραμένει πάντα μια εμπειρική χρήση) θεωρούνται αντικειμενικοί, επομένως ανάγκη για ενορατικό άγγιγμα (Einsicht). Αυτό συμβαίνει και με αυτή και με όλες τις αποδείξεις του αξιότιμου Mendelssohn στο βιβλίο του *Morgenstunden*. Δεν αποδεικνύουν τίποτα. Ωστόσο δεν είναι διόλου ανώφελες. Γιατί και αν δεν σταθούν στην ευκαιρία που δίνουν αυτές οι γεμάτες οξύνοια αναπτύξεις των υποκειμενικών όρων της χρήσης του λόγου μας (Vernunft) για την πλήρη γνώση αυτής της ικανότητάς μας —ως προς αυτό έχουν παραδειγματική αξία—, η παραδοχή μιας δοξασίας (Fürwahrhalten) με βάση υποκειμενικούς λόγους (Gründe) της χρήσης του λόγου (Vernunft), στις περιπτώσεις που λείπουν οι αντικειμενικοί και που, μόλο τούτο, είμαστε αναγκασμένοι να αποφανθούμε, έχει πάντοτε μεγάλη σπουδαιότητα. Μόνο που οφείλουμε αυτό το οποίο αποτελεί απλώς προϋπόθεση που επιβλήθηκε από ανάγκη να μην το παρουσιάσουμε για ελεύθερη ενόραση (Einsicht), ώστε να μην εμφανίσουμε, χωρίς λόγο, αδυναμίες

νάγκη αυτή απλώνεται και ως την προϋπόθεση της ύπαρξης εκείνου του πρωταρχικού όντος, χωρίς την οποία ο λόγος (Vernunft) αδυνατεί να εξηγήσει ικανοποιητικά τη συμπτωματοκότητα της ύπαρξης των πραγμάτων μέσα στον κόσμο, και πολύ λιγότερο τη σκοπιμότητα και την τάξη που σε τόσο αξιοθαύμαστο βαθμό τη συναντάμε παντού (στα μικρά, επειδή είναι κοντά σ' εμάς, κι ακόμη περισσότερο στα μεγάλα). Αν δεν παραδεχτούμε έναν έλλογο δημιουργό (Urheber) δεν είναι δυνατό να δώσουμε μια κατανοητή εξήγηση, απαλλαγμένη από άτοπα, γι' αυτό το γεγονός. Και παρόλο ότι δεν μπορούμε να αποδείξουμε το αδύνατο μιας τέτοιας σκοπιμότητας χωρίς μια πρώτη κατανοητή αιτία (γιατί σ' αυτή την περίπτωση θα είχαμε επαρκείς αντικειμενικούς λόγους αυτού του ισχυρισμού και δεν θα ήταν απαραίτητο να επικαλεστούμε τους υποκειμενικούς), ωστόσο σ' αυτή την έλλειψη της ενορατικής γνώσης (Einsicht) παραμένει επαρκής υποκειμενικός λόγος για την παραδοχή της το γεγονός ότι ο λόγος (Vernunft) χρειάζεται να προϋποθέσει κάτι κατανοητό σε αυτόν προκειμένου να εξηγήσει αυτό το δεδομέ-

που ο αντίπαλος, με τον οποίο αρχίσαμε μια αναμέτρηση με δογματισμούς, θα μπορέσει να τις εκμεταλλευτεί εις βάρος μας. Ο Mendelssohn δεν σκέφτηκε ότι το να δογματίζει κανείς με τον καθαρό λόγο στο πεδίο του υπεραίσθητου οδηγεί κατευθείαν στη φιλοσοφική φαντασιοκοπία (Schwärmerei) και ότι μόνο η κριτική αυτής της ίδιας δύναμης του λόγου (Vernunftvermögen) μπορεί να αποτρέψει καίρια αυτό το κακό. Βεβαίως η πειθαρχία της σχολαστικής μεθόδου (π.χ. της μεθόδου του Wolff, την οποία για αυτό τη συνιστά και εκείνος) μπορεί πραγματικά να εμποδίσει για ένα χρονικό διάστημα αυτή την ανωμαλία, δεδομένου ότι εκεί όλες οι έννοιες πρέπει να καθορίζονται διαμέσου ορισμών και όλα τα λογικά δήματα να «νομιμοποιούνται» διαμέσου βασικών αρχών. Δεν μπορεί όμως με κανένα τρόπο να την αποτρέψει εξολοκλήρου. Γιατί με ποιο δικαίωμα θα αρνηθούμε στο λόγο (Vernunft) που, όπως οι ίδιοι παραδεχτήκαμε, έχει τόσο επιτύχει σ' αυτό το πεδίο, να προχωρήσει ακόμη παραπέρα; Και πού είναι το όριο, στο οποίο πρέπει να στα-
μάτήσει;

νο φαινόμενο από τούτο· γιατί όλα εκείνα με τα οποία και μόνο ο νους θα μπορούσε να συνδέσει μια έννοια, δεν ανταποκρίνονται σ' αυτή την ανάγκη.

Αλλά την ανάγκη του λόγου μπορούμε να την θεωρήσουμε με δύο πρίσματα: *πρώτον* στη *θεωρητική*, *δεύτερον* στην *πρακτική* χρήση της. Την πρώτη ανάγκη την ανέφερα μόλις τώρα· βλέπουμε όμως ότι δεν υπόκειται σε όρους, πρέπει δηλαδή να δεχτούμε την ύπαρξη του Θεού, *αν θέλουμε να κρίνουμε* για τις πρώτες αιτίες κάθε συμπτωματικού γεγονότος, ιδιαίτερα στην τάξη των σκοπών που έχουν τεθεί πραγματικά μέσα στον κόσμο. Πολύ πιο σημαντική είναι η ανάγκη του λόγου στην *πρακτική* χρήση του, γιατί αυτός δεν υπόκειται σε όρους, κι εμείς είμαστε αναγκασμένοι να υποθέσουμε την ύπαρξη του θεού, *όχι απλώς εάν θέλουμε να κρίνουμε, αλλά επειδή οφείλουμε να κρίνουμε*. Γιατί η καθαρή *πρακτική* χρήση του λόγου συνίσταται στην εντολή των ηθικών νόμων. Όλοι όμως αναφέρονται στην ιδέα του *ύψιστου αγαθού*, το οποίο είναι δυνατό στον κόσμο, στο μέτρο που μόνο με την ελευθερία είναι δυνατό: στην *ηθικότητα*. Από την άλλη πλευρά αναφέρονται και σε εκείνο που δεν είναι υπόθεση μόνο της ανθρώπινης ελευθερίας αλλά και της φύσης, δηλαδή στη μέγιστη *ευδαιμονία*, στο μέτρο που η ευδαιμονία μοιράζεται κατά τρόπο ανάλογο με την ηθικότητα. Ο λόγος *χρειάζεται* να παραδεχτεί ένα τέτοιο *εξαρτημένο* ύψιστο αγαθό και, για τον ίδιο σκοπό, μια ανώτατη διάνοια ως *ύψιστο ανεξάρτητο* αγαθό: βέβαια, όχι για να παραγάγει από αυτό λογικά το δεσμευτικό κύρος των ηθικών νόμων ή τα κίνητρα για την τήρησή τους (γιατί δεν θα είχαν καμιά ηθική αξία, αν το κίνητρό τους παραγόταν από κάτι άλλο κι όχι από το νόμο και μόνο που, καθ'αυτόν, έχει αποδεικτική βεβαιότητα) αλλά μόνο για να προσδώσει αντικειμενική πραγματικότητα στην έννοια του *ύψιστου αγαθού*, δηλαδή για να εμποδίσει να

λογίζεται αυτό, μαζί με ολόκληρη την ηθικότητα, απλώς ένα ιδεώδες, αφού δεν θα υπάρχει πουθενά εκείνο που η ιδέα του συνοδεύει αχώριστα την ηθικότητα.

Δεν είναι λοιπόν *γνώση* αλλά *συναίσθητή** (*gefühlte*) *ανάγκη* του λόγου, αυτό με το οποίο ο Mendelssohn (χωρίς να το γνωρίζει) προσανατολιζόταν στον θεωρητικό στοχασμό του. Τούτο το οδηγητικό μέσο δεν είναι μια αντικειμενική αρχή του λόγου, μια θεμελιώδης αρχή των ενορατικών επιγνώσεων, αλλά απλώς μια υποκειμενική αρχή (δηλαδή ένας κανόνας) της χρήσης του λόγου, η οποία του επιτρέπεται μόνο με τους περιορισμούς [του λόγου] – ένα επακόλουθο της ανάγκης, που *καθ'αυτό* αποτελεί ολόκληρο τον καθοριστικό λόγο (*Bestimmungsgrund*) της κρίσης μας για την ύπαρξη του ανωτάτου όντος (κι αποτελεί συμπτωματική μόνο χρήση αυτού του οδηγητικού μέσου το να προσανατολιζόμαστε στις φιλοσοφικές αναζητήσεις του ίδιου αντικειμένου). Από τα παραπάνω συνάγεται ότι ήταν σφάλμα του Mendelssohn να εμπιστεύεται σ' αυτή την καθαρή θεωρία (*Spekulation*) τόση δύναμη, ώστε όλα να τα τακτοποιεί αφεαυτής διαμέσου της λογικής απόδειξης. Η αναγκαιότητα του πρώτου μέσου θα μπορούσε να γίνει παραδεκτή μόνο εφόσον θα είχε πλήρως ομολογηθεί η ανεπάρκεια του δεύτερου. Η οξύνοια του Mendelssohn θα τον είχε οδηγήσει τελικά σε αυτή την ομολογία, αν ο Mendelssohn είχε αξιωθεί να ζήσει περισσότερα χρόνια, σε συνδυασμό και με την ικα-

* Ο λόγος (*Vernunft*) δεν συναίσθανεται· βλέπει την έλλειψή του και προκαλεί, διαμέσου της *οσμής της γνώσης*, το συναίσθημα της ανάγκης. Ως προς αυτό συμβαίνει ό,τι και με το ηθικό συναίσθημα που δεν γίνεται το αίτιο να γεννηθεί κανένας ηθικός νόμος: Γιατί αυτός πηγάζει εξολοκλήρου από το λόγο· αλλά προξενείται ή πραγματώνεται με την παρέμβαση ηθικών νόμων, κατά συνέπεια με την παρέμβαση του λόγου, αφού η διεγερμένη και, παρόλο τούτο, ελεύθερη βούληση χρειάζεται ορισμένους λόγους (*Gründe*).

νότητα του πνεύματος να αλλάζει εύκολα –όταν έχει μεταβληθεί η κατάσταση των επιστημών– έναν ξεπερασμένο τρόπο σκέψης, στον οποίο έχει εθιστεί· ικανότητα που υπάρχει περισσότερο στα χρόνια της νεότητας. Ωστόσο παραμένει η συμβολή του που συνίσταται στην επισήμανση ότι το τελικό κριτήριο για την αξιοπιστία μιας κρίσης, και σ' αυτή την περίπτωση αλλά και σε κάθε άλλη, δεν πρέπει να το αναζητήσουμε πουθενά αλλού παρά μόνο στο λόγο, ανεξάρτητα από το αν ο λόγος επιλέγει τις προτάσεις του με ενορατική επίγνωση ή απλά και μόνο με την ανάγκη και τον κανόνα της δικής του ωφελιμότητας. Τον λόγο σ' αυτή την τελευταία χρήση του τον ονόμαζε κοινό ανθρώπινο λόγο: γιατί πάνω από όλα έχει πάντοτε μπροστά στα μάτια του το δικό του συμφέρον, ενώ είμαστε αναγκασμένοι να βγούμε από τη φυσική τροχιά, προκειμένου να το ξεχάσουμε, και να κοιτάξουμε άπραγοι για έννοιες με αντικειμενική αναφορά, απλά και μόνο για να διευρύνουμε τη γνώση μας, άσχετα αν αυτό είναι ή δεν είναι αναγκαίο.

Αλλά η έκφραση: *απόφαση του υγιούς λόγου* στο προκείμενο ζήτημα είναι πάντα αμφίσημη και μπορεί κανείς να την εκλάβει είτε με τον τρόπο που την παρανόησε ο ίδιος ο Mendelssohn, δηλαδή ως κρίση βασισμένη σε μια *ενορατική επίγνωση του λόγου*, είτε με τον τρόπο που φαίνεται να την εκλαμβάνει ο συγγραφέας των *Resultate*, δηλαδή ως κρίση βασισμένη σε μια *έμπνευση του λόγου* (Vernunfteingebung). Για τούτο είναι αναγκαίο να δοθεί μια άλλη ονομασία σ' αυτή την πηγή της κριτικής απόφασης, και καμιά δεν είναι πιο ταιριαστή σ' αυτήν όσο η ονομασία *πίστη του λόγου* (Vernunftglauben). Κάθε πίστη, ακόμη και η ιστορική, πρέπει να είναι *έλλογη* (γιατί το τελικό κριτήριο της αλήθειας είναι πάντοτε ο λόγος). Αλλά πίστη του λόγου είναι εκείνη που δεν βασίζεται σε άλλα δεδομένα πέρα από αυτά που περιέχονται

στον καθαρό λόγο. Κάθε *πίστη* είναι μια δοξασία –με υποκειμενικό πρίσμα επαρκής, με αντικειμενικό *συνειδητά* ανεπαρκής· επομένως αντιπαρατίθεται στη *γνώση* (Wissen). Από την άλλη πλευρά, όταν κάτι λογίζεται αληθινό με βάση ορισμένους –παρότι συνειδητά ανεπαρκείς– λόγους (Gründen), όταν δηλαδή απλώς *διατυπώνεται μια γνώμη*, είναι δυνατό αυτή η *γνώμη*, αν βαθμιαία συμπληρωθεί με το αυτό είδος λόγων, να γίνει τελικά *γνώση*. Απεναντίας, όταν οι λόγοι για τους οποίους θεωρείται κάτι αληθινό δεν είναι, ως προς το είδος τους, διόλου έγκυροι αντικειμενικά, η πίστη, ανεξάρτητα από την οποιαδήποτε χρήση του λόγου (Vernunft), δεν μπορεί ποτέ να γίνει γνώση. Η ιστορική πίστη λ.χ. για το θάνατο μιας μεγάλης προσωπικότητας, που αναγγέλλεται σε ορισμένες επιστολές, *μπορεί να γίνει γνώση*, όταν οι αρχές του τόπου ανακοινώσουν το θάνατο, την ταφή, τη διαθήκη κλπ. Με αυτό συμφωνεί εντελώς το γεγονός ότι κάποιον πράγμα υποστηρίζεται ως ιστορική αλήθεια, δηλαδή γίνεται πιστευτό, λ.χ. ότι υπάρχει στον κόσμο μια πόλη που λέγεται Ρώμη, απλώς με βάση ορισμένες μαρτυρίες, κι όποιος δεν θρέθηκε ποτέ εκεί μπορεί, ωστόσο, να πει: *γνωρίζω*, κι όχι απλώς *πιστεύω*, ότι υπάρχει μια Ρώμη– αυτό συμφωνεί με όσα είπαμε. Απεναντίας η καθαρή *πίστη του λόγου* δεν είναι ποτέ δυνατό, με όλα τα φυσικά δεδομένα του λόγου και της εμπειρίας, να μετατραπεί σε *γνώση*, γιατί εδώ ο λόγος (Grund) της δοξασίας είναι απλώς υποκειμενικός (και θα είναι πάντα, εφόσον είμαστε άνθρωποι) δηλαδή μια απαραίτητη ανάγκη του λόγου απλά και μόνο να *υποθέσει* την ύπαρξη ενός ανωτάτου όντος και όχι να την αποδείξει. Αυτή η ανάγκη του λόγου να χρησιμοποιείται *θεωρητικά* με τρόπο ικανοποιητικό, δεν θα ήταν παρά μια καθαρή *υπόθεση του λόγου* (Vernunfthypothese), δηλαδή μια γνώμη που θα μπορούσε κανείς να την λογαριάσει σωστή για

υποκειμενικούς λόγους: επειδή για την εξήγηση δεδομένων επενεργειών δεν μπορούμε ποτέ να περιμένουμε έναν άλλο λόγο (Grund) εκτός από αυτόν, ενώ ο λόγος (Vernunft) χρειάζεται έναν εξηγητικό λόγο. Απεναντίας, η πίστη του λόγου, που βασίζεται στην ανάγκη να χρησιμοποιείται με πρακτική πρόθεση, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ένα αίτημα του λόγου: 'Όχι σαν να ήταν μια ενορατική επίγνωση (Einsicht) που θα ανταποκρινόταν σε κάθε λογική απαίτηση για βεβαιότητα, αλλά επειδή αυτή η δοξασία (όταν όλα μέσα στον άνθρωπο διατελούν, από ηθική άποψη, σε καλή κατάσταση) δεν υστερεί*, ως προς τον βαθμό, από καμιά γνώση, παρόλο ότι ως προς το είδος είναι εντελώς διαφορετική από τη γνώση.

Μια καθαρή, συνεπώς, πίστη του λόγου είναι ο οδηγητής ή η πυξίδα με την οποία ο θεωρητικός στοχαστής μπορεί να προσανατολίζεται κατά τις διαδρομές που επιχειρεί ο λόγος (Vernunftstreifereien) στο πεδίο των υπεραισθητών αντικειμένων, κι από την άλλη πλευρά να χαράζει το δρόμο του ο άνθρωπος με τον κοινό αλλά (από ηθική άποψη) υγιή λόγο (Vernunft), τόσο από θεωρητική όσο και από πρακτική άποψη, εντελώς σύμμετρα με τον προσορισμό του. Αυτή η πίστη του λόγου είναι, επίσης, εκείνη που πρέπει να αποτελέσει τη βάση για κάθε άλλη πίστη και για κάθε αποκάλυψη.

Η έννοια του Θεού, κι ακόμη η ίδια η πεποίθηση για

* Στη σταθερότητα της πίστης ανήκει η συνείδηση ότι είναι αμετάβλητη. Μπορώ να είμαι εντελώς βέβαιος πως κανένας δεν θα μπορέσει να μου ανασκευάσει την πρόταση: "υπάρχει Θεός". Γιατί από πού θα αντλήσει αυτή του τη γνώση (Einsicht); Επομένως, με την πίστη του λόγου δεν συμβαίνει ό,τι και με την ιστορική, όπου πάντοτε είναι δυνατό να βρεθούν αποδείξεις για το αντίθετο και όπου πάντοτε πρέπει να διατηρεί την επιφύλαξη να αλλάξει τη γνώμη του, αν τύχει και αποκτήσει πληρέστερη γνώση του πράγματος.

την ύπαρξή του, μόνο μέσα στο λόγο μπορούν να εντοπιστούν, μόνο από αυτόν να απορρεύσουν, και δεν είναι δυνατό να μας έλθουν ούτε διαμέσου μιας έμπνευσης ούτε ως μια πληροφορία που μας μεταδίδεται έστω από την πιο μεγάλη αυθεντία. Ακόμη κι αν μου συμβεί να έχω μια άμεση εποπτεία αυτού του είδους –που, απ' όσο ξέρω, η φύση καθόλου δεν μπορεί να μου τη δώσει– πάλι πρέπει να υπάρχει μια έννοια του Θεού που να μου χρησιμεύσει ως οδηγητικό νήμα προκειμένου να δω κατά πόσο αυτή η εμφάνιση (Erscheinung) συμφωνεί με όσα είναι απαραίτητα γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν μια θεότητα. Και παρόλο που δεν βλέπω πώς θα είναι δυνατό μια οποιαδήποτε εμφάνιση να παρουσιάζει, έστω μόνο ως προς την ποιότητα, εκείνο που πάντοτε νοείται μόνο και που δεν γίνεται ποτέ εποπτικά αισθητό, ωστόσο είναι τουλάχιστον σαφές, ότι για να κρίνω αν είναι Θεός αυτό που μου εμφανίζεται, αυτό που επενεργεί εσωτερικά ή εξωτερικά στο συναίσθημά μου, πρέπει να το περιβάλω με την έννοια που έχει σχηματίσει ο λόγος (Vernunft) μου για το Θεό και να το ελέγξω έχοντας ως κριτήριο όχι το αν είναι σύμμετρο με αυτή την έννοια αλλά απλώς αν δεν αντιμάχεται με αυτήν. Επίσης: έστω κι αν σε όλα εκείνα με τα οποία μου αποκαλύφθηκε άμεσα ο Θεός δεν θα βρισκόταν τίποτα που να αντιφάσκει με αυτή την έννοια, πάλι εκείνη η εμφάνιση, η εποπτεία, η άμεση αποκάλυψη ή όπως αλλιώς θα ονομαζόταν μια τέτοια παρουσίαση (Darstellung), δεν θα αποδείκνυε την ύπαρξη ενός όντος που η έννοιά του (όταν δεν προσδιορίζεται με ακαθόριστο τρόπο και, κατά συνέπεια, δεν έχει αναμιχθεί με κάθε λογής φαντασιώσεις) απαιτεί την απεραντοσύνη του μεγέθους προκειμένου να διαχωριστεί από όλα τα δημιουργήματα: με την έννοια αυτή της απεραντοσύνης καμιά απολύτως εμπειρία ή εποπτεία δεν μπορεί να είναι σύμμετρη, επομένως είναι αδύνατο μια εμπειρία ή μια

εποπτεία να αποδείξει με τρόπο αδιαμφισβήτητο την ύπαρξη ενός τέτοιου όντος. Κανένας, επομένως, δεν μπορεί αρχικά να πεισθεί διαμέσου μιας τέτοιας λογής εποπτείας για την ύπαρξη του ανωτάτου όντος: Πρέπει να προηγηθεί η πίστη του λόγου, και τότε θα ήταν οπωσδήποτε δυνατό ορισμένες εμφανίσεις ή αποκαλύψεις (Erfahrungen) να δώσουν αφορμή για να ερευνήσουμε κατά πόσο «νομιμοποιούμαστε» να θεωρήσουμε ως θεότητα αυτό που μιλάει σ' εμάς ή που μας παρουσιάζεται· και ύστερα από τη διαπίστωση να επιβεβαιώσουν [εκείνες οι εμφανίσεις ή αποκαλύψεις] αυτή την πίστη.

Όταν επομένως αμφισβητείται στον λόγο (Vernunft) το δικαίωμά του να αποφαινεται αυτός πρώτος για ζητήματα που αναφέρονται σε υπεραίσθητά αντικείμενα, όπως είναι η ύπαρξη του Θεού και η μέλλουσα ζωή, ανοίγει διάπλατα η πύλη σε κάθε λογής φαντασιοπληξία (Schwärmerei), δεισιδαιμονία, ακόμη και σε αυτόν τον αθεϊσμό. Ωστόσο φαίνεται ότι στη διένεξη του Jacobi με τον Mendelssohn, όλα κατατείνουν σε αυτή την ανατροπή είτε απλά και μόνο της ενόρασης του λόγου (Vernunftfeinsicht) και της γνώσης (με μια δήθεν ρώμη στον θεωρητικό στοχασμό) είτε και αυτής ακόμη της πίστης του λόγου (Vernunftglaubens) –δεν γνωρίζω ποιο ακριβώς από τα δύο– και στην εγκαθίδρυση, αντίθετα, μιας άλλης πίστης που ο καθένας μπορεί να τη διαμορφώνει για τον εαυτό του κατά βούληση. Ίσως θα έπρεπε να συμπεράνουμε αυτό το τελευταίο, αν προσέξουμε ότι η έννοια του Θεού, όπως την διατύπωσε ο Spinoza, λογίζεται ως η μόνη σύμφωνη* με τις θεμελιώδεις αρχές του

* Είναι ακατανόητο πώς οι σοφοί στους οποίους αναφέρθηκα μπόρεσαν να διαγνώσουν ότι με την Κριτική του καθαρού λόγου παρέχεται υποστήριξη στη φιλοσοφία του Σπινόζα. Η κριτική του λόγου κόβει εντελώς τα φτερά του δογματισμού σχετικά με τη γνώση υπεραίσθητων αντικειμένων, και η άποψη του Σπινόζα είναι ως προς αυτό τόσο δογ-

λόγου και ωστόσο απορρίπτεται. Γιατί παρόλο ότι διόλου δεν αντιβαίνει στην πίστη του λόγου να δεχτούμε ότι ο θεωρητικός λόγος (spekulative Vernunft) δεν μπορεί να δει ενορατικά ούτε καν τη δυνατότητα μιας οντότητας, όπως εμείς πρέπει να νοούμε το Θεό, ωστόσο δεν συμβιδιάζεται με καμιά απολύτως πίστη και με κανέναν είδους παραδοχή μιας ύπαρξης η άποψη ότι ο λόγος θα μπορούσε να δει ενορατικά την αδυνατότητα ενός αντικειμένου και μόλο τούτο να γνωρίζει, από άλλες πηγές,

ματική που συναγωνίζεται τον μαθηματικό στην αυστηρότητα της απόδειξης. Η κριτική αποδεικνύει ότι ο πίνακας των καθαρών εννοιών της διάνοιας πρέπει να περιέχει όλα τα υλικά της καθαρής σκέψης: ο σπινοζισμός κάνει λόγο για διανοήματα που νοούν, επομένως για ένα συμβεβηκός που υφίσταται συνάμα καθαυτό ως υποκείμενο: Μια έννοια που καθόλου δεν ενυπάρχει στην ανθρώπινη διάνοια και που δεν είναι δυνατό να αχθεί σε αυτήν. Η κριτική δείχνει ότι για την κατάφαση της δυνατότητας ενός όντος που έχει νοήσει τον εαυτό του δεν αρκεί απλώς το να μη υπάρχει στην έννοιά του τίποτα αντιφατικό (μόλο που εν ανάγκη επιτρέπεται να δεχτούμε αυτή τη δυνατότητα)· αλλά ο σπινοζισμός διατείνεται ότι συλλαμβάνει ενορατικά το αδύνατο (die Unmöglichkeit) ενός όντος, που η ιδέα του αποτελείται αποκλειστικά από καθαρές έννοιες της διάνοιας, από τις οποίες έχουμε αποχωρήσει μόνο όλους τους όρους της αισθητικότητας –όπου, επομένως, δεν είναι ποτέ δυνατό να επισημανθεί μια αντίφαση– χωρίς ωστόσο να μπορεί με τίποτα να στηρίξει αυτό τον υπερφίαλο ισχυρισμό που ξεπερνά κάθε όριο. Για τούτο ακριβώς η άποψη του Σπινόζα οδηγεί στη φαντασιοπληξία (Schwärmerei). Απέναντι σ' αυτό, δεν υπάρχει ούτε ένα ασφαλές μέσο να ξεριζώσουμε κάθε φαντασιοπληξία, εκτός από τον καθορισμό των ορίων της καθαρής γνωστικής δύναμης. –Κατά παρόμοιο τρόπο, ένας άλλος σοφός βρίσκει στην Κριτική του καθαρού λόγου κάποιον σκεπτικισμό, παρόλο ότι η Κριτική σκοπεύει ακριβώς στο να θέσει a priori κατά πάγιο τρόπο κάτι βέβαιο και ορισμένο. Κι επίσης [να διατυπώσει] μια διαλεκτική στην κριτική έρευνα που έργο της είναι να ακυρώσει για πάντα την αναλόφρευκη διαλεκτική, στην οποία αυτοπαγιδεύεται και μπερδεύεται ο δογματικός οδηγημένος καθαρός λόγος. Οι Νεοπλατωνικοί που αυτοαποκαλούνται Εκλεκτικοί, επειδή είχαν τον τρόπο να εντοπίζουν τις δικές τους παραξενιές σε παλαιότερους συγγραφείς, αφού προηγουμένως είχαν οι ίδιοι αποθέσει τέτοιες παραξενιές στα έργα εκείνων, ακολουθούσαν ακριβώς την ίδια μέθοδο· ως προς αυτό, επομένως, «οὐδέν καινόν ὑπὸ τόν ἥλιον».

την πραγματικότητα του αντικειμένου αυτού.

Άνδρες με πνευματικές ικανότητες και μεγάλο φρόνημα! Τιμώ τα τάλαντά σας και αγαπώ το ανθρώπινο αίσημά σας. Έχετε όμως αναλογιστεί τι κάνετε και προς τα που τείνουν οι επιθέσεις σας εναντίον του λόγου; Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι θέλετε να μείνει άθικτη η ελευθερία του σκέπτεσθαι, γιατί χωρίς αυτήν πολύ γρήγορα θα έπαιρνε τέλος και της δικής σας μεγαλοφυΐας ο παλμός. Ας δούμε τι πρόκειται φυσικά να συμβεί με αυτή την ελευθερία του σκέπτεσθαι, αν επικρατήσει μια μέθοδος όπως αυτή που εγκαινιάζετε εσείς.

Αντίθετος στην ελευθερία του σκέπτεσθαι είναι πρώτον ο αναγκασμός της πολιτείας. Βεβαίως λέμε: ότι την ελευθερία να μιλάμε ή να γράφουμε μπορούν να μας την αφαιρέσουν με ανώτερη βία όχι όμως και την ελευθερία να στοχαζόμαστε –αυτήν με κανένα τρόπο. Πόσο μπορούμε όμως να στοχαζόμαστε και με ποιαν ορθότητα, αν δεν στοχαζόμαστε από κοινού με άλλους, στους οποίους να ανακοινώνουμε τις σκέψεις μας, κι εκείνοι τις δικές τους σ' εμάς; Μπορεί, επομένως, να πει κανείς ότι εκείνη η εξωτερική βία που αφαιρεί από τους ανθρώπους την ελευθερία να ανακοινώνουν δημόσια τα διανοήματά τους, τους αφαιρεί και την ελευθερία να στοχάζονται: Το μοναδικό πολύτιμο κτήμα που μας απομένει μέσα σε όλο αυτό το βάρος της πολιτικής και με το οποίο και μόνο μπορούμε ακόμη να πάρουμε μια συμβουλή πώς να αντιμετωπίσουμε όλα τα δεινά αυτής της κατάστασης.

Δεύτερον, η ελευθερία του σκέπτεσθαι εκλαμβάνεται επίσης με τη σημασία που για αντίθετό της έχει τον εξαναγκασμό της συνείδησης. [Πρόκειται για την περίπτωση] όπου πολίτες αναλαμβάνουν, χωρίς καμιά εξωτερική βία, να κηδεμονεύουν άλλους πολίτες στα ζητήματα της θρησκείας και, αντί να μεταχειρίζονται επιχειρήματα, βρίσκουν τον τρόπο με έτοιμες εκ των προτέρων φόρμου-

λες πίστης, που συνοδεύονται από τον γεμάτο άγχος φόβο που προκαλεί ο κίνδυνος μιας προσωπικής έρευνας, να ξεριζώσουν από νωρίς κάθε έλεγχο του νου στις ψυχές.

Ελευθερία της σκέψης, τρίτον, σημαίνει επίσης να μην υποτάσσεται ο λόγος σε κανέναν άλλο νόμο παρά μόνο στον ίδιο τον εαυτό του· και το αντίθετό της είναι ο κανόνας μιας δίχως νόμους χρήσης του λόγου (ώστε με αυτό, όπως φαντάζεται η μεγαλοφυΐα, να βλέπει μακρύτερα από όσο όταν περιορίζεται από νόμους). Η φυσική συνέπεια από αυτό είναι ότι άμα ο λόγος δεν θέλει να υποταχθεί στον νόμο που ο ίδιος θέτει στον εαυτό του, αναγκάζεται να σκύψει τον τράχηλο στο ζυγό των νόμων που του θέτει κάποιος άλλος· γιατί χωρίς, έστω έναν οποιοδήποτε, νόμο, τίποτα, ούτε και η πιο μεγάλη ανοησία, δεν μπορεί να παίζει για πολύ καιρό το παιγνίδι της. Αναπόφευκτο, συνεπώς, επακόλουθο της ρητής (erklärt) ανομίας στη σκέψη (δηλαδή της απελευθέρωσης από τους περιορισμούς του λόγου) είναι τούτο: Με την απελευθέρωση αυτή θίγεται τελικά η ελευθερία της σκέψης, και επειδή εν προκειμένω την ευθύνη δεν την φέρει κάποια ατυχία αλλά η αληθινή υπεροψία, η ελευθερία αυτή κυριολεκτικά πάει χαμένη.

Η πορεία των πραγμάτων είναι περίπου η ακόλουθη: Στην αρχή η μεγαλοφυΐα χαιρέται τον τολμηρό οίστρο της, καθώς έχει αφαιρέσει το νήμα με το οποίο άλλοτε την οδηγούσε ο λόγος. Σε λίγο μαγεύει και άλλους με τη δύναμη των αποφθεγμάτων της και τις μεγάλες προσδοκίες που γεννά, και φαίνεται ότι έχει πια καθίσει επάνω σ' ένα θρόνο που ο αργός και βαρύς λόγος (Vernunft) του στόλιζε άσχημα· εξακολουθεί πάντως να μεταχειρίζεται τη γλώσσα του. Τον κανόνα –που ευθύς αμέσως γίνεται δεκτός– για την μη εγκυρότητα ενός λόγου (Vernunft) που νομοθετεί από τα ύψη του, εμείς οι κοινοί

άνθρωποι τον ονομάζουμε *φαντασιοπληξία* (Schwärmerie): εκείνοι όμως, τα χαϊδεμένα παιδιά της αγαθής φύσης, τον ονομάζουν *φωτισμό*. Επειδή ωστόσο πολύ σύντομα προκαλείται ανάμεσα σ' αυτούς τους ίδιους μια σύγχυση γλωσσών, αφού ο καθένας τώρα ακολουθεί τη δική του έμπνευση, ενώ μόνο ο λόγος (Vernunft) μπορεί έγκυρα να προστάζει για τον καθένα, είναι τελικά απαραίτητο να δημιουργηθούν, από εσωτερικές εμπνεύσεις, δεδομένα (Facta) που να επιβεβαιώνονται από εξωτερικές ενδείξεις, από παραδόσεις, που αρχικά επιλέχθηκαν μόνες τους, κείμενα που *επιβλήθηκαν* με το χρόνο, με μια λέξη η ολοκληρωτική υποταγή του λόγου σε δεδομένα δηλαδή η *δεισιδαμονία*, επειδή έτσι τουλάχιστον παίρνει *μορφή νόμου* και ηρεμεί.

Επειδή ο ανθρώπινος λόγος (Vernunft) τείνει πάντοτε στην ελευθερία, συμβαίνει ώστε, όταν κάποτε σπάσει τα δεσμά, η πρώτη χρήση που κάνει στην ελευθερία –την οποία είχε για πολύ καιρό ξεσυνηθίσει– να εκφυλίζεται σε κατάχρηση και άμετρη εμπιστοσύνη στην ανεξαρτησία της δύναμής του από κάθε περιορισμό, σε μια αυταπάτη σχετικά με την αποκλειστική κυριαρχία του καθαρά θεωρητικού λόγου (der spekulativen Vernunft), που πια παραδέχεται μόνο ό,τι μπορεί να δικαιωθεί με *αντικειμενικούς* λόγους και δογματική πεποίθηση, απορρίπτοντας αδίστακτα όλα τα άλλα. Ο κανόνας της ανεξαρτησίας του λόγου από τη *δική του ανάγκη* (παραίτηση από την πίστη του λόγου) ονομάζεται *απιστία* (Unglaube): όχι ιστορική, γιατί αυτήν κανένας δεν μπορεί να τη θεωρήσει σκόπιμη, επομένως ούτε και να την καταλογίσει (γιατί ο καθένας είναι αναγκασμένος να πιστέψει ένα επαρκώς διαπιστωμένο γεγονός, είτε το θέλει είτε όχι, ακριβώς όπως και μια μαθηματική απόδειξη): αλλά *απιστία του λόγου* (Vernunftunglaube), μια «δύσκολη» (misslich) κατάσταση της ανθρώπινης ψυχής που αφαιρεί από τους ηθι-

κούς νόμους κάθε δύναμη που έχουν να κεντρίζουν την καρδιά και, με τον καιρό, κάθε αυθεντία εν γένει, οδηγώντας με αυτό σε εκείνη τη νοοτροπία που την ονομάζουμε *ελεύθερο πνεύμα* (Freigeisterei), δηλαδή στη βασική αρχή να μην αναγνωρίζεις πια κανένα καθήκον. Εδώ παρεμβάλλεται τώρα η εξουσία προκειμένου να αποφευχθεί η μέγιστη αταξία, ακόμη και στις πολιτικές υποθέσεις: και καθώς για πιο καλό μέσο λογαριάζει το πιο δραστικό και πιο αποτελεσματικό, καταργεί την ελευθερία της σκέψης εξολοκλήρου υποτάσσοντάς την, όπως και άλλες λειτουργίες, στα διατάγματα του κράτους. Κι έτσι, η ελευθερία της σκέψης, όταν θέλει να ενεργεί ανεξάρτητα από τους νόμους του λόγου, αυτοκαταστρέφεται.

Φίλοι του ανθρώπινου γένους, και εκείνου που για το ανθρώπινο γένος είναι το πιο ιερό! Να παραδέχετε ό,τι σας φαίνεται πως είναι πιο αξιόπιστο, –αφού το υποβάλετε σε προσεκτική και ειλικρινή βάσανο– είτε πρόκειται για γεγονότα είτε για στηρίγματα του λόγου (Vernunftgründe). Μην αμφισβητείτε όμως στο λόγο εκείνο που τον καθιστά το ύψιστο επίγειο αγαθό, δηλαδή το προνόμιό του να είναι το έσχατο κριτήριο της αλήθειας*. Δια-

* Σκέπτομαι ο ίδιος σημαίνει να αναζητώ το έσχατο κριτήριο της αλήθειας στον ίδιο τον εαυτό μου (δηλαδή στον δικό μου λόγο): κι ο κανόνας να σκέπτομαι πάντοτε αυτόνομα, ταυτίζεται με το *διαφωτισμό*. Προς τούτο δεν είναι απαραίτητα τόσα πολλά πράγματα όσα φαντάζονται εκείνοι που εξομοιώνουν το διαφωτισμό με *γνώσεις*. Γιατί ο κανόνας αυτός, αντίθετα, είναι αρνητική αρχή κατά τη χρήση της γνωστικής δύναμής μας, και συμβαίνει συχνά εκείνος που έχει μεγάλο πλούτο γνώσεων να υστερεί πολύ σε διαφωτισμό κατά τη χρήση τους. Μεταχειρίζομαι το *δικό μου* λόγο (Vernunft), δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά μόνο να αναρωτιέμαι, σχετικά με εκείνο που πρόκειται να παραδεχτώ, κατά πόσο είναι εφικτό να καταστήσω γενική αρχή της χρήσης του λόγου (Vernunft) από εμένα τον ίδιο, το λόγο (Grund), για τον οποίο παραδέχομαι κάτι ή και τον κανόνα που απορρέει από εκείνο το οποίο παραδέχομαι. Τη δοκιμή αυτή μπορεί να την κάνει ο καθένας με τον εαυτό του, και θα διαπιστώσει πως με τον έλεγχο αυτό η δεισιδα-

φορετικά θα φανείτε ανάξιοι αυτής της ελευθερίας και ασφαλώς θα τη χάσετε· και θα γίνετε η αιτία να υποστεί αυτό το δυστύχημα και το υπόλοιπο, το μη ένοχο, μέρος του ανθρώπινου γένους που κατά τα άλλα θα είχε την καλή διάθεση να κάνει *νόμιμη* χρήση της ελευθερίας του και να την χρησιμοποιήσει, σκόπιμα, για το καλό του κόσμου!

Königsberg
I. Kant

μονία και η φαντασιοπληξία εξαφανίζονται αμέσως παρόλο ότι διόλου δεν διαθέτει τη γνώση για την ανασκευή –με βάση αντικειμενικούς λόγους– αυτών των δύο. Γιατί μεταχειρίζεται απλώς τον κανόνα της *αυτοδιατήρησης* του λόγου. Είναι, επομένως, πολύ εύκολο να θεμελιώσουμε διαφωτισμό, διαμέσου της αγωγής, σε *ατομικά προσδιορισμένα υποκείμενα*, αρκεί μόνο να αρχίζουμε από νωρίς να εθίζουμε τα νέα μυαλά σε αυτόν το στοχασμό (Reflexion). Για να διαφωτίσουμε όμως μια *εποχή* χρειάζεται πολύς χρόνος, γιατί υπάρχουν πολλά εξωτερικά εμπόδια που εν μέρει απαγορεύουν και εν μέρει δυσχεραίνουν αυτό το είδος της εκπαίδευσης.